



AS CURAS MIRACULOSAS DOS EVANGELHOS, NA
CLAVE CONCEPTUAL DA TEORIA DA IMAGEM
INCONSCIENTE DO CORPO, SEGUNDO
FRANÇOISE DOLTO

Lucílio Neves Galvão

Dissertação de Doutoramento em Psicologia Clínica

Orientador – Professor Doutor Luís Frederico da Silva Pereira
Professor Catedrático do ISPA – Instituto Universitário

Co-orientador – Professor Doutor Armindo dos Santos Vaz
Professor Associado da Universidade Católica Portuguesa

Lisboa 2011

Tese orientada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Psicologia na área de especialização clínica, realizada sob a orientação do Professor Doutor Luís Frederico da Silva Pereira e co-orientação do Professor Doutor Armindo dos Santos Vaz, apresentada no ISPA – Instituto Universitário no ano de 2011.

Um modelo clínico-processual, trinitário, histórico-simbólico e salvífico de recuperação da saúde do corpo dos miraculandos e da sua inserção numa nova ordem de vida, segundo o Espírito de Jesus de Nazaré.

Palavras – chave:

Imagem; Corpo; Desejo; Palavra.

Key words:

Image; Body; Wish; Word.

➤ **Classificações segundo a *American Psychological Association*:**

- 2600 – *Psychology and the Humanities*.

- 3315 – *Psychoanalytic Therapy*.

Resumo

❖ A IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO, em Françoise Dolto, não é uma representação mental, directa e visível do corpo, já que se constrói com os ingredientes mais finos e subtis da vida psíquica (sensorialidades, memória, sentimentos, emoções, fantasias e pensamentos), opera como matriz vivencial do sujeito no mundo, e só é acessível, consciente e inconscientemente, através da relação verbalizada com o outro. Como se constata pelas produções artísticas da criança, a imagem inconsciente do corpo, em Françoise Dolto, é da ordem do *real*, do *imaginário* e do *simbólico* e impele a interrogar-se, sem cessar, sobre o que é que o espírito (subjectividade) deve ao corpo. Noutras palavras, a imagem inconsciente do corpo, em Françoise Dolto, é a concretização corporal, relacional e subjectiva do sujeito no mundo que, sob a forma de memorial, de suporte existencial, de sentimento de si mesmo e de desejo (mais da ordem do ser do que do ter, e mais na clave do inconsciente do que da consciência) o insere na história universal dos humanos. Conceito original e síntese viva de todas as experiências emocionais, cognitivas e corporais do sujeito, a imagem inconsciente do corpo vai-se construindo a partir das primeiras relações, fundadoras, *mãe-bebé*, até tornar-se o substracto da encarnação do sujeito no mundo. A imagem inconsciente do corpo, em Françoise Dolto, não é, portanto, a imagem consciente do corpo fantasiado no prisma perceptivo-visual, mas corresponde a uma certa maneira de sentir, de amar e de pensar no processo interior de elaboração do eu.

❖ OS EVANGELHOS (do grego *Euangelion*) são a boa nova do Reino de Deus anunciado, por Jesus de Nazaré, particularmente aos pobres de Israel (Mt 11, 5). Efectivamente, é em Jesus de Nazaré (sobretudo na sua morte e na sua ressurreição) que se realiza a salvação de Deus Pai, concedida gratuitamente pelo Espírito a todos os homens de boa vontade (Jo 3, 14-18; Jo 4, 1-42; Act 4, 8-12; 1 Cor 15, 1-11). Os evangelhos compreendem os acontecimentos, as palavras e os gestos de Jesus de Nazaré, codificados, sob a inspiração do Espírito Santo, pelos quatro evangelistas (Mt, Mc, Jo, Lc), e proclamados, como uma notícia feliz, *aos pobres, aos cegos, aos oprimidos, aos prisioneiros* e a todos os que esperam o dia do Senhor (Is 61; Lc 4, 14-31). Como intervenções extraordinárias de Deus, em Jesus de Nazaré os milagres vêm confirmar a messianidade da sua pessoa e o carácter sublime da sua missão junto dos pobres de Israel. Neste sentido, os milagres operam como sinais (*semeia*) e como acções poderosas de Deus (*dynameis*) proclamando, sem cessar, as *magnalia Dei*. Apesar do peso sensível da sua historicidade, os milagres de Jesus de Nazaré apresentam uma linguagem e uma estrutura simbólicas peculiares, determinadas pela fé das primeiras comunidades cristãs e pela cultura do seu tempo. Os evangelhos, escritos entre os anos 68 e 95 da nossa era, testemunham, oral e existencialmente, a fé na ressurreição de Jesus de Nazaré (Mt 27, 50-53; Rm 6, 3-11; Ef 2, 4-10).

❖ A IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO + OS EVANGELHOS. O objectivo do nosso trabalho é a iluminação das curas miraculosas dos evangelhos com os conceitos da imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto:

- Optamos pelos relatos evangélicos que nos parecem exprimir melhor a condição universal e finita de todos os humanos, quer do ponto de vista *sintomático* (os cegos, os paralíticos, os surdos), quer do ponto de vista *dinâmico* (a invisualidade, a imobilidade, a incomunicabilidade).
- Em conformidade com a reformulação dos mesmos textos evangélicos com os conceitos doltonianos, os miraculosos dos evangelhos apresentam-se como:
 - sujeitos de desejo (*dimensão histórica*);
 - corporalmente presentes no mundo (*dimensão corporal*);
 - simbolicamente instituídos (*dimensão terapêutica* ou *espiritual*).
- Não pretendemos fazer uma exegese científica ou teológica dos textos bíblicos, mas uma reformulação simbólica e clínica, pressupondo já a exegese histórico-crítica e teológica dos mesmos.

Abstract

❖ THE UNCONSCIOUS IMAGE OF THE BODY in Françoise Dolto, it is not a mental, direct and visible representation of the body, as it is built with the finest and subtlest ingredients of psychic life (sensations, memory, feelings, emotions, fantasies and thoughts), it operates as experiential matrix of the subject in the world, and it is only accessible, conscious and unconscious, through the verbalized relation with the other. As it can be seen by the artistic production of children, the unconscious image of the body, in Françoise Dolto, belongs to the *real*, to the *imaginary* and to the *symbolic* and urge the incessantly interrogation, about what the spirit (subjectivity) owes to the body. In another words, the unconscious image of the body in Françoise Dolto is the corporal, relational and subjective concretization of the subject in the world, that, under the shape of memorial, existential support, the feeling of himself, and of desire (more in the sense of being than of having and more in the key of unconscious than consciousness) inserts the subject in the universal history of humankind. Original concept and living synthesis of all emotional, cognitive and corporal experiences of the subject, the unconscious image of the body is built from the first relations, founders, *mother-baby*, until it becomes the substrate of the incarnation of the subject in the world. The unconscious image of the body, in Françoise Dolto, it is not the fantasized conscious image of the body, in the perceptive-visual prism, but corresponds to a certain way of feeling, loving and thinking in the interior process of elaboration of the self.

❖ THE GOSPELS (from the Greek *Euangelion*) are the good news of the kingdom of God announced, by Jesus of Nazareth, particularly to the poor of Israel (Mt 11, 5). Indeed, it is in Jesus of Nazareth (especially in His death and His resurrection), that it is accomplished the Salvation of the God Father, freely granted by the Spirit, to all the men of Good Will (Jo 3, 14-18; Jo 4, 1-42; Act 4, 8-12; 1 Cor 15, 1-11). The Gospels include the events, the words and the gestures of Jesus of Nazareth, encoded by the inspiration of the Holy Spirit, by the four evangelists (Mt, Mc, Jo, Lc), and proclaimed, as a happy news, *to the poor, to the blind, to the oppressed, to the prisoners* and to all that wait for the Day of the Lord (Is 61; Lc 4, 14-31). As extraordinary interventions of God, in Jesus of Nazareth, the miracles are a confirmation of the Messiahship of His person and the sublime character of His mission with the poor of Israel. In this sense, the miracles operate as signs (*Semeia*) and, as powerful actions of God (*dynameis*) proclaiming, incessantly, the *magnolia Dei*. Despite the sensible weight of his historicity, the miracles of Jesus of Nazareth have a peculiar symbolic language and structure, determined by the faith of the first Christian communities and by the culture of its time. The Gospels written between the years 68 and 95 of our time, testify oral and existentially, the faith in the resurrection of Jesus of Nazareth (Mt 27, 50-53, Rm 6, 3-11; Ef 2, 4-10).

❖ THE UNCONSCIOUS IMAGE OF THE BODY + THE GOSPELS. The aim of our work is the illumination of the miraculous cures of the gospels with the concepts of the unconscious image of the body, according to Dolto:

- We opted for the evangelical reports which seem to better express the universal and finite condition of all humans, either from the symptomatic point of view (the blind, the paralytics, the deaf), or from the dynamic point of view (the blindness, the immobility, the lack of communication).
 - According to the reformulation of the same evangelic texts with the concepts of Dolto, the miraculous of the Gospels are shown as:
 - subjects of desire (*historical dimension*);
 - bodily present in the world (*corporal dimension*);
 - symbolically instituted (*spiritual or therapeutic dimension*).
 - We do not intend to do a scientific or theological exegesis of the biblical texts, but a symbolic and clinical reformulation assuming already a historical, critical and theological exegesis of the same.

ÍNDICE

Primeira Parte

PRESSUPOSTOS SIMBÓLICOS E CORPORAIS DA TEORIA DA IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO, SEGUNDO FRANÇOISE DOLTO

Introdução	3
-------------------------	----------

Capítulo primeiro – Pressupostos simbólicos

1. A Função Simbólica	12
1.1. Na interface da psicanálise	15
1.1.1. Conceitos metapsicológicos gerais	15
1.1.2. Conceitos metapsicológicos especiais	17
A. Narcisismo	18
B. Pulsões de vida e pulsões de morte	19
C. Castração simboligénia	21
1.2. Na interface da Filosofia	23
1.2.1. O sujeito	23
1.2.2. O sujeito de desejo	28
A. O carácter contingencial do desejo	30
B. O carácter processual do desejo	32
1.2.3. O sujeito de desejo para além de certos limites	34
1.3. Na interface das Ciências da comunicação	37

1.3.1. O Logos explicativo	38
A. Sob o paradigma da consciência	39
B. Sob o paradigma da existência	41
1.3.2. O Logos compreensivo	44
A. Sob o paradigma da vida	45
B. Sob o paradigma do sentido	47
1.3.3. O Logos narrativo	49
A. Sob o signo da <i>cena primitiva</i>	51
B. Sob o signo da angústia de morte	53
C. Sob o signo da separação irreversível	57
D. Sob o signo da rocha da castração.....	59
1.3.4. O Logos figurativo	63
A. O desenho sob o signo da <i>encenação clínica</i>	65
B. O desenho sob o signo da compreensão psicanalítica.....	66
C. O desenho sob o signo da explicação epistemológica.....	67
2. O processo de simbolização	70
2.1. Na clave da lei: do complexo de castração para a castração simboligénia	73
2.1.1. A lei	74
2.1.2. A castração	77
A. Um novo paradigma de infância	78
B. Um novo paradigma em psicanálise.....	79
C. Um novo paradigma em educação	82
D. Um novo paradigma de castração	83
2.2. Na clave do espírito: da prática da Psicanálise para a fé nos evangelhos	85
2.2.1. Sob as exigências da Psicanálise	86

A. A nível sócio-cultural e religioso.....	86
B. A nível pessoal e da fé	88
2.2.2. Sob o imperativo dos Evangelhos.....	93
A. A exegese bíblica de Françoise Dolto	94
B. O mistério do Deus bíblico segundo Françoise Dolto	98
a) Deus Pai.....	100
b) Jesus de Nazaré, Filho de Deus	101
c) O Espírito Santo de Deus	105

Capítulo segundo – Pressupostos corporais

1. O conceito de corpo na evolução do pensamento filosófico	113
1.1. Modelos universais	114
1.1.1. A Antiguidade Greco-Romana	114
1.1.2. O Pensamento Bíblico	116
1.1.3. A Patrística	117
1.2. Modelos convergentes	119
1.2.1. A teoria da <i>penetração dum objecto</i>	120
1.2.2. A teoria da <i>alma perdida</i>	121
1.2.3. A teoria da <i>possessão demoníaca</i>	122
1.2.4. A teoria da <i>violação dum tabu</i>	123
1.3. Modelos afins	124
1.3.1. Na Psicanálise.....	124
1.3.2. Nas Neurociências.....	127
1.4. Modelos sintónicos.....	129
1.4.1. Merleau-Ponty	129

A. O corpo a nível fenomenal	130
B. O corpo a nível da expressão verbal.....	131
C. O corpo a nível da expressão e da expressividade artística e filosófica.....	133
1.4.2. Paul Ricœur	134
A. O <i>módulo explícito</i> , na clave da noção de <i>personne</i>	135
B. O <i>módulo implícito</i> , na clave da hermenêutica de si mesmo	135
C. O <i>módulo antropológico</i> , na clave das ciências humanas e da ética.....	137
1.4.3. José Gil	138
A. <i>As metamorfoses do corpo</i>	139
B. <i>As expressividades artísticas do corpo</i>	142
2. O conceito de corpo no pensamento de Françoise Dolto	144
2.1. A noção doltoniana de corpo	145
2.1.1. A substancialidade carnal do corpo, sob o conceito de esquema corporal	148
2.1.2. A estrutura e a configuração estética do corpo, sob o conceito do narcisismo.	148
2.1.3. O dinamismo espiritual do corpo, sob o conceito de castração simboligénia...	149
2.2. A metamorfose doltoniana do corpo	150
2.2.1. A parábola da <i>encarnação</i>	151
2.2.2. A parábola da <i>subjectivação</i>	152

Segunda Parte

A TEORIA DA IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO, SEGUNDO FRANÇOISE DOLTO

Introdução	159
-------------------------	------------

Capítulo primeiro – A imagem inconsciente do corpo

1. Arco imagógico	163
2. Etiologia.....	166
3. Bibliografia.....	168
3.1. <i>Psychanalyse et Pédiatrie (1939)</i>	169
3.2. <i>Personnologie et image du corps (1961)</i>	170
3.3. <i>L'image inconsciente du corps (1984)</i>	172
4. Descrição.....	173
4.1. A descrição sob o signo da reformulação clínica	175
4.2. A descrição sob o signo da reflexão teórica.....	178
A) Na linguagem filosófica	178
B) Na linguagem metapsicológica ou psicanalítica.....	181
5. Estrutura	182
5.1. A dimensão sincrónica	182
A) Imagem de base	183
B) Imagem funcional	184
C) Imagem erógena	184
D) Imagem dinâmica	184
5.2. A dimensão diacrónica	185

6. Dinamismo	186
6.1. O momento fundador.....	188
6.2. O momento reformulador	190
7. Contextura	192
7.1. O esquema corporal nas coordenadas teóricas da imagem inconsciente do corpo	193
7.2. O esquema corporal no contexto da clínica	195

Capítulo segundo – A castração simboligénia

1. A castração no espectro da lei.....	201
1.1. As ideias originárias de Freud	201
1.2. As ideias originais de Françoise Dolto.....	202
2. A castração no espectro do desejo	204
2.1. O dinamismo da castração simboligénia.....	205
A) Reformulações descritivas	206
B) Reformulações sistemáticas	208
C) Reformulações clínicas	208
2.2. As diferentes castrações simboligénias.....	210
A) A castração umbilical.....	210
B) A castração oral.....	211
C) A castração anal	212

D) A castração genital edipiana.....	212
--------------------------------------	-----

Terceira Parte

AS CURAS MIRACULOSAS DOS EVANGELHOS E A TEORIA DA IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO, SEGUNDO FRANÇOISE DOLTO

Introdução	217
-------------------------	------------

Capítulo primeiro – Os conceitos de miraculando e de milagre na chave da teoria doltoniana da imagem inconsciente do corpo

1. Informação Bíblica	219
------------------------------------	------------

1.1. Aspectos histórico-críticos e literários	219
--	------------

1.1.1. Na antiguidade grega e bíblica	220
---	-----

1.1.2. No Novo Testamento	222
---------------------------------	-----

1.2. Aspectos epistemológicos	226
--	------------

1.2.1. O simbólico e o corporal	226
---------------------------------------	-----

1.2.2. A inteligibilidade e o significado	227
---	-----

1.2.3. Abordagem psicológica e psicanalítica na exegese bíblica	232
---	-----

2. Reformulação doltoniana.....	234
--	------------

2.1. Três questões preliminares	234
--	------------

2.1.1. Quem são os miraculandos dos evangelhos?	235
---	-----

A. Do ponto de vista <i>sintomático</i>	235
B. Do ponto de vista <i>dinâmico</i>	238
2.1.2. Em que sentido os miraculandos dos evangelhos são portadores da sua imagem inconsciente do corpo?	239
A. As <i>narrativas bíblicas</i>	239
B. As <i>personagens bíblicas</i>	242
2.1.3. Como classificar, clínica e simbolicamente, os miraculandos dos evangelhos?	246
A. Articulação	248
B. Interação	249
2.2. Os miraculandos	250
2.2.1. Sujeitos de desejo	251
A. Ritmo	252
B. Significância	255
C. Matriz	262
2.2.2. Corporalmente presentes no mundo	265
A. O corpo real	267
B. O corpo imaginário	272
C. O corpo simbólico	276
2.2.3. Instituídos simbolicamente	281
A. A estética	282
B. A fé	287
2.3. As curas miraculosas	293
2.3.1. No âmbito de Deus Pai, sob o signo da expectativa	301
A. O Povo	302
B. A Aliança	304
C. A Lei	306
2.3.2. No âmbito de Jesus de Nazaré, sob o signo da transferência	307

A. As Palavras	310
B. Os Gestos	315
2.3.3. No âmbito do Espírito Santo, sob o signo da <i>recuperação</i>	320
A. As <i>subtilidades</i> do Espírito.....	326
B. As <i>substancialidades</i> do Espírito.....	329

**Capítulo segundo – As curas miraculosas dos evangelhos na clave da teoria doltoniana da
imagem inconsciente do corpo**

1. O desejo de comunicar

(Como se comunicam os miraculandos dos evangelhos?).....	335
--	-----

1.1. A estrutura	337
------------------------	-----

1.2. Os significantes	338
------------------------------------	-----

2. O sentimento de si mesmo

(Como se sentem, em si mesmos, os miraculandos dos evangelhos?)	341
---	-----

2.1. Os cegos	343
----------------------------	-----

A. Sob o olhar do povo.....	345
-----------------------------	-----

B. Com a encenação corporal	345
-----------------------------------	-----

C. No signo teologal da fé	346
----------------------------------	-----

2.2. Os surdos	348
-----------------------------	-----

A. A partir do silêncio absoluto.....	348
---------------------------------------	-----

B. Na aprendizagem das palavras.....	349
--------------------------------------	-----

2.3. Os paralíticos	351
----------------------------------	-----

A. A <i>dimensão simbólica</i> da mobilidade corporal dos paralíticos dos evangelhos.....	352
---	-----

B. <i>A dimensão espiritual</i> da mobilidade corporal dos paráliticos dos evangelhos.....	354
Conclusão	359
Anexos	367
I. <i>Fontes Bíblicas</i> da nossa leitura	367
II. Os milagres de Jesus de Nazaré	367
III. Os textos bíblicos das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, seleccionados por nós	370
IV. Breve Biografia de Françoise Dolto	375
V. Citações bíblicas no <i>Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse</i> , de Françoise Dolto	376
VI. Conceitos fundamentais de Françoise Dolto	378
Bibliografia	387
Quadros Referidos	435

APRESENTAÇÃO

O nosso trabalho estrutura-se em torno da *teoria da imagem inconsciente do corpo* segundo Françoise Dolto, uma conceptualização teórico-clínica complexa e actual¹, que adoptaremos como modelo hermenêutico da nossa leitura das curas miraculosas dos evangelhos. A *imagem inconsciente do corpo*, em Françoise Dolto, inserida por ela no *corpus* psicanalítico, dentro do movimento do *retour à Freud* dos psicanalistas franceses do seu tempo², significa a tentativa de compreensão dos primórdios da vida psíquica, no limiar do corpo com o espírito, na *arqueologia do sujeito*³.

Trata-se, por outro lado, do contributo teórico-clínico, mais *processual do que estrutural*⁴, de Françoise Dolto, face à indigência conceptual da psicanálise de então para reformular as grandes emergências clínicas da *separação* e da *ruptura* familiares, provocadas pela guerra (1939-1945)⁵.

O nosso objectivo, sem pretensões rigorosamente exegéticas e em conformidade com as recomendações da *Comissão Pontifícia Bíblica*, é reformular algumas das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, com os conceitos e na linguagem da teoria da *imagem inconsciente do corpo* em Françoise Dolto, pois ... *a psicologia pode contribuir para uma compreensão melhor de certos aspectos dos textos..., os estudos de psicologia e de psicanálise trazem à exegese bíblica um enriquecimento..., ... e podem contribuir para uma nova compreensão do símbolo, em zonas da experiência religiosa que não são acessíveis ao raciocínio puramente conceptual*⁶. A nossa exegese, segundo Françoise Dolto, pressupõe a exegese histórico-crítica, assim como a interpretação teológica dos textos dos evangelhos.

Não pretendemos realizar uma investigação sistemática da teoria da *imagem inconsciente do corpo* em Françoise Dolto, mas fazer apenas uma abordagem operacional da mesma, para a sua *aplicação* hermenêutica à leitura das curas miraculosas de Jesus de Nazaré.

A teoria da *imagem inconsciente do corpo* segundo Françoise Dolto mobiliza uma constelação de conceitos (*imagem corporal, esquema corporal, sujeito de desejo, castração simbologénia*, entre outros), estabelecidos, pela autora, no *campus* científico do saber psicanalítico do seu tempo e que, sob os paradigmas *sentimento de si mesmo, memória de*

¹ Cf. L. Arzel Nadal, *Françoise Dolto et l'Image Inconsciente du Corps*, pp. 21-28.

² Cf. E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France – 2*, (1925-1985), pp. 381-483.

³ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi. Schéma Corporel et Image du Corps en Psychanalyse*, p. 25.

⁴ Polémica em torno da problemática *desenvolvimento versus estrutura*, in Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse – I*, (1885-1939), pp 19-165.

⁵ Cf. R. Spitz, *La Perte de la Mère Pour le Nourisson*, 1948.

⁶ Comissão Pontifícia Bíblica, pp. 65-73.

II

experiências e síntese viva de emoções, emana inconscientemente, segundo Dolto, da *matriz viva corporal*¹.

Como *encarnação simbólica do sujeito*², a *imagem inconsciente do corpo* segundo Françoise Dolto é o substrato corporal da subjectividade humana, de tal modo que, à luz dos seus significados, é pertinente perguntar-se *o que é que a subjectividade deve ao corpo*.

No acto hermenêutico de transposição do modelo bíblico, isto é, no acto de aplicação dos conceitos da *imagem inconsciente do corpo* aos significantes dos evangelhos, o mais importante, do nosso ponto de vista, não é tanto a fenomenologia conceptual evidenciada literariamente nos textos, mas a suposta e latente fluência de significantes portadores de sentimentos, na trajectória do desejo dos miraculandos com o desejo de Jesus de Nazaré, taumaturgo e Mestre do desejo.

É na apreensão *exegética* de todo este dinamismo humano inconsciente (a *imagem inconsciente do corpo*), entre os intervenientes principais da cura miraculosa, que reside a originalidade da teoria de Françoise Dolto.

Partimos do pressuposto, como se verá na terceira parte, de que os milagres dos evangelhos são mais composições catequéticas em torno do acontecimento histórico, Jesus de Nazaré, do que eventos rigorosamente objectivos³.

O nosso trabalho em torno da problemática da formação, da estruturação da *imagem inconsciente do corpo* e da sua aplicação à leitura dos textos bíblicos das curas dos evangelhos constará, conseqüentemente, de três partes complementares: a emergência do conceito de *imagem inconsciente do corpo* na *Autobiografia*, no pensamento e na praxis clínica de Françoise Dolto (Primeira Parte), a sistematização científica do mesmo conceito no contexto da teoria freudiana, do *espírito intelectual* do seu tempo e no âmbito das Sociedades de Psicanálise de Paris (Segunda Parte), e a interpretação e aplicação da *imagem inconsciente do corpo* à nossa leitura dos textos canónicos dos evangelhos (Terceira Parte).

É na interface das três matrizes epistemológicas, a Antropologia médica e a Filosofia (*Psychanalyse et Pédiatrie* - 1971), a Psicanálise (*L'Image Inconsciente du Corps* - 1984) e a Teologia Bíblica (*Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* - 1996) que vemos surgir e consolidar-se, no itinerário científico de Françoise Dolto, o conceito de *imagem inconsciente do corpo*, o qual, por sua vez, nós adoptaremos como chave de leitura Doltoniana dos *milagres* e dos *miraculandos* de Jesus de Nazaré.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 16-24.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 16-17.

³ Cf. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 284-286.

Neste sentido, segundo a nossa hipótese de trabalho:

- Os *Miraculosos* dos evangelhos são sujeitos de desejo (na expectativa da salvação), corporalmente presentes no mundo (sob o signo da mutilação) e simbolicamente instituídos (na fé e pelo Espírito divino).

- As *Curas miraculosas* dos evangelhos não são acontecimentos imutáveis e atemporais, mas eventos processuais portadores de História e dentro da História, de estrutura trinitária sob o protagonismo do Pai, do Filho e do Espírito em Jesus de Nazaré e dinamizados, simboligenicamente, através de provas no corpo e no espírito. Dentro do quadro sinóptico geral dos milagres de Jesus de Nazaré (Anexo II) seleccionamos três modelos universais de mutilados que sob os paradigmas da *invisibilidade* (os cegos), da *imobilidade* (os paráliticos) e da *incomunicabilidade* (os mudos) representam todas as situações deficitárias do homem em expectativa.

Dada a nossa metodologia de *aproximação cíclica* aos textos bíblicos, na chave da teoria doltoniana, a repetição de conceitos e de ideias é inevitável, pois para nós, mais importante do que os padrões e as realidades bem delimitados é o *percurso* imperceptível, entre os miraculosos e Jesus de Nazaré, cuja expressão é facilitada pela densidade simbólica e pela riqueza conceptual da *imagem inconsciente do corpo* em Françoise Dolto.

A nossa *démarche* implicará o cruzamento de significantes, de discursos e de modelos diferentes (clínico, psicanalítico, filosófico, bíblico e teológico) sob a matriz aglutinadora e paradigmática dos textos bíblicos das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, na chave da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto.

Somos conscientes de tratar-se dum trabalho com múltiplas *aberturas conceptuais* e com os seus respectivos riscos, onde a aproximação e a combinação de paradigmas é mais importante do que a mera justaposição dos mesmos.

Primeira Parte

PRESSUPOSTOS SIMBÓLICOS E CORPORAIS DA
TEORIA DA IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO,
SEGUNDO FRANÇOISE DOLTO

Introdução

Françoise Dolto foi uma psicanalista teórico-clínica com ambições metapsicológicas pois, a exemplo de Freud, parecia interessar-se pelos casos clínicos na medida em que os mesmos a inspiravam na elaboração dos seus conceitos. Ao longo da sua luxuriosa obra vemos-la deslocar-se, quase insensivelmente, do âmbito das preocupações clínicas para o espaço conceptual da metapsicologia¹. Do nosso ponto de vista, a originalidade de Françoise Dolto está na facilidade com que imergiu no universo de significantes do seu tempo (espírito do tempo) para daí haurir os paradigmas adequados ao exercício da psicanálise e à construção do seu *corpus* teórico. Efectivamente, o *corpus* teórico-clínico de Françoise Dolto magistralmente codificado na sua fase terminal, com a obra-prima de 1984, *L'Image Inconsciente du Corps*, é elaborado a partir das duas grandes matrizes epistemológicas, dominantes naquela época: a *corporeidade* e a *simbólica*².

Dizemos *corporeidade* ou *pressupostos corporais* da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, não no sentido anatómico-fisiológico do termo, mas enquanto expressões dum conjunto de processos corpóreo-pulsionais e mentalmente representados, subjectivamente reciclados a partir da vivência corporal e do substrato biológico do sujeito. Referimos a matriz corporal, no contexto significativa da teoria de Françoise Dolto, como espaço substancial, fundador da realidade do sujeito, para que o corpo, uma vez tornado *amnésia corporal* ou inconsciente, relance o indivíduo pelos sendeiros simbólicos do espírito³. Efectivamente, o corpo na teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto não se reduz à substancialidade carnal (esquema corporal) com a sua envoltura orgânica, nem à mera representação mental do mesmo, mas abarca outras dimensões espaço-temporais do sujeito.

Como diz Lacan, a estrutura torna-se manifesta onde e quando o significante se incorporar⁴. Ao longo de toda a sua obra Françoise Dolto tentará dar sentido ou *descodificar os significantes* ocultos e inconscientes do corpo biológico, matriz da vivência corporal, sob a forma de sentimento de si mesmo. O seu projecto será de recolocar o corpo no cenário da psicanálise, como pressuposto fundamental da identidade do indivíduo, apesar de estar decidido, já desde Freud, que o corpo se deva manter *hors champ* do psicanalista no *setting*

¹ Cf. C. Shauder, *Lire Dolto Aujourd'Hui*, pp. 9-13.

² Françoise Dolto fala da imagem inconsciente do corpo, como resultado da *encarnação simbólica do sujeito*. In *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 22.

³ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 77-101.

⁴ Cf. J. Lacan, *Écrits*, pp. 181-185.

psicanalítico. Distanciando-se do corpo pulsional de Freud¹, inspirando-se no *significante corporal* de Lacan² e contornando o corpo neuro-representativo de Paul Schilder³, Françoise Dolto elaborou o seu próprio modelo de corporeidade, como substrato vivencial do sujeito, no mesmo sentido de Carl Jung quando afirmava que *não é possível qualquer vida psíquica fora do corpo vivo*⁴. A *encarnação simbólica do sujeito* de Françoise Dolto evoca, na expressão de Paul Ricœur, *a estranha problemática do ser que nós somos*, para quem possuir um corpo é já afirmar a própria presença no mundo⁵. Também Merleau-Ponty, depois de Husserl e de Sartre, como veremos, no seu esforço por superar o empirismo e o intelectualismo do seu tempo, proporá uma reformulação original da corporeidade humana dentro das coordenadas fenomenológicas de mundo e de consciência, sob o imperativo da intencionalidade corporal: *corpo intencional que permite afirmar, eu sou o meu próprio corpo*⁶.

Dizemos *simbólica* ou *pressupostos simbólicos* da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, na medida em que a *elaboração* da imagem inconsciente do corpo pressupõe uma actividade interior e permanente do sujeito, desde os primórdios da existência do *infans*, até à sua expressão máxima de subjectivação com o pensamento abstracto. A função simbólica do bebé humano só operará como tal se, na sua relação com o mundo, mediatizada pela palavra, *acontecer alguma coisa de ordem simbólica*.

A imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, dentro do espaço psicanalítico, apresenta-se como uma hipótese fundadora da identidade do sujeito, qual suporte do sentimento de si mesmo, graças à articulação da vivência do corpo com as representações cognitivas, emotivas e representativas do indivíduo. Collette Manier dirá que a simbolização em curso na história pessoal de cada indivíduo será a melhor prova da operacionalidade e da pertinência do conceito de imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, sob a forma existencial de coerência, continuidade, identidade de si mesmo em interacção com o mundo⁷.

Lacan foi um dos psicanalistas que mais se repercutiu no pensamento de Françoise Dolto e a iniciou, com a sua *teoria dos significantes*, em ciências humanas⁸. Contudo, nada mais falacioso do que tentar justapor o sistema teórico de Lacan ao *corpus* teórico de Françoise Dolto. Basta evocar o facto diferencial de Françoise Dolto ter adoptado, como

¹ Quando Freud emprega o conceito de imagem do corpo não o faz em sentido analítico mas, referindo-se a um *eu corporal*, como projecção mental da superfície do corpo. Ver *Le Moi et le Ça*, p. 238.

² Nos primeiros seminários de Lacan há alusões explícitas à noção de imagem do corpo, a propósito do estádio do espelho, nas quais F. Dolto também participou.

³ Cf. P. Schilder, *L'image du Corps*, pp. 41-45.

⁴ C. Jung, *Gesammelte Wertre*, 8, p. 352.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même Comme un Autre*, p. 72.

⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 81.

⁷ Cf. C. Manier, *Pulsions de Mort et Image du Corps dans la Psychose chez F. Dolto*, pp. 501-515.

⁸ E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France - 2*, p. 414.

paradigma, o modelo de desenvolvimento dos estádios de Freud, e Lacan o modelo filosófico estruturalista do seu tempo¹.

Lacan, persuadido de que o inconsciente era indissociável do texto escrito e de que era inerente ao próprio estilo e forma de enunciação do discurso, instituiu a escrita como paradigma da sua teoria, enquanto que Françoise Dolto, convencida de que não era possível a verdade sem a palavra, estabeleceu a interação verbal como via de acesso e de revelação do inconsciente: *Tout est Langage*. Um e outro apresentam o discurso do outro e com o Outro como denominador comum, ainda que sob o substrato relacional da clínica para Dolto e sob a matriz dos significantes para Lacan. Françoise Dolto costumava repetir: *serei sempre uma pessoa atípica até ao fim da minha vida*². Como atípica, Françoise Dolto era, ao mesmo tempo, uma personalidade detentora das virtualidades da sua infância, uma clínica intuitiva e sonhadora, solidamente alicerçada no seu *narcisismo primordial*³, mas suficientemente inteligente e onipotente para elaborar e sublinhar os seus ingredientes pulsionais que, sob o risco da clivagem psicótica e no auge da inspiração, a poderiam ter estigmatizado como louca.

F. Yannick comenta que o mundo interior de Françoise Dolto é como um espaço libidinal precocemente em expansão, dada a pujança do seu desejo de criança⁴. Ao lermos as suas obras autobiográficas⁵, constatamos uma constelação de eventos que, sob o signo da interdição e do desejo, no espectro do complexo de Édipo e da angústia de castração, tiveram um impacto fundador na sua obra, mas sobretudo na sua maneira de pensar (*L'Image Inconsciente du Corps* – 1984) e na sua maneira de sentir (*Les Evangiles et le Foi au Risque de la Psychanalyse* – 1996)⁶. Paraphraseando em torno dos conceitos de essência e de existência da filosofia aristotélica – tomista, diríamos que há qualquer coisa da ordem da essência, em Françoise Dolto, que escapa, irremediavelmente, à sua existência: *Onde se encontra aquilo que é, precisamente a razão de ser do meu próprio ser?*⁷. E noutra passagem do seu livro *Solitude: Sempre que se atingem determinados limites ... dos (teus) pensamentos psicanalíticos encontra-se sempre alguma coisa que nada tem a ver com a psicanálise*⁸.

¹ Cf. J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 11. Os conceitos Lacanianos de *real*, *simbólico* e *imaginário* não são equivalentes aos conceitos de *imagem inconsciente do corpo* e de *castração simboligénia* de F. Dolto.

² Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 17.

³ O *narcisismo primordial* é uma das modalidades de narcisismo de Dolto que exprime o desejo de ser e de existir para além do nascimento. In *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 199-209.

⁴ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 72.

⁵ Françoise Dolto in *Enfances* (1986) ; *Autoportrait d'une psychanalyste* (1989).

⁶ J. F. Sauverzac menciona, entre outros eventos fundadores do espectro edipiano de Françoise Dolto, *La Scène Primitiva, Où Vont les Morts?*, *Oedipe sans Haine*, *Fiancée sous l'Egide de Médée et de Typhon*. In *Françoise Dolto*, pp. 39-81.

⁷ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 262.

⁸ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 200.

Nesta primeira parte abordaremos os pressupostos simbólicos e os pressupostos corporais da teoria da imagem inconsciente em Françoise Dolto, como duas vias de acesso ao seu pensamento subtil.

Capítulo primeiro – Pressupostos simbólicos

É sobretudo no âmbito das ciências humanas e sociais, particularmente dentro dos movimentos *subrealismo*, *estruturalismo*, *psicolinguística* e *psicanálise* (onde o conceito de sujeito é posto em causa) que se coloca, de maneira premente, a questão da pertinência ou da não pertinência duma ciência dos símbolos¹. Como refere Baudouin e, como já é clássico dizer-se, é a partir da interpretação dos sonhos de Freud e da teoria geral da linguística de Saussure que começa a conjecturar-se de maneira paradigmática, pela primeira vez, a questão dos sentidos e dos contra sentidos dos discursos e dos comportamentos dos humanos².

Preconiza-se que cada homem deve viver e sentir segundo a sua própria identidade simbólica, pessoal e cultural. O conceito de símbolo parece impor-se, como recurso epistemológico universal, para se compreenderem dimensões aparentemente imperceptíveis e indizíveis do ser humano e da sua história. Neste sentido Freud, segundo Roazen³, funcionou mais como um místico, como um profeta e como um vidente do que como um experimentalista científico.

Há sempre aspectos do homem que escapam facilmente às malhas do discurso racional e, por conseguinte, uma teoria dos símbolos tornar-se-á o instrumento, suficientemente sensível, para decodificar realidades complexas dentro do homem e para além do homem na sua relação com o mundo.

Símbolo, do grego *symbolon*, que significa reunir, lançar com... era inicialmente um pedaço de madeira que se dividia ao meio entre o hóspede e o hospedeiro. O facto de alguém se hospedar, criava vínculos especiais entre o hóspede e o hospedeiro, expressos pelos dois pedaços que se juntavam de novo. O símbolo é pois sinal de..., isto é, uma realidade que, conhecida previamente, induz ao conhecimento de outra⁴. Ao contrário da alegoria, o símbolo é um sinal natural porque implica a reunião indissolúvel do significante com o significado. Por conseguinte, a alegoria impõe um sentido, enquanto que o símbolo, mais do que impor, leva à descoberta do sentido⁵. O símbolo não contradiz a realidade, mas revaloriza-a e pressupõe-na remetendo-a, de maneira profunda, para outras realidades superiores⁶. O valor

¹ Cf. Ch. Descamps, *Les Idées Philosophiques Contemporaines en France*, pp. 3-6 e 173-176.

² Cf. B. Decharneux, *Le Symbole*, pp. 3-5.

³ Cf. P. Roazen, *Dans les Secrets de la Psychanalyse et de son Histoire*, p. 347.

⁴ Cf. B. Decharneux, *ibidem*, pp. 7-12.

⁵ Cf. M. Antunes, *Teoria da Cultura*, p. 72.

⁶ Cf. A. Vaz, *Eucaristia, Bíblia e Simbolismo*, pp. 12-47.

simbólico dependerá mais do olhar do observador do que da coisa em si. Além disso, o símbolo interpela o homem na sua totalidade remetendo-o para o transcendente.

Na expressão de Decharneux, *o símbolo é o último refúgio da alma*¹. Simbolizar é apropriar-se de outras dimensões não imediatas, nem acessíveis da realidade. A radicalidade do símbolo reside na sua potencialidade para ultrapassar a concreticidade da *res empírica*, acção na qual o sujeito se implica como numa espécie de aliança profunda². O símbolo, cuja propriedade é representar uma ausência, distingue-se do signo porque este não dispensa a proximidade do objecto significado. Por isso, o símbolo representa e o signo apresenta, pois é próprio do símbolo reenviar para a representação, e é inerente ao signo apontar para a realidade. Umberto Eco chama a atenção para o facto de o conceito de símbolo, ao longo da história, ter sido referido de maneiras tão variadas e contraditórias que se torna difícil defini-lo com exactidão. Contudo, reconhece a sua importância fundamental, na interacção verbal dos humanos como sujeitos de desejo³.

Saussure, com o seu *Cours de Linguistique Générale*, teve o mérito de despertar a atenção dos seus interlocutores, particularmente de Lacan e de Lévi-Strauss, para uma nova compreensão estruturalista das realidades humanas e sociais. O que mais interessou aos seus discípulos, não foi tanto a relação linguística significado-significante, mas o contexto estrutural onde o símbolo aponta para a estrutura de conjunto, quer no âmbito da teoria do discurso, quer no campo das interacções entre as pessoas e os grupos.

Depois de Freud e de Jung, pai duma nova simbólica psicanalítica⁴, a ciência dos símbolos foi introduzida na psicanálise pela via linguística dos significantes de Lacan, segundo a qual, *o inconsciente está estruturado como uma linguagem*⁵, e na antropologia cultural através do estudo estruturalista das linhas de parentesco, segundo as quais, as relações entre os grupos regulam-se pela lei da interdição do incesto e pelas leis do parentesco⁶.

Por sua vez, Freud ao estabelecer a distinção entre neuroses e psiconeuroses orientou-se, particularmente, para o campo mais sedutor dos processos simbólicos, o que lhe permite alargar, significativamente, a sua compreensão do homem, até aos limites do onírico, do delirante e do imaginário infantil. Ao aplicar o modelo *histeria* a outras situações clínicas,

¹ B. Decharneux, *Le Symbole*, pp. 7-8.

² Cf. E. Ortigues, *Le Discours et le Symbole*, p. 7.

³ Cf. Umberto Eco, *Interpretação e História*, pp. 29-45.

⁴ M. Cazenave, *Carl Gustav Jung*, pp. 115-125.

⁵ J. Lacan, *Écrits*, pp. 237-240.

⁶ Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Tome I, p. 223.

Freud descobriu como os processos simbólicos da vida psíquica variam, diferencialmente e sobretudo, segundo a intensidade dos conflitos despertados¹.

Ana Segal, da escola kleiniana, diferenciou distintamente a representação simbólica (aberta a novas dimensões e a novos sentidos) da equação sígnica (restrita às propostas imediatas e concretas da realidade). Pensar simbolicamente é, segundo Segal, pensar-se a si mesmo e pensar os outros, graças aos recursos interiores das memórias acumuladas. Contudo, o acto de pensar, sob o efeito da conflituosidade nas relações humanas, está sujeito às vicissitudes desestruturantes da inibição, do recalçamento e da regressão. Penso porque existo e existo porque fui pensado, desejado e investido, simbolicamente, como sujeito de desejo para retribuir pensando e renascer, continuamente, na interacção com os outros². Ana Segal admite que as perturbações dos processos simbólicos, nos psicóticos, podem derivar duma hiperactividade dos mecanismos da identificação projectiva, pois o indivíduo ao sentir-se atacado por partes agressivas de si mesmo, projecta-se compulsivamente com repercussões na sua função simbólica. Cria-se, assim, uma situação conflituosa entre a materialidade do objecto sígnico e a sua dimensão subtil simbólica: o sígnico e o simbólico confundem-se e a actividade simbólica do pensamento transforma-se na coisa simbolizada³.

O conceito de *rêverie* de Bion, no contexto relacional mãe – bebé⁴, exprime o trabalho de perelaboração e de transformação das realidades imediatas, sensíveis ou sígnicas em realidades simbólicas, pois à medida que o bebé introjecta os conteúdos da *rêverie* materna, estrutura-se a sua função simbólica, como matriz operadora do pensamento. Emílio Salgueiro associa os primórdios da actividade simbólica no bebé, aos denominados *espaços afectivos gratificantes* da relação mãe – bebé⁵. Na feliz expressão de Kant, retomada por Ricœur, *o símbolo dá que pensar*. Um dos momentos mais significativos, do ponto de vista da teoria dos símbolos em psicanálise, entre Dolto e Lacan, aconteceu a propósito da discussão em torno da problemática do *estádio do espelho* (*le stade du miroir*).

Enquanto que para Françoise Dolto, o *stade du miroir* é apenas o momento da confirmação da identidade sexual do sujeito com o seu reforço narcísico, depois dum longo percurso desde a concepção, para Lacan o *stade du miroir* é um evento jubiloso e inaugural da fundação da identidade do sujeito ou, como ele próprio diz, *a experiência da emergência do sujeito*. Um e outro admitem, como denominador comum, a função estruturante da imagem especular, a nível simbólico, real e imaginário, sobre o indivíduo: numa vertente processual

¹ Cf. S. Freud, *La Naissance de la Psychanalyse. Lettres à W. Fliess* (1887-1902).

² Cf. Ana Segal, *Introduction à l'œuvre de Melanie Klein*.

³ Cf. Constança Machado, *A Construção do Homem no Plano Simbólico...*, pp. 51-55.

⁴ Cf. W. R. Bion, *Attacks on Linking*, pp. 93-109.

⁵ E. Salgueiro, *In the Construction of the Primary Symbolic Capacity*, p. 33.

de consagração de si mesmo segundo Dolto, numa vertente estruturalista de integração de si mesmo (das partes fragmentadas do eu), segundo Lacan¹. Pelo facto de existir como sujeito de desejo, já desde a concepção, a criança participa na ordem simbólica dos humanos, graças à sua capacidade de simbolizar precocemente o mundo. A sua vida é um acto contínuo de procura do outro, mediatizado pela palavra. A experiência especular proporciona-lhe a consciência da sua identidade e da sua condição de pertença à ordem dos humanos.

Martin Buber², sob a influência de Kierkegaard e Edith Stein³, discípula e assistente de Husserl, representam uma nova abordagem da teoria dos símbolos, a que denominaremos por *simbólica relacional – existencial*.

Na clave do seu modelo *filosófico-existencial*, *Je-Tu*, Martin Buber eleva o encontro humano à categoria dialogal, sob a égide da empatia e modelado pela palavra, o que evoca a teoria Doltoniana da imagem inconsciente do corpo. A teoria filosófica de Buber, espécie de cartilha do personalismo relacional, coloca o encontro empático e dialogal, eu-tu, como condição de criatividade e de superação da fragmentação dos indivíduos.

Como podemos pressupor, a teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto deixará transparecer através das malhas dos seus vectores conceptuais, o clássico debate entre existencialismo, fenomenologia, estruturalismo e psicanálise, segundo *o espírito do tempo*⁴. Edith Stein, assistente de Husserl, dará o seu valioso contributo para a compreensão da simbólica relacional-existencial do seu tempo com a apurada descrição do conceito de *intuição fenomenológica*, graças à empatia como acto de apreensão das vivências do outro. Edith distingue *empatizar* (einfühlen), de *consentir* (mitfühlem) e de *sentir com* (einsfühlem) no seu esforço interior de procura da verdade⁵.

O conceito de *simbólico* na obra de Paul Ricœur, passou por sucessivas reformulações, desde a sua teoria da interpretação dos anos 60, até à ciência hermenêutica dos anos 90. A década de 80 foi particularmente significativa na viragem epistemológica de Ricœur em que o

¹ Cf. G. Guillerault, *Le Miroir et la Psyché*, p. 93.

² Cf. M. Buber, *Je-Tu*, pp. 3-10.

³ Cf. E. Stein, *El Problema de la Empatía*, pp. 19-22.

⁴ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 9-14.

⁵ E. Stein, *El Problema de la Empatía*, p. 20.

Edith Stein, filósofa e mística alemã (1891-1942), assistente de Husserl e autora duma vasta obra filosófica onde se destaca, *La Science et la Croix e Vie d'une Famille Juive*.

Judia convertida ao catolicismo, fez-se carmelita, tendo sido deportada para Auschwitz em 1942. Foi canonizada em 2000 por João Paulo II com o nome de Santa Teresa Benedita.

conceito de símbolo se diluiu, sensivelmente, nos seus escritos¹. Contornando o idealismo husserliano e o sinuoso caminho da ontologia de Heidegger (entre a apologia do sujeito e a sua destituição), a simbólica ricœuriana atingiu a sua expressão máxima na obra *Soi-même comme un autre*, obra de síntese onde aparece o sujeito na sua tríplice vertente da *mesmeidade*, da *alteridade* e da *ipseidade*.

A originalidade *simbólica* de Paul Ricœur não vai tanto no sentido de se conhecer a verdadeira consciência do sujeito (*cogito ergo sum*), mas de se compreender a sua identidade mais profunda, como sujeito de reflexão e narrador de si mesmo. Neste sentido, a narração é a *morada do ser* e a via de acesso à verdade de cada sujeito². A linguagem verbal, com as suas virtualidades semânticas (metáfora, metonímia), é sempre revelação de qualquer coisa e opera como mediadora entre o espaço interior do sujeito, autor, e as experiências de vida de todos os humanos. A melhor maneira de se conhecer a si próprio é narrar-se, exercício espiritual que alarga consideravelmente o espaço identitário com novas maneiras de pensar e de ser. A arte simbólica da narração induz à identificação com o herói do discurso e facilita a integração das partes dispersas do eu, sob o efeito criativo dum vincado sentimento de si mesmo.

Por caminhos e com linguagens diferentes, Paul Ricœur e Françoise Dolto convergiram na mesma trajectória do ser do sujeito. Na elaboração da sua teoria da imagem inconsciente do corpo, Françoise Dolto, permeável e ao mesmo tempo crítica em relação às ideias do seu tempo, abordou de maneira original e extensiva a problemática da *simbólica* segundo duas grandes vertentes:

- a função simbólica, que exprime a capacidade do ser humano em dar sentido a tudo o que percebe, conferindo-lhe um valor de linguagem;
- o processo de simbolização, graças ao qual, superadas as provações do desenvolvimento, o sujeito inscrito na ordem simbólica dos humanos, confirma e reafirma a sua identidade como sujeito de desejo e de palavra³.

¹ Três momentos importantes de reflexão, sobre o símbolo, na obra de P. Ricœur: *La Symbolique du Mal* (1960), *De l'Interprétation-Essais sur Freud* (1965) e *Le Conflit des Interprétations-Essais Herméneutique I* (1969). Cada uma destas obras refere alguma das problemáticas epistemológicas fundamentais de P. Ricœur, como o problema do mal, a psicanálise e a questão da linguagem na controvérsia com Lévi-Strauss. Ver também *Du Texte à l'Action - Essais d'Herméneutique II* (1986), p. 30.

² P. Ricœur, *Soi - même comme un autre*, p. 43.

³ Françoise Dolto foi particularmente influenciada por Lacan que distingue três registos essenciais no campo da psicanálise: o *real*, o *simbólico* e o *imaginário*. Ela retoma o conceito *simbólico* de Lacan num sentido mais alargado.

1. A função simbólica

A função simbólica, que se estrutura precocemente no ser humano, habilita o indivíduo para sentir simbolicamente e dar sentido simbólico ao mundo e à sua própria existência¹. É uma conceptualização original, ausente do *corpus* teórico clássico da psicanálise, cuja realidade Françoise Dolto interceptou, a partir de 1950, nos primórdios da vida pela observação das interações libidinais mãe – bebé: *Sem o intercâmbio libidinal do bebé humano com o Outro (a mãe), não é possível iniciar-se na simbolização, matriz fundamental da imagem inconsciente do corpo*². Tudo se baseia no facto do bebé humano ser dotado de uma sensibilidade especial para codificar e decodificar, simbolicamente, as múltiplas mensagens das relações humanas: sensibilidade, especificamente humana, que Françoise Dolto reformulou como função simbólica, no substrato vital da imagem inconsciente do corpo. A função simbólica ou simbolizante, próxima da memória, percepção, ordena, memoriza e comunica informações, cujos paradigmas de significantes são as experiências fundamentais da relação mãe – bebé.

No bebé humano, tudo tem sentido, tudo é linguagem e tudo emite uma mensagem a partir das relações mais precoces e através duma rede de significantes cada vez mais complexa e mais extensa: *a criança comunica com a natureza, com os outros e com o cosmos onde projecta as suas sensações internas, tornando-os seres falantes*³. A sua percepção do mundo, unida à satisfação das suas necessidades corporais, aumenta a sensibilidade simbólica e a necessidade de comunicação com os outros. A função simbólica, pressuposto fundamental da teoria Doltoniana, vai-se estruturando progressivamente a partir das primeiras sensações corporais, sentidas na interacção verbalizada com a mãe, figura libidinal por excelência da tríade edipiana⁴.

Efectivamente, *o bebé humano, diferente à partida dos outros mamíferos, está dotado de um encéfalo, mais desenvolvido...e provavelmente mais responsável da sua operação simbólica*⁵. Graças à sua sensibilidade simbolizante, o bebé é impelido, já desde os primórdios da vida, a não realizar compulsivamente os seus desejos, mas pela via da sublimação, no contexto de relações humanas significantes e segundo as exigências da lei de castração⁶. Neste sentido, qualquer intercâmbio substancial a nível do corpo, ou subtil a nível do espírito,

¹ Françoise Dolto, *La Vague et l'Océan*, pp. 202-205.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 185.

³ M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, p. 133.

⁴ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse - 2*, p. 96.

⁵ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 115.

⁶ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 41.

na relação maternal eu-tu, é codificado como uma linguagem dialogal simbólica. Toda e qualquer variação perceptiva, no *setting* relacional, é codificada como um engrama de percepções que se orientam no sentido do encontro com o outro¹. Em conformidade com as definições que Françoise Dolto dá da imagem do inconsciente do corpo², a função simbólica, no bebé humano, é o espaço vivo e inconsciente da expressividade simbólica do sujeito, o lugar interactivo e dador de sentidos no mundo e a matriz emotiva, corporal e verbal, da história do sujeito com os outros.

Do ponto de vista desenvolvimental, *se o embrião é verdadeiramente um sujeito humano já desde a concepção, então presume-se que esteja dotado de sensibilidade simbólica...*³ *O feto parece reagir precocemente aos ruídos digestivos e respiratórios da mãe, semelhantes aos fluxos e refluxos das vagas marítimas; assim como parece responder ao ritmo acelerado ou retardado do seu coração... É sensível aos estados emotivos que o marcarão para sempre. Será necessário evocar, a cada momento, a aliança simbólica e secreta entre a mãe e o filho em gestação*⁴.

François Farges, ginecologista e ecografista, inspirado nas teorias de Françoise Dolto, chama a atenção para as competências simbólico-relacionais do feto, capaz de reagir corporalmente com posições diferenciadas aos estímulos maternos gratificantes⁵.

Segundo Françoise Dolto, o bebé humano conserva, vivas, as memórias gratificantes das primeiras relações que lhe conferem uma certa autonomia na ausência da mãe, esboço dos primeiros sentimentos de coesão e de unidade interiores, matriz fundamental para responder, simbolicamente, aos desafios do mundo⁶. Se os humanos concebidos, na palavra (pois todos nascemos imersos num universo simbólico de palavras significantes), se comunicam e interagem simbolicamente, é porque na vida tudo é susceptível de ter um sentido e de ser reinterpretado com novos sentidos. Por conseguinte, já desde a concepção e durante a gestação, nada é puramente orgânico, pois tudo vibra corporalmente numa rede relacional tecida de afectos mútuos. A função simbólica do sujeito humano resulta, pois, da operacionalidade contínua dum conjunto de aquisições afectivas, cognitivas e corporais,

¹ Cf. M. Ledoux, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 335.

² Actualmente, o conceito de imagem inconsciente do corpo em F. Dolto faz parte da cultura psicanalítica. São muitas as definições que F. Dolto dá da mesma, segundo a perspectiva adoptada pela autora.

³ J. Claude Liaudet, *Dolto Expliquée aux Parents*, p. 23.

⁴ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants*, I, p. 96.

⁵ Cf. F. Farges et F. Cahen, *L'Échographie, la Parole et le Fœtus*, pp. 213-221.

⁶ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 279.

estruturadas entre si, como condição *sine qua non*, para o exercício da liberdade na autonomia de ser, de pensar e de amar¹.

O processo de transição da ordem biosimbólica da fase fetal para a nova ordem sociosimbólica das realidades mundanas está cheia de imprevistos² que podem interferir, afectivo-biologicamente, na qualidade relacional e simbólica do bebé com o mundo e consigo mesmo³.

*Há em cada um de nós, ao nível mais arcaico do nosso ser, resíduos relacionais, cuja estrutura “eu – tu”, está na origem da nossa sensibilidade simbólica ao mundo*⁴. É a partir das várias aprendizagens memorizadas e descodificadas permanentemente já desde a vida *in utero*, que se criam as redes *neurosimbolizantes* fundamentais. À medida que as primeiras representações mentais, modeladas pelos afectos na relação e estruturadas na palavra a partir da vivência corporal, se formam e elaboram, o bebé humano ingressa em circuitos de interacção, cada vez mais complexos, simbolicamente.

Os efeitos da função simbólica são invasivos da personalidade inteira do indivíduo e garantem a sua coesão, integridade e continuidade no tempo⁵. O impacto das diferentes posições do corpo do nascituro na vida emocional da mãe torna-se o paradigma simbólico das futuras relações mãe – bebé. Será por volta dos 4 anos que a criança começará a adquirir novas competências simbolizantes, como a arte de se exprimir verbalmente, a linguagem figurativa e representativa que lhe permitirão ir mais longe na sua comunicação simbólica com os humanos.

Parafraseando Françoise Dolto, no caso do *menino da máquina de coser*, Jean Claude Liaudet refere que o ser humano é tão sensível aos símbolos do mundo envolvente que é capaz de dar um sentido até às situações mais absurdas: *Ele tem sete anos e apresenta-se incoerente no seu comportamento. Levanta, continuamente, a mão esquerda de cima para baixo, enquanto que a mão direita faz figuras redondas no vazio e com a boca faz barulhos incompreensíveis. Foi numa conversa com a sua mãe que Françoise Dolto se deu conta que durante os seus primeiros anos de vida, vivendo os dois sem o pai, a criança passava horas a contemplar a mãe absorvida com a sua máquina de coser. Ele aprendeu desta máquina, que tanto cativava a sua mãe, como comportar-se para a cativar também: a mão esquerda imita o*

¹ Cf. F. Cheboux, *30 Mots de Françoise Dolto*, p. 87.

² São particularmente sensíveis a fase *infans* em que a criança está, ainda, privada da palavra e a fase *edipiana* onde a figura do pai, como símbolo da lei, é um interlocutor privilegiado.

³ Cf. M. Szejer, *À l'Écoute des Nouveau-nés en Maternité*, pp. 234-242.

⁴ Françoise Dolto, *Tout est Langage*, pp. 43-45.

⁵ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 58.

*movimento do pé sobre o pedal e a mão direita o movimento da mão da sua mãe na roda da máquina*¹.

A função simbólica interceptada precocemente por Françoise Dolto no sujeito humano, como capacidade de receber e de dar sentido ao mundo, atinge a sua expressão máxima de realização nas obras da cultura ocidental quer através da psicanálise, pelo inconsciente (1.1.), quer através da filosofia, pelo desejo do sujeito (1.2.), quer através das ciências da comunicação, pela palavra (1.3.).

1.1. Na interface da psicanálise

A psicanálise é, por natureza, uma ciência hermenêutica dos símbolos humanos, mediante a interacção dialéctica e discursiva da teoria com a prática². Constataremos este nosso pressuposto, a nível da metapsicologia geral (1.1.1.) e a nível da metapsicologia especial (1.1.2.) à luz dos contributos conceptuais de Françoise Dolto à psicanálise.

1.1.1. Conceitos metapsicológicos gerais³

Freud, ao elaborar o seu sistema de pensamento, reconheceu a contingência de algumas das suas reformulações teóricas interferirem na observação dos fenómenos: *Infelizmente, raramente se é imparcial quando se trata das últimas realidades ou dos grandes problemas da ciência e da vida. Eu penso que, então, cada um de nós estará sob a influência de preferências profundamente enraizadas*⁴.

Sirva-nos de exemplo *l'Avenir d'une Illusion* onde Freud, devido a uma visão excessivamente personalizada da religião, reduziu a mesma a um conjunto de mecanismos obsessivos, deixando transparecer, facilmente, a sua própria conflituosidade com a autoridade do pai. O maior contributo de Françoise Dolto à psicanálise insere-se numa versão mais alargada dos estádios libidinais de Freud até aos primórdios préedipianos da vida psíquica.

¹ J. Claude Liaudet, *Dolto Expliquée aux Parents*, p. 24.

² A psicanálise é uma ciência da *alteridade*. Não no sentido do outro exterior, mas enquanto confrontação com tudo o que há de oposto e de diferente dentro de nós.

³ Inspirámo-nos, particularmente, na obra colectiva de A. Haynal, P. Roazen, E. Falzeder, *Dans les Secrets de la Psychanalyse*, pp. 45-53.

⁴ S. Freud, *Au de-là du Principe du Plaisir*, pp. 5-6.

Ao reformular o tempo do desenvolvimento psicoafectivo e libidinal, na clave da sua teoria da imagem inconsciente do corpo, Françoise Dolto ampliou, consideravelmente, até aos limites da *arqueologia do sujeito*, nas origens da linguagem e da psicose¹, o espaço psíquico do ser humano. No modelo psicanalítico de Françoise Dolto dá-se uma deslocação sensível do centro de interesse da teoria objectal-libidinal freudiana, para o paradigma das interacções sujeito a sujeito. Efectivamente, segundo Dolto, o bebé humano, desde a sua concepção, é um sujeito de desejo, inserido na ordem simbólica das palavras com os outros e, por conseguinte, capaz de reagir a tudo o que se diz e pensa a seu respeito. Não é que Françoise Dolto desvalorize o conceito de libido, mas enquadra-o na clave relacional de sujeitos que se falam². Neste sentido, enquanto que a castração, para Freud, incide sobre um determinado momento (fálico) da história libidinal do indivíduo, para Françoise Dolto a castração simbologénia abarca o espectro completo das fases libidinais, desde a concepção até ao complexo de Édipo. A operacionalidade dinâmica do conceito Doltoniano de castração simbologénia permitirá consubstanciar, numa única conceptualização psíquica, a identidade do sujeito com os conceitos de corpo – sujeito – desejo – palavra – simbolização, sob o nome original de imagem inconsciente do corpo³.

Face à conflituosidade inevitável do desenvolvimento psicoafectivo, o sujeito, segundo Dolto, é susceptível de regredir, não em termos de relação de objecto como preconiza Freud, mas em função dos níveis de intersubjectividade atingidos.

Regredir, segundo Dolto, significa a instalação provisória do sujeito em *modus vivendi* passados e sob a égide de imagens inconscientes do corpo arcaicas, mas sempre com a possibilidade e na expectativa de recuperação para níveis de ser e de sentir gratificantes e superiores⁴.

Um dos pontos mais sensíveis na confrontação de Freud com a teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto é o conceito de inconsciente, reformulado pelos dois autores com linguagens e com metodologias diferentes, mas sob o mesmo paradigma universal freudiano⁵.

¹ Cf. O. Grignon, *L'Apport de Françoise Dolto dans la Psychanalyse*, pp. 13-37.

² Cf. W. Barral, *Le Corps et la parole : la Régression dans l'Image du Corps*, pp. 467-480.

³ Freud reformulou os conceitos de *corpo* e de *espírito* de maneira vincadamente clivada: a afectividade, por um lado, e a representação mental por outro. In G. Guillerault, *L'Image du Corps selon F. Dolto*, p. 55.

⁴ Françoise Dolto, *Le Sentiment de soi*, p.286. Os artigos de Françoise Dolto relativos à regressão são sobretudo: *Les Cas Cliniques de Régression* (Évolution Psychiatrique, III, 1957), *À La Recherche du dynamisme des Images du Corps e de leur Investissement Symbolique...* (Psychiatrie, III, 1957), reunidos num único volume *Le Sentiment de Soi*, (1997). Ver também o artigo *Personologie et Image du Corps* (Rev. Psychanalyse - 1961), publicado em *Au Jeu du Désir* (1988).

⁵ Cf. F. Marone, *Suggestions D'Inconscient: Freud, l'Hypnose et le Problème du Corps et de l'Esprit*, pp. 245-251.

Neste aspecto, a imagem inconsciente do corpo em Dolto corresponderá a uma reelaboração do inconsciente de Freud na matriz biológica do sujeito de desejo. De tal modo que a imagem inconsciente do corpo estaria para o corpus teórico de Françoise Dolto, como o inconsciente de Freud estaria para a teoria clássica psicanalítica¹. Há qualquer coisa de misterioso que *escapa irremediavelmente ao ser do sujeito*², que Freud apreendeu na transversalidade das pulsões, Lacan na dimensão do *objecto perdido* e Françoise Dolto na trajetória do desejo³. A imagem inconsciente do corpo seria a própria emanência do inconsciente pressionando desde as camadas mais profundas da corporeidade libidinal do sujeito.

Dolto posicionar-se-ia, topicamente, não apenas a nível carnal e pulsional, mas a nível relacional sob a forma de sentimento de si mesmo⁴. Quer se trate de algo sob a acção do recalçamento (Freud), de alguma coisa estruturada como uma linguagem (Lacan), o inconsciente humano pressupõe sempre um conjunto de dinamismos inacessíveis à razão, que Dolto apreendeu e reformulou, antropomorficamente, como o desejo do sujeito em tensão para o outro. Como diz Lacan, *o desejo do homem é o desejo do outro*.

Ao elaborar a sua teoria, Françoise Dolto fá-lo para uma melhor compreensão do estatuto do inconsciente no corpus psicanalítico, pois em vez de se *manter fiel* à trajetória pulsional de Freud, Françoise Dolto empreendeu o seu próprio itinerário, inserindo a pulsionalidade do sujeito na chave da ordem relacional dos sujeitos: *Foi Freud que me incitou a criar o conceito de imagem inconsciente do corpo, para melhor compreender a vida psíquica nas origens da linguagem e da psicose*⁵.

1.1.2. Conceitos metapsicológicos especiais

Dentro do movimento intelectual do *retour à Freud* do seu tempo, nos anos 1953 a 1964, Françoise Dolto, para a elaboração da sua teoria da imagem inconsciente do corpo, embora mantendo-se fiel ao espírito e à doutrina de Freud, reformulou, originalmente, alguns dos conceitos fundamentais da psicanálise, tais como, o *narcisismo*, as *pulsões de vida* e as *pulsões de morte* e a *castração*. Trata-se de conceitos clássicos da psicanálise, trabalhados à

¹ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps Selon Françoise Dolto...*, pp. 165-168.

² Françoise Dolto, *Solitude*, p. 511.

³ Cf. J. Claude Razavet, *De Freud a Lacan*, p. 15.

⁴ Cf. J. D. Nasio, *Comment un Psychanalyste que Travaille avec le Concept d'Image Inconsciente du Corps Ecoute-t-il son Patient ?*, pp. 406-407.

⁵ Françoise Dolto, *Les Images, les Mots, le Corps*, p. 22.

sua maneira, como significantes constituintes da imagem inconsciente do corpo: *A releitura radical dos textos de Freud, na sua linguagem original e em confrontação crítica com as ideias e a prática clínica da actualidade, tornou-se um verdadeiro regresso às origens da psicanálise*¹.

A. Narcisismo

Françoise Dolto descreveu o *narcisismo*, como *um investimento especial de si mesmo*, segundo Freud o descrevera a partir de 1911 a 1914. Contudo, para Dolto não existe o autoerotismo nem o narcisismo sem objecto. O outro, como objecto libidinal, está presente desde os primórdios da vida. Para ela não há vida humana, já desde a concepção, sem o outro. Do mesmo modo, Dolto nunca admitiu o narcisismo como uma etapa fixa do desenvolvimento, mas como um processo de investimento afectivo de si mesmo, desde a concepção até à morte: *uma espécie de apreciação interior de si mesmo na continuidade e na identidade de ser no espaço e no tempo*². Além da dimensão libidinal, com a transposição da libido objectal para o eu individual, Dolto reconhece outras dimensões narcisistas, tais como a *consistência* existencial, a vivência da *mesmidade*, na *continuidade* e na *coesão identitária* de si mesmo³.

A estrutura do narcisismo é assegurada pela imagem inconsciente do corpo nas diferentes fases do desenvolvimento. É ele que suscita o desejo do sujeito e assegura o seu dinamismo fundamental e permanente a nível das diferentes imagens do corpo do sujeito⁴.

Françoise Dolto distingue três tipos de narcisismo que, mais do que estádios, são aspectos dinâmicos do narcisismo: o narcisismo *primordial*, originalmente Doltoniano, e os narcisismos Freudianos, *primário* e *secundário*, reformulados por ela.

O narcisismo *primordial*, cuja matriz é a imagem inconsciente do corpo de base, é uma espécie de intuição do sujeito em estar no mundo e viver. Exprime um desejo intenso de ser e significa o fim da dependência fetal, a separação do corpo materno e a aquisição de novas competências existenciais. É a mãe a primeira artífice relacional do narcisismo primordial do bebé ao assegurar-lhe uma certa autonomia corporal nas funções respiratórias,

¹ E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse* - 2, p. 265.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 199.

³ Cf. M. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, Désir – Payot, 2006, p. 231.

⁴ Françoise Dolto, *L'Enfant du Miroir*, p. 17.

cardiovasculares e motoras. A figura materna é fundamental para a perenidade e a coesão narcísica do filho¹.

O narcisismo *primário*, que para Freud se segue ao autoerotismo com o investimento libidinal do eu e, para Lacan, é inerente à experiência fundadora da identidade do sujeito diante da imagem especular, para Françoise Dolto (ainda que beneficiando de efeitos gratificantes pela contemplação especular) resulta da experiência confirmatória do espelho com a revelação do rosto próprio e o conhecimento do corpo sexuado. O reconhecimento do corpo é acompanhado pela descoberta da própria imagem do corpo, o que implica uma reflexão sobre si mesmo. Dolto liga o narcisismo primário à capacidade da criança se relacionar com os outros da sua idade, de se *automaternar* e manifesta-se, progressivamente, com a aquisição da marcha².

Ao sentir-se confirmada, narcisicamente, na ordem simbólica dos humanos, a criança reforça a sua autonomia existencial, simultaneamente ou após o complexo de Édipo, sob o efeito da castração genital edipiana.

O narcisismo *secundário* vem confirmar a criança na sua genitalidade com novas modalidades de pensar, de sentir e de intervir, *responsavelmente*, no grupo dos pares, segundo as exigências da lei da proibição do incesto³. A criança é iniciada numa nova ética de relacionamento com o grupo. O narcisismo secundário, segundo Dolto, é pois vitalidade, dinamismo e revalorização da própria imagem, subjectivamente idêntica e contínua no tempo e no espaço, sentimento de coesão do próprio ser e não apenas investimento libidinal do eu. Exprime, pois, a ideia de valor próprio e de consciência de auto-estima com os outros, no mundo⁴.

B. Pulsões de vida e pulsões de morte⁵

Françoise Dolto conserva o dualismo pulsional de Freud, pulsões de vida e pulsões de morte, reformulado por Lacan, embora demarcando-se de ambos significativamente. Em Freud, a pulsão de morte, inserida no movimento pulsional de repetição, leva-o a postular a

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 50-52.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 51-52 e 199-209.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 50-52 e pp 200-201.

⁴ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants – I*, pp. 77. *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants – III*, p. 29.

⁵ Inspirámo-nos, particularmente, em Françoise Dolto, *La Vague et l'Océan*, pp. 11-14, 29-30 e em M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 289-295.

existência duma pulsão de redução das tensões e de retorno ao inanimado. No quadro da sua última teoria sobre as pulsões, a partir de 1920, Freud opõe as pulsões de vida às pulsões de morte, mas será sobretudo no final da sua vida que ele diferenciara as pulsões de vida das pulsões de morte: *o objectivo do eros é estabelecer grandes unidades para as conservar e ligar entre si, enquanto que o objectivo do instinto de morte é romper as ligações e destruir todas as coisas*¹. Para Lacan, a pulsão de morte é vivida como uma ameaça à unificação narcisicamente alcançada pelo sujeito, já antes da fase especular². Um e outro opõem a pulsão de vida à pulsão de morte que tende a desarticular o indivíduo nos processos vitais, segundo Freud ou em fantasia, nos processos significantes, segundo Lacan.

Para Françoise Dolto, pelo contrário, a pulsão de morte insere-se na pulsão de vida como uma das modalidades do desejo do sujeito. Refere Ledoux: *as pulsões de morte, segundo Dolto, são pulsões vegetativas e “alibidinais” que afloram sobretudo durante o sono profundo. Elas carecem de representação e de ideação. Longe de serem agressivas elas facilitam o repouso do corpo. São pulsões de morte do sujeito de desejo, ao serviço da vida ... Pelo contrário, as pulsões de vida, activas ou passivas, ao serviço da libido implicam sempre uma representação*³. Neste sentido, a pulsão de morte doltoniana, nada tem a ver com a morte do indivíduo mas com a sua sobrevivência, impondo-se ao sujeito como uma suspensão temporária das energias do desejo em ordem à sua recuperação: *depois de termos esgotado as nossas forças “desiderantes” é necessário recuperá-las, pois é nas pulsões de morte que elas se restauram, já que o sujeito se eclipsa sem poder reassumir as tensões impostas pelo desejo*⁴. Noutras palavras, a expressão doltoniana *pulsão de morte* não significa a morte real, mas ausência de si mesmo, como acontece no sono e no orgasmo. O sujeito esgotado pulsionalmente, tem a possibilidade de se recuperar, narcisicamente, fora das solicitações exteriores. Como opina Freud, só será possível suportar as condições da vida depois do nascimento, se nos retirarmos, ciclicamente, das exigências do mundo que nos envolve⁵. Do ponto de vista da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, as pulsões de morte incitam o sujeito a suspender, temporariamente, as suas sensações erógenas para regredir, terapeuticamente, a modalidades imagógicas mais arcaicas e compensadoras narcisicamente. Assim, por exemplo, a imagem inconsciente do corpo de base, simbolizada pelas funções respiratórias, é talvez a mais profunda e significativa das representações das

¹ S. Freud, *Au de-là du Principe du Plaisir*, p.280 e *Abrégé de Psychanalyse*, p. 8.

² Cf. J. Lacan, *Écrits*, pp. 93-101.

³ M. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 289-290.

⁴ M. Ledoux, *ibidem*, pp. 293-295.

⁵ Cf. S. Freud, *Essais de Psychanalyse, Le Moi et le Ça*, p. 159.

pulsões de morte. No contexto doltoniano, as pulsões de morte, desarticuladas das pulsões de vida, não facilitam a estruturação da imagem inconsciente do corpo do sujeito.

Françoise Dolto confere às pulsões de morte, integradas nas pulsões de vida, o estatuto de guardiãs da espécie humana. Contudo, uma explosão de pulsões de morte para além das pulsões de vida e fora dos processos simbolizantes, deixaria marcas indeléveis e destrutivas na vida psíquica dos indivíduos¹.

Jesus entrou na casa de Jairo e ao ouvir o choro daquela gente exclamou: a menina não morreu mas, apenas dorme (Mc 5, 38-40).

C. Castração simboligénia

Limitar-nos-emos, neste capítulo, a evocar o significado do conceito de castração segundo Françoise Dolto, em relação à terminologia de Freud, remetendo a sua apresentação teórica para outras partes do nosso trabalho².

O conceito de castração percorre toda a obra de Freud, particularmente a propósito do pequeno Hans e da problemática recorrente da sexualidade feminina³. O seu significado baseia-se no pressuposto de que todos os humanos possuem um pénis e de que a sua ausência imaginária é motivo de angústia e de culpabilidade. Ledoux reformula, assim, as vicissitudes paradigmáticas da castração freudiana: *Resulta da situação monosexuada do corpo humano e da descoberta da diferença anatómica dos sexos. Cada ser humano pertence a um único sexo. As raparigas não têm pénis e os rapazes não podem ter filhos*⁴. O conceito geral de castração freudiana aparece, precocemente, na tese de doutoramento de Françoise Dolto em 1939⁵.

A reformulação da noção de castração em termos de *castração simboligénia* é um dos contributos mais significativos e originais de Françoise Dolto à psicanálise e que mais a demarcaram de Freud, embora mantendo-se dentro dos parâmetros ortodoxos da teoria psicanalítica. O conceito de castração simboligénia permitiu a Dolto alargar o espaço psíquico

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 34-49 e F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 89-92. Arzel Nadal preconiza que a imagem inconsciente do corpo em F. Dolto é uma teorização sobre as pulsões e o narcisismo. In L. N. Arzel, *Françoise Dolto et l'Image Inconsciente du Corps*, p. 26.

² Ver o conceito de *Castração Doltoniana* nas pp. 197-199.

³ Cf. S. Freud, *Trois Essais sur la Sexualité Infantile e La Sexualité Féminine*.

⁴ M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 49.

⁵ *Psychanalyse et Pédiatrie* com sucessivas edições a título particular. As edições de 1962 e 1964 modificaram a versão original. A edição actual é de 1976 na Edit. Seuil.

do ser humano, para além dos limites do complexo de Édipo, nas origens da linguagem e da psicose e sob o signo das realidades préedípicas¹.

Freud e Dolto representam dois modelos epistemológicos diferentes da estrutura neurótica. Enquanto que o *adulto de Freud* é objecto de conflitos e de culpabilidade em si mesmo, o *indivíduo de Dolto* é sujeito de desejo do outro². Do ponto de vista terapêutico, enquanto que o *paciente freudiano*, depois dum longo percurso, acaba sempre por se encontrar inevitavelmente com a *rocha da castração*³, o *paciente doltoniano*, na trajectória do desejo, é inevitavelmente orientado para o desejo do outro. Ao elaborar a sua teoria, Dolto reformulou o conceito fálico, pulsional e objectal da castração, segundo Freud, numa nova modalidade simboligénia dadora de sentidos⁴.

Qualquer interdição dum desejo imediato, material e sensual, no contexto relacional e verbalizado, é simboligénia e susceptível de sublimação. Ao ultrapassar os limites do espaço edípico, até à *arqueologia do sujeito*, a castração simboligénia desempenha uma função operatória em todas as fases do desenvolvimento e dimensões existenciais do indivíduo.

Por acção da castração simboligénia, o desejo doltoniano liberta-se do terror da punição castradora (modelo de Freud) e abre-se, cheio de energias no sujeito, para novas maneiras de ser no mundo.

Trouxeram a Jesus uma mulher apanhada em adultério e disseram-lhe: mestre esta mulher foi apanhada em flagrante adultério e Moisés mandou-nos apedrejar tais mulheres. Que te parece?

Jesus inclinou-se e começou a escrever no chão com o dedo. Como continuassem a interrogá-lo, Jesus disse-lhes: aquele, de entre vós, que estiver sem pecado atire a primeira pedra.

Ao ouvirem tais palavras foram saindo, um a um, a começar pelos mais velhos até ficar Jesus só, de pé, com a mulher. Jesus então perguntou-lhe: mulher onde estão os teus acusadores? Ninguém te condenou?

Ninguém, Senhor, respondeu a mulher.

Pois bem, eu também não te condeno. Vai em paz e não tornes a pecar.

(Jo 8, 1-12)

¹ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 139-165.

² Cf. G. Guillerault, *ibidem*, pp. 39-53.

³ Cf. J. C. Razavet, *De Freud a Lacan...* p. 15.

⁴ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 51-58.

Dois modelos diferentes de castração: a castração culpabilizante e mutiladora dos fariseus e a castração libertadora, simboligénia de Cristo.

O conceito de castração simboligénia introduz na vida do indivíduo uma nova dimensão construtiva ao evocar a superação simboligénia dos seus limites e das suas provações arcaicas, como condição de felicidade perene. Neste sentido, as interdições interiorizadas, simbolicamente, implicam não apenas a mudança das atitudes do sujeito mas a transformação da sua estrutura psíquica e a humanização do seu desejo. A renúncia a uma satisfação imediata é geradora de vida e de criatividade, pelas vias da sublimação pulsional. Isto é, permite às pulsões recalçadas fluírem, não segundo os prazeres imediatos da carne, mas segundo o gozo do espírito criador.

A dinâmica da castração simboligénia proporciona ao sujeito um novo saber, nos limites do possível com o impossível, do real com o imaginário, e inicia-o numa nova ordem de vida onde o gozo do desejo se coordena com as exigências da lei. Não se trata apenas duma etapa biológica, pois as castrações simboligénias modelam, continuamente, as imagens inconscientes do corpo e inscrevem-se na própria trajectória de humanização do indivíduo.

Na clave da pulsão, do desejo e da lei, a castração simboligénia opera como catalizador simbolizante e como vector de humanização¹.

1.2. Na interface da Filosofia

1.2.1. O sujeito

O conceito de sujeito, constituinte fundamental da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, é uma das pedras angulares do seu edifício teórico-clínico. É o seu princípio organizador e, paradoxalmente, o menos psicanalítico e o menos redutível a uma exposição didáctica de todos os conceitos. Enquanto que a concepção do mundo (*Weltanschauung*) para Freud parte, prioritariamente, da teoria das pulsões e do recalçamento, e para Lacan da cadeia de significantes, para Dolto a concepção do mundo arranca do sujeito e, mais precisamente, da encarnação do sujeito, como sujeito de desejo.

O sujeito, em psicanálise, não é o sujeito gramatical, voluntarista ou consciente, mas aquele *je* (eu) a respeito do qual Dolto diz: *Pour parler en psychanalyse, je n'en sais*

¹ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 57-58.

*rien*¹. Para Françoise Dolto, o sujeito de desejo é o inconsciente e o desconhecido que há em nós, apesar do seu carácter misterioso de fundador do indivíduo². Para o sujeito doltoniano não há espaço, nem tempo. Aquilo que se manifesta do sujeito é o *moi* (eu), limitado pela envoltura corporal. Não tem sexo, nem idade. Cada sujeito é individualizado e particularizado pelo seu próprio corpo sexuado, que pode ser desejado pelo outro.

Segundo a concepção doltoniana do sujeito: *a nossa alma é o outro. Ninguém pode conhecer a sua própria alma, pois a consciência confusa que temos da mesma, como ponto fulcral do ser, está no outro, sem o qual não seria possível falar nem comunicar*³.

O conceito de sujeito⁴ evoca a dimensão ético-filosófica da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto e aparece nas suas três obras maiores⁵, não de maneira sistematizada, mas discretamente através das malhas significantes do discurso.

Santo Agostinho antecipando-se à polémica actual sobre o conceito de sujeito, refere que o mesmo não é algo de espontaneamente constituído, duma vez para sempre, como a *persona* jurídica do direito romano, mas uma entidade finita em contínua formação sob a influência de forças contraditórias. A sua configuração é o próprio homem como narrador de si mesmo e como intermediário de Deus. *O sujeito agostiniano, na primeira pessoa, passa por muitas identidades à procura da verdade*⁶.

O sujeito positivista com estatuto, poderes e limites determinados pelos filósofos clássicos (Descartes, Kant, Hegel, Pascal) não é o sujeito da palavra dos psicanalistas e, menos ainda, o sujeito dos pensadores contemporâneos (Michel Foucault, Deleuze e Derrida), cuja realidade, se dilui nas malhas dos significantes, dos construtos epistémicos ou, simplesmente, ao ritmo significante da narrativa do texto, sob o pretexto de afirmação de si mesmo⁷.

Um dos pioneiros do questionamento do conceito de sujeito é Wittgenstein que advoga um conceito de sujeito, não no âmbito experimental das ciências, mas como ideia metafísica não susceptível de verificação. Dentro do movimento da filosofia analítica do seu tempo,

¹ Françoise Dolto, *Les Images, les Mots, le Corps*, p. 149.

² Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 68.

³ Françoise Dolto, *Les Evangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 108.

⁴ Do ponto de vista crítico ou reflexivo, o sujeito de conhecimento é o indivíduo que conhece, considerado não nas suas particularidades individuais, mas enquanto capaz de estabelecer a unidade dos elementos representativos...

⁵ *L'Image Inconsciente du Corps* (1984), *Le Sentiment de Soi* (1997), *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* (1996).

⁶ J. C. Eslin, *Saint Augustin, L'Homme Occidental*, pp. 35-47. Ver também Saint Augustin, *Confessions*, pp. 388 e 405-419.

⁷ Cf. B. Ogilvie, *Lacan, la Formation du Concept de Sujet*, pp. 120-127.

Wittgenstein admite a existência do conhecimento sem sujeito¹. Freud tomará uma posição conciliatória entre as múltiplas reformulações do conceito de sujeito na história do pensamento e posicionar-se-á entre as interpretações de sujeito como *res externa* e concreta e como algo imaterial e transcendental.

Na fase prepsicanalítica da sua carreira científica, Freud explicará o sujeito a partir da matriz orgânica nervosa, implicada em operações neurológicas, pulsionais e simbólicas de autoorganização identitária, cada vez mais complexas. Admitirá um sujeito primordial inconsciente, como uma espécie de autoconhecimento orgânico². O processo de subjectivação do sujeito far-se-á através de mecanismos de incorporação, presididos pela sensação interior de permanência, continuidade e identidade de si mesmo. Silvana Dalto refere que *o objetivo do seu trabalho é encontrar na obra freudiana a gênese do sujeito, a partir das suas determinações materiais ... isto é, a partir de um organismo que consegue produzir uma organização não idêntica a ele mesmo, mas equivalente e em função do mundo exterior*³. Em resumo, Freud dirá que o sujeito não é senão uma função dos processos orgânicos subjacentes e inconscientes, dinamizadores da vida psíquica, o que pressuporá uma compreensão materialista do sujeito e do homem.

Paul Ricœur concebe o sujeito como submerso, inicialmente, numa multidão de memórias e de representações. A função hermenêutica será a sua recuperação na dupla vertente identitária da *ipseidade* (ipse) e da *mesmeidade* (idem), apesar da ambivalência da própria linguagem. Efectivamente, a reflexão hermenêutica de Ricœur, para além dos limites empiristas da realidade imediata, atingirá os fundamentos ontológicos do ser do sujeito pela via simbólica da compreensão, na arte de falar e de narrar⁴.

O sujeito da interpretação já não é o *cogito* cartesiano, mas um ente que se descobre a si mesmo por meio da exegese da vida. O sujeito ricœuriano constrói-se no contexto de uma história cheia de indicadores e de testemunhas que o orientam para a sua própria compreensão. O que ao princípio é apenas desejo torna-se reflexão pois, segundo Ricœur, não pode haver verdadeira compreensão e autocompreensão sem desconstrução com a respectiva reconstrução, à medida que o sujeito se narra. A dimensão *alteridade* é parte integrante do sujeito ricœuriano, já que o outro *n'est pas un de mes objets de pensée, mais comme moi, un sujet de pensée, ou, le plus court chemin de soi a soi, c'est toujours la pensée d'autre*⁵.

¹ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, (5.631-6.1203), pp. 115-120.

² S. Freud, *Esquisse d'une Psychologie Scientifique*, pp. 307-396.

³ S. Dalto, *La Genèse du Sujet dans la Perspective du Matérialisme Scientifique de Freud*, pp. 263-264.

⁴ Cf. P. Ricœur, *Le Conflit des Interprétations*, pp. 15-16.

⁵ Cf. F. Pereira, *Autour de La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, pp. 21-30.

Françoise Dolto não se aventura a definir, *in strictu sensu*, o conceito de sujeito mas aplica-o e institui-o como pressuposto *princeps* da sua teoria. Face ao mistério do sujeito, Dolto hesita. Entre o *não se pode saber nada sobre o sujeito* e o *tudo o que sabemos sobre o sujeito é que ele é uma parcela de Deus envolta em carne*¹, ela faz um longo percurso interior e acaba por contornar, defensivamente, a problemática do sujeito, dizendo: *O sujeito não é o eu nem o indivíduo e está muito aquém do cruzamento do espaço com o tempo*². Sente angústia na consideração do sujeito como *vazio*, segundo Lacan, o que significa um sujeito sem corpo e orienta-se no sentido da palavra, pois mesmo antes da criança poder falar, já é sujeito, graças aos significantes das palavras daqueles que a constituem como sujeito.

Todas as reformulações posteriores do conceito de sujeito, em Françoise Dolto, realizar-se-ão à volta dos significantes verbais, graças à encarnação do próprio sujeito e em referência ao mistério de Deus: *Não existe sujeito sem Deus. Se eu existo é porque Deus existe e eu não posso existir sem Deus*³. Ou ainda noutra passagem: *Não é possível compreender a vida do indivíduo, já desde a concepção, senão como manifestação do desejo do sujeito*⁴.

Para Françoise Dolto se há vida é porque o sujeito aí está: *Estou convencida de que o desejo dos pais induz o filho à existência, através da palavra e de que o ser humano já é sujeito de desejo, autónomo, desde a concepção. O seu aparecimento no mundo é a expressão simbólica do sujeito se assumir como ser independente*⁵.

Toda a obra de Françoise Dolto é perspectivada desde o sujeito e orientada para a *plenitude simbólica do sujeito*. Contudo, o processo de simbolização do sujeito depende de tal modo da estrutura corporal que a maior questão epistemológica de Dolto é saber qual o contributo da corporeidade à subjectividade. *O que é que a subjectividade deve à corporeidade?* Assim como para Spitz (em quem se inspirou) o paradigma psicanalítico é a relação de objecto, para Dolto o paradigma em psicanálise é a relação de sujeitos. Misteriosamente, Françoise Dolto não se refere ao sujeito como dotado de *intencionalidade*, à maneira segura e certa dos psicólogos, mas como *ponto de articulação* do mesmo com a ordem simbólica dos humanos: *o sujeito resulta do encontro simbólico de três desejos: o desejo do pai, o desejo da mãe e o desejo do próprio filho*⁶. Se o sujeito existe com plenos

¹ Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, p. 203.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 329.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 9.

⁴ Cf. F. Cheboux, *30 Mots de Françoise Dolto*, p. 47.

⁵ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants - 1*, p. 163. G. Guillerault comenta a formação da imagem inconsciente do corpo em F. Dolto, a partir da articulação *sujeito – corpo*.

⁶ Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, p. 203.

direitos, desde a concepção, então é porque já é dotado de alguma actividade simbólica intersubjectiva, incipiente.

Dolto valoriza o momento da encarnação do sujeito, quando o corpo real é assumido pelo sujeito, para colocar a questão das origens, reformulada mitologicamente em termos duplamente fundadores do indivíduo humano e do seu sistema teórico. O desenvolvimento doltoniano do sujeito processar-se-á mais na clave da interacção sujeito – corpo – desejo – palavra – relação, do que segundo o modelo da ontogénese e da psicogénese clássicas. *É meu propósito chamar a atenção para vivências que para além das manifestações comuns, só cada qual conhece. Sensibilizar para a escuta do sujeito que fala em nós. Enquanto sujeitos de desejo (je) não podemos relacionar-nos senão a través do eu (moi), a parte mais exterior de nós mesmos... O problema da psicossomática é a articulação do simbólico com o real ou, em termos da imagem inconsciente do corpo, do esquema corporal com o sentimento de si mesmo*¹.

Françoise Dolto dirá ainda que *a última crise do indivíduo será a morte, marcada pela desvinculação do corpo e a consequente libertação do sujeito*². A morte, segundo Dolto, não afectará o sujeito mas a sua corporeidade. Assim como o sujeito preexiste à concepção, nada consta em que desaparecerá com a morte biológica. A mesma tensão desiderante que o levou a encarnar-se também o libertará no momento da morte. O sujeito humano não se conhecerá verdadeiramente a si mesmo, senão na medida em que tomar consciência da sua morte.

*Faz parte da nossa condição de castrados nada saber a respeito do destino do sujeito que assumiu, no tempo, o seu próprio corpo e tem uma história específica*³. Françoise Dolto interpreta a morte como a cessação de funções do sujeito, a perda da sua matriz corporal com a dissolução da imagem inconsciente do corpo e a libertação do sujeito: *será então que o sujeito, libertado dos condicionamentos das imagens ilusórias, se poderá projectar no transcendente*⁴. Só a morte nos poderá libertar das armadilhas criadas pelas mutações perversas nas sucessivas imagens do corpo.

Na sua *peregrinação* intelectual e espiritual, Dolto distingue o conceito de sujeito (je) subtil, assexuado e transcendental, do conceito de indivíduo (moi), marcado pela finitude corporal e destinado à morte. O indivíduo (moi), espacio-temporal, é sintónico com o mundo exterior e exprime-se, sexualmente, em feminino ou em masculino, enquanto que o sujeito (je), qual palavra viva e subtil, dinamizada pelo desejo, encarna-se na matéria, tornando-se um

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 361.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 162.

³ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants - 1*, pp. 162-163.

⁴ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, pp. 64-66.

vivente humano. O *eu* (moi), na sua envoltura carnal, desaparecerá definitivamente com o corpo, enquanto que o sujeito (je), depois de ter deixado a sua morada corporal provisória, permanecerá.

Nascidos como sujeitos de desejo de pais desiderantes, o sujeito, segundo Dolto, é silencioso, operador de linguagens (linguagem corporal e linguagem verbal) e detentor de sentidos enquanto que o sujeito, segundo Lacan, apesar de subtil e de atemporal não é transcendente, pois inscreve-se, imanentemente, na cadeia de significantes dos humanos. O sujeito lacaniano não é designável, nem localizável fora do acto de significar¹. Ao introduzir o conceito de sujeito, Dolto pretende reformular, psicanaliticamente, a vida dos humanos desde os primórdios pré-edipianos, numa altura em que o bebé humano ainda não pode falar nem reflectir sobre si mesmo.

Lacan demarcar-se-á, também, de Dolto pela sua concepção de o *outro*, desprovido de corporeidade e de temporalidade, inserido na clave imaginária da cadeia de significantes. Para Françoise Dolto, pelo contrário, o *outro* existirá como sujeito de desejo, encarnado no mundo e protagonizado na história, vocacionado corporalmente para outras realidades simbólicas. Como sujeito de desejo e de palavra, o ser humano não cessará de interrogar-se: *où est ce par quoi j'aurai l'être?*²

Françoise Dolto interessar-se-á, enfim, pelas fases freudianas mais arcaicas da vida da criança, numa altura em que as instâncias da personalidade ainda não estão suficientemente estabelecidas. Daí as suas denominações originais de *pré-eu* e de *pré-supereu* que não correspondem apenas a uma anterioridade temporal, mas à realidade antecipatória que anunciam. Apresentam-se articuladas, entre si, como matrizes psicológicas da imagem inconsciente do corpo³.

1.2.2. O sujeito de desejo

Todos nascemos de pais desiderantes, como sujeitos de desejo. O desejo, com as suas vicissitudes, flui através das malhas vivas da existência. Nele e por ele fomos carnalmente gerados, antes de termos tomado consciência de nós mesmos.

¹ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 68 e p. 54.

² Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, Cap 9.

³ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfant - 1*, p. 217.

O conceito de desejo, que evoca realidades profundas e contraditórias do coração humano, é um dos conceitos (associado ao conceito de sujeito) mais audaciosos, assumido por Françoise Dolto da tradição filosófica do seu tempo¹. É uma noção equivalente à *évolution créatrice* de Bergson, à *libido* de Freud e ao *significante* de Lacan. Não é um conceito efêmero ou fácil, pois já Espinoza o definia como sendo *a essência do homem* e Nietzsche referia-se ao desejo como *não havendo nada tão desagradável para um filósofo como o homem, sobretudo quando este começava a desejar*². Françoise Dolto considerava a retenção (recalcamento) do desejo como o maior pecado do homem³.

Em conformidade com a opinião dos clássicos gregos, o conceito de desejo é extremamente enganador pois, ao tentar-se defini-lo, o mesmo se infiltra facilmente através das malhas do discurso, como acontece no *Banquete de Platão*, onde o ensejo por o fixar na sua transparência acaba sempre por transformar-se num foco de tensões. O *Banquete de Platão*, que acompanha o percurso do desejo nas suas vicissitudes e ambivalências, não só não diz a última palavra sobre o mesmo, mas reformula-o, circunstancialmente, em função das exigências do seu ritmo no discurso dialogal⁴.

Em nenhuma das suas três obras maiores⁵ Françoise Dolto apresenta, de maneira sistematizada, o conceito de desejo mas apenas o descreve e reformula em função das exigências clínicas do momento. Segundo a sua etimologia (*desiderium – desideratum*), o conceito de desejo, no contexto da história da filosofia é uma realidade susceptível de múltiplas interpretações, quer do ponto de vista do passado como saudade e nostalgia, quer do ponto de vista do futuro como apetência e *elan vital*⁶.

Efectivamente, o desejo encontra-se no coração da história do pensamento ocidental, desde os pré-socráticos e Platão até Gilles Deleuze, Lacan, Michel Foucault, passando pelos Estóicos, Epicuristas, Plotino, Santo Agostinho e pelos Padres da Igreja. A variedade de definições, em função da época histórica e dos pressupostos ideológicos (*eros, cipris, epitumia, hormé, orexis*), testemunham a dificuldade em encontrar um denominador comum epistemológico no conceito de desejo. Qualquer que seja o seu significado, mais ou menos trágico como nos discursos de Empédocles, mais ou menos inquietante como na reflexão política de Platão, mais ou menos moralmente reprimido como nos Estóicos e nos Epicuristas

¹ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 67 e F. Chébaux, *30 Mots de Françoise Dolto*, p. 201.

² Cf. C. Dumoulié, *Le Désir*, pp. 10-126.

³ Françoise Dolto, *La Vague et l'Océan*, p. 40. Comentários de G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 173-175.

⁴ Cf. C. Dumoulié, *ibidem*, pp. 13-15. Ver também A. Juranville, *Lacan et la Philosophie*, pp. 19 e 171.

⁵ *Le Sentiment de Soi* (1997), *L'Image Inconsciente du Corps* (1984), *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* (1996).

⁶ Cf. R. Chemama, B. Vandermersch, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, in *Désir*, pp. 92-98.

ou mais ou menos transcendental e próximo do amor divino como em Plotino e em Santo Agostinho, o desejo humano manifesta-se sempre como eterno e como presságio da eternidade no tempo¹.

Na história do pensamento filosófico demarcam-se duas grandes vertentes na maneira de reformular o conceito de desejo: *o ser do desejo do homem*, que aponta para as suas origens ontológicas na sacra matriz do ser, e *o desejo do ser do homem*, que evoca o destino último do sujeito de desejo, sob o imperativo da ética, da ascese, da política ou da economia, perspectivado negativamente, como diabólico e como falha fundamental do sujeito ou, positivamente, como revalorização e potencialização do sujeito².

Françoise Dolto iniciar-se-á no universo conceptual do desejo através de Lacan e sob o paradigma lacaniano de que *o desejo do homem é o desejo do outro*. Efectivamente, para Lacan, o desejo é de tal maneira inerente à cadeia de significantes que a articulação dum significante com outro significante é o próprio desejo. Segundo Lacan, é na interacção de significantes que se cria a relação e se evidencia o desejo³.

Lacan radicalizou, excessivamente, a problemática do desejo contextualizando-a no âmbito da linguística onde a multiplicidade coordenada de significantes exprime a dinâmica do desejo. Ao assumir a dimensão linguística do desejo de Lacan, Françoise Dolto distanciou-se, ao mesmo tempo, do mesmo em dois sentidos complementares:

- em sentido contingencial;
- em sentido processual.

A. O carácter contingencial do desejo

Depois do mito de Platão, segundo o qual, o homem punido e dividido ao meio por Zeus, suspirará para sempre pela sua outra parte, Françoise Dolto relançará o conceito de

¹ Cf. C. Dumoulié, *Le Désir*, pp. 24-130. Ver também a obra de D. Rabouin *Le Désir*, pp. 19-40. Ponderamos, historicamente, a cosmogonia do desejo de Empédocles, a filosofia do desejo de Platão, a ontologia do desejo de Aristóteles, a metafísica do desejo de Plotino, a teologia do desejo de Agostinho e a essência do desejo de Espinoza.

² Cf. C. Dumoulié, *Le Désir*, pp. 205-212. Consideramos, positiva ou negativamente, o desejo demoníaco de Kierkegaard, o voluntarismo de Schopenhauer, a libido de Freud, a fenomenologia do espírito de Hegel, o ser e o nada de Sartre, o desejo do sujeito e o desejo do Outro de Lacan, a vontade e o poder de Nietzsche, a lógica do sentido e a lógica do desejo de Deleuze e Guattari.

³ Cf. J. Lacan, *Écrits*, pp. 627-630.

desejo, como motor espiritual do sujeito, na rampa da sua *falha fundamental*¹. Paradoxalmente, *a falha fundamental* longe de destruir o sujeito tornar-se-á numa fonte de energias para novas possibilidades de ser: *Demasiada segurança inibirá o desejo do sujeito e impedi-lo-á de experimentar os riscos necessários à sua realização. Há qualquer coisa de “irremediavelmente perdido” que escapa à consciência, que se encontra nas origens da pujança do sujeito e que nem as pulsões de morte, ao serviço das pulsões de vida, podem contrariar...*²

Françoise Dolto alicerçará a teoria da imagem inconsciente do corpo sobre *algo de irremediavelmente perdido*, que se encontra no limiar da corporeidade com a subjectividade. Esta *perda irreparável*, nos primórdios da vida, é a própria fonte de energia do desejo do sujeito. Como diz Séverin, *o desejo irromperá precisamente da experiência da falta do objecto, onde se cria a ruptura simbólica irremediável, a partir da qual o sujeito tentará, em vão, recuperar as partes perdidas de si mesmo*³.

Toda a animação do desejo, na procura do que nos falta, gira à volta de algo que não existe, ou porque se perdeu irremediavelmente ou porque se tornou inacessível, por natureza, como no jogo do *quebra-cabeças*, cuja pequena fenda faz deslizar todas as peças do tabuleiro à sua volta. A falha fundamental do sujeito é, ao mesmo tempo, a razão de ser da sua condição finita e um motivo sempre renovado de criatividade na trajectória do desejo⁴. Qualquer tentativa por delimitar o desejo para o definir é ilusória, pois o desejo é vitalidade e impulso a comunicar com o outro que, por sua vez, também se comunica numa cadeia desiderante.

O desejo é a marcha interminável do sujeito para a meta que nunca se alcança. Se a necessidade nos proporciona a satisfação imediata do objecto material, o desejo apenas nos desperta e impele a adiar o momento da sua realização no encontro com o outro. Passar da certeza da necessidade satisfeita para a imprevisibilidade do desejo em vias de realização é próprio da condição humana. *Todos temos necessidade uns dos outros para suportarmos a nossa dramática condição de seres desiderantes*⁵.

As relações *analista-analisando* são uma das raras situações humanas onde melhor se reflectem as vicissitudes do desejo, quer do ponto de vista evolutivo com os primeiros desejos insatisfeitos a repercutirem-se, indelevelmente, na memória e no espírito do bebé, quer do

¹ Cf. C. Dumoulié, *Le Désir*, pp. 11-15. Ver também Balint *Le Défaut Fondamental*, p. 37, e Lacan com a sua célebre fórmula algorítmica *objecto a*. O que está *irremediavelmente perdido* far-se-á eco do referido mito de Platão.

² Françoise Dolto, *La Cause des Enfants*, p. 67. Ver também *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 209.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, préface com G. Séverin, p. 19.

⁴ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, p. 153 e p. 171.

⁵ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 381, nota 27.

ponto de vista do sujeito solitário que vive o eterno desencontro entre as forças da sua vida real, as que regulam o seu imaginário e as que presidem à sua actividade simbólica.

O privilégio do desejo adiar, *sine die*, o momento da sua realização, torna o ser humano mais exposto aos imprevistos da história pessoal como a frustração, a separação, a experiência mística e até a inevitabilidade da morte. Há uma certa analogia entre a dialéctica do desejo, segundo Dolto, e o destino paradoxal do grão de trigo, segundo S. João (Jo 12, 23-24). Um e outro ilustram, parabolicamente, a condição contraditória do sujeito humano perspectivada de múltiplas maneiras, sob a forma de pulsões de vida e pulsões de morte em Freud, da metáfora soteriológica *Felix Culpa* nos Padres da Igreja, e da impulsividade diabólica versus a atracção para o bem de Santo Agostinho. Coube a Espinoza, nos tempos modernos, devolver ao desejo a sua *potencialidade construtiva*, como *apetência de viver* sem constrangimentos inúteis, e a Nietzsche a intuição de o recuperar para a sua *inocência perdida*, desculpabilizando-o de toda a mágoa¹.

Ao assumir o conceito de desejo na clave da castração simboligénia, sob a égide da lei, Françoise Dolto inserirá, na psicanálise, o novo paradigma de que toda e qualquer relação humana será sempre uma relação de desejo. O conceito de desejo (etimologicamente de *De-Siderium* desistir, desistir dos astros, desistir do céu) será o elo libidinal de ligação entre o sujeito e o seu objecto desejado, mediante a palavra reveladora de sentidos. *Todos estão chamados a criar as condições adequadas para a progressão do próprio desejo ... e quando a presença da mãe não é satisfatória então o próprio bebé criará um substituto imaginário...*²

B. O carácter processual do desejo

Françoise Dolto distingue o desejo da necessidade, como duas modalidades operacionais do mesmo processo vital do sujeito, mas irreduzíveis entre si. Enquanto que a necessidade, do âmbito biológico, implica a satisfação corporal, o desejo, do âmbito relacional, ultrapassa os limites carnis para se projectar no domínio do espírito e da criatividade³.

¹ Cf. C. Dumoulié, *Le Désir*, pp. 58-129.

² M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 90-91.

³ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 50-53.

*Se as necessidades do ser humano se satisfazem na realidade, através do consumo, há outras dimensões, a que Freud chamou libido, e que são da ordem do desejo*¹. O ser humano é, portanto, um ser de desejo, com as suas necessidades. É possível passar da necessidade (de consumir) para o desejo (de comunicar) se a interacção dos sujeitos for mediatizada pela palavra.

Para Martin Heidegger, o desejo não é redutível à necessidade que se desvanece a nível da corporeidade finita do homem². O que coincide com a posição de Bachelard, segundo a qual, o homem é a conquista do desejo e não a consequência duma necessidade³.

O ponto de interacção entre Freud, Lacan e Dolto, a propósito da problemática *do desejo e da necessidade do sujeito*, é a teorização freudiana sobre *a sucção do bebé*, onde os conceitos de necessidade, desejo, prazer, alucinação e realidade se cruzam transversalmente. No *acto de sucção*, face à impossibilidade da satisfação real (para descarregar realmente a sua tensão libidinal), o bebé recorre à *satisfação alucinatória*. O que significa que, embora mantendo-se separados com funções peculiares, o desejo, a necessidade, a alucinação, o prazer e a realidade implicam-se, mutuamente, no comportamento do sujeito humano⁴.

Embora mantendo-se fiel ao princípio da separação da necessidade e do desejo, segundo Freud, Françoise Dolto admite que a satisfação de uma necessidade, na clave relacional de sujeitos de palavra, implica sempre a realização do desejo. Qualquer que seja a necessidade a satisfazer, o desejo emerge sempre, pois o ser humano é um sujeito de desejo. A articulação da necessidade com o desejo, viabilizada pela palavra na relação com o outro, tem um efeito estruturante no psiquismo do bebé. Tudo o que é satisfação corporal só terá sentido, entre sujeitos de desejo, que se comunicam entre si.

Enquanto que a necessidade mobiliza mecanismos substanciais da ordem da sensorialidade erógena corporal, o desejo dinamiza interacções subtis da ordem simbólica da palavra e dos afectos mútuos⁵. *Toda a tensão interior é um apelo ao outro, através de necessidades que se satisfazem corpo a corpo e de desejos que aproximam, verbal e espiritualmente, os sujeitos entre si*⁶.

¹ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 269.

² Cf. M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 42.

³ Cf. D. Huisman, *Histoire de la Philosophie Française*, p. 470.

⁴ S. Freud, *Au-delà du Principe du Plaisir*, pp. 273-338. Ver também G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 50-53. Segundo G. Guillerault, é provável que Lacan se tivesse inspirado em Hegel na sua dissertação sobre *o desejo e a necessidade*.

⁵ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 55-56.

⁶ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 41-42.

O paradigma prototípico doltoniano do circuito *necessidade – desejo* é a relação mãe-bebé onde o acto da satisfação corporal que se insere numa matriz relacional de significantes, inicia a criança na capacidade de falar. Nada, na vida dos humanos, é puramente biológico, pois tudo vibra sob o dinamismo do imperativo ético do desejo e da palavra com o outro. A díade Doltoniana, *necessidade-desejo*, reenvia, analogicamente, para a díade *substancialidade-subtilidade*. É aí que a *substancialidade* exprime a dimensão humana mais próxima, inadiável, do *eterno retorno*, imposta pelos ritmos e pelas exigências da carne, e a *subtilidade* significa a dimensão humana mais distante e adiável do simbólico e da sublimação no *já agora mas ainda não* bíblico¹.

O desejo, para além das necessidades do corpo, vai-se consolidando através das múltiplas e inevitáveis contrariedades simboligénias do bebé, à medida que as mesmas são reformuladas, verbalmente, no contexto das relações amorosas com a mãe. *Quem deseja quem, ou quem deseja em mim, sujeito desiderante?*, pergunta, misteriosamente, Françoise Dolto ao seu próprio desejo. *Desejo próprio que nos leva a amar-nos e a odiar-nos, a unir-nos e a separar-nos na tentativa de encontrarmos o sentido da existência... Quem deseja em mim, ao ponto de me considerar sujeito de desejo, ou como atributo de um sujeito desconhecido que me impele a desejar os outros para além dos meus limites?*².

1.2.3. O sujeito de desejo para além de certos limites

No seu livro *Solitude*³, sob as misteriosas personagens *Le Mainate* e *La Praticienne*, Françoise Dolto estabeleceu, consigo mesma, o seguinte diálogo interior:

- *La Mainate – Sempre que se atingem os limites dos teus pensamentos psicanalíticos, encontra-se sempre qualquer coisa que não é do domínio da psicanálise.*
- *La Praticienne – É sempre o sujeito, com o seu desejo, que se manifesta já antes de se tornar visível para o outro. Durante os primeiros momentos da existência ninguém duvida de que já há um ser em evolução com o seu desejo em estado puro.*

¹ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, pp. 64 e 294. Referimos o *já agora mas ainda não* bíblico (2 Pe 3, 13 e Ap 21, 1). Segundo F. Dolto, o *hospitalismo* de Spitz resulta da hipervalorização do corpo à custa do desinvestimento do desejo.

² Françoise Dolto, *Le Sentiment De Soi*, p. 246.

³ Françoise Dolto, *Solitude*, pp. 218-219. Ver os comentários de F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 58.

- *La Mainate* – Uma espécie de ovo primordial, em gérmen, como uma semente espiritual que se encarna.
- *La Praticienne* – E porque não afirmar que é Deus que se encarna em cada ser humano?

Françoise Dolto interpela e é interpelada pela psicanálise para além de certos limites: *a psicanálise não explica tudo, pois detém-se, necessariamente, nos limites da compreensão do ser humano. O sujeito, ao ser impelido para ir mais longe, coloca à psicanálise a questão do sentido e do contra-sentido da vida*¹.

Encontramos uma certa afinidade de sentimentos e de ideias entre a *Solitude* de Dolto e a *La Capacité d'être seul* de Winnicott². Um e outro são o testemunho de alguém que atingiu o limiar da maturidade humana, através do longo percurso da existência: sob a forma do *medo de ficar só*, da *angústia de ser abandonado*, da *solidão do desencanto amoroso* ou da *expectativa da morte*.

No âmbito da criação artística, como no da própria existência, quem não se sentiu já alguma vez movido a dialogar consigo mesmo, testemunha da própria solidão? Eis a questão de fundo de ambos os autores. *Acontecimentos da minha vida privada como a idade, as leituras, as minhas perdas e até o encontro com o amigo chinês, que me iniciou na mística do Chi Chun, fizeram-me ressurgir para novas realidades*³.

Françoise Dolto, na *Solitude* deixa transparecer a consciência do risco que se corre quando alguém se aventura pelos sendeiros do desejo: *É sempre um risco aventurar-se a desejar, sobretudo quando se conhecem os limites da própria liberdade*⁴. Dolto pressente que, para além de certos limites, *há sempre qualquer coisa que, sem ser do âmbito do gozo, do desejo ou das satisfações imediatas, se apresenta sob a forma ansiogénica de apetência pelo infinito*⁵. Alain Didier interpreta a *Solitude* de Dolto como *uma necessidade da autora se demarcar das amarras do corpo e projectar-se em dimensões desconhecidas*⁶.

Na interface do *Solitude* com *La Capacité d'être Seul*, há o desejo segundo Winnicott e segundo Dolto que, uma vez relançados pelas vias da criatividade, proporcionará ao sujeito novas possibilidades de ser e de comunicar. Como Winnicott, também Dolto, ao evocar os

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 223.

² D. W. Winnicott, *De la Pédiatrie à la Psychanalyse*, pp. 205-214.

³ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 9.

⁴ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 288.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 289.

⁶ W. Alain Didier, *Un Désir d'Infinitude*, p. 557.

acontecimentos da sua infância¹, revive e torna presente algum ser misterioso que a sustentou, interiormente, durante a sua vida: *Todos nos sentimos seduzidos e reconfortados por presenças interiores que nos proporcionam paz e fazem ecoar todo o nosso ser*². Tanto para Winnicott como para Dolto, trata-se de uma *espécie de bons objectos interiorizados, na presença dos quais é possível permanecer só*³.

A vida de Françoise Dolto está repleta de descontinuidades, de perdas e de separações que vão surgindo no seu espírito, já desde menina, e que implicarão um luto permanente das suas idealizações e onipotências⁴. *Eu creio que chegou o momento em que mais nada deste mundo de aparências e de significâncias verbais poderá impedir o desejo de se desprender das suas últimas amarras. Creio também que o momento da minha morte será aquele em que conhecerei o essencial do meu desejo e o verdadeiro sentido da minha vida. Só então poderei aceder, como na luz de um relâmpago, às delícias inefáveis do encontro absoluto*⁵.

Há uma analogia de sentimentos entre a perelaboração simboligénia de Dolto e a experiência sublime de *ser actor e espectador de si mesmo, ao mesmo tempo*, no modelo de Winnicott. *Resta-nos o que nos fica, interiormente, do objecto introjectado... Vive-se o sofrimento da perda, na disponibilidade de novos investimentos libidinais*⁶. Assim como a *capacidade de estar só*, segundo Winnicott, se fundamenta no paradoxo primordial de estar só na presença de alguém (relação mãe - bebé) assim o desejo do sujeito, segundo Dolto, se estrutura a partir da experiência fundamental de algo irremediavelmente perdido, no contexto relacional mãe – bebé⁷.

Embora com linguagens e metodologias diferentes, Françoise Dolto (*Solitude*) e Winnicott (*La Capacité d'Être Seul*), parecem convergir na mesma trajectória do desejo do sujeito humano.

¹ Particularmente em *Enfances* (1986) e em *Autoportrait* (1989).

² Françoise Dolto, *Enfances*, p. 58.

³ A *capacidade de estar só* de Winnicott permite admitir, dentro de nós, um espaço interno (realidade psíquica) da qual somos, ao mesmo tempo, espectadores e actores porque podemos conservar um bom objecto introjectado, ultrapassadas que foram as angústias persecutórias e depressivas que estiveram na sua origem. In Celeste Malpique, *Da Capacidade de Estar Só*, pp. 53-81.

⁴ Em 1920, Françoise Dolto perde a irmã mais velha, Jacqueline. Em 1916 morre o tio na guerra, seu *namorado edipiano*. Em 1981 perde o marido Boris Dolto e em 1988 falece Françoise Dolto, *curiosa de tudo o que a espera para além do corpo*, in *Solitude*, pp. 474-475.

⁵ Françoise Dolto, *Solitude*, pp. 527-530.

⁶ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 225.

⁷ Françoise Dolto distancia-se das interpretações clássicas da relação mãe – bebé de Malher, Groddeck e Winnicott. A autora usa expressões originais como *co-sa-mère*, *hemidyade* e *co-naissance* para exprimir as ligações profundas e ambivalentes da mãe com o filho.

1.3. Na interface das Ciências da comunicação

O homem é essencialmente um ser de palavra, cujo desejo pelo outro é o desejo de comunicar. O percurso intelectual e clínico de Françoise Dolto assenta na matriz verbal das relações entre sujeitos de desejo¹. Como diz Sami-Ali, a palavra nasce das interações corporais do sujeito com os objectos do mundo a quem o ser humano confere uma estrutura simbólica, graças ao poder da palavra².

Nomear qualquer coisa é já diferenciá-la, simbolicamente, no meio duma multiplicidade infinita de possibilidades de ser. É Merleau-Ponty que diz que *a palavra é carne sublimada e espiritualizada, mas sem deixar de ser carne da própria carne*³. É graças à palavra que resolvemos as ambiguidades do mundo, abstraindo o singular do impreciso e do universal para lhe conferir um sentido próprio. A palavra permite-nos franquear as barreiras da carne para, através dos sendeiros do pensamento, chegarmos à identidade matricial do ser. Neste sentido, a palavra, mais do que um simples mediador significante entre humanos, é um espaço vivificante de discernimento e de compreensão humana⁴.

Os progenitores reencontram-se no filho, *corporalmente encarnado*, graças ao poder criativo do seu desejo modelado pela palavra. É por isso que, segundo Françoise Dolto, a palavra do sujeito associada ao desejo adquire um estatuto quase pessoal.

No livro de Jeremias, a palavra que anuncia a verdade é como um pai que gera um filho⁵ e, na carta aos Romanos, S. Paulo refere que a identidade do apóstolo manifesta-se na palavra: *A palavra de Deus está perto de ti, na tua boca e no teu coração* (Rm 10, 8-10). A palavra, entre pai e filho, é criadora na medida em que o filho ao exclamar: *Papá!* se personaliza, como tal, graças à palavra acolhedora do pai. *Uma vez baptizado, Jesus saiu da água e eis que os céus se abriram. Então viu o Espírito descer sobre Ele, como uma pomba. E uma voz vinda do céu dizia: Este é o meu Filho muito amado no qual jaz a minha complacência* (Mt 3, 16-17).

Apresentamos a conceito de Palavra (*Logos*) através de algumas das suas reformulações mais significativas (Helenismo clássico, Bíblia, Patrística) e segundo quatro vertentes principais:

¹ Françoise Dolto, *Tout est Language*, pp. 11-190, o que significa que, para o sujeito humano, tudo é linguagem nas suas relações intersíquicas. In G. Guillerault, *L'Image du Corps de Françoise Dolto*, p. 160.

² Cf. Sami-Ali, *Corps Réel, Corps Imaginaire*, pp. 61-67.

³ J. J. Mercury, *L'Expressivité chez Merleau – Ponty*, p. 106.

⁴ Cf. P. Ricœur, *Soi-même Comme un Autre*, pp. 56-57.

⁵ Jeremias 1, 4-11.

- O *Logos* explicativo (1.3.1.);
- O *Logos* compreensivo (1.3.2.);
- O *Logos* narrativo (1.3.3.);
- O *Logos* figurativo (1.3.4.)

1.3.1. O *Logos* explicativo¹

O conceito de *Logos*, cuja raiz grega é *Legō*, significa, aproximadamente, o mesmo que o verbo latino *Legō* (reunir, enumerar, calcular, ler, dizer). A partir de uma matriz tão rica (*legō*), *Logos* tornou-se o conceito-símbolo da cultura ocidental.

Entre os seus inúmeros significados destacam-se a narrativa, o discurso, a linguagem (ao serviço da prosa, da oratória e da história), a conta, o cálculo, a lei (no campo da economia e da metafísica), a equação, o sentido e a ordem (no âmbito da matemática e da metafísica), a razão, a capacidade de falar e de pensar (a partir do séc. V a.C.). É sobretudo este último sentido do conceito de *Logos* que Aristóteles tinha em vista, quando afirmou que o homem é um animal dotado de *Logos*, isto é, definido como um *animal lógico*. O que significa, no contexto helenístico, *capacidade de raciocinar, de dividir e de unir os dados da realidade, capacidade de se abrir ao cosmos para ocupar o lugar que lhe compete na sua ordenação geral, capacidade para se dominar a si próprio, reprimindo a violência das paixões cegas e inúteis, capacidade de exprimir o mundo pela linguagem, comunicando-o aos seus semelhantes*².

Desde Heráclito de Éfeso (535-475 a.C.) e Próclo (412-485 a.C.), passando por Parmênides, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, os Pitagóricos, Sócrates, Platão, Aristóteles, os Estóicos, Epicuro, os Neoplatônicos e os grandes oradores como Isócrates (436-338 a.C.), Demóstenes (384-322 a.C.) e Ésquilo (390-330 a.C.), até aos pensadores contemporâneos como Michel Foucault, Lacan, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Derrida, o paradigma do *Logos*, com as suas exigências de comunicação, de ordem e de inteligibilidade, jamais deixou de se fazer sentir.

O *Logos* e o *Nous*, constituintes essenciais do homem, estão entre si como o interior (*nous*) para o exterior (*logos*), o intuitivo (*nous*) para o analítico (*logos*), o espontâneo (*nous*)

¹ Inspirámo-nos em M. Antunes, *Obra Completa – I*, pp. 197-205.

² M. Antunes, *Obra Completa*, p. 197

para o calculado (*logos*), o que aproxima da divindade (*nous*) para o que conduz à realidade cósmica (*logos*).

S. João não encontrou melhor termo do que o de *Logos*, para designar o mistério da revelação de Deus: *No princípio era o Logos, o Logos estava em Deus e Deus era o Logos* (Jo 1,1). Os dois grandes paradigmas do *Logos* explicativo são a consciência (A) do homem no mundo e a existência (B) do mundo dos homens.

A. Sob o paradigma da consciência

A estreita relação do homem com o mundo torna o homem um ser no mundo e para o mundo. Existe entre o homem e o mundo uma profunda conaturalidade, espécie de íntima *simpatia* em termos de compreensor e de compreendido: o homem está no mundo e o mundo é para o homem¹.

A função simbólica do homem desenvolve-se à medida que o homem se abstrai e autonomiza da natureza para se concentrar em si mesmo². Se o homem é um ser no mundo e para o mundo, ele é também um ser de palavra na trajectória do infinito, o que significa que a sua existência decorre entre a realidade, com as suas aquisições e implicações históricas, e o possível, com as suas transacções e transposições projectadas transcendentemente.

O homem não é apenas espírito com corpo ou espírito no corpo, mas um espírito que informa e forma a materialidade do corpo, através da qual, pensa, sente e vive. De tal modo que, sem referência à corporeidade, não há actividade espiritual no homem. Na expressão de Malebranche, *o homem é um espírito encarnado*, o que coincide com a descrição que Dolto dá da imagem inconsciente do corpo como *encarnação simbólica do sujeito*³.

Enquanto que o mito nasce e se elabora em ambiente mais emotivo do que compreensivo, com o concurso de representações mentais e fantasias, a racionalidade humana com a sua lógica de *assimilação-acomodação*⁴ forma-se na interacção inteligente do sujeito humano com os outros, graças ao poder dialéctico do compreender e do ser compreendido pela palavra. A racionalidade é tão antiga como a mitologia na história do pensamento

¹ Cf. A. Boutot, *Heidegger*, p. 26 e M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, 1ª Part., II, p. 12.

² Cf. M. Antunes, *Teoria da Cultura*, p. 86.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 22.

⁴ J. Piaget e B. Inhelder, *La Psychologie de l'Enfant*, pp. 26-41.

humano. Contudo, a razão, conduzida pela palavra, é persistente e coerente com as suas leis, enquanto que o mito cede mais facilmente às exigências do desejo e do coração¹.

Ser consciente, como sujeito de palavra, é uma maneira original de estar no mundo onde não se é sujeito puro nem simples objecto². Daí a ambiguidade da consciência em se fechar sobre si mesma (ser para si) e em se abrir para o mundo (ser para os outros), num movimento problemático a que Sartre chamou de *realidade continuamente a questionar-se a si mesma*³.

Ser consciente é viver a experiência do mundo, transposta para o nível do autoconhecimento. A consciência não se reduz a um puro subjectivismo, pois ser consciente é sempre a consciência de qualquer coisa, nem consiste num reflexo contingente subtraído à vida psíquica (Behaviorismo), nem num evento psicológico disseminado numa rede de relações existenciais (Existencialismo) ou num conjunto de estruturas impessoais (Estruturalismo), mas é uma realidade estruturada e estruturante, organizada e organizadora da vida psíquica do ser humano por conjuntos intencionais e significantes, à maneira de um movimento oscilatório, *sujeito – objecto*, entre o assumir e o ser assumido pelo mundo.

No fundo, a consciencialização é o acto interior de aprender, na dupla vertente da compreensão de si mesmo e do conhecimento do mundo⁴. A consciência estrutura-se pela palavra e processa-se, verbalmente, na relação com os outros. Por conseguinte, a linguagem por excelência do homem no mundo é o *Logos*, seu construto simbólico, capaz de revelar e de ocultar a verdade da consciência.

Segundo Françoise Dolto, a palavra é o veículo da humanização e o espaço específico dos humanos. A palavra existe e opera desde as origens: a criança é a palavra verdadeira, encarnada e inconsciente dos seus progenitores. Ela é fonte de vida e o nascimento duma criança significa a materialização da palavra e do desejo. A palavra, inerente ao corpo do sujeito, entretém os laços simbólicos entre os humanos. É graças à palavra da mãe que a vida psíquica do bebé se estrutura e o seu interior se unifica⁵.

A sua vitalidade espiritual cruza-se, no sujeito, com a vitalidade orgânica. A palavra, como fonte de simbolização, mediatiza, nomeia, narra, diferencia, cria e dá sentido à existência. A palavra, assente no modelo desenvolvimental de Freud, torna-se omnipresente no pensamento de Françoise Dolto. Embora mantendo-se fiel à teoria Freudiana dos estádios,

¹ Cf. G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, p. 235.

² Cf. H. Ey, *La Conscience*, pp. 2-7.

³ Cf. E. Roudinesco, *Philosophes dans la Tormente*, pp. 71-89.

⁴ Cf. H. Ey, *ibidem*, pp. 7-17. Brentano foi pioneiro da intencionalidade e da fenomenologia.

⁵ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 248-250.

Dolto reelabora a sua teoria da imagem do corpo insistindo menos no perfil do objecto do que na dinâmica relacional de articulação do biológico com a linguagem verbal.

Françoise Dolto tinha o dom de tocar o mais profundo do ser humano, graças ao valor absoluto e fundamental que atribuía à palavra: *Se nós contamos aos mais pequeninos toda a verdade da sua história pessoal, nós curamo-los*¹. A palavra só terá sentido e produzirá os seus frutos se estiver em consonância com a segurança que a criança encontra, junto dos pais, e se se disser em ressonância com os níveis de experiência adquiridos. Ela deve corresponder ao desejo profundo da criança se encontrar com o outro, de tal modo que falar a um ser humano implique sentir, em si, a imagem inconsciente do seu corpo. A palavra não pode tudo, mas reformular em palavras o sofrimento humano, pronunciar o não dito e dizer a verdade terá efeitos terapêuticos miraculosos.

B. Sob o paradigma da existência

O *Logos* opera como dador de sentido das interacções verbais, conscientes e inconscientes, dos humanos. O mecanismo universal e paradigmático, subjacente à comunicação verbal humana, é a *transferência* (transfert). Nas suas primeiras reformulações da transferência, Freud não fala de transfert mas de expectativa e, mais exactamente, de *expectativa confiante* (glaubige Erwartung).

Num artigo de 1890 de divulgação popular, *Le Traitement Psychique*², Freud sublinha a influência da vida psíquica no corpo, que pode mobilizar energias psíquicas imprevisíveis. Freud distingue duas formas de expectativa: *a expectativa ansiosa* (angstliche Erwartung) que pode dar origem a situações patológicas e *a expectativa confiante* que induz forças benéficas capazes de operar curas milagrosas. No mesmo texto de 1890, Freud refere que o maior obstáculo ao processo da cura é o *autocratismo* (Selbstherrlichkeit) das personalidades psíquicas, isto é, a auto-suficiência que não espera nada de ninguém.

Em 1924 Freud retomará o conceito de *autocratismo*, no contexto clínico da psicose e da neurose, para dizer que: *o psicótico empreende uma via mais autocrática*³. No mesmo escrito Freud evocará a questão da hipnose para sublinhar a influência do hipnotizador na persuasão do sujeito.

¹ Françoise Dolto, *La Difficulté de Vivre*, p. 37.

² S. Freud, *Le Traitement Psychique - I, Résultats, Idées, Problèmes*, pp. 231-268.

³ S. Freud, *La Perte de la Réalité dans la Névrose et la Psychose*, pp. 189-197.

Nos *Études sur l'Hystérie* de 1895, Freud, depois de reconhecer uma certa disposição neurótica dos indivíduos para a transferência, dirá que o *histérico sofre principalmente de reminiscências*¹. Efectivamente, a transferência exprime o sofrimento de representações passadas e de fragmentos duma história não suficientemente elaborada nem *conscientemente* revivida. Com a famosa carta a Fliess, de 6 de Dezembro de 1896, Freud dará um passo importante na reformulação da transferência: *O ataque histérico (isto é, o transfert) não é uma simples descarga, mas uma acção, motivo de prazer*². A transferência implica, pois, uma deslocação temporal de eventos passados, vividos no presente, de maneira intemporal.

Freud prossegue as suas reflexões, sobre a transferência, em vários artigos técnicos. Em 1912, na *Dynamique du Transfert*, Freud escreve: *a transferência cria situações dificilmente concebíveis na vida real*³, o que implica o reconhecimento da diferença entre a análise e a vida quotidiana. Nos *Conseils aux Médecins*, de 1913, juntamente com a regra fundamental de *deixar fluir os pensamentos*, Freud aconselha os médicos a *deixarem-se surpreender por tudo o que é inesperado*⁴.

A transferência, como a crença e a paixão, precede os objectos que irão ser investidos. Não é o analista que cria a transferência, mas os eventos e os acontecimentos passados, que desejamos reviver, e que nos ajudarão a eleger e a investir os nossos objectos.

A partir de 1920, com a introdução da *compulsão de repetição*⁵, inerente à própria vida psíquica, Freud admitirá a possibilidade da transferência se manifestar não só sob o efeito das forças neuróticas, mas também sob a acção da vida psíquica normal. Neste sentido, a transferência dos neuróticos não seria senão um movimento pulsional exagerado, *espécie de concentração de energias libidinais*, sob a forma clínica e psicanalítica de *neurose de transferência*. Paradoxalmente, a transferência será o fenómeno de maior resistência e de maior dinamização curativa da vida psíquica do sujeito⁶.

S. Resnik dirá que a transferência é o conceito mais clínico e fenomenológico de Freud, capaz de mobilizar sentimentos, afectos e representações mentais do passado para o presente. Contudo, se o tempo, no sentido husserliano, é *presença*, e se a história pessoal é *memória*, então a transferência, no contexto relacional, é revelação de realidades ocultas. É evidente que o recalcado, o deslocado e o projectado fazem parte da bagagem pessoal de cada

¹ Cf. S. Freud, *Études sur l'Hystérie*.

² S. Freud, *Lettre n°52*, décembre - 1896, *Naissance de la Psychanalyse*, p. 159.

³ S. Freud, *La Dynamique du Transfert*, pp. 56-57.

⁴ S. Freud, *Conseils aux Médecins*, p. 65.

⁵ Freud evocará o fenómeno da *rememorização* como antídoto da repetição compulsiva, na medida em que reviver e recordar tem efeitos terapêuticos na vida afectiva do sujeito. In S. Freud, *La Prédilection à la Névrose Obsessionnelle*, pp. 606-610.

⁶ Cf. S. Freud, *Au de-là du Principe du Plaisir*, pp. 273-338.

um, pois o ser do homem é portador de histórias, mesmo que as mesmas se deneguem: *Não tenho nada para contar*. Transferir alguma ideia, alguma fantasia ou algum evento é dizer algo de si mesmo o que significa narrar-se e, por conseguinte, correr um risco¹.

O outro relacional da transferência dos meus afectos não é um espelho capaz de reflectir, exactamente, as minhas ideias mas um *retroprojector vivo* que as reflecte, inconscientemente, à sua maneira e como suas, depois de as ter interiorizado na sua história pessoal.

À maneira duma *regressão fantasiada*, a transferência é o *retorno imaginário* e ritualizado ao passado, pela necessidade do paciente neurótico se defender do presente intolerável. A transferência, no quadro clínico da psicanálise, adquire a forma de sintoma e torna-se um foco misterioso de resistências, onde o recalcado e o denegado são susceptíveis de se revelarem, sob o efeito dinâmico das palavras significantes².

Françoise Dolto coloca a cura psicanalítica do sujeito na chave do desejo, o qual se exprime verbalmente e se transfere simbolicamente para a pessoa do outro, o analista. O processo de simbolização das fantasias e dos sentimentos arcaicos na relação transferencial, de sujeito para sujeito, já é em si mesmo terapêutico. A originalidade transferencial de Dolto consiste na disponibilidade do terapeuta em acolher, em si, as manifestações corporais e não corporais do sujeito, dificilmente descodificáveis verbalmente, e reformulá-las segundo o seu desejo mais profundo. À medida que o trabalho interior de simbolização das vivências arcaicas progride, diminui o risco exterior de traumatização³.

No contexto temático transferencial, constatamos uma certa analogia de significantes entre a *arqueologia do sujeito infans* em Dolto, nos primórdios pré-edipianos da vida, a *zona de criatividade* de Balint, onde o sujeito sem objectos relacionais se inspira em si mesmo, e os *objectos transicionais* de Winnicott, numa área ilusória e intermediária *exterior – interior* da vida psíquica. Ainda que por vias e com modelos diferentes, o denominador comum dos três autores é a capacidade precoce do ser humano resolver, criativamente, os seus conflitos⁴.

O modelo doltoniano de transferência implica a aceitação do analisando, como sujeito de desejo, e a fé no ser humano como capaz de simbolizar e de dar sentido à sua existência na

¹ Cf. S. Resnik, *Transfert Infantile*, p. 16.

² Cf. M. Benassy, *Le Moi et les Mécanismes de Défense*, pp. 285.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 237.

⁴ Cf. M. Balint, *Le Défaut Fondamental*, p. 37 e M. Davis, D. Walbridge, *Winnicott, Introduction à son Oeuvre*, p. 60.

L. N. Arzel refere que o conceito de imagem inconsciente do corpo de F. Dolto, pelo seu carácter dialéctico e dinâmico com sucessivos reajustamentos pulsionais, já é em si mesmo transferencial. In *L'Image Inconsciente du Corps, L'Invention d'un Espace Transférenciel et Résolutif*, p. 480.

relação com o outro. Testemunha atenta e perseverante, o psicanalista, sob a acção das projecções do analisando, disponibiliza-se a acolher, mediatizar e decifrar as suas vivências pessoais. A ressonância afectiva do analista é fundamental no movimento transferencial da relação interpessoal.

Françoise Dolto valoriza a vivência corporal do analista, como espaço de consolidação transferencial entre sujeitos de desejo. No processo transferencial da cura, o analista não é um simples observador, pois com o seu imaginário e fazendo-se eco da sua própria imagem do corpo perelabora, inconsciente e conscientemente, as permutas afectivas entre ambos os sujeitos da relação. Do ponto de vista transferencial, uma psicanálise é um trabalho associativo efectuado a dois, onde cada qual se implica e onde a função principal do analista é despertar o analisando para que veja à luz da sua própria luz¹. Na situação clínica da cura, o fio condutor da transferência, entre sujeitos de desejo, é a palavra, pois é a palavra que insere o sujeito na nova ordem simbólica dos humanos. Cada indivíduo tem a sua palavra, cada corpo tem a sua narrativa própria, que variam segundo a veracidade da história pessoal de cada um².

Para Dolto, a palavra na relação transferencial só simbolizará e efectuará o que significa, se o sujeito *falar a verdade* (*parler vrai*). É evidente que se pode falar sem nada se dizer e, pior ainda, sem nada se significar. Falar a verdade é *utilizar as palavras justas e apropriadas, segundo a veracidade e não segundo o imaginário de cada um*. Falar a verdade é delimitar uma situação já vivida, corporalmente, e explicitá-la, significativamente, em ordem ao futuro. *Já todas as palavras nos foram ditas, mesmo antes de as podermos compreender, o que significa que falar a verdade é incitar o sujeito a associar as palavras já ouvidas às experiências vividas*³.

1.3.2. O Logos compreensivo

Dotada de uma sensibilidade especial para *escutar com os ouvidos, com os olhos e com o coração*, Françoise Dolto instituiu, como matriz significativa da sua teoria, o princípio universal do *tout est Langage*, onde a palavra se revela⁴:

¹ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 342.

² Cf. C. Schauder, *Transmission de la Névrose et Image Inconsciente du Corps...*, pp. 70-73.

³ Françoise Dolto, *La Difficulté de Vivre*, pp. 37-39.

⁴ Inspirámo-nos, particularmente, em Françoise Dolto, *Tout est Language*, pp. 11-190.

- Sob o paradigma da vida (A);
- Sob o paradigma do sentido (B).

A. Sob o paradigma da vida

A palavra preexiste à concepção e torna-se dadora de vida, a partir do momento em que os progenitores, movidos pelo desejo de procriarem, pronunciam a palavra, susceptível de se encarnar no filho concebido como expressão do seu amor. Depois de *procriada*, a palavra preside ao acto do nascimento do bebé humano, simbolizando os gestos e os movimentos do parto, graças às sucessivas modulações sonoras e significantes entre os intervenientes no evento.

Já antes da concepção, o ser humano é instituído pelos progenitores, como sujeito de linguagem, na ordem simbólica dos humanos. Posteriormente, o rosto da mãe tornar-se-á um espelho estruturante, graças às primeiras palavras pronunciadas na relação mãe-bebé¹. Progressivamente, o corpo (mielinização do sistema nervoso) ir-se-á operacionalizando para a linguagem falada, em cuja matriz significante se elaborará a vida psíquica.

As palavras pronunciadas, junto do recém nascido a partir do seu nascimento, terão uma função personalizante se forem ditas com veracidade, a seu respeito, e no quadro relacional com a mãe. Conferirão uma dimensão simbólica às suas manifestações corporais, reforçando o seu narcisismo. A própria sexualidade do *infans* se estruturará, identitariamente, graças ao envolvimento simbólico das palavras ditas a respeito das sensações nas diferentes partes do corpo.

A atenção verbalizada da mãe a todos os movimentos e articulações da laringe do bebé, com os seus sons próprios, será a oportunidade de se estruturarem, diferencialmente, os órgãos da tactilidade, da sonoridade e da visão, em ordem a uma percepção e comunicação, eficientes com o mundo. Enfim, todas as palavras emitidas pela mãe, durante os cuidados primários do filho, aumentarão neste o sentimento de segurança e de confiança em si mesmo. Pelo contrário, as palavras pronunciadas, pulsionalmente e sem empatia, antes da fase edipiana, podem ser motivo de confusão no espírito do bebé.

A criança compreende os significados verbais em função da sua maturidade psicológica mas, também, em função da sua idade libidinal. A palavra será geradora de vida

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 129-133.

se operar como diferenciador qualificado entre os espaços incestuosos e os não incestuosos do bebé, pela intervenção da mãe: *Sublinhamos a importância primordial da mãe no seu papel de interlocutora do filho e na arte de decifrar significados*. A palavra libidinosa da mãe despertará e reconverterá as partes erógenas adormecidas, no corpo do filho, para as inserir, simbolicamente, na ordem da comunicação com os outros¹.

À medida que as vocalizações maternas ecoam emocionalmente, o corpo do bebé reincorpora-se, ao ritmo da linguagem falada, na posição relacional de sujeito falante. O ser humano evolui dos paradigmas materiais das satisfações imediatas, corpo a corpo, para os novos modelos simbólicos da relação verbal, sujeito a sujeito, segundo a cadeia de significantes.

Os fonemas pré-verbais balbuciados pelo *infans*, como objectos transicionais, fazem as primeiras ligações simbólicas do sujeito humano com o mundo. Jogo de palavras ditas e reditas, cujo significado ele ainda não apreende gramaticalmente, mas que representam, para si, o suporte duma presença securizante. As palavras *pré-verbais* exprimem a sua situação corporal erógena e o seu estado de espírito, afectivo, em relação à mãe².

No turbilhão interior das ameaças persecutórias, criadas imaginariamente pelo contacto com o mundo, as palavras da mãe actualizam, no tempo, as angústias arcaicas do filho proporcionando-lhe o destino sublime da simbolização relacional e verbal. Dentro do espectro da oralidade, o bebé humano desloca-se, sensivelmente, das matrizes bocais da satisfação corporal, para as novas modalidades orais da comunicação verbal, via língua materna.

Só depois do desmame efectivamente consumado, cuja matriz vinculativa com o outro é predominantemente *corpo a corpo*, é que a associação de fonemas, de ideias e de emoções irá posicionar, existencialmente, a criança na clave relacional *sujeito a sujeito* sob o signo universal da palavra.

Junto da mãe, o bebé transitará, progressivamente, do circuito curto das sensações corporais para o circuito mais longo das vocalizações significantes, iniciando-se na arte de comunicar verbalmente com o mundo. *É graças a este "conjunto metaforizado" de presenças e ausências da mãe real ou imaginária que se estrutura o substrato simbólico da língua materna*³. Tudo é susceptível de passar pela grelha relacional das palavras, as questões sobre

¹ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants - 1*, Chap 6.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 36-37, 44 e 202.

³ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 250.

Em Dezembro de 1986, no seu livro *Tout est Language*, F. Dolto referia que todas as crianças desejam e têm o direito a *parler vrai*, p. 147.

as origens da vida ou sobre o destino na morte, com tal que as palavras sejam verdadeiras a respeito do interlocutor e não tenham um efeito repressivo ou regressivo na sua história pessoal.

Desde muito precocemente, o *infans* humano, apesar de ainda inapto para falar, já é bom entendedor dialogante entre os sujeitos falantes do seu meio, graças à sua sensibilidade especial para codificar e decodificar, simbolicamente, os eventos do mundo. Como diz Françoise Dolto, *é encantador ver um ser humano haurir novos sentidos dos significados ocultos das palavras*¹. Por conseguinte, acrescenta Dolto, *nunca é demasiado cedo para se falar a um ser humano que já é sujeito de palavra desde a concepção. Dizer a verdade não é uma questão de idade e de receptividade psicológica, mas um imperativo ético de respeito pela criança ... Tudo será diferente para a criança se ela puder falar com confiança daquilo que ela sente ser uma transgressão dos seus direitos... Tudo é simbolizável e acessível à expressão verbal, desde as pulsões mais arcaicas, a nível das vivências corporais, até aos eventos mais realistas, da história pessoal, com tal que o dito ou o não dito se contextualize na clave simbólica das relações humanas, entre sujeitos de desejo*².

B. Sob o paradigma do sentido

Na maior parte das sociedades, o conceito de palavra adquiriu virtualidades simbólicas que, à maneira dum *falus* significante, é capaz de preencher o vazio imaginário dos sujeitos humanos, ávidos de saber. Na Grécia Antiga, desde os primórdios do período homérico (séc. VIII a VII a.C.), o conceito de palavra, com as suas múltiplas versões etiológicas, conservou as suas potencialidades para se curarem as doenças do corpo (*iatros logos*), para se rezar a Deus (*euché*), para se conjurarem os demónios (*epodé*), para se persuadir (*peitó*) e para se exortar (*terpnos logos*). Posteriormente, sob a influência do culto a Dionísio e a adivinhação em Delfos, a palavra, nas suas valências persuasiva e sugestiva, tornou-se um factor importante na formação democrática das cidades. A arte de bem falar, como a arte de bem persuadir e sugerir, contribuiu para se estabelecerem laços cívicos entre os cidadãos³.

¹ Françoise Dolto, *Les Étapes Majeures de l'Enfance*, p. 176.

² Françoise Dolto, *La Difficulté de Vivre*, pp. 37-38.

³ M. Antunes, *Obra Completa*, pp. 197-204.

Górgias, representante sofista, questiona-se sobre os efeitos, por vezes violentos (*Bia*) e manipuladores (*Ananké*), da palavra que, *à maneira do medicamento no corpo, opera subtilmente sobre o espírito*¹.

Platão reage à atitude desvalorizadora da palavra dos sofistas, declarando que tudo o que de mágico e de sugestivo existe na palavra deve ser superado, pois a palavra contém em si todas as virtualidades da verdade com tal que se respeite na sua beleza (*logos Kalos*) e seja usada em harmonia com o ouvinte. Platão, o pai da psicoterapia, pela sua intuição e discernimento, admite uma correlação entre o estado de espírito do ouvinte (*para-schesis*), o dom da palavra do terapeuta (*eidós*) e a oportunidade criada entre ambos (*kairós*). Nestas condições, a palavra suscita a sabedoria (*sofrosiné*), cujos efeitos são divinizantes. Para Platão, a cura verbal acontece, dialecticamente, a nível noético e relacional face ao impacto apaixonado das emoções.

Segundo os hipocráticos (séc. V a.C.), pelo contrário, a palavra em si mesma, sem a vivência corporal, não é curativa. A verdadeira palavra tem uma dimensão somática, pois só opera terapeuticamente, no indivíduo, através do corpo. Apesar dos efeitos benéficos da exortação e do aconselhamento, o processo da cura é corporalmente silencioso. Como diz Virgílio, *a medicina é uma arte silenciosa*.

Aristóteles, embora mantendo-se fiel à dialéctica verbal de Platão, revalorizou a dimensão persuasiva da palavra (*peitó*), como fonte de verdade e de recuperação da alma, através da Retórica, da Tragédia (*psicodrama*) e da Poética. Esvaziada das suas funções mais sublimes pelos sofistas, a palavra recuperou, na Dialéctica de Platão, na Retórica e na Poética de Aristóteles o seu estatuto privilegiado de reparadora do espírito².

Os *Diálogos de Platão* tornaram-se um verdadeiro *exercício espiritual de conversão à verdade*³. O conceito de conversão (*conversio*) emprega-se, em psicanálise, para designar a reformulação e a solução dum conflito psíquico, sintomaticamente expresso⁴. Na clave significativa da palavra vivificadora, a conversão designa o processo interior de transformação profunda do sujeito humano, quer a nível da *epistrefó* (*regresso* do homem a si mesmo), quer a nível da *metanoia* (*transformação* do homem em si mesmo)⁵. Kielholz refere o *Kairós* como *a oportunidade única* da conversão do homem, interpelado pela palavra⁶.

¹ M. Antunes, *Obra Completa*, p. 198.

² M. Antunes, *ibidem*, pp. 199-201.

³ A expressão *exercício espiritual* corresponde aos termos gregos *askésis* e *meleté*, cujo significado é a actividade interior do espírito... In P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, pp. 75-101.

⁴ Cf. J. Laplanche et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, p. 104.

⁵ Cf. P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, pp. 223-239.

⁶ Cf. H. F. Ellenberger, *Médecines de l'Âme*, p. 123.

A Palavra na Bíblia apresenta-se de tal modo indissociável da história do povo de Israel, que a sua proclamação é já uma *oportunidade* de salvação. Assim, na obra criadora de Deus (Gn 1, 1), a Palavra realizará o que significa (Sl 33, 9; Sb 9, 1), *como uma espada afiada* (Heb 4, 12; Ap 1, 16) no mais profundo do coração humano. No Novo Testamento, e ao contrário dos profetas, Jesus falará em nome próprio e como quem tem autoridade: *em verdade vos digo...* (Mt 5, 22 e 28).

Em conformidade com o evangelho de João, a Palavra preexiste à criação de todas as coisas, pois *estava junto de Deus e era Deus* (Jo 1, 1), identifica-se com Jesus de Nazaré e faz-se carne (Jo 1, 11 e 14; 3, 34; 12, 50) para habitar entre nós (Jo 1, 14).

Os Padres da igreja chamavam à Palavra revelada *Logos spermatikos*, pelo seu poder criador, operado pelo Espírito, *não só na origem humana de Cristo mas, sobretudo, na vida e no coração de cada fiel*¹.

A obra de Françoise Dolto onde mais se evidencia o poder criador da palavra, como reveladora de novos sentidos, é *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, onde se destacam, particularmente, os significantes *Palavra de Deus* (pp 19, 21, 91), *Palavra de Jesus* (p 231), *Palavra criadora* (p 39) e *Palavra casta* (p 59). O valor exegético da Palavra, segundo Dolto, reside na sua potencialidade em reformular e captar o movimento do desejo humano para orientá-lo na a sua realização plena com o desejo de Deus, em Jesus de Nazaré.

1.3.3. O *Logos* narrativo

Para além do estilo dialogal-socrático, o que mais seduz em Françoise Dolto é o seu esforço pela verdade (*le vraie*), no sentido de partilhar o que ela própria vê e, ninguém mais, consegue ver². A sua teoria antes de ser divulgada passou pelo trilha da própria experiência pessoal. Ela descobre e reformula o que já antes Freud tinha pressentido, permanecendo fiel à filiação freudiana. Se novas ideias surgem no seu espírito é à custa do seu contínuo retorno às origens (*retour à Freud*).

Todas as ideias de Françoise Dolto levam a chancela fundadora de que, em cada criança, há sempre um sujeito de desejo na expectativa de comunicar com os seus semelhantes. É por isso que o itinerário interior de Dolto deixa transparecer um projecto científico onde se conjugam a apreensão subtil do inconsciente com a reformulação

¹ Cf. H. R. Drobner, *Manual de Patrologia*, p. 198.

² Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 31-32.

consciente da *suposta verdade*, sob a forma de dúvida. Inútil será procurar aquilo que só através da palavra, na verdade do desejo do sujeito, será possível encontrar oportunamente. O seu sistema teórico-clínico corresponde a uma certa maneira original e única de ser psicanalista¹.

Françoise Dolto deixou-nos duas obras autobiográficas, através das quais, é possível conhecer o percurso do seu ser: *Enfances* e *Autoportrait* publicadas, respectivamente, dois anos antes da sua morte (1986) e um ano depois da sua morte (1989). Ela adoptou, nestes dois livros, o estilo literário da entrevista transcrita através de diálogos e de narrativas, quais permutas francas e abertas entre mestre e discípulos. O que significa que quando lemos os diálogos de Dolto, *estamos, continuamente, a reviver acontecimentos dentro de nós próprios*². Atribuímos este poder recreativo do texto dialogal e narrativo de Françoise Dolto à função simbólica da sua linguagem, cujos significantes não se esgotam, passivamente, na interpretação do texto, mas assumem um papel dinâmico e de transformação interior do leitor. Os dois livros, *Enfances* e *Autoportrait*, representam dois documentos autobiográficos, onde a autora, próxima dos seus leitores, facilita a sua identificação com os mesmos.

Françoise Dolto confia recordações e anedotas tanto para se revelar como para se ocultar. Apesar de ser psicanalista, não escapa às hesitações e aos jogos encobridores deste tipo de percurso introspectivo. Ela reanima a sua própria história para testemunhar, mas também para se defender e atribuir-se, a si mesma, uma coerência que talvez não tinha. É assim que ela contextualiza a sua vocação de psicanalista, num quadro de intuições e de acontecimentos entre o simbólico, o real e o imaginário. Guarda silêncio sobre as suas interrogações mais íntimas e comprometedoras. Propõe-nos algumas pistas autobiográficas como rupturas, separações, descobertas, emoções estéticas e intelectuais, as relações conflituosas com a mãe e a compreensão do pai: eventos fundadores numa certa maneira de ser, de sentir e de *faire avec sa propre vie*. É esta ideia que ela transmite no fim do seu *Autoportrait: Portanto, meus amigos, aquilo que eu vos disse é o que eu desejo transmitir-vos*³.

O estilo coloquial-socrático das suas narrações vem elucidar-nos sobre as origens e o longo percurso das suas ideias mestras, a partir de acontecimentos fundadores vividos na infância, sob o signo da *cena primitiva* (A), sob o signo da *angústia de morte* (B), sob o signo da *separação irreversível* (C) e sob o signo da *rocha da castração* (D).

¹ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 13.

² F. Yannick, *ibidem*, p. 20.

³ Françoise Dolto, *Autoportrait d'Une Psychanalyste*, p. 253.

A. Sob o signo da *cena primitiva*

Tomás de Aquino dizia que a verdade é a *adequatio rei et intellectus*. Ora, *il était une fois, Françoise Marette, toute petite* e curiosa a tentar responder com as suas faculdades mentais aos desafios incessantes do mundo envolvente¹.

É curioso referir como, durante a minha psicanálise, os meus sonhos andavam à volta de memórias associadas à rua Vineuse, como se se tratasse de orgias tipo "Quo Vadis?", onde aparecia uma cortina de cabelos odorantes que ocultavam lençóis com copos de champanhe. Um dia o meu psicanalista sugeriu-me que perguntasse à minha mãe se as palavras "rue de Vineuse" lhe diziam alguma coisa. Ela, muito admirada, respondeu-me que tinha sido nesta rua, onde o meu carrinho de bebé fora abandonado pela ama irlandesa, frequentadora dum hotel de luxo onde se passava cocaína².

Françoise Dolto comenta que a protagonista deste episódio da sua infância era uma jovem irlandesa, marginal e drogada mas, muito fina, poetisa e conhecedora da poesia irlandesa: *Eu penso que a minha ligação precoce e profunda com esta mulher, que tanto me amava, despertou as potencialidades mais íntimas do meu ser, muito tempo antes de começar a falar³*. Interceptada pela polícia, a jovem ama foi despedida, ao mesmo tempo que a *petite Françoise* era atingida por uma pneumonia aguda e acolhida com ternura nos braços da mãe.

Trata-se dum evento traumático do espectro da *cena primitiva*, ocorrido na infância de Dolto, por volta dos 8 meses, e que permaneceu no seu espírito, sob a forma duma nebulosa de imagens com odores, fragmentos de sonhos e cuja evocação, face à amnésia infantil, só foi possível com a ajuda da mãe e a intervenção do psicanalista Laforgue. Se associarmos os *eventos precoces da cena primitiva*, numa altura em que ainda não podia falar, com o comportamento marginal da jovem ama e poetisa irlandesa que a fazia sorrir, exprimindo-se na sua própria língua, compreenderemos que, efectivamente, na vida para Dolto, *tout est langage*.

Françoise Dolto, psicanalista, recuperará mais tarde as imagens associadas e cheias de emoção destes eventos primordiais da sua infância, para lhes conferir um estatuto peculiar no seu modelo de desenvolvimento da criança (*fases olfactiva, visual e auditiva*).

Les yeux ronds de admiração, mudos e perspicazes, através da noite, como os olhos abertos duma coruja para contemplar a *cena primitiva*, serão susceptíveis de ser evocados

¹ *Françoise Marette*, nome de solteira de F. Dolto.

² Françoise Dolto, *Enfances*, pp. 9-15.

³ Françoise Dolto, *Autoportrait*, pp. 15-27.

durante a vida inteira, nos desenhos e nas modelagens das crianças, pelas palavras, pelos gestos e pelas atitudes no comportamento dos adultos.

Françoise Dolto, psicanalista, referir-se-á à *cena primitiva* como a *um espectáculo magnífico para os rapazes e para as raparigas, ainda que aterrador para estas... pois não é possível admitir ter nascido dum acto como este, sem que nem o pai, nem a mãe o descrevam como belo e humano*¹.

Em relação à *vivência do tempo* da sua infância, Dolto descrever-se-á como uma *petite fille un peu solitaire*, no seio duma família numerosa, onde se ocupava facilmente a *fazer desenhos e pinturas*, para se defender das trivialidades dos adultos do agregado familiar². À *hora das refeições éramos 7 com os pais e com a ama, mas onde não tínhamos o direito de falar, enquanto que os adultos podiam dizer tudo e mudar de conversa ao sabor das circunstâncias*³. Boa observadora dos comportamentos dos adultos, desde menina, Françoise manifestava-se particularmente sensível à sucessão compulsiva dos acontecimentos familiares e à associação superficial das ideias dos adultos: *Eu interessava-me pela sequência das coisas e pelo encadeamento dos acontecimentos, cheios de sentido para mim*⁴.

Quando as dúvidas afloravam ao seu espírito, não hesitava em tomar os adultos como interlocutores, apesar de intuir as suas incongruências interiores: *Todos os meus sentidos se mobilizavam para apreender as menores manifestações, graças a uma sensibilidade empática especial, que me levou a decidir-me pela psicanálise*⁵.

Em relação à *experiência do espaço* na sua infância, Françoise Dolto afirma que, *a pouco e pouco, comecei a dar-me conta de que havia toda uma cidade, com os seus islotes misteriosos, a descobrir. Lembro-me, perfeitamente, destes espaços que, ao princípio e para mim, não tinham nenhuma relação entre eles*⁶. Apreendemos, no cenário da sua actividade imaginária precoce, as matrizes espaço-temporais do seu conceito de imagem inconsciente do corpo. Como diz Guillerault, *a noção de imagem inconsciente do corpo implica a interligação de estruturas espaço-temporais interiorizadas e profundas*⁷.

Do ponto de vista morfológico, a pequenina Françoise era *corpulenta e arredondada nas suas formas corporais*, segundo a expressão da ama irlandesa. Configuração corporal que,

¹ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants* – 2, pp. 136-137 e J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 42.

² Françoise Dolto, *Enfances*, pp. 31, 43 e 70.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 42.

⁴ Françoise Dolto, *Autoportrait*, p. 30.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 26.

⁶ Françoise Dolto, *Enfances*, pp. 40-42.

⁷ G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, p. 91.

como diz Sauverzac, se tornou uma referência prototípica nas fases primordiais do desenvolvimento da imagem inconsciente do corpo: *Entre as primeiras representações da imagem inconsciente do corpo de Françoise Dolto figuram “Les deux boules”, símbolo do narcisismo fundamental, e correspondentes a uma das fases mais arcaicas do desenvolvimento da criança*¹. Mais tarde, no início da sua adolescência, dizia: *Quando me senti só, por volta dos meus 12 anos e depois da morte de Jacqueline, entretinha-me com os meus auriculares até às duas da manhã para ouvir o que acontecia no mundo*². Ela própria reconhecia que *s'étonnai*, facilmente, e que passava a vida a maravilhar-se não porque fosse ingênua ou simplesmente curiosa, mas porque era dotada duma *sensibilidade atípica*³.

Como outrora com *la petite Françoise* com as suas galenas, Françoise Dolto, psicanalista, aceitou a série de emissões da *France Inter*⁴ porque, para ela, o único importante é *tout dire a leur enfant*. Pois o único verdadeiramente destrutivo, já desde os eventos da cena primitiva, é o silêncio, a ausência duma relação simbolizada pela palavra e a não percepção do outro como sujeito de desejo.

Achamos que, no contexto epistemológico da cena primitiva, há uma correlação subtil entre o desejo de ver, a localização dos eventos no espaço e no tempo, e tudo o que é da ordem do dito e do não dito a respeito dos mesmos.

B. Sob o signo da angústia de morte

Por volta dos quatro anos e meio, a menina Françoise é assediada por perguntas sobre o mais além: *Para onde vão os mortos?*⁵ Não se trata, comenta Yannick, da mera curiosidade compulsiva infantil sobre as origens da vida, mas da sua necessidade de se situar interiormente (organizar interiormente) perante a realidade da morte⁶. Nessa altura, a mãe grávida dum rapaz que iria nascer em 1913⁷, acabava de perder o seu próprio pai. Sob o signo do luto materno, seria para Mademoiselle institutriz, a quem Françoise iria dirigir a sua

¹ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, particularmente nas pp. 81-88. Ver J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 76 e nota 99. Entre as principais representações estruturantes da imagem inconsciente do corpo, F. Dolto concede grande importância a uma das figuras mais significativas do narcisismo fundamental, *les deux boules* (a cabeça e o tronco humanos), representados nos desenhos das crianças.

² Françoise Dolto, *Enfances*, pp. 18 e 50.

³ F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 31.

⁴ Convite feito, em 1977, a F. Dolto por P. Wiehn, director do programa *France Inter*. Emissões publicadas em livro, *Lorsque l'Enfant Paraît*, em 1990 na Seuil.

⁵ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 12.

⁶ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 22-23.

⁷ Nascimento de Philippe Marette a 14 de Março de 1913.

atenção e colocar as suas questões sobre o *après la mort, après la mort. Quando eu era pequenina íamos todos os dias passear com Mademoiselle para os lados da rua Ranelagh onde havia uma “passerelle” sobre o caminho-de-ferro. Quando atravessávamos a “passerelle” e algum comboio passava, eu deixava-me envolver, completamente, pelo fumo negro. Para mim, a nuvem de fumo onde nos envolvíamos era a prova de que o mundo desaparecia e nós nos encontrávamos no céu*¹.

Mademoiselle sentia-se insegura e impotente para responder à pergunta da sua pequena Vává (sobrenome para evocar o tal *où l'on vá?*). Contudo, qualquer que tivesse sido a sua resposta, *foi para mim uma surpresa descobrir que as pessoas maiores viviam na ignorância daquilo que é o mais importante... A partir de então, algo de muito profundo mudou em mim*².

A experiência misteriosa do fumo envolvente e as suas perguntas à institutriz foi, para Françoise, um acontecimento fundador que a habilitaria a desejar tornar-se numa adulta compreensiva: *Quando for grande hei-de lembrar-me de como eu própria era, quando ainda menina*³. As repercussões traumáticas do evento *fumo-passerelle* deslocaram, precocemente, a sua curiosidade infantil, mais para os problemas do ser e do saber dos adultos do que para a realidade misteriosa da morte: *Não é que eu tivesse medo da morte, pois a morte fazia-me sentir curiosa sobre o mundo dos adultos e dar-me-ia a oportunidade de encontrar-me com o tio Pierre*⁴.

No meio de grandes tribulações edipianas, Françoise descobria que *afinal os adultos não sabem tudo*, pois há um limite para além do qual as pessoas maiores não podem aceder. Parafraseando Lacan, quando se trata de questões como a morte e o destino da vida, somos todos iguais, pois para estas questões *il n'y a pas d'autres de l'autre*, o que significa que não há nenhuma garantia, nem nenhuma caução verbal de que o verdadeiro seja realmente a verdade. É próprio da palavra humana ser portadora tanto da verdade como da mentira. Sauverzac sublinha a densidade simbólica e polissémica do conceito de *passerelle* (passagem, de passagem, passeante, passo, Páscoa) para evocar a realidade da morte, como passagem deste mundo para o outro. A *passerelle* cheia de fumo, à passagem do comboio, símbolo fálico e uretral, não significa apenas a fugacidade do tempo que passa, mas também a experiência duma certa felicidade transitória, não isenta de culpabilidade, face ao espectáculo

¹ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 10.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 14 e p. 67.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 67 e *Autoportrait*, p. 33.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 52.

de algo que se vê e se ouve *como se se estivesse no céu*¹. *O maravilhoso para o imaginário infantil é algo que aparece, desaparece e reaparece aos olhos e aos ouvidos como um grande grito que passa. É por isso que a vida é bela, pois nunca se sabe o que é viver*².

Passada a fase confusional e de perplexidade em relação aos adultos, que a terão deixado *prostrada a olhar através da janela*, os acontecimentos da sua infância que mais a marcaram foram os seus contactos com as entidades invisíveis, como o *anjo da guarda*, os *nascituros*, e o *destino dos mortos*. Especulações infantis da menina Françoise que se cristalizarão mais tarde, cognitivamente, no seu espírito sob a forma de conceitos explicativos da complexidade humana. Entre todos, destaca-se o conceito de *sujeito*, realidade epistémica da sua praxis clínica, que preexiste à concepção, encarna-se no tempo num corpo histórico e está destinado a sobreviver para além da morte³.

Como diz Guillerault, *a essência do pensamento de Françoise Dolto consistia na articulação misteriosa do corpo com o sujeito*⁴. Dolto questionou-se sobre o corpo: *Nessa altura, eu tinha fantasias sobre o estado do corpo daqueles que iriam nascer. Quando via alguma mulher grávida, eu não compreendia como é que o corpo podia existir. Para mim, o corpo já existia, antes da concepção, no mundo dos mortos*⁵.

Se Mademoiselle, símbolo de onipotência no imaginário de Françoise, não sabia responder, então quem poderia responder? Situação existencial, obsessivo-compulsiva, que a levará a *passar por uma das fases mais críticas da sua infância*. Segundo as suas narrativas, a figura imaginária mais enigmática da sua infância foi o anjo da guarda (*l'ange gardien*), seu protector, companheiro e confidente entre o mundo visível das pessoas e o mundo invisível dos mortos e dos nascituros: *Tudo começou por volta dos meus 12 anos, em que o meu anjo da guarda se tornara intermediário entre as minhas realidades sensíveis e o mundo das pessoas que não têm corpo*⁶. O seu anjo da guarda (*l'ange gardien*) seria como uma espécie de precursor do conceito de *sujeito*, misteriosamente dotado de preexistência (antes da concepção) e de sobreexistência (depois da morte) ou significaria, metaforicamente, a presença viva dum *ideal do eu* dinamizador.

¹ J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 51.

² Françoise Dolto, *Enfances*, pp. 10 e 52. Ver os comentários de J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, particularmente, pp. 46-53.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 14. Ver também *Seminaire de Psychanalyse d'Enfants – 1*, pp. 162-163.

⁴ G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, p. 155.

⁵ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 19.

⁶ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 58.

Sauverzac referir-se-á ao anjo da guarda da menina Françoise, como a *uma imagem especular do seu eu*, com quem se mantinha em permanente diálogo para assegurar-lhe a coesão e a identidade interiores¹.

Contudo, a influência e a proximidade do anjo da guarda intensificar-se-á com a morte de Jacqueline, ingressando Françoise num estado de depressão culpabilizante e, paradoxalmente, criativo². É evidente uma certa ambivalência interior ao atribuir existência àquilo que ela conhece como irreal e ao tratar o oculto como se fosse histórico. *Eu não sou curiosa de assuntos parapsicológicos, mas sinto-me rodeada tanto por pessoas reais como por seres invisíveis que não conheço e me protegem*. Revela-se, precocemente, em Françoise o carisma de preservar a sua infância que a tornará sensível ao inconsciente dos outros: *Os factos são factos, enquanto que a realidade consta de outras dimensões, inconscientes, comuns a todos os humanos*³.

A um grupo de pais que a interrogavam sobre a maneira de falar sobre a morte aos seus filhos, ela dizia: *É sempre imprevisível de imaginar os efeitos reconfortantes que o discurso sobre a morte pode ter nos filhos*⁴. É uma resposta que revela a sua vivência da proximidade da morte e a sua capacidade de se reconciliar com a mesma. *Os nossos seres queridos estão próximos e presentes, mas não em nenhum firmamento estranho mas, dentro de nós, no nosso imaginário*⁵.

Mais de 60 anos depois, no dia 25 de Agosto de 1988, ela que sofria duma grave infecção pulmonar, um pouco triste por ter de deixar a sua família e amigos, mas cheia de curiosidade sobre tudo o que a aguardava, exclamou: *Eu creio que chegado o momento em que mais ninguém no mundo das aparências sensíveis, nem no universo dos significantes verbais pode conter o desejo, então o mesmo se preparará para romper as últimas amarras que ainda o detêm... Eu creio que o momento da morte será aquele em que tudo aquilo que eu conheço de mais essencial do meu desejo sobre a vida, ainda que seja a minha própria vida, se revelará*⁶.

¹ J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 72.

² Françoise Dolto, *Enfances*, p. 18.

³ Françoise Dolto, *Autoportrait*, pp. 224-225.

⁴ Françoise Dolto, *Lorsque l'Enfant Parait – Tomo I*, p. 25.

⁵ Françoise Dolto, *Lors l'Enfant Parait*, p. 174.

⁶ Françoise Dolto, *Solitude*, pp. 531-532.

C. Sob o signo da separação irreversível

A autobiografia de Françoise Dolto prossegue nos seguintes termos: *O meu tio Pedro, irmão da minha mãe, considerava-me sua noiva e eu sentia-me como tal. Depois da sua morte fiquei viúva e nunca mais me deveria ter casado, como é próprio das viúvas*¹. Trata-se dum verdadeiro luto e não apenas duma simulação neurótica de luto.

Na carta de 2 de Setembro de 1915, o tio escrevia-lhe: *Espero podermos casar um dia, talvez depois da guerra, quando eu for general*². Ao qual Françoise retorquiu: *gostaria de me casar contigo já no próximo ano, mas ainda sou muito pequena*³. Os erros gramaticais das cartas de Françoise ao tio, tais como *je pourei, je suis ta fiensei*, são reveladores duma certa precipitação emotiva, edipiana, devido à impossibilidade de realizar o seu desejo. Ao referir-se à sua tenra idade, Françoise tenta ser defensivamente realista, face à excessiva aproximação incestuosa com o tio. O que não significa que não haja verdadeiros laços afectivos entre ambos, ao ponto da *petite* Françoise *o encomendar a Deus para que regresse, quanto antes, a casa*⁴.

Sauverzac faz uma aproximação elucidativa entre os textos autobiográficos de Dolto, relativos ao tio, e os escritos de Françoise Dolto, psicanalista, sobre o incesto: *os filhos do incesto (mais frequente do que se pensa) terão sempre alguma dificuldade em aceder à ordem simbólica das palavras, pela sua tendência a exprimirem-se pelo corpo estigmatizado*⁵.

Contudo, a maior angústia de Françoise, sob o signo da culpabilidade traumática, foi a perda de Jacqueline⁶, quando Françoise tinha 12 anos, e a submergiu num quadro depressivo, desencadeado pelo delírio persecutório de sua mãe: *A minha mãe censurou-me por não ter morrido eu, em vez de Jacqueline, pois esta era a sua preferida, de olhos azuis e cabelo louro. Eu era demasiado criança, no corpo e no espírito, quando nas vésperas da minha primeira comunhão, a minha mãe me informou sobre a doença grave da minha irmã*⁷. Investida, compulsivamente, pela mãe neurótica para salvar a vida da irmã, diante de Deus, *eu dirigi as minhas preces a Deus, particularmente, durante a acção de graças*⁸.

¹ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 16. O tio Pedro (Pierre), nascido a 27 de Março de 1886, ferido na guerra em 1916, veio a falecer quando Françoise tinha 8 anos.

² Françoise Dolto, *Correspondance*, (1913-1938), (2 Septembre – 1915), p. 44.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, (7 Septembre – 1915), p. 35.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, (7 Septembre – 1915), pp. 45-46.

⁵ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants – I*, Chap.8, pp. 95-105.

⁶ Jacqueline Marete, nascida a 12 de Abril de 1912, morreu prematuramente a 30 de Setembro de 1920 com um miossarcoma maligno.

⁷ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 50.

⁸ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 52.

Susana Murette, mãe de Françoise, sobreviveu ao luto alucinatório e escapou aos efeitos destrutivos das suas pulsões de morte, graças à orientação dos seus impulsos para Françoise, a quem chamava a sua *Vipère*. Perplexa, Françoise tornar-se-á a confidente privilegiada da sua mãe, prefiguração simbólica da sua vocação de psicanalista¹. A propósito dos filhos tornados confidentes dos seus próprios pais, Dolto dirá mais tarde que *são demasiado novos para suportarem o peso do sofrimento dos próprios pais, mas demasiado próximos para se recusarem a fazê-lo*².

Um dos acontecimentos mais significativos, a seguir à morte de Jacqueline, foi o nascimento do irmão Jacques a 22 de Setembro de 1922. *Já que o bom Deus nos quis enviar um rapaz, eu procurarei ser a tua filha*³. Françoise encontra no irmão, recém-nascido, uma oportunidade para se reconciliar com a mãe e para cultivar, em si, o projecto de um dia se tornar médica de crianças: *Comecei a interessar-me pela sua inteligência, a observá-lo, a levá-lo aos museus e a contar-lhe histórias mitológicas*⁴.

Já nessa altura, a menina Françoise tinha o pressentimento de que havia coisas que sem serem do âmbito corporal, faziam sofrer as pessoas: *quando expressei, pela primeira vez, o meu desejo de me tornar médica de crianças, todos reagiram com uma grande gargalhada...*⁵. A pretexto do sofrimento da mãe e do apoio dado ao irmão, Françoise aprende, precocemente, a interceptar os laços subtis que se cruzam entre as pessoas da mesma família com as forças pulsionais que os regulam. Françoise manifesta uma grande compaixão para com os adultos e uma grande sensibilidade para com as crianças. Será este o fio condutor da sua vocação de psicanalista.

No final da sua vida, em 1986, reformulará, pela primeira vez, o seu projecto inicial de se tornar médica de crianças: *Ser médico da educação é ser conhecedor dos problemas familiares... e que não sendo doenças aparentes vêm a interferir na paz e na tranquilidade das famílias*⁶.

Sem o luto desestabilizador da mãe, depois da morte de Jacqueline, sem o sofrimento moral do pai e sem as dores do seu irmão mais velho, Pedro, Françoise nunca se teria tornado psicanalista. *Fiz a minha psicanálise sem compreender grande coisa, apesar de Laforgue,*

¹ Françoise Dolto, *Autoportrait*, p. 37.

² Françoise Dolto, *Lorsque l'Enfant Parait - 1*, pp. 8-9.

³ Françoise Dolto, *Correspondance*, (22 Septembre – 1922), p. 127.

⁴ Françoise Dolto, *Enfances*, pp. 109-110.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 46.

⁶ Françoise Dolto, *Lorsque l'Enfant Parait*, pp. 8-12.

*com o seu acento alsaciano, me repetir que não compreendo com a cabeça mas compreendo com o coração*¹.

A sua cura psicanalítica revelara-lhe a dimensão fálica, latente, da sua personalidade: *um dos objectivos do meu desejo, ao optar pela medicina, era igualar os rapazes*².

D. Sob o signo da rocha da castração

A personalidade de Françoise Dolto, tal como nós a apreendemos através dos seus escritos, é uma personalidade atípica: do ponto de vista estrutural, à maneira de Jean Bergeret³, apresenta um fundo hipersensível da linhagem neurótica e, do ponto de vista transversal, à maneira kleiniana, evidenciam-se partes dispersas e insubordinadas de si mesma, do espectro esquizóide, que lhe facilitam um certo contacto com o inconsciente. *Foram as crianças que me ensinaram a psicanálise, através do inconsciente*⁴.

Henry Ey elabora o seu modelo de consciência contando com as forças pulsionais e conflituosas do inconsciente, num processo de autoconstrução do eu, onde as energias libidinais nada obstam à coerência e à entidade da consciência. Segundo Ey, para haver consciência é necessário assumirem-se as forças pulsionais que emergem do inconsciente, graças às quais, se operacionaliza o acto de consciência⁵.

Se, para se ser inconsciente, basta deixar o inconsciente falar a sua própria linguagem, então, para haver consciência, será necessário implicar, de maneira contida e sublimada (recalcamento e sublimação), segundo as exigências do acto de consciência, as forças pulsionais que emanam do inconsciente.

Em caso de descompensação psicótica, o inconsciente tomará a forma de anti-realidade (fantasias) e manifestar-se-á como um anti-eu (delírio e alucinação), qual alter-ego, capaz de alterar o campo da consciência do sujeito⁶. *Eu julgo que há qualquer coisa em mim,*

¹ Françoise Dolto iniciou a sua psicanálise com Laforgue em Fevereiro de 1934 e terminou-a em Junho de 1938, tornando-se membro candidato da Sociedade Psicanalítica de Paris. Ver Françoise Dolto, *Enfances*, p. 73 e *Autoportrait*, p. 104.

² Françoise Dolto, *Correspondance*, (15 Juin – 1938), pp. 560-574. Comentários de F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 28-30.

³ Cf. J. Bergeret, *La Personnalité Normale et Pathologique*, p. 15.

⁴ Françoise Dolto, *Les Images, les Mots, le Corps*, pp. 3-6.

⁵ Cf. H. Ey, *La Conscience*, p. 36.

⁶ Cf. H. Ey, *ibidem*, pp. 38-39.

que as pessoas me atribuem sem saberem bem do que se trata. É que, na verdade, resulta um pouco estranha esta minha falta de maldade¹.

O termo *esquizóide* aparece nas autonarrativas de Dolto, mais em sentido metafórico para designar as suas dificuldades em manter-se, segundo as conveniências sociais, do que em sentido clínico, dissociativo². *Lembro-me de como fui esquizóide, ao menos durante alguns meses da minha vida*³.

Olivier Grignon atribui a Freud a ideia de que, para se ser criativo, é necessário passar pela psicose⁴. Parafrazeando Freud que em 1937, no final da sua vida, se interrogava sobre *L'analyse finie et infinie*, é de referir como, apesar de se terem aberto tantos caminhos através dos estratos mais profundos da vida psíquica, é inevitável encontrar-se com *a rocha intransponível da castração*⁵, cujo impasse Lacan contornou, elevando o *falo* à categoria de significante, no contexto duma modalidade de castração simbólica⁶. É neste contexto de apreciação clínica diferencial, no limiar do inconsciente com a psicose, que nos interrogamos sobre a matriz identitária *feminina* de Françoise Dolto desde as relações mãe-bebé: *O primeiro objecto de amor do rapaz e da rapariga é sempre a mãe, embora seja a angústia de castração a decidir sobre o destino de cada um*⁷.

Segundo o seu próprio testemunho, as primeiras relações de Françoise com a mãe foram, supostamente, infiltradas por ingredientes psicóticos destruidores (pulsões de morte), pois a sua mãe *era uma pessoa considerada estúpida, agressiva e apaixonada que agredia facilmente os filhos*⁸. Demasiado ocupada com os filhos maiores *deixou, relativamente, em paz a pequenina Françoise até à morte de Jacqueline*⁹. Trata-se dum desinvestimento afectivo maternal, compensado por Françoise, em fazer, compulsivamente, muitas coisas sob as ordens dum *super eu* incontrolável¹⁰.

Susana Marette percepcionava a filha, desde o nascimento, *como um monstro, a quem oferecia objectos feios em conformidade com a imagem que tinha dela*¹¹. Michele Montrelay atribui a representação monstruosa da filha pela mãe a uma relação precoce *desvinculada e desestruturada como se se tratasse dum corpo de bebé estranho e persecutório, carne da sua*

¹ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 122.

² Cf. J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 53.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 10.

⁴ Cf. O. Grignon, *L'apport de Françoise Dolto dans la Psychanalyse*, pp. 14-16.

⁵ Cf. J. C. Razavet, *De Freud a Lacan*, p. 5.

⁶ Cf. J. Lacan, *Écrits*, p. 685.

⁷ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants – 3*, p. 70 e F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 92-93.

⁸ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 98.

⁹ Françoise Dolto, *Autoportrait*, p. 110 e p. 244.

¹⁰ Cf. J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, pp. 67-68.

¹¹ Françoise Dolto, *Autoportrait*, p. 217.

*própria carne arrancada, compulsivamente, às garras devoradoras da morte*¹. Foi esta *qualquer coisa de oculto e de não dito* da mãe para com a filha que, sob o signo da sabedoria do inconsciente, a disponibilizou para acolher as confidências da mãe neurótica, a partir dos 12 anos.

Qualquer coisa de não dito que ela perscrutou, precocemente, e tentou interpretar, como psicanalista, ao longo da sua vida. Qualquer coisa de não dito a seu respeito, como uma espécie de confabulação delirante e persecutória da mãe que Françoise apreendeu, empaticamente, sob a forma de crises depressivas da mesma: *Quando penso em tudo aquilo que foste para mim, como causa dum certo mal estranho e de muito sofrimento... e naquilo que hoje sou, graças à psicanálise, não sei mesmo o que dizer*².

Já Laforgue, o seu psicanalista, profetizara alguns anos antes: *No dia em que tiver a coragem de enfrentar a sua mãe, dizendo-lhe, acabou-se, proíbo-te de me falares mais nisso, então o problema resolver-se-á*³. No final da sua vida, Dolto evocará, pela última vez, as relações com a sua mãe: *Eu sabia que esta mulher me amava. E se era tão agressiva comigo, era por causa da sua neurose*⁴. Trata-se duma problemática edipiana crónica, *em torno da rocha da castração*, que Françoise Dolto soube gerir com elegância tornando-se *médica de educação*, pintora, escultora e violinista mas, sobretudo, autora do livro *Solitude*, escrito palavra a palavra, à cabeceira de Boris, seu marido moribundo. E onde se, para ela, *não há negatividades no inconsciente foi à custa das próprias feridas interiores*⁵.

*Á medida que ia falando com Laforgue de tudo isto, sentia que a minha desordem interior se recompunha, os meus sentimentos de culpa se libertavam e podia recomeçar a trabalhar*⁶. Seria o próprio Laforgue a comunicar-lhe o fim da sua cura, a 12 de Março de 1937: *Não te preocupes, pois, excessivamente com os teus próprios pensamentos. Sentir-te-ás melhor graças à libertação progressiva do peso das tuas culpas com a tua mãe*⁷.

Os seus primeiros escritos sobre sexualidade feminina reflectem as vicissitudes do seu próprio percurso pessoal. Segundo Françoise Dolto, a menina é investida, narcisicamente, antes da descoberta da diferença dos sexos e em conformidade com *o génio do seu sexo*. O polo organizador, dominante, da sua personalidade não é o falo mas a estrutura vaginal. Neste

¹ M. Montrelay, *Le Tambour et l'Arc*, Cf. J. Aubry, in *Quelques pas sur le Chemin de F. Dolto*, pp. 236-249.

² Françoise Dolto, *Correspondance*, (26 Septembre – 1931), p. 305.

³ Françoise Dolto, *Autoportrait*, p. 244.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 110-111.

⁵ Françoise Dolto, *Solitude*, pp. 520-521. Comentários de F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 29.

⁶ Françoise Dolto, *Enfances*, p. 119.

⁷ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 40-41 e J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 86.

sentido, a energia pulsional da menina é, por natureza, sedutora e insere-se na história relacional da sua família.

O ingresso na fase edipiana é marcado pela angústia da castração que a orientará para o desejo do outro, na pessoa do pai, de quem *espera ter um filho*. Dada a sua *estrutura psíquica triangulada*, o bebé humano em gestação, já é sensível à voz do pai e à sua presença junto da mãe¹.

Françoise Dolto não admite um Édipo precocíssimo, mas pondera a influência activa do pai na díade mãe-bebé, desde o começo absoluto da vida: junto ao pai real é instituída a figura do pai simbólico. À maneira dum memorial edipiano, a jovem Dolto confessar-se-á ao pai expondo-lhe o seu longo e penoso percurso: *Sem a tua ajuda, nunca teria tido a coragem suficiente para empreender o que quer que fosse e, muito menos, uma psicanálise*². E num registo mais edipiano e sedutor, acrescenta: *Contudo, eu sei que a melhor maneira de te agradecer é tornar-me eu própria uma mulher, no pleno sentido da palavra, e um motivo de orgulho para ti*³.

Entre 1933 e 1938 retratar-se-á ao pai, como *uma neurótica recalcada sobre a neurose da mãe... num ambiente familiar fálico* (depois da morte de Jacqueline) *onde não havia lugar para manifestações e ideias femininas*⁴. Outras figuras masculinas que marcaram, *edipianamente*, a sua feminilidade foram Laforgue, o psicanalista, e o seu mestre Pichon. Françoise Dolto deve a Laforgue o conceito de *neurose familiar* que a levou a valorizar clinicamente, a família inteira e, sobretudo, os laços profundos e misteriosos que os uniram em torno da metafísica e da religião no contexto da psicanálise⁵.

De Edouard Pichon, psiquiatra e linguista eminente, Dolto aprenderá a importância da língua, sob a forma de significantes, no desenvolvimento da criança *pois o ser humano, sujeito de palavras, é continuamente interpelado, já desde a concepção, pelos significantes das palavras da mãe e das pessoas à sua volta, a seu respeito*⁶. Qualquer anomalia no ritmo

¹ Françoise Dolto, *Sexualité Feminine*, pp. 108-120 e pp. 158-161. F. Dolto foi convidada em 1960 por Lacan para fazer uma comunicação sobre *sexualidade feminina* no congresso de Amesterdão, organizado pela Sociedade Psicanalítica de Paris. O seu livro *Séxualité Féminine* é uma reformulação da comunicação.

² Françoise Dolto, *Correspondance*, (22 Juillet – 1934), p. 403.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, (22 Juillet – 1934), p. 403.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, (15 Juin – 1938), pp. 560-574.

⁵ Foram as questões metafísicas e religiosas que motivaram o afastamento entre Freud e Laforgue. In F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 61-62.

⁶ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 74.

ou no significado das palavras, pode derivar em atrasos, defasias ou desarticulações na língua materna do bebé¹.

Interrogada sobre as palavras do seu nome de família, Vává, Dolto respondeu que *desde menina escrevia palavras pelo gosto das palavras* pois, como ela referia também mais tarde, *não há outra relação possível com a verdade senão pelas palavras*².

Através das suas narrativas autobiográficas, Françoise Dolto explica-se sem procurar construir nenhum sistema abstracto. Desde a tese de doutoramento (1939) até aos seus últimos escritos (1988), são sempre as mesmas *verdades* esboçadas verbalmente, sem o menor sinal de ruptura ou de mudança de direcção.

Françoise Dolto privilegia tudo o que unifica através dos significantes verbais. Em conformidade com o *espírito de Proust*, ao lermos os escritos autobiográficos de Françoise Dolto, tornamo-nos leitores das nossas próprias vidas.

1.3.4. O Logos figurativo

Há uma afinidade profunda entre a palavra e as produções artísticas da criança, *unidade inefável*, na expressão de Yannick, pois se a palavra é a interpretação do desenho, o desenho será a incorporação significativa da palavra. Se o jogo e o desenho são as linguagens privilegiadas das crianças, então para quem e de quem falam elas? Foi nesta perspectiva que se colocou Françoise Dolto ao visualizar a imagem do corpo da criança, através das suas criações artísticas projectadas. O jogo, o desenho, a modelagem e o humor das crianças, na interface do seu mundo interior com o mundo exterior, permitem não só a criação de novas realidades, mas também a sua reconciliação com os conflitos inter e intrapsíquicos.

São inúmeras as observações e as teorias sobre os desenhos das crianças, que se estendem desde os primeiros traços intencionais sob o controlo perceptivo-motor, à volta dos dois anos, até aos esquemas mais elaborados, imitativos e perspectivados das crianças de nove ou dez anos. A arte de desenhar resulta dum longo percurso que, a partir da experiência criativa fundamental *mãe-bebé*, mobiliza aspectos perceptivo-motores, cognitivos, afectivos e relacionais moderados pela palavra³.

¹ Cf. F. Yannick, in *Françoise Dolto*, pp 41-42. E. Pichon (1890 – 1940), de formação psicanalítica, um linguista notável que escreveu *Psychologie de l'Enfant*.

² Françoise Dolto, *Enfances*, pp. 23-24.

³ Inspirámo-nos na obra colectiva *Introduction à la Psychologie de l'Enfant*, M. Hurtig, J. A. Rondal, pp. 577-580.

Graças aos efeitos significantes da palavra dialogal, a *criança artista* não se limita a copiar as formas do mundo e das pessoas mas a recriá-las, à sua maneira, segundo uma nova ordem simbólica. O maior enigma da actividade artística das crianças é a articulação da representação mental com a execução motora na tentativa da recriação da própria imagem do corpo¹.

Françoise Dolto compreendeu que o acto de desenhar testemunha, não só a respeito da actividade psicológica da criança (Wallon e Lurcat – 1958; Goodenough – 1926; Fay – 1934; Rey – 1946; Harris – 1963; Osterrieth – 1975), mas também a respeito da sua organização interior, como sujeito de desejo².

É por volta dos três anos, que a criança começa a desenhar a figura humana com alguns dos seus caracteres evidenciados (os olhos) e munida com múltiplos segmentos (os membros). Estas imagens arcaicas evoluem para representações complexas com tronco ovóide, olhos, cabeça, membros de formas estereotipadas e são, progressivamente, contextualizadas no espaço e no tempo em relação ao próprio corpo, por volta dos oito aos onze anos.

Jean Piaget e Inhelder avaliaram, particularmente, a variável espaço na elaboração do desenho da criança que evolui da intuição topológica do espaço para a sua representação projectiva e para a representação euclidiana do mesmo³. Merleau-Ponty, no seu curso da Sorbonne (1949-1952), referia que o desenho da criança *nunca é uma simples imitação do mundo, mas uma expressão elaborada do mesmo*⁴. Em conformidade com o princípio de que, a função do desenho é revelar e não ocultar as realidades, a elaboração artística resulta da interacção do sujeito com a coisa percebida. Tanto a palavra como o desenho não podem senão significar e, por conseguinte, seria absurdo procurar nelas a realidade significada ou a coisa desenhada. Como diz ainda Merleau-Ponty, a finalidade do desenho é mais para exprimir emoções e sentimentos do que para exhibir conhecimentos. A arte presta-se mais para sentir o mundo, do que para compreender o mundo.

Françoise Dolto foi iniciada na interpretação psicanalítica dos desenhos de crianças por Sophie Morgenstern, no seu estágio de externato com o doutor Heuyer, em 1936⁵. Dela aprendeu a escutar e a relacionar-se empaticamente com as crianças mediante a performance dos desenhos: *Eu aprendi a escutar as crianças como se escutam os adultos... Quando as*

¹ Françoise Dolto, J. D. Nasio, *L'Enfant du Miroir*, p. 39.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 16.

³ Cf J. Piaget e B. Inhelder, *La Psychologie de l'Enfant*, pp. 26-41.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et Pédagogie de l'Enfant*, p. 210.

⁵ Cf. L. Arzel Nadal, *Françoise Dolto et l'Image Inconsciente du Corps*, pp. 31-34.

*crianças têm dificuldade em falar, exprimem-se através dos desenhos e, mesmo assim, compete-nos a nós calar e escutar*¹.

Na entrevista com Jean Pierre Winter, em 1986, Dolto exprimia-se assim: *Madame Morgenstern foi a minha maior mestra. Encarregou-me de escutar as crianças numa altura em que, recém analisada, ainda não tencionava ser psicanalista... É uma coisa totalmente nova encontrar-se junto de alguém que sofre e escutar, apenas escutar*².

Baseada no princípio de Sophie Morgenstern de que *o desenho das crianças tem a sua linguagem própria*, Dolto elaborou o seu próprio itinerário interpretativo a nível clínico (A), a nível psicanalítico (B) e a nível epistemológico (C).

A. O desenho sob o signo da encenação clínica

A ideia duma *poupée-fleur*³, como intermediária terapêutica entre sujeitos de palavra, surgiu no espírito de Françoise Dolto, por sugestão duma criança, numa situação de perplexidade clínica:

O que é isto? - perguntou a mãe.

Não sei.- respondi eu.

*É uma boneca-flor. - retorquiu a criança.*⁴

As reacções identificatórias da criança à boneca-flor variam, significativamente, desde as muito positivas até às mais negativas, passando por estados de espírito ambivalentes, segundo o movimento das pulsões evocadas pelas formas da imagem. Trata-se duma boneca, cujo corpo, é confeccionado em tecido verde. O rosto é representado por uma flor, com roupa unisexo (tanto de rapaz como de rapariga), o que é susceptível, no seu conjunto, de despertar estados de espírito com tonalidades afectivas diferentes. A estrutura plástica da boneca-flor, em forma de vegetais, facilita os processos associativos verbais do sujeito.

Devido a mecanismos subtis de *identificação – projecção*, o sujeito revê-se, imaginariamente, na boneca-flor investida de sentimentos. Graças ao retorno do recalçado, o

¹ J. Aubry, *Quelques pas sur le Chemin de Françoise Dolto*, pp. 11-12.

² Françoise Dolto, *Les Images, les Mots et le Corps*, pp. 23-25. Sophie Morgenstern (1875-1940), psiquiatra e psicanalista, judia e polaca, é considerada a introdutora da psicanálise de crianças em França. Escreveu *Psychanalyse Infantile, Symbolisme et Créations Imaginaires*. Suicidou-se em 1940.

³ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, pp. 71-75. Ver M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 269-270.

⁴ *Seminário Inédito da Escola Freudiana de Paris – testemunho oral de Françoise Dolto.*

sujeito recompõe-se libidinalmente (a partir das suas regressões) numa nova imagem gratificante para si mesmo¹.

A boneca-flor é um objecto catalisador, cujo potencial significante desperta nos indivíduos neuróticos comportamentos de desinibição, sublimação e compensação. Há aspectos tópicos e dinâmicos no modelo da boneca-flor que antecipam, simbolicamente, os ingredientes psicológicos da imagem inconsciente do corpo de Françoise Dolto².

A representação plástica figurada de uma criatura vegetal que tem forma humana, pelo seu corpo e forma de flor, pela cabeça, sem que haja nem rosto, nem mãos, nem pés, permitirá à criança e a qualquer ser humano a projecção de emoções instintivas que permaneceram fixadas no estágio oral da evolução libidinal. A utilização de bonecas-flor pode ser de grande ajuda em psicoterapia analítica... para fazer sentir ao vivo ao sujeito, através da sua experiência imediatamente vivida, o que são os fenómenos de projecção, de identificação e de transferência³.

B. O desenho sob o signo da compreensão psicanalítica

Aquilo que ao princípio não era senão um mediador artístico tornou-se, progressivamente, um centro de interesse fundamental: *Quando uma criança desenha, é sempre a sua própria imagem que ela desenha, sem o dinamismo da qual, ela não conseguiria desenhar. A criança não desenha, mas desenha-se a si mesma, e projecta partes ou a totalidade da sua imagem no desenho... Ela não fala sobre o desenho, mas narra a sua vida através do desenho. O desenho é uma fantasia extemporânea e é, como tal, que deve ser perspectivado na sessão analítica⁴.* Quando a criança se explica, perante o desenho, e se posiciona no espaço imaginário do mesmo, ela projecta as suas relações com os outros, a quem dá a palavra para falarem sobre as vicissitudes da sua vida. A criança apresenta-se e representa, através de outros imaginários, *qualquer coisa de si mesma*.

Françoise Dolto não se limita a interpretar os conteúdos dos desenhos, mas elabora uma teoria original, segundo a qual, o sujeito-criança só se compreenderá a si mesmo, através da experiência viva do seu próprio corpo. Neste sentido, desenhar é um trabalho de

¹ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 188.

² M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 269.

³ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, pp. 73 e 75. Ver também M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 269-270.

⁴ Françoise Dolto e J. D. Nasio, *L'Enfant du Miroir*, pp. 47-51.

intercâmbio, entre o analista e a criança, através de palavras, de fantasias, de desejos e do próprio corpo¹. Analisar um desenho é implicar-se, contratransferencialmente, na linguagem corporal, verbal e emocional da criança. Françoise Dolto sublinha que *os desenhos das crianças são documentos, cuja linguagem paralógica e ilógica através das formas e das cores, evoca vivências cheias de emoções da história pessoal, como numa espécie de sonho acordado*².

Portanto, na perspectiva doltoniana, a interpretação do desenho não se processa pela leitura estandardizada dos seus sinais materiais, mas através da encenação das fantasias e das representações, correspondentes à imagem do corpo de cada um. Cada desenho, inerente à história pessoal de cada sujeito, evoca, verbalmente, as vicissitudes emotivas e corporais da imagem do corpo do seu autor.

C. O desenho sob o signo da explicação epistemológica

Quando em 1939, Françoise Dolto (depois da sua tese de medicina, *Psychanalyse et Pédiatrie*) se iniciou na psicoterapia de crianças, ainda sem qualquer preocupação pelo fenómeno da transferência, o desenho não era ainda senão uma actividade complementar (*occupation parallèle*), proposta às crianças para se iniciarem no diálogo. É provável que os desenhos e a modelagem tenham constituído o fio condutor do pensamento de Dolto, como precursores da elaboração da sua teoria da imagem inconsciente do corpo. Trata-se dum percurso científico que vai desde a práxis clínica com o desenho até à reformulação duma teoria da imagem do corpo³.

A intervenção psicanalítica de Dolto implicará o reconhecimento da criança, como sujeito de desejo na arte da representação do mundo, através da operação criativa do desenho e da modelagem. Se a criança ainda não é propícia a exprimir-se verbalmente pode, contudo, fazê-lo através da via artística da imagem. Todas as crianças podem comunicar o seu sofrimento e as suas alegrias através da imagem, pois o desenho e a modelagem transmitem saberes que precedem as próprias palavras, nos confins do biológico com a proto-representação mental e o imaginário.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 26.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 28.

³ Inspirámo-nos em F. Yannick, *La Vraie Image: du Dessin d'Enfant à l'Image du Corps*, pp. 393-405. Segundo F. Dolto a função do psicanalista é colocar o sujeito humano face à sua identidade, no seu espaço e com o seu tempo, permitindo-lhe as mediações necessárias para a simbolização das relações humanas.

A metáfora do desenho desperta em nós o pressentimento de que a nossa existência sexuada resulta do cruzamento do biológico com o simbólico na vertente do desejo e das palavras com o outro. Por isso, o desenho funciona como ecrã visível da tensão invisível, que veicula a nossa própria imagem: *Faz uma imagem, mas uma imagem verdadeira de ti mesmo (vraie image)... Será esta imagem, realmente, a projecção da verdadeira imagem do ser da criança? Armadilha mortal ou ilusão criadora? Nenhuma resposta definitiva. Contudo, será sempre uma imagem que te olhará, sem cessar, e que só o significado das palavras poderá desvendar o mistério*¹.

Ao referirmos o desenho como *entidade epistémica* da teoria de Françoise Dolto, pretendemos sublinhar que, em cada desenho de criança, há sempre algo mais do que uma simples imagem a decifrar. Há fragmentos do eu e partes arcaicas de si mesmo, aspectos relacionais conflituosos e gratificantes, componentes afectivos de todas as tonalidades, sensações e vivências corporais, sob a matriz identitária da imagem inconsciente do corpo.

Que entendemos nós por imagem inconsciente do corpo projectada pela criança no substrato material do seu desenho? Merleau-Ponty fala de percepção como dum comportamento, no qual a criança se implica de tal modo com as coisas percebidas, que se torna difícil distinguir o subjectivo do objectivo.

Apesar das interacções naturais do organismo perceptor com o mundo percebido, a imagem nunca corresponde exactamente à realidade física, já que o cérebro opera mais como coordenador de estímulos percebidos do que como armazenador de engramas psíquicos². A imagem inconsciente do corpo não é pois susceptível de ser observada directamente como uma coisa concreta pelo observador, nem corresponde a nenhuma representação-percepção diluída de si mesmo (*perception affaiblie*). A imagem inconsciente do corpo não é formada por estruturas perceptíveis da realidade psíquica, mas é um pressuposto epistemológico, cuja subtilidade existencial não é acessível às sensações ordenadas da lógica corporal.

Como diz Alain, *a sua existência depende da convicção e da crença em ter visto*³. A imagem inconsciente do corpo, ao substituir a realidade, distanciando-se da mesma, termina sempre por fundamentar a própria realidade espaço-temporal. Representar a imagem inconsciente do corpo, através do desenho, não é contemplá-la interiormente, à maneira duma realidade mental, nem é detectá-la exteriormente, como um objecto, sensivelmente circunscrito, mas é referenciá-la, a partir das vivências corporais e sob a forma de sentimento

¹ F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 74-75.

² Cf. M. Merleau-Ponty, *Psychologie et Pédagogie*, pp. 224-226.

³ Cf. D. Huisman, *Histoire de la Philosophie Française*, pp. 464-465.

de si mesmo. A imagem inconsciente do corpo emerge do acto criador do artista, sob o fio significante da palavra relacional, que lhe confere uma certa configuração estética. Só a palavra a poderá fazer emergir, elucidar os seus significados e conferir-lhe os seus contornos próprios, em conformidade com o imaginário do artista infantil.

Projecta-se, insensivelmente, nas produções artísticas da criança, à medida que brota das estruturas corporais do sujeito, sob a acção libidinal do processo de simbolização. A sua configuração, latente no desenho da criança, resulta dum longo movimento interior de perelaboração imagógica, desde as sensações corporais mais arcaicas até às expressões plásticas mais sublimes, descodificadas verbalmente, na relação com o outro.

No acto de criar, o *corpo*, nos primórdios da inspiração, e o *espírito*, na fase interior da execução, são dois vectores essenciais do mesmo processo criativo do sujeito. Há uma certa homogeneidade entre aquilo que erradia vivencialmente do corpo, com a sua representação mental, e aquilo que é transferido para a obra de arte do desenho ou da modelagem. Noutras palavras, a projecção, para o desenho, da imagem inconsciente do corpo da criança significa a transposição inconsciente daquilo que lhe é mais próprio e peculiar, como as sensações corporais, os sentimentos e as representações simbólicas¹.

No acto de desenhar, dá-se uma deslocação da sensorialidade corporal, vivida sob a forma de sentimento identitário, para as formas plásticas da obra de arte. Françoise Dolto fala de correspondência entre o trabalho artístico, como engenho da criança, e a sua representação interior, sob a forma de imagem inconsciente do corpo.

Gérard Guillerault, comentando Dolto, reformula a mesma ideia, dizendo que *das suas vivências pessoais, a nível do corpo e do espírito, a criança elabora a sua imagem do corpo, susceptível de ser transposta para o desenho, como obra de arte de si mesma*².

No acto de desenhar há, pois, dois movimentos complementares: o movimento *ascendente* do auto-reflexo interior da própria imagem do corpo, contextualizada na relação com o outro, e o movimento *descendente* da sua revelação metafórica exterior, no objecto artístico. No primeiro momento, *reconstrói-se* a imagem do corpo numa matriz afectiva, sob o efeito da comunicação verbal com o outro e, no segundo momento, a mesma imagem, sob o efeito da inspiração na relação com o outro, é *descodificada e materializada*, espácio-temporalmente, nas produções artísticas.

¹ Inspirámo-nos no prefácio de G. Guillerault. In Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. I-VII.

² G. Guillerault, *La Vraie Image: du Dessin d'Enfant à l'Image du Corps*, pp. 400.

Do ponto de vista do desenho, é mais pertinente falar da imagem inconsciente do corpo como *representação que eu sou de mim mesmo*¹, do que como representação que eu tenho do meu corpo. A originalidade do conceito de imagem inconsciente do corpo de Dolto, apreendida através dos desenhos das crianças, está mais nos seus efeitos sobre a identidade psicológica do sujeito, do que na representação mental e óptica do seu corpo.

À medida que o desenho se elabora, inconscientemente, pela criança, a questão de fundo que parece transparecer será: *o que é que a subjectividade deve à corporeidade?* Como veremos, a *função simbólica* dos humanos pressupõe um longo percurso de inserção corporal e espiritual do sujeito, numa nova ordem de realidades, a que chamamos *processo de simbolização*.

2. O processo de simbolização

O conceito de *simbolização* impregna de tal maneira a obra inteira de Françoise Dolto que, a sua delimitação conceptual diferenciada, se torna difícil. O seu livro principal, *L'Image Inconscient du Corps*, estruturado literariamente em torno do conceito de imagem inconsciente do corpo, está longe de reunir, em si, todos os seus paradigmas simbólicos. Só a leitura integral da obra doltoniana permitirá o acesso a uma compreensão de conjunto do pensamento de Dolto.

O conceito de *simbolização* nos escritos de F. Dolto, evolui de maneira circular e em interdependência com outros conceitos afins, como a *função simbólica* e a *castração simboligénia*, convergindo todos para o mesmo denominador comum da imagem inconsciente do corpo.

No congresso de Raymont, Françoise Dolto recorreu ao conceito de *simbolização* para referir o processo subtil e intersubjectivo de personalização do sujeito humano (*personnologie, personnation*): *O sujeito humano, através das vias da simbolização, é susceptível de se comportar eticamente e de assumir, responsabilmente, o destino do seu desejo que o impele a "aller de l'avant"*².

O processo de simbolização Doltoniano pressupõe a operacionalização precoce duma função simbólica no bebé humano, capaz de emitir estímulos significativos com o mundo, já

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. VII.

² Comunicação ao congresso de Psicanálise de Royaumont em 1958, sob o tema *Personnologie et Image*, in *Au Jeu du Désir*, pp. 61-65.

desde a concepção. Como diz Dolto: *A total dependência e impotência do ser humano, desde a gestação e durante os primeiros anos de vida, levá-lo-á, enquanto sujeito de linguagem nomeado pelos seus, a iniciar-se no processo de simbolização, específico da espécie humana, e pelo qual se habilitará com uma linguagem verbal, gestual e mímica*¹.

Só a palavra, na clave relacional, poderá inserir o sujeito humano no processo de simbolização e levá-lo a tomar consciência da sua condição de sujeito de desejo com os outros e para os outros. Neste sentido, a matriz fundadora da capacidade de simbolização do bebé humano é a interacção, sujeito-sujeito, do bebé com a mãe, capaz de responder às solicitações corporais do filho, mediatizadas afectivamente, pela palavra. A iniciação da criança à simbolização implicará, portanto, além da satisfação das necessidades corporais imediatas, o treino na arte de desejar o sublime, o inacessível e o adiável. Durante os primeiros anos de vida, os desejos e as necessidades do bebé operarão indiscriminadamente em torno das zonas erógenas do sujeito para, progressivamente, se diferenciarem, graças às intervenções simboligénias da mãe e à acção moderadora do pai, como *terceiro interveniente*².

O processo de simbolização, como actividade psíquica do bebé, fluirá cada vez melhor, à medida que o efeito das sucessivas interdições simboligénias, impostas pelas crises inevitáveis do desenvolvimento (nascimento, desmame, controle esfinteriano, Édipo), se fizer sentir. Simbolizar é, pois, interditar ou auto-interditar-se, simbolicamente, a realização imediata do desejo compulsivo, adiado para novas maneiras de ser e de estar no mundo. O que implica a transposição das apetências carnis e repetitivas do sujeito para outras dimensões cognitivas e afectivas do espírito, corporalmente vivenciadas³.

Será um longo percurso de perelaboração interior e de sublimação, na trajectória do desejo. Os *ingredientes* afectivos mais estruturantes da simbolização pertencerão, predominantemente, ao espectro da castração e do Édipo. O complexo de Édipo conferirá ao processo de simbolização do sujeito a sua identidade sexual, diferenciada e matizada por conflitos desde os primórdios pré-edipianos até à solução final da problemática do incesto.

A castração será, ao mesmo tempo, *simbólica* e *simboligénia* no processo de hominização: *simbólica* porque inscreve o bebé na lei universal da espécie humana, e *simboligénia*, porque o insere na ordem espiritual da família humana⁴. Para Dolto, a hominização não consiste num processo interior de organização pulsional das zonas erógenas, como para Freud, nem na estruturação das relações de objecto com as respectivas fantasias,

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 255.

² Cf. C. Schauder, *Transmission de la Névrose et Image Inconsciente du Corps*, pp. 70-76.

³ Cf. F. Cheboux, *30 Mots de Françoise Dolto*, p. 184.

⁴ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 104.

como para Melanie Klein, mas na persistência dinâmica do desejo do sujeito, perante determinadas crises simboligénias.

O modelo verbal e relacional de simbolização do indivíduo, segundo Françoise Dolto, está mais próximo da teoria psicanalítica da *unificação* e da *individualização* do eu segundo Jung¹ e da teoria sobre a génese da criação artística de Kadinsky², do que do movimento pulsional e impessoal de Freud. Segundo Dolto, no processo de simbolização não é o sujeito que se transforma, mas a sua sensibilidade, receptividade e capacidade de elaboração como resposta à mensagem simbólica emitida pelo outro.

Do ponto de vista psicopatológico, Dolto chama a atenção para a existência de *qualquer coisa de estranho*, capaz de interferir anti-simbolicamente, no percurso do desejo do sujeito. A psicose seria mais uma incidência desestruturante na personalidade, por deficiências na elaboração simbólica, do que uma entidade nosológica, radicalmente diferente da neurose. Clinicamente, Dolto interessa-se mais pelos processos libidinais, em vias de simbolização, do que pelas entidades empiricamente instituídas. *A criança psicótica, bloqueada no seu trabalho de simbolização, opera no vazio sem possibilidades de comunicar com os outros seres humanos*³.

Na perspectiva doltoniana, o psicótico longe de se confinar ao seu isolamento, é um ser aberto ao mundo com insuficiências simbólicas na comunicação com os outros. Há afinidades epistemológicas entre a teoria da simbolização de Françoise Dolto e os novos modelos de organização do pensamento nas ciências cognitivas, sob o nome de *teoria dos esquemas*, também chamados *scripti*, protótipos ou modelos mentais, calcados nos programas da informática⁴.

Segundo o modelo neocognitivista do pensamento, os esquemas ou os *scripti* são imagens simplificadas com os traços dominantes do objecto representado. Os esquemas ou os *scripti* são para o objecto o que o mapa é para a cidade. A sua função é facilitar a compreensão do mundo, tornando-o legível. Enquanto modelos simplificados da realidade, os esquemas mentais ou os *scripti* organizam os dados perceptivos, estruturam as informações da memória e conferem sentido às unidades linguísticas, como as palavras e as frases. Combinam-se no *espírito*, sob a forma de novas associações, orientando-nos e proporcionando-nos novas ideias sobre o mundo.

¹ M. Cazenave, *Carl Gustav Jung*, p. 35.

² Cf. V. Kadinsky, *De lo Espiritual en el Arte*, p. 101. Segundo Kadinsky a verdadeira obra de arte nasce com o artista e separada dele torna-se autónoma e independente.

³ Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, p. 26.

⁴ J. F. Dortier, *Les Nouveaux Territoires de la Psychologie*, pp. 26-29.

Apesar de se tratar de modelos diferentes, o modelo neocognitivista dos esquemas mentais e a teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto deixam transparecer a ideia comum de que os humanos não pensam, nem vivem como máquinas lógicas, mas o seu pensamento, a sua linguagem e a sua representação do mundo processam-se à maneira duma analogia e duma metáfora. Segundo ambos os modelos, o medo, a alegria, a culpabilidade e a tristeza não são reacções patológicas, mas auxiliares necessários do pensamento e da representação do mundo.

Em 1994, António Damásio demonstrou, experimentalmente¹, que as emoções e o pensamento mantêm laços subtis, mais complexos e interdependentes do que a tradicional clivagem *emoção – pensamento* fazia pressupor. As razões de viver, mais evidentes, são também as mais emotivas. A reabilitação da consciência no controlo dos processos cognitivos, consciente e inconscientemente, veio recolocar, em primeiro plano, a correlação da subjectividade humana com os substratos neurofisiológicos das neurociências.

A consciência, em vez de ser considerada como um simples fenómeno transitório, adquirirá uma função central na pilotagem dos nossos comportamentos. Do mesmo modo, o processo de simbolização do ser humano, em Françoise Dolto, codificado segundo o conceito de imagem inconsciente do corpo, no limiar da corporeidade com a subjectividade, representa *uma síntese viva das nossas experiências emocionais ou o receptáculo psíquico basal onde se inscrevem as vivências e as experiências do indivíduo*².

Como veremos, o processo de simbolização, segundo Dolto, só é viável dentro dos parâmetros psicológicos da lei que ordena, construtivamente, a vida pulsional dos indivíduos e só atinge a sua expressão máxima de hominização a nível das sublimações do espírito. Daí a pertinência das seguintes questões: *Como se transferiu Dolto do complexo de castração para o modelo de castração simboligénia?* (2.1.) *porquê transpôs ela os limites da psicanálise para o âmbito dos evangelhos?* (2.2.).

2.1. Na clave da lei: do complexo de castração para a castração simboligénia

Como se transferiu Françoise Dolto do complexo de castração Freudiana para o seu modelo original de castração simboligénia?

¹ A. Damásio, *O Sentimento de Si*, p. 55. António Damásio distinguiu-se pelas suas notáveis explorações sobre os laços existentes entre o cérebro límbico e o córtex cerebral, entre o corpo e o espírito.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 22.

Do nosso ponto de vista, a revolução doltoniana deu-se na chave do seu compromisso com as exigências da lei (2.1.1.) e segundo o dinamismo da própria castração (2.1.2.).

2.1.1. A lei

A lei é a medida exterior e a ordem interior da vida psíquica dos indivíduos. Qualquer intervenção verbal ou comportamental do adulto em relação à criança, para ser humanizante, deve fazer-se em relação à lei. Por conseguinte, o processo de hominização, na relação verbalizada eu-tu, será *simbólico*, porque inscreve o indivíduo, sob a lei da espécie, e *simboligénio*, porque o insere na ordem do espírito.

Há um longo percurso, interior e exterior, de perelaborações sucessivas (identificações primárias, separações e perdas inevitáveis, pulsões libidinais e agressivas inter-subjectiva e intra-subjectivamente cruzadas, reinvestimentos afectivos e novos processos identitários) cujo fio condutor, face aos riscos do incesto, é o cumprimento da lei.

Etimologicamente, o conceito de lei, do latim *lex*, não é suficientemente claro. Poderá derivar de *legere* (a *lex* será a leitura do que está escrito) na opinião de Santo Isidoro, de *elígere* (a *lex* deve ser ditada e ponderada antes de ser aplicada), segundo Cícero, de *ligare* (a *lex* liga e obriga a vontade), segundo Tomás de Aquino ou, enfim, de *legare* (a *lex* confere o mandato e dá ...) na opinião de Ermout¹.

Todos os autores admitem, como elementos comuns no conceito de lei: ser uma decisão da razão para o bem comum, com uma função organizativa, e dada por quem tem autoridade².

A psicanálise apreendeu do conceito de lei os significantes de ordem, autoridade e afirmação, tradicionalmente vinculados à figura do pai. Para Winnicott, a presença do pai no lar é a encarnação da lei e o símbolo da ordem que a mãe introduz na vida da criança³. Segundo Laplanche, a intervenção do pai tem uma função reguladora, à maneira duma lei coordenadora, das relações mãe-bebé⁴.

Sem perder as referências clássicas da psicanálise, Françoise Dolto reformulou alguns conceitos freudianos, como a noção fundamental de castração, à medida que a teoria da

¹ Inspirámo-nos em G. Vattimo (vários autores), *Encyclopédie de la Philosophie*, pp. 979-981.

² Cf. S. Tomás de Aquino no *De Legibus* (I-II, 9,4) a lei é a ordenação da razão em ordem ao bem comum.

³ Cf. M. Davis et D. Wallbridge, *Winnicott, Introduction à son Œuvre*, pp. 125-127.

⁴ Cf. J. Laplanche, *Entre Séduction et Inspiration: l'Homme*, pp. 127-146.

imagem inconsciente do corpo se ia elaborando. Neste sentido, a referência ao conceito de lei acompanha as vicissitudes epistemológicas do conceito de castração simboligénia: *Para que uma castração adquira valor simboligénio para a criança, deve ser dada por um adulto inscrito, ele próprio, na ordem simbólica da lei*¹. Ou ainda: *A castração, em qualquer fase do desenvolvimento, deve levar a criança a distinguir o imaginário da realidade permitida pela lei*². De maneira mais explícita, a lei do incesto, inerente à castração simboligénia, não só não implica qualquer mutilação corporal do sujeito, mas sublima as suas energias mais subtis em ordem à simbolização humana³.

Françoise Dolto evoca a influência perversa de adultos neuróticos, cuja acção desviante na vida da criança, se faz à margem da lei⁴. O conceito de lei, na obra de Françoise Dolto, tem um carácter mais fenomenológico e dinâmico do que canónico ou categórico, pois opera como uma instância pulsional interiorizada, durante o desenvolvimento da criança, e não apenas durante as vicissitudes incestuosas do complexo de Édipo.

*A pessoa humana só mais tarde adquirirá um conhecimento claro do seu corpo, em conformidade com a sua sexualidade masculina ou feminina. A imagem do corpo não atingirá a sua forma acabada senão depois da crise edípica, quando o sujeito, através da castração simboligénia, se tiver tornado um ser humano, segundo a lei*⁵.

Na perspectiva doltoniana, a lei é, ao mesmo tempo, a medida exterior e a ordem interior que regula o indivíduo na elaboração da sua imagem inconsciente do corpo. O objectivo da educação é facilitar o sujeito a exprimir, simbolicamente, o seu desejo, em sociedade e segundo as exigências da lei. Evocar *a encarnação do sujeito humano* é celebrar a sua inscrição legal na ordem dos humanos e dentro dum agregado familiar, edipicamente estruturado.

O sujeito poderá aceder à maturidade afectiva, dentro dos parâmetros da lei reguladora do incesto. E só poderá *viver segundo a lei*, depois do luto dos seus impulsos incestuosos. O desejo e a lei que o regula, com os seus percursos e repercussões próprias na economia psíquica do indivíduo, acabarão por encontrar-se na matriz identitária da imagem inconsciente do corpo, sob a experiência pessoal e subtil do sentimento de si mesmo, graças aos efeitos aglutinadores e organizativos da castração simboligénia.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 89.

² Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants – I*, p. 45.

³ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'œuvre de F. Dolto*, p. 198.

⁴ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants – I*, pp. 46-47.

⁵ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 129.

A lei, segundo Dolto, vem recolocar em primeiro plano, no cenário edipiano, a figura do pai. *Se existe interacção psíquica entre a mãe e o bebé desde a concepção, é porque a mãe já contém em si mesma, no imaginário do filho, a pessoa do pai*¹. Posteriormente, uma das funções do pai será atribuir ao filho um nome, segundo as exigências da lei, o que implicará uma *legalização* processual do filho pelo pai: pai real segundo a carne, pai imaginário segundo a lei e pai simbólico segundo o espírito².

Já desde os primórdios da existência, tanto o rapaz como a rapariga, encontram-se numa posição sexualmente diferenciada em relação ao pai, símbolo da lei junto da mãe. Ao atribuir o nome ao filho, o pai irá confirmá-lo ou não, reconhecê-lo ou rejeitá-lo, no lugar que lhe é concedido pela lei em sociedade. Trata-se dum acontecimento fundador e narcizante da identidade e da dignidade da criança³.

Disseminado através dos seus vastos escritos, o conceito de lei, inerente à noção doltoniana de castração simboligénia, carece duma abordagem psicanalítica sistematizada na obra de Dolto⁴. No *Le Sentiment de Soi*, a noção de lei, na sua vertente interditora do incesto, é referenciada como paradigma universal regulador das pulsões humanas: *A vida em sociedade implica o domínio dos impulsos, em conformidade com a lei universal da proibição do incesto... Todas as leis, referentes à sexualidade, variam em função de cada cultura*⁵. Progressivamente, a criança descobre que a diferença dos sexos depende mais da lei natural do que da vontade dos adultos: *É extraordinário constatar que a compreensão da diferença entre os sexos, pela criança, depende mais das leis que regulam os processos naturais do que da vontade racional dos pais*⁶. Esta descoberta tem um impacto simboligénio de autovalorização do sujeito.

É, ao mesmo tempo, uma experiência de *inserção natural* e de *iniciação social*, sob o título do nome do pai. *Quando a verdade é dita ao filho, pelo próprio pai, trata-se dum verdadeiro acto simboligénio de integração na sociedade: Eu te proíbo a tua mãe porque é ela, segundo a lei, a minha mulher e a tua progenitora para o mundo*⁷. A criança irá interiorizar, a pouco e pouco, o sentido das leis, que não têm sobre ela um efeito mutilador do corpo, mas moderador das suas pulsões reorientadas, sublimemente, para a vida com os

¹ Françoise Dolto, *Quand les Parents se Séparent*, p. 14.

² Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants* – 2, pp. 125-30.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 130.

⁴ A título de exemplo na *L'Image Inconsciente du Corps* o conceito de lei aparece nas páginas 180, 181, 183, 184, 186, 189, 190, 200, 202, 205, 280.

⁵ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 252.

⁶ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 184.

⁷ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 189-190.

outros. *Será a interiorização desta interdição, em nome do pai, que libertará, no filho, as energias necessárias para a sua vida em família*¹.

Françoise Dolto faz uma aproximação entre a operacionalização da lei e o dinamismo da castração simbologénia que faculta o acesso da criança a novas maneiras de viver, segundo a ordem simbólica da lei humana. Neste sentido, ao alargar o desenvolvimento psíquico do ser humano até à *arqueologia do sujeito* e para além do complexo de Édipo, Dolto operacionaliza o espaço psicoafectivo da criança, sob o imperativo e ao abrigo ético da lei. O Édipo não representa senão a fase final, mais conflitual e genitalizada, do único processo vital, iniciado antes do indivíduo se assumir como sujeito do seu desejo perante a lei².

Enquanto que o bebé freudiano, privado dos benefícios dos significantes verbais, só tardiamente acede ao Édipo com as suas implicações legais, o bebé doltoniano, imerso num universo de significantes verbais já desde a gestação, desperta mais cedo para as implicações legais da vida em sociedade com os outros.

Do ponto de vista legal, o percurso psicoafectivo da criança, segundo Freud, é mais atribulado e imprevisível, pelas suas exigências culpabilizantes, do que o percurso psicoafectivo da criança, segundo Dolto, onde a acção da palavra e a presença relacional do outro tornam a vida mais suportável e mais apaziguadora dos sofrimentos inevitáveis. Ser e existir, segundo a lei, já desde os começos da existência, significa ser embalado num processo de subjectivação e hominização, onde os comportamentos incestuosos não só são interditos mas adiados e reorientados, simbolicamente, no tempo e no espaço, para outras oportunidades existenciais, propícias a prazeres superiores.

É graças às convulsões entre o desejo e a lei, sucessivamente superadas, que a castração simbologénia se dinamiza e opera como moderadora harmoniosa da imagem inconsciente do corpo do sujeito³.

2.1.2. A castração

Françoise Dolto manifestou, desde o início da sua carreira de psicanalista, uma sensibilidade especial para com o ser humano, como sujeito de desejo e de palavra: *Há, em*

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 205.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp 186-187.

³ Conf. F. Chébaux, *30 Mots de Françoise Dolto*, pp. 47-50.

*cada criança, uma apetência profunda por comunicar*¹. Os quatro paradigmas do itinerário de Françoise Dolto, que motivaram a sua transição do complexo de castração para o conceito original de castração simbologénia são a *infância*, a *psicanálise*, a *educação* e a *castração*.

A. Um novo paradigma de infância

Todos os psicanalistas falam da infância dos seus pacientes, das primeiras relações de objecto, do investimento das imagos primitivas e das fantasias originárias. Mas, só alguns, mantêm o contacto directo com a criança histórica, conscientes das dificuldades que a psicanálise aplicada supõe. São ainda mais raros os psicanalistas que, como Françoise Dolto, ousaram implicar ou reconhecer a influência da sua própria infância, como modelo heurístico e terapêutico na cura dos seus pacientes².

Contudo, opções como as de Françoise Dolto (disponibilizar a sua própria infância, como fonte de inspiração e como espaço vivo e convergente de inconscientes dialogantes) parecem ser cada vez mais pertinentes, dada a influência cada vez maior das informações meramente cognitivas no processo da cura do sujeito.

Conceitos recorrentes como *regressão*, *fixação*, *repetição* e *recalcamento*, na clínica de adultos, são indicadores, mais do que evidentes, da sobrevivência da criança que fomos, em cada um de nós. Por outro lado, o corpus teórico de Freud, com o seu cortejo de noções fundamentais, vai adquirindo, cada vez mais, uma nova compreensão, à medida que se descobre que os acontecimentos não se deram tal qual o sujeito os narra, nem tal qual o psicanalista os interpreta, à luz das circunstâncias do seu tempo³.

Entre um evento do passado, a sua representação mental e expressão verbal, no presente, há todo um tempo interior de perelaboração de acontecimentos que implica uma nova aproximação da *criança* como sujeito de desejo e de palavra, dador de sentidos e intérprete do mundo em todas as fases da sua existência.

¹ J. D. Nasio, *Comment un Psychanalyste qui Travaille avec le Concept d'Image Inconsciente du Corps Écoute-t-il son patient ?*, pp. 406-408.

² Discutiu-se, nos primórdios da psicanálise, se era possível um psicanalista exercer a sua profissão sem ter uma determinada concepção filosófica do homem. In G. Guillerault, *Dolto, Freud: du Complexe de Castration à la Castration symboligène*, pp. 37-47. Ver Françoise Dolto, *Les Étapes Majeures de l'Enfance*, pp. 190-200.

³ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 296-300 ; G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 139-165 ; Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 257-272.

Nos escritos de Dolto, o tema da criança apresenta-se segundo duas grandes vertentes: a vertente da *sua própria infância* e a vertente da *infância do outro*¹, como sujeito de desejo. As *duas infâncias* coincidem de tal modo na sua obra e no seu espírito, que é impossível escutar o outro sem se escutar a si mesma. No próprio acto de escuta das crianças, Dolto revive as vicissitudes da sua própria infância. No universo da sua *eterna infância*, Françoise Dolto aprendeu a comunicar, inconsciente a inconsciente, com a infância dos outros. *Sim, os meus colegas são os bebés... Eu julgo que há em mim qualquer coisa de bebé e de inacabado... Foram os bebés que me ensinaram a psicanálise*². Reacção emotiva que exprime a interpelação contínua à sua própria infância, feita pelas crianças da sua clínica.

A sua iniciação à psicanálise de crianças, com Sofia Morgenstern, fez-se através do treino da escuta da palavra: *O importante é escutar e deixar fluir as fantasias. Quando as crianças se calavam, sem saberem o que dizer, então começavam a desenhar até poderem falar dos seus desenhos... Se elas não falassem, eu também não lhes falava*³.

B. Um novo paradigma em psicanálise

A concepção original de infância, em Françoise Dolto, teve repercussões teóricas e clínicas na sua obra, em particular, e na teoria psicanalítica, em geral. A imagem inconsciente do corpo será o instrumento *ad hoc* para abordar os grandes desafios que o sujeito, desde a concepção *in útero*, lhe imporá.

A atribuição do estatuto de pessoa ao *infans* veio contribuir para um *alargamento* significativo do *espaço psíquico* do sujeito, em conformidade com as intenções de Freud: *Quando Freud descreveu as instâncias do eu*, dizia Françoise Dolto, *fazia-o em função de tudo o que se passava a partir do complexo de Édipo. Antes do Édipo ele não podia compreender o que se passava... O meu contributo iria no sentido de investigar tudo o que se passa antes do sujeito humano poder falar em seu nome próprio*⁴.

Numa fase da vida em que o ser humano ainda não pode falar, já é, contudo, um sujeito de palavra. A originalidade doltoniana está no seu interesse pelos começos absolutos da vida da criança, ao nível da *arqueologia* do sujeito: um novo espaço humano inexplorado

¹ Na vertente da *sua própria infância* mencionam-se *Enfances* (1986) e *Autoportrait* (1989). Na vertente da *infância do outro* mencionam-se, sobretudo, *La Cause des Enfants* (1985) e *La Difficulté de Vivre* (1986).

² Françoise Dolto, *Les Images, les Mots, le Corps*, pp. 21-23.

³ Cf. J. Aubry, *Quelques pas sur le Chemin de Françoise Dolto*, p. 11.

⁴ Extracto de uma comunicação inédita de F. Dolto em Março de 1986, segundo os arquivos da Associação Françoise Dolto.

que exigirá do psicanalista novos instrumentos conceptuais, adoptados por Françoise Dolto na sua teoria da imagem inconsciente do corpo. Noutras palavras, a imagem inconsciente do corpo operará, no âmbito psicanalítico, como um modelo conceptual susceptível de explicar e de interpretar o território onde o ser humano ainda não é capaz de se expressar verbalmente com os outros.

A representação da criança em Françoise Dolto arranca, pois, do dinamismo do desejo dos seus progenitores. Visa revelar os fundamentos últimos do sujeito humano, onde o *qui parle qui* encontra a matriz da sua origem. Ao estender os seus tentáculos heurísticos até aos primórdios da existência humana, a teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Dolto, proporciona-nos uma nova e alargada compreensão psicanalítica da infância, desde as bases *vivenciais* da sua corporeidade.

O âmbito da primeira infância, assim delimitado por Dolto, torna-se um domínio de actividade psíquica onde as categorias clássicas da psicanálise não seriam suficientes do ponto de vista compreensivo.

A imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, via privilegiada de acesso à vida psíquica do *infans*, ajuda a perspectivar, dinamicamente, a criança antes do uso da palavra e a nível das suas protoinstâncias psíquicas: *numa altura da vida em que a criança ainda não pode exprimir os seus desejos, senão parcialmente, através de projecções representadas à sua maneira*¹. A imagem inconsciente do corpo é um recurso epistémico para se compreender o estado de espírito de alguém que ainda não é capaz de dizer eu (je) e de assumir, coerentemente, o seu pensamento.

A imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, desperta a atenção dos psicanalistas para as origens precocíssimas da actividade psíquica do ser humano, nas origens da linguagem verbal e da psicose. Enquanto que Freud se posicionou, clinicamente, na clave pontual do complexo de Édipo com o seu largo espectro de mecanismos psíquicos, Françoise Dolto conferiu ao Édipo uma entidade espaço-temporal tão ampla, no ser e no operar, que os seus limites psíquicos se estendem desde as estruturas mais arcaicas pré-edípicas até às estruturas genitais pós-edípicas: uma concepção de Édipo, cuja mobilidade e plasticidade psicológicas, conferem à criança a sua verdadeira dimensão humana, na ordem simbólica da lei, ainda antes de ter recebido o nome do pai².

O novo paradigma, introduzido na psicanálise pela teoria da imagem inconsciente do corpo segundo F. Dolto, implicará uma versão original do inconsciente freudiano na matriz da

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 31.

² Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 17-41 e *L'Image du Corps selon F. Dolto*, pp. 59-83.

corporeidade, o que significa a recuperação do conceito de corpo para a psicanálise, como pressuposto *sine quo non* da subjectividade.

A questão que a imagem inconsciente do corpo, em Françoise Dolto, coloca à psicanálise é a de se saber o que é um *corpo falante*, não em sentido verbal, mas como realidade significante. Isto é, um corpo que, para além da sua estrutura biológica, é constituído por significantes e por significados capazes de nos darem uma determinada representação do mundo. Trata-se de um corpo que uma vez percebido, para além das suas linhas e das suas formas concretas, se transforma numa nova realidade.

Segundo o modelo psicanalítico, o *corpo falante* suscita sentimentos *hors mots*, cuja representação interior se apresenta sob a forma duma imagem, específica de cada um¹.

A função da imagem inconsciente do corpo não é apenas assegurar a continuidade do sujeito no espaço e no tempo, mas torná-lo uma presença viva no meio da totalidade dos objectos do mundo. Enquanto que o mundo proporciona ao corpo o suporte e a consistência da sua imagem, o sujeito projecta ou recoloca no mundo a animação das suas vivências corporais partilhadas com os outros. Como refere Marie-Claude: *O corpo não é senão matéria, enquanto não for reanimado pela imagem inconsciente do corpo. O corpo vive sem existir, pois a sua animação depende do lento processo da sua encarnação. É necessário descer no próprio corpo até senti-lo nas suas expressões mais profundas*².

Psicanaliticamente falando, a imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto, é a *encarnação simbólica do sujeito*³. Neste sentido, o processo psicanalítico *analista-analisando*, de inconsciente para inconsciente, é mais do que uma permuta interior entre sujeitos de desejo, porque implica, no seu movimento transferencial e contratransferencial, a substancialidade dos corpos *animados*⁴. Sem perder as suas referências clássicas à psicanálise, Françoise Dolto transitou do complexo de castração freudiano para a castração simboligénia, cuja função é humanizar os sujeitos humanos na clave simbólica da intersubjectividade e através das sucessivas imagens inconscientes do corpo.

¹ Cf. W. Barral, *L'Image Inconsciente du Corps de l'Analysant et du Psychanalyste dans la Cure*, pp. 395-409 e W. Barral, *L'Architecture Conceptuelle du Système de Pensée de F. Dolto*, p. 151.

² M. Claude, *La Croissance Humaine est une Lente Incarnation : L'Image Inconsciente du Corps Peut-elle en Rendre Compte ?*, pp. 351-355.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 22.

⁴ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 17-19.

C. Um novo paradigma em educação

Da investigação clínica e teórica operada na psicanálise em torno da castração, quer por Freud quer por Françoise Dolto, resultaram dois grandes paradigmas em educação:

- O paradigma freudiano centrado no *evento* edipiano.
- O paradigma doltoniano centrado no *processo* edipiano.

Em ambos os modelos, o Édipo é o garante do equilíbrio psicológico do sujeito, na vertente conflitiva, segundo Freud, e na vertente resolutiva, segundo Dolto. Enquanto que para Freud o complexo de Édipo é como uma *rocha incontornável*¹ no percurso do indivíduo neurótico, para Françoise Dolto, o complexo de Édipo é como uma matriz de esperança no meio das vicissitudes ansiogénias do sujeito de desejo.

Dois sistemas desenvolvimentalistas, sob o signo da castração mutiladora com o seu cortejo de impasses fóbicos, segundo Freud e sob o signo da castração simboligénia aberta à libertação simbólica do desejo do indivíduo, segundo Dolto. Enquanto que, para Freud, a actividade psíquica do indivíduo depende da interacção entre objectos libidinais, para Dolto, a animação psíquica do indivíduo é condicionada pelas relações dos sujeitos de desejo.

No seu livro *princeps* sobre educação, *Les Etapes Majeures de l'Enfance*, Françoise Dolto estabelece, nas mais diversas situações existenciais da criança, uma correlação entre as regras da educação e os mecanismos inconscientes do comportamento. Trata-se duma reposição dos princípios e das normas pedagógicas na chave mais profunda da dinâmica do inconsciente². A autora alerta para o facto de que o inconsciente dos progenitores pode ser um *verdadeiro agente de educação*, se os próprios pais tiverem superado as suas crises simboligénias. Neste sentido, é mais importante a promoção das relações afectivas, entre sujeitos de desejo, do que a resolução dos seus conflitos³.

As deficiências de simbolização na criança, com os consequentes recalcamientos do desejo, são indicadoras duma educação inadequada. Tudo o que é falado é susceptível de se tornar humano, e o que não é verbalizado permanecerá indiferenciado e fora do âmbito

¹ Cf. J. C. Razavet, *De Freud a Lacan*, pp. 15-19.

² Françoise Dolto, *Les Étapes Majeures de l'Enfant*, pp. 11-17.

³ Françoise Dolto, *Lorsque l'Enfant Parait – 1*, pp. 7-16. Sobre o inconsciente parental como *agente de educação*, ver os comentários de F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 169.

simbólico dos humanos¹. Do ponto de vista da castração simboligénia, educar é *deixar-se conduzir* e, daí, a centralidade da criança, como sujeito de desejo, em todas as fases do desenvolvimento, no paradigma educativo doltoniano.

Quando Dolto refere que *as crianças foram os seus melhores mestres*², evoca a ideia do movimento das sucessivas castrações simboligénias até o sujeito desejar em abundância: *depois de termos deixado a tutela dos nossos pais, adquirimos um certo estilo de vida, sob o signo da independência, onde as preocupações da educação dão lugar à vida criativa do desejo*³.

D. Um novo paradigma de castração

O conceito de castração ingressou no corpus teórico da psicanálise, onde adquiriu estatuto científico, a partir duma fantasia universal, segundo a qual, *todos os humanos têm pénis e aqueles que não o têm é porque já foram mutilados*⁴. Freud elaborou, metapsicologicamente, esta fantasia conferindo-lhe um lugar privilegiado na sua teoria, sob a chancela da angústia, da culpabilidade e da depressão⁵.

O complexo de castração percorre, de lés a lés, a obra de Freud com sucessivas revisões, sobretudo a propósito da sexualidade feminina, e ocupa um lugar paradoxal na psicanálise: por um lado, apresenta uma configuração patológica de tonalidade neurótica, e por outro lado, a sua resolução, como símbolo de feminilidade ou de virilidade, é sinal de maturidade afectiva. Sair incólume, para a vida, do impasse edipiano, através das malhas incestuosas, é um indicador de saúde mental.

Françoise Dolto trabalhou, intensamente, o complexo de Édipo de Freud durante a sua vida, desde a sua tese de medicina, em 1934, até à publicação da sua obra-prima, em 1984, *L'Image Inconsciente du Corps*.

Longe de se afastar de Freud, com a sua observação directa na clínica de Sofia Morgenstern, Françoise Dolto confirmou as hipóteses clássicas da psicanálise. Ela reformulou, academicamente, o complexo de castração de Freud, a partir das muitas

¹ Françoise Dolto, *Dialogues Québécois*, p. 142.

² Françoise Dolto, *Les Images, les Mots, le Corps*, p. 23. Ver nota 6 sobre D. Winnicott na mesma obra e na p. 178.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 30-31.

⁴ Esta fantasia é em conformidade com o mito do *Rei Édipo* de Sófocles, onde Freud se inspirou para a sua teoria do complexo de Édipo e de castração in *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité Infantile*.

⁵ Cf. G. Guilleralt, *Dolto, Freud : du Complexe de Castration à la Castration Symboligène*, pp. 37-41.

ressonâncias da sua vida pessoal e configurou-o sobre a matriz do sofrimento das crianças, testemunhado por ela própria, nas vertentes existenciais do medo, da angústia, da culpabilidade, da fobia e da pulsão libidinal reprimida.

Ela reformulou, com o seu conceito de desejo, toda a densidade simbólica da tensão e da dor humanas, sob a forma clínica de sofrimento interior na relação com o outro. É como se a criança neurótica se angustiasse com o seu próprio desejo. E ao evitá-lo, pelo recalçamento, é toda a sua vida libidinal que se retém¹.

No espírito de Françoise Dolto dá-se uma transição subtil do paradigma clássico libidinal, sob o signo do imaginário e da erogeneidade, para o seu próprio paradigma relacional e simbólico, entre sujeitos de desejo, sob o signo da vivência e da expressão corporal. A concepção ameaçadora de castração com efeitos penalizantes, segundo Freud, dá lugar a uma nova concepção interditora de castração com efeitos simboligénios, segundo Dolto.

Enquanto que o modelo clássico de castração, de matriz culpabilizante, causa de fobias e geradora de neuroses, tem um percurso determinista em Freud, o modelo de castração simboligénia de Dolto, apesar da sua configuração libidinal conflituosa, opera simboligenicamente na reestruturação psíquica, entre sujeitos de desejo.

Enquanto que, para Freud, a castração é essencialmente peniana, para Dolto, a castração é construtivamente processual, desde as suas expressões mais arcaicas *oro-anais* até à sua manifestação máxima fálico-edipiana-genital.

Dá-se uma abertura progressiva e uma metamorfose do efeito de terror, em Freud, para a vivência do desejo libertador com o outro, em Dolto. Diríamos que a castração simboligénia seria a estratégia epistemológica de Dolto, para escapar ao complexo de castração segundo Freud. O percurso simboligénio do modelo de castração de Dolto (em duas etapas fundamentais 1934 – *Psychanalyse et Pédiatrie*, e 1984 – *L'Image Inconsciente du Corps*), apresenta-se significativamente alargado e com uma estrutura relacional dinamizada pela palavra, entre sujeitos de desejo, sob as exigências da lei. Trata-se da superação interior das provas inerentes ao desenvolvimento da criança, que suscita a simbolização das pulsões e a sublimação da existência, quando gerida por adultos capazes, em conformidade com a lei do incesto: *A castração edipiana é a barreira simboligénia, proposta pelo pai e pela mãe, ao*

¹ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 139-165 e *Une Théorie Corporelle du Langage : ce que la Subjectivité Doit au Corps*, pp. 31-90.

*desejo incestuoso do filho/filha, libertando-se, assim, as suas energias libidinais para novas maneiras de ser em família*¹.

2.2. Na clave do espírito: da prática da Psicanálise para a fé nos Evangelhos

Porquê transpôs, Françoise Dolto, os limites da Psicanálise para o âmbito dos Evangelhos?

Do nosso ponto de vista, Françoise Dolto foi *constrangida a transpor os limites*, sob as exigências da Psicanálise (2.2.1.) e sob o imperativo dos Evangelhos (2.2.2.).

Na fase *madura da sua vida e da sua obra*², Dolto propunha, como desiderato superior do ser humano, a sua própria transformação espiritual: *Ouso afirmar que a libertação psíquica e corporal do ser humano não são mais do que uma pálida imagem da sua libertação espiritual*³. Para Françoise Dolto, a dimensão espiritual não é estranha à psicanálise, pois a *acção do espírito*, na vida do sujeito, significa uma excelência e uma mais valia para a sua vida psíquica⁴.

A vitalidade psicológica que eleva o sujeito da sua ubiquidade espaço-temporal no corpo, não é diferente da energia do espírito que move o desejo do sujeito para novas dimensões. Com as suas próprias palavras, Dolto reformula, à sua maneira, a ideia de Marcos: *Eu mergulho-vos (baptizo-vos) na água, mas ele (Cristo) mergulhar-vos-á (baptizar-vos-á) no espírito do desejo do sujeito (Espírito Santo)*⁵. A fonte original, isto é, o corpo do sujeito, permanecerá o mesmo, enquanto que a água do seu espírito renovar-se-á sem cessar. Como diz Alain Didier *o sujeito impotente, “hic et nunc”, na sua situação corporal mundana, é impellido para o mais além, na direcção do infinito*⁶.

Porquê transpôs Dolto os seus limites?

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 205 e pp. 199-208.

² F. Yannick distingue três fases na vida e na obra de Françoise Dolto: a fase de formação (1934-1939), a fase de actividade (1940-1978) e a fase de transmissão (1978-1988). In F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 39-51.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 357-358 e 227.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 356.

⁵ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi...*, pp. 280-281, comentários a Marcos 1, 1-15.

⁶ W. Alain Didier – Weill, *Un Désir d'Infinitude*, pp. 557-559.

Em conformidade com a opinião dos seus biógrafos, Françoise Dolto passou por uma experiência duplamente fundadora, da sua práxis clínica e da sua fé: *Foi a psicanálise que me deu a fé em Deus que antes não tinha, pelo facto de ter reencontrado a minha unidade interior e de ter superado as minhas fragmentações. Se eu sou aquilo que sou é porque Ele existe. E a prova de que Ele existe é a minha própria existência*¹.

2.2.1 Sob as exigências da Psicanálise

*Sobre a utilidade da psicanálise, ela não explica tudo mas ajuda aqueles que se deixaram enredar nas malhas da repetição, devido ao recalçamento do desejo*².

A transposição do paradigma da psicanálise para o paradigma dos evangelhos, na vida e na obra de Françoise Dolto, deve-se a uma longa perelaboração interior enriquecida com a sua aguda observação clínica, como é perceptível a nível sócio-cultural e religioso do seu tempo (A) e a nível pessoal da sua fé (B).

A. A nível sócio-cultural e religioso

A partir da década de 40, começou a esboçar-se um movimento católico de teólogos e de humanistas freudianos, em torno da revista *Psyché*, para o estudo e reflexão dos problemas contemporâneos, à luz da psicanálise³. Trata-se duma publicação do Centro de estudos das Ciências do Homem, destinada a *purificar* a psicanálise das influências do ateísmo freudiano e a orientá-la numa direcção mais humanista e cristã⁴.

Um dos expoentes maiores deste movimento religioso foi Marc Oraison, médico, psicanalista e teólogo que, em 1952, com a sua polémica tese de medicina, abordou, pela primeira vez, o tema da sexualidade no contexto académico da teologia moral católica⁵. Ao mesmo tempo, o Padre Bruno de Jesus Maria, teólogo e psicanalista, abria um *espaço*

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 324.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 324-325.

³ E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France - 2*, pp. 206-213. A revista *Psyché* foi fundada em 1946 por Maryse Clouisy em oposição à *Revue Française de Psychanalyse*. Dentro deste movimento humanista e espiritual destacam-se Laforgue e Pichon em França, Jung e Baudoin na Suíça.

⁴ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 61-62.

⁵ Inspirámo-nos em E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France - 2*, pp. 208-218. Marc Oraison publicou a sua tese de medicina sob o título, *Vie Chrétienne et Problème de la Sexualité*, que foi reeditada em 1970 pela Fayard.

litérário na sua prestigiosa revista *Études Carmélitaines* para um debate aberto e permanente entre teólogos, psicanalistas e humanistas.

Alberto Plé, dominicano e psicanalista, fundava em 1947 a revista *Supplément à la Vie Spirituelle* onde se publicaram, na altura, muitos dos artigos de Freud. De maneira geral, a oposição da igreja à psicanálise (segundo a qual não se podiam explicar cientificamente os sentimentos e os afectos do homem com Deus, pois a fé e a revelação são inacessíveis à razão) era severa¹.

Segundo Elisabeth Roudinesco, *num congresso internacional de histopatologia sobre o sistema nervoso, o Santo Padre recordou os limites do tratamento psicanalítico e criticou, severamente, o pansexualismo, sem citar Freud.*

Depois do Concílio Vaticano II, dá-se uma abertura nas ideias, e os colóquios organizados por teólogos moralistas sobre psicanálise, psicoterapia e fé multiplicam-se por toda a parte.

Em 1964 François Roustang, jesuíta, é nomeado director da revista *Christus* e, no mesmo ano, juntamente com Beirnaert e Michel Certeau torna-se membro co-fundador da *L'École Freudienne de Paris*, de Lacan. A partir de então, numerosos teólogos freudianos optaram pela corrente lacaniana da psicanálise.

Françoise Dolto como psicanalista, segundo o espírito do seu tempo, participa activamente nas revistas de orientação psicanalítica *Psyché* e *Études Carmélitaines*², lado a lado com Teilhard de Chardin, Marc Oraison, Berge e Parcheminey. A irrupção de temas *teológicos* na obra de Françoise Dolto não foi fortuita, mas significa a sua *presença militante* na geração de psicanalistas pós-guerra, à procura duma legitimação da psicanálise para além do projecto clínico e filosófico de Freud, numa perspectiva humanista e espiritual.

Marcada pela *mística* e pela *religiosidade* de Laforgue e de Pichon, Françoise Dolto orientar-se-á, cada vez mais, pela fé no Cristo dos evangelhos. Como psicanalista e como crente, colocará a Deus na mesma trajectória do desejo. Dado que o tema da religiosidade percorre a história da psicanálise (Freud reformulou a religião no quadro da neurose obsessiva ou como uma ilusão colectiva), o que os opositores de Dolto contestavam não era tanto a sua fé, mas a interferência da sua fé na psicanálise. Yannick comentava: *Uma vez que o Deus dos*

¹ Cf. E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France - 2*, pp. 210-211.

² Artigos de F. Dolto publicados na revista *Psyché: Le dynamisme des pulsions et des réactions dites de jalousie à la naissance du puîné* (reeditado em 1969 - *Au Jeu du Désir*), e na revista *Études Carmélitaines: Comment on crée, chez l'enfant, une fausse culpabilité* (1948). *Le cœur, expression symbolique de la vie affective* (1950), *Mystique et Continence* (1951), (reeditado em 1981 em *La Difficulté de Vivre*).

*evangelhos é um Deus do Amor, receava-se que a psicanálise de Françoise Dolto derivasse para uma ontologia do Amor*¹.

B. A nível pessoal e da fé

Françoise Dolto costumava repetir: *O jogo da vida, desta vida que me foi confiada, é apenas uma insignificância comparada com a outra vida que eu ignoro. Ter um corpo é apenas um pormenor...*².

Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse é uma obra que se constitui como fruto duma longa procura espiritual de Françoise Dolto, a partir da sua experiência de psicanalista: *Eu julgo que, enquanto me é possível saber, nunca me teria tornado psicanalista se não tivesse sido crente*³.

Como já referimos, a fé e a psicanálise aparecem indissociáveis no itinerário de Dolto, tendo cada uma destas realidades as suas repercussões uma na outra, ao ponto de ela própria atribuir a sua fé, aos sucessos da sua cura na transferência psicanalítica. Quaisquer que tenham sido as influências da sua psicanálise pessoal e da sua experiência analítica, na sua fé, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* apresenta-se como um trabalho de reflexão sobre o sentido cristão da existência, *para além de certos limites*, inspirado na leitura dos evangelhos e *sobre qualquer coisa que não é propriamente da psicanálise*. Por outro lado, Françoise Dolto reconhece que a psicanálise não a satisfaz, plenamente, na medida em que não lhe revelou a essência do sujeito humano, inacessível a qualquer interpretação⁴.

A psicanálise desvenda *os significados do discurso duma história com as suas vicissitudes*, mas deixa a vida do sujeito à margem de qualquer compreensão mais profunda. Contudo, para o sujeito, o facto de existir *já é em si mesmo uma expressão de transcendência imanente da essência divina*⁵.

A psicanálise revelou-lhe a sua fé, mas a confirmação da mesma só a encontrou nos evangelhos: *Aquilo que eu li nos evangelhos, como psicanalista, pareceu-me confirmar e ilustrar bem a dinâmica do desejo inconsciente, à procura do que falta ao sujeito*⁶. Foi esta experiência espiritual fundadora que a incitou a publicar a sua obra cristológica para

¹ F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 61 e Ph. Julien, *Autour de l'Évangile au Risque de la Psychanalyse*, pp. 3-10.

² Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 324.

³ Françoise Dolto, *Autoportrait*, p. 175.

⁴ Françoise Dolto, *Solitude*, pp. 199-200.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 218-219.

⁶ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 280-281.

testemunhar a sua fé e fazer-se eco das suas reflexões bíblicas na chave da psicanálise: *Uma obra que ressoou profundamente, no meu inconsciente, sob a forma de desejo de conhecer o Reino de Deus*¹.

Françoise Dolto pretende, apenas, demonstrar aos seus leitores que o homem, sujeito às vicissitudes da lei, está chamado a realizar em Cristo, Mestre do desejo, o seu desejo: *Os textos bíblicos convidam a uma realização gratificante do sujeito, sob a dialéctica do desejo com a lei*. Há uma ética doltoniana de inspiração cristã, baseada na psicanálise, que não visa a adaptação do eu (*moi*), mas a realização do sujeito que há em cada indivíduo.

Para Dolto, enquanto que a *moral*, na vertente das pulsões, regula os comportamentos, a *ética* cristã, do âmbito do sujeito, reorienta o desejo para novas realidades. O sujeito estrutura-se simbolicamente ao serviço do desejo, enquanto que o eu (*moi*), ao serviço da realidade concreta, fundamenta-se no imaginário².

A orientação cristológica e psicanalítica das reflexões sobre os evangelhos, levaram-na a exclaimar: *Não se pode ser psicanalista de crianças sem uma fé incondicional no sujeito que é cada criança, cuja humanidade e dimensão ética se manifestam desde a sua concepção*³. Uma aproximação mais atenta aos *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* levamos a descrever esta obra como um opúsculo, sobre a fé, com perguntas e respostas orientadas por Gérard Séverin, onde a autora se dirige aos seus leitores tanto para lhes revelar, como para lhes ocultar a sua fé em Deus.

Trata-se duma exposição dialogal, *narrativa* (na chave do *logos*), *fenomenológica* (na chave do desejo) e *histórico-bíblica* (na chave corporal).

- *Exposição narrativa*⁴, sob o sigo da palavra, porque a autora ao reflectir (*logos*) psicanaliticamente, sobre a sua fé, narra-se a si mesma: *Não posso deixar de acreditar em Deus, apesar de não compreender o que significa acreditar* (p. 326). *Todos carecemos de algo muito profundo a que eu chamarei, misteriosamente, Deus* (p. 327). *A minha experiência de psicanalista leva-me a reconhecer que a fé que nos une a Deus é a mesma força que nos aproxima dos outros* (p. 324). *Para mim, Deus é inseparável dos seres humanos e das outras criaturas que nos despertam o desejo... No fundo, é sempre Deus, o grande dinamizador do desejo* (p. 330).

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 279.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 125-126 e Françoise Dolto, *La Cause des Adolescents*, p. 192.

³ Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, p. 203.

⁴ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 19-20 ; pp. 275-296 ; pp. 324-357.

Para além do fluir racional das suas ideias, Dolto deixa transparecer a subtilidade do seu espírito: *Que sabemos nós sobre a vida que nos constitui e nos leva a interrogar-nos sobre realidades para além do nosso corpo?* (p 327).

Exprimindo-se verbalmente sobre a função da palavra ao serviço do espírito, Dolto parece não escapar às hesitações típicas deste tipo de percurso literário: *O homem, enquanto tal, nasceu da palavra. Donde lhe advém, portanto, o sentido das suas palavras senão das relações verbais entre sujeitos de desejo?* (p 328). *Quando Jesus disse aos apóstolos: Tudo o que ligardes na terra será ligado nos céus, instituía a palavra como poder criador em cada sujeito, pela fé* (p 336).

Assim como a origem do desejo é o Verbo e o Verbo está em Deus e é Deus (p 275), *assim o homem, definido pela palavra, tem a origem do seu desejo em Deus e a verdade da sua vida está sempre para além de tudo o que se pode dizer ou conhecer* (p 357).

À luz da Palavra revelada, a fé, segundo Dolto, é *uma surpresa, um compromisso do coração e da vida inteira. É a irrupção do real, do inesperado, do desconcertante que subjagam o ser humano* (p 296). *Para mim, Maria e José tornam-se num casal de Palavra, porque souberam acolher a Palavra de Deus escrita. Souberam submeter o seu destino às Escrituras* (p 19). *O encontro de Maria e José com Deus e a sua participação no plano da salvação aconteceu, mediante a Palavra, que reforçou a sua união e comunhão de vida com o Verbo, Palavra de Deus* (pp 19-20). Para Dolto, nos relatos da infância de Jesus, a palavra é mais importante do que a corporeidade: *É como se Maria tivesse gerado a Palavra no seu corpo carnal* (p 20).

- Exposição fenomenológica¹, sob o signo do desejo, porque a fé, segundo Dolto e na expressão de José Gil, se insere num vasto *horizonte de significantes*². Não há compreensão possível sem um horizonte próprio de significantes. As palavras e os discursos apontam sempre para o horizonte de outras palavras e outros discursos. Assim, o conceito de desejo, paradigma fenomenológico da fé no modelo doltoniano, contextualiza-se no horizonte da existência inteira do sujeito.

Para mim, o desejo do corpo não é a realização dum verdadeiro desejo, porque o prazer que nos proporciona é efémero... Para além do corpo mortal em que habitamos, há em nós um sujeito, cujo desejo, sob a Providência de Deus, se projecta no infinito (p 374).

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 227-374.

² Cf. J. Gil, *Movimento Total, o Corpo e a Dança*, p. 103.

Temos medo do impulso do nosso próprio desejo de viver, apesar de ser Deus a impelir-nos para a frente do nosso gozo de desejar. Não há oposição entre a carne e o espírito, apesar da carne degenerar e o espírito permanecer. Enquanto que a carne se deteriora, o espírito aperfeiçoa-se para uma melhor compreensão do mundo e gozo da vida (p 371)... A santidade não consiste em desejar-se a si mesmo, sob a ilusão consoladora de qualquer coisa de invisível e desconhecida, para além do inconsciente (p 370). Deus é presença em todas as criaturas, em todos os elementos da terra e em todas as parcelas do nosso corpo... Tudo o que emana da “Terra Viva” é sinal de Deus e Deus aí está. Não há matéria que não seja susceptível de se espiritualizar (p 364 e 365).

O espiritual é uma dimensão misteriosa, mas muito intensa, na obra e na vida de Françoise Dolto que se manifesta sob a forma dum profundo sentimento de si mesma. No meio das inúmeras solicitações, Françoise Dolto refere que *porque desejo, existo, pois é no desejo que existimos* (p 369). Se o neurótico recalca e o fanático intercepta a dimensão amorosa do desejo então, segundo Dolto, o único pecado do homem é a violência contra o desejo. *Assim como o bebé apreende os fluxos subtis dos desejos da mãe a seu respeito, graças ao dinamismo do inconsciente, assim Deus sente os nossos desejos, e nós desejamos a Deus* (p 360).

Apesar de estigmatizado em algumas das suas funções vitais, o homem, segundo Dolto, continuará a desejar, para além dos contornos finitos do seu próprio corpo, graças ao *elan* do espírito, motor do seu desejo: *Eu acredito que um dia alcançaremos a verdade no Espírito de Cristo que colocará para sempre o nosso desejo no desejo de Deus* (p 227). E, de maneira ainda mais teológica: *O corpo de Cristo ressuscitado é o Verbo de Deus, desejo absoluto do Pai, que no seu amor pelos homens se encarnou para despertar-nos das ilusões da carne e orientar os nossos desejos na verdade da sua Palavra* (p 237). A abordagem fenomenológica da fé na clave do desejo, segundo Françoise Dolto, dá-nos uma ideia do seu pensamento cristão, onde o desejo finito do homem é interceptado pelo desejo de Deus, na Palavra do seu Filho Jesus, dentro da ordem simbólica da História da Salvação, animada pelo Espírito.

- *Exposição histórico-bíblica*¹, sob o signo da corporeidade, porque Françoise Dolto fundamentou a sua fé e o motivo da sua vocação no mistério da encarnação de Cristo, corporalmente presente na História da Salvação: *Os evangelhos inscreveram a Cristo numa*

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 22 e pp. 273-327.

determinada linhagem cultural e histórica. Ao absorver o leite da sua mãe, Cristo assimilou também os valores do seu próprio povo (p 285).

Segundo o Novo Testamento, Cristo, Mestre do desejo, faz parte dum povo que instituiu e acreditou na Palavra encarnada do Verbo, como via de acesso ao Pai: *Mateus no início do seu Evangelho, apresenta a geneologia de Cristo, concebido corporalmente de Maria e de José e descendente duma linhagem judaica fiel à tradição de Moisés (p 273). Marcos, por sua vez, apresenta a João Baptista, o precursor, nos confins do deserto a baptizar os que desejam renascer de novo... Jesus, o Messias anunciado por Isaías, deixa-se baptizar no corpo e pelo Espírito para conduzir o povo de Deus, qual novo Moisés, através do deserto da vida (p 273).*

Para Françoise Dolto o corpo, matriz pulsional do desejo e da palavra, é a linguagem da fé e o espaço sensível do encontro de Deus com o homem, na encarnação de Cristo. O corpo revela as dimensões ocultas e silenciosas do espírito do sujeito de desejo, na sua união com Deus, e exprime o sublime que não é possível dizer-se por palavras. *Em comunhão com Cristo, tudo o que somos não é senão uma pálida imagem do que estamos chamados a ser... E assim como o corpo é para o psiquismo, assim o psiquismo é, metaforicamente, para o Espírito (p 327).*

Segundo a Antropologia de Françoise Dolto, o corpo humano está chamado a realizar-se noutras dimensões pois *a morte do corpo é uma mutação em ordem a se viver ainda mais noutras dimensões, o que nos deixa numa grande expectativa... Neste sentido, o corpo é mais uma realidade provisória do que um fim em si mesmo (p 327). À medida que o corpo se deteriora, o essencial de mim mesmo permanecerá... Sentir que a vida chega ao fim e que a separação é inevitável é sempre doloroso e motivo de angústia expectante (p 324 e 326). Tudo aquilo que é da ordem do corpo tornar-se-á relativo, mas necessário, a partir do momento em que for animado pelo desejo, no âmbito do Espírito (p 22).*

Françoise Dolto acredita que chegará o momento em que o desejo subverterá finalmente todas as leis, e então todas as dúvidas se desvanecerão. É precisamente esta dialéctica entre o desejo e a lei, que testemunha as suas reflexões sobre os relatos das *ressurreições* nos evangelhos. As grandes ideias da sua obra *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* evocam a mística de S. Paulo sobre o mistério de Deus revelado em Jesus Cristo: *O evangelho de Jesus Cristo, como revelação dum mistério envolto no silêncio desde toda a eternidade, mas hoje manifestado aos homens... (Rm 16, 25-26).*

O caminho espiritual de Françoise Dolto não só não restou nada à sua condição de psicanalista mas contribuiu, como um significativo organizador do seu espírito, para uma melhor compreensão das realidades humanas. Ela soube descobrir, na sua vocação de psicanalista, o fio condutor e a razão de ser da sua fé¹.

Do ponto de vista histórico, *o fenómeno religioso Dolto* insere-se no movimento transversal do *triumvirato* Freud–Pfister–Laforgue, perspectivado desde o conceito de transferência. A transferência ou a *atente croyante* de Françoise Dolto sobre Laforgue, seu psicanalista, evoca as vicissitudes das transferências de Laforgue sobre Freud em relação à religião. Enquanto que Freud, em nome da ciência, *denega* a sua fé, Pfister, com a ajuda da psicanálise, reforça a sua fé mantendo-se, contudo, afastado dos questionamentos apologéticos levantados pela psicanálise. *As oscilações emotivas* entre fé, religião e psicanálise em Laforgue, levaram-no a colocar Deus, em primeiro plano, dentro das suas preocupações psicanalíticas, o que motivou o seu afastamento de Freud².

Françoise Dolto integrará no mesmo projecto existencial, psicanalítico e carismático, a sua análise pessoal com Laforgue e a sua fé em Deus, revelado em Jesus de Nazaré. Esta convergência de sentimentos, opções e ideias psicanalíticas, místicas, filosóficas e teológicas próprias, marcarão a sua vida e a sua obra. Ela deixou, contudo, em suspenso e por esclarecer, até que ponto as vivências profundas e transformadoras da *transferência*, em psicanálise, se repercutirão na fé do sujeito analisando³.

2.2.2. Sob o imperativo dos Evangelhos

Françoise Dolto repetia, com ironia, que *apesar da psicanálise ter nascido no mundo judaico-cristão, as suas relações com o mesmo nunca foram muito transparentes*⁴. Ela manifestou-se, sempre, um pouco céptica em relação às religiões, cuja moral, em contradição com o evangelho, nem sempre têm facilitado a expressão do desejo do sujeito: *As religiões que pervertem o desejo do ser humano nada têm a ver com o evangelho de Jesus Cristo, Mestre do desejo*⁵.

¹ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 37-38.

² Cf. E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse – 2*, pp. 206-209.

³ P. Benoit, *L'Ordre du Transfert Eclaire-t-il Celui de la Foi?*, p. 29. Sabemos, pela correspondência de Freud com Pfister e com Laforgue, que o problema das realações da fé com a psicanálise se colocou desde os primórdios da psicanálise. *Freud e Pfister – Correspondance* (1909-1939).

⁴ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 328.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 329.

O livro *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* de Françoise Dolto apresenta-nos duas abordagens sobrepostas e complementares entre si: a exegese bíblica de Françoise Dolto (A) e o mistério do Deus bíblico, segundo Françoise Dolto (B).

A. A exegese bíblica de Françoise Dolto

No âmbito da Sagrada Escritura, a exegese é a prática da interpretação bíblica, e a hermenêutica é a teoria da interpretação bíblica. A *exegese* e a *hermenêutica* proporcionam-nos a análise dos textos bíblicos em ordem à sua compreensão¹.

Em conformidade com as normas da Comissão Pontifícia Bíblica, o modelo teórico-clínico de Françoise Dolto, aplicado à leitura dos evangelhos, não é propriamente uma exegese em sentido rigoroso, mas *uma abordagem psicológica e psicanalítica*² onde a autora faz uma aproximação hermenêutica dos relatos bíblicos do Novo Testamento com os conceitos da sua teoria, a imagem inconsciente do corpo.

Como diz Philippi Julien “*Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*” *não são propriamente uma exegese, mas uma projecção mística do imaginário da autora que reage aos textos bíblicos como um analisando, sobre o divã, reage à procura da verdade*³.

Françoise Dolto, por sua vez, diz: *Os textos dos evangelhos, como documentos estabelecidos, tornam-se uma referência importante capaz de despertar o nosso imaginário em função da experiência da vida. Graças ao seu impacto no inconsciente, a nossa imaginação pode projectar-se. E porque não colocar as nossas projecções ao serviço da mensagem bíblica? Os relatos do texto bíblico tornar-se-ão criativos, na medida em que os recebermos, não passivamente, mas no movimento da nossa imaginação*⁴.

Entendemos por *exegese doltoniana* a arte de aplicar a própria concepção de mundo, as próprias ideias e a própria maneira de sentir (reformuladas na teoria da imagem inconsciente do corpo) à leitura dos evangelhos, conferindo-lhes um sentido dinâmico e mais humano⁵.

Para Françoise Dolto, comenta Didier-Weill, *Jesus não seria tanto o pretexto para uma opção apaixonada e absoluta por Deus, mas o anunciador do desejo inconsciente do*

¹ Cf. R. Gibellini, *Panorama de la Théologie au XX^e siècle*, pp. 64-65.

² Comissão Pontifícia Bíblica, pp. 70-72.

³ Ph. Julien, *Autour de l'Évangile au Risque de la Psychanalyse*, p. 3.

⁴ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 49-50.

⁵ Cf. J. F. Sauverzac, *Françoise Dolto*, p. 356.

*sujeito*¹. Ela entusiasma-se ao sentir-se como *uma aventureira da mensagem dos evangelhos* que lhe proporcionam novas energias, a maior parte das vezes, inconscientes.

Do seu ponto de vista, Jesus não ensina como se deve viver, mas como se deve sentir, a partir da dinâmica inconsciente do desejo: cada qual leva, em si mesmo, a dinâmica desiderante do cego de Jericó, da viúva de Naim e do paralítico de Cafarnaum².

Françoise Dolto não pretende explicar os evangelhos, que permanecem um mistério oculto à consciência, mas despertar novas atitudes que facilitem o caminho do desejo. *Não se torna justo aquele que cumpre a lei, mesmo que seja a lei divina, mas o que vive segundo o Espírito, origem do desejo e fonte de vida em nós. Jesus ensina o desejo e não a moral*³. Noutras palavras e segundo Dolto, o importante é o desejo a orientar a vida para o encontro com o Outro, espécie de *va-et-vient*, suscitado pelo Espírito.

Nos diálogos com Gérard Sévérin, Dolto não só não tenta fazer uma abordagem exaustiva dos evangelhos, mas procura chamar a atenção para as situações de conflito entre o desejo e a lei, entre *os detentores da autoridade e os seguidores de Cristo, cuja verdade fala ao coração*⁴.

Dolto não só emprega uma *linguagem simbólica*, mas recorre à *matriz simbólica do inconsciente*, como instrumento da interpretação da Bíblia: *A extensão moderna das pesquisas psicológicas ao estudo das estruturas dinâmicas do inconsciente, suscitou novas tentativas de interpretação dos textos antigos, inclusive a Bíblia*⁵.

Por sua vez, Françoise Dolto diz: *Quando leio os evangelhos encontro-me com Alguém... Através dos relatos e dos géneros literários, descubro uma humanidade, uma encarnação e uma presença tão vivas e profundas que se sente o divino... Através dos detalhes e das incoerências, para além dos aspectos formais, descubro a minha coerência interior que pode parecer extravagante*⁶.

No seu próprio inconsciente, Dolto apreendeu a *coerência incoerente* dos evangelhos, que lhe possibilitaram o seu encontro com Deus, em Jesus de Nazaré: *Estes textos produzem em mim ondas de choque que me impelem, com satisfação, a desejar o Reino de Deus*⁷. E mais adiante, com os mesmos sentimentos e em sintonia com o seu inconsciente, dirá: *Os evangelhos vieram confirmar as minhas convicções sobre o inconsciente humano onde o*

¹ W. Alain Didier, *Un Désir d'Infinitude*, pp. 557-558.

² Cf. J. Solotareff, *Lecture Symbolique des Évangiles*, p. 53.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 189.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 190. Como acontece, particularmente, no evangelho de Lucas.

⁵ Comissão Pontifícia Bíblica, p. 70.

⁶ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 223.

⁷ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 323.

*desejo, à procura da verdade, encontra as suas origens*¹. Sempre nas coordenadas do inconsciente e à maneira duma profissão de fé: *Os evangelhos como uma torrente fantástica de sublimação das pulsões, como uma espécie de Boa Nova que recebi para testemunhar, ajudaram-me a descobrir a Cristo, Mestre do desejo, que atrai a todos para si*².

É de notar como a expressão *torrente fantástica* evoca a vitalidade do desejo humano, cuja humanidade emana do inconsciente e, graças ao qual, é possível a sublimação das pulsões através das castrações simboligénias. Uma vez retidas as pulsões arcaicas com os seus impulsos incestuosos, é possível reorientar os processos sublimatórios da vida psíquica para outras dimensões³.

A leitura dos evangelhos não só não contradiz o inconsciente, mas confirma as suas leis: *O psicanalista encontrará nos evangelhos uma certa concordância entre aquilo que Jesus disse sobre o Reino de Deus e a dinâmica libidinal do inconsciente humano*⁴. O evangelho, segundo Dolto, confirma o inconsciente como matriz do desejo de ser, para si mesmo e com os outros, em Jesus de Nazaré.

Ao colocar os relatos das curas miraculosas dos evangelhos na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo (na clave do inconsciente freudiano reformulado à sua maneira), Dolto recorre aos seus próprios conceitos hermenêuticos (*sujeito, desejo, esquema corporal, vivência corporal, simbolização, encarnação simbólica, palavra, relação verbal, imagem do corpo, pulsões de vida e pulsões de morte, narcisismo*) para interpretar, simbolicamente, os relatos reais, imaginários e simbólicos dos textos bíblicos de Jesus de Nazaré, antes, no momento e depois dos seus milagres⁵.

Sobre a *linguagem simbólica*, como instrumento de interpretação da Bíblia, a Comissão Pontifícia Bíblica diz: *A psicologia e a psicanálise contribuíram, particularmente, para uma nova compreensão do símbolo. A linguagem simbólica permite exprimir zonas da experiência religiosa que não são acessíveis ao raciocínio puramente conceitual, mas têm valor para a questão da verdade*⁶.

A réplica de Françoise Dolto: *Nós passamos muito tempo à volta das mesmas realidades... ... Para além do mundo material, com as suas leis próprias, há outras dimensões, outro mundo invisível, ao qual estamos ligados simbolicamente. Tudo é*

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 325.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 323.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 80.

⁴ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 17 e 22.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 392-393.

⁶ Comissão Pontifícia Bíblica, p. 71.

*simbolizável e nada escapa ao poder simbólico do universo*¹. Do ponto de vista teológico, o desejo do homem, criado à imagem de Deus, é como uma *torrente simboligénia e contagiosa* em relação com o Outro².

No *Les Évangiles et la Foi au risque de la Psychanalyse* as etapas da vida de Jesus são apresentadas como momentos simbólicos de realização do desejo de Jesus, verdadeiro homem, como expressão da sua encarnação, e não como eventos reveladores dum Deus sofredor. À medida que Jesus se desprende dos seus compromissos corporais, para ocupar-se das *coisas do seu Pai*, vai-se revelando n'Ele o mistério da sua divindade.

Quando aos 12 anos, no templo de Jerusalém, se confronta com Maria e José, é Ele próprio que os liberta (*castração simboligénia*) da sua possessividade³. As *ressurreições* operadas por Cristo dão lugar às mais variadas interpretações entre os exegetas cristãos.

No quadro simbólico da matriz psicanalítica, Françoise Dolto aborda a *ressurreição* do filho da viúva de Naim como a ruptura duma relação incestuosa entre a mãe e o filho⁴. Ao morrer, este filho tenta reunir-se ao pai, ideal do eu da sua infância, libertando-se do desejo perverso da sua mãe. Jesus veio relançar o desejo de viver onde não havia senão morte. Enquanto à cura da hemorroíssa e à *ressurreição* da filha de Jairo são relatos contextualizados, pela autora, na mesma matriz simbólica psicanalítica⁵.

Trata-se de duas mulheres desiderantes em apuros com a feminilidade, uma excluída há 12 anos do uso da sexualidade (a hemorroíssa) e a outra falecida no momento de entrar na puberdade (a filha de Jairo). À hemorroíssa, símbolo da mulher genitalmente imatura, Jesus responde: *A tua fé te salvou diante de Deus, mas a confiança em ti mesma, como mulher adulta, só um homem ta pode devolver*⁶.

Françoise Dolto sublinha a necessidade da mulher se tornar feminina, não para si mesma, mas para o Outro. Jesus, Mestre do desejo, é o Outro transferencial no qual o desejo humano de encontrar-se consigo mesmo, para viver em paz com Deus, é possível.

A Jairo, pai da menina de 12 anos, falecida, Jesus responde: *Não tenhas medo. Se tiveres confiança na tua capacidade de seres homem e esposo, a tua filha viverá*⁷.

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 347.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 82.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 27-28.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 48-53.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 60-77.

⁶ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 73.

⁷ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 73.

Com as curas miraculosas e as *ressurreições*, Jesus veio devolver ao homem a capacidade de desejar. Segundo Françoise Dolto, Jesus era amigo pessoal de Lázaro, figura paradigmática das intervenções de Deus na História da Salvação, através de Jesus de Nazaré¹. A libertação de Lázaro do túmulo ecoou de tal maneira no inconsciente de Jesus que, *emocionado no seu coração, chorou* ao pressentir, simbolicamente, a aproximação do seu próprio destino². Uma das constantes simbólicas da leitura dos evangelhos de Françoise Dolto é o tema da *reconciliação*, a reconciliação do sujeito de desejo com a lei: *Eu não vim anular a Lei mas dar-lhe pleno sentido*. (Mt 5, 17-21).

Na perspectiva doltoniana, não basta cumprir a lei, mas é necessário que a mesma se reformule e aplique em conformidade com a trajetória libidinal do desejo de cada um: *Jesus é Mestre do desejo na medida em que suscita o desejo do homem libertando-o das forças que retêm a sua vitalidade*³.

B. O mistério do Deus bíblico segundo Françoise Dolto

A teoria da imagem inconsciente do corpo, em Françoise Dolto, estendeu os seus tentáculos epistemológicos em três direcções temáticas complementares: a família, sem a qual não é possível compreender a criança, a actividade psíquica, desde os seus primórdios na *arqueologia do sujeito* e a religião, como fundamento metapsicológico do ser do sujeito.

Efectivamente, segundo Françoise Dolto, o sujeito privado das suas raízes mitológicas e religiosas perde a rede protectora das suas referências fundadoras e dadoras de sentido. Corre o risco de *anemia espiritual*, correspondente à situação de *privação de objecto* em Freud ou à síndrome do défice da *jouissance relacional* de Lacan⁴. A noção de espiritualidade evoca, no pensamento de Dolto, a natureza *panteísta* do ser humano, habitado paradoxalmente pelo espírito criador do seu desejo que o confronta, sem cessar, com as carências fundamentais do seu ser. *Todos os homens têm uma dimensão desconhecida e inconsciente donde brota, espiritualmente, a verdadeira questão da sua existência: onde se encontra Aquele, graças ao qual, eu existo no meu próprio ser?*⁵

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 80-87.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 86.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 346.

⁴ Cf. D. Dumas, *Entre l'Inconscient Freudien et l'Inconscient Biblique...*, pp. 549-550.

⁵ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 330 e 346.

É neste contexto de procura de sentido, nos limites da psicanálise, que se coloca, para Dolto, a realidade de Deus. Segundo Denis Vasse, *Dolto não faz teologia, mas apenas tenta despertar o inconsciente para o mistério de Deus... Procura reconhecer, no inconsciente, tudo aquilo que fala e interpela sobre Deus*¹.

Françoise Dolto reformula, teologicamente, o conceito de Deus na sua chave de psicanalista. *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* estão longe de conter, em si, todas as suas reformulações sobre Deus, já que o mesmo conceito, disperso na sua obra, apresenta ressonâncias diferentes, segundo o contexto semântico e existencial em que se encontre. Interrogada por Gérard Sévérin, porque chama Deus aos *ressorts fondamentaux* do sujeito humano e não simplesmente desejo ou qualidades vitais, ela respondeu: *E porque não? Eu digo Deus ou Espírito de Deus porque não encontro outra maneira de falar de Deus, depois de Jesus Cristo, Filho de Deus, ter irrompido na nossa história e na minha vida. Com Jesus de Nazaré, a dinâmica do desejo transforma-se em amor... Como Cristo nos ensinou, Deus Pai inicia na arte de desejar aqueles que tiverem desejado, segundo o desejo do seu próprio Filho*².

O pensamento teológico de Françoise Dolto apresenta uma estrutura trinitária, porque nas suas reflexões é *Deus Pai*, origem do desejo do *Filho*, que suscita o *Espírito Santo*. Trata-se mais de uma representação mística e contemplativa de Deus, inspirada na experiência e na psicanálise, do que duma representação teológica de Deus no sentido académico do termo.

Dolto parte do desejo humano e não da possível compreensão de Deus, porque Deus é mais acessível através das vias desiderantes da fé, que levam o homem a sair de si mesmo para suspirar (*Spirit-suspiro-Espírito*) com o próprio desejo de Deus, do que através das vias lógicas do pensamento discursivo.

Como diz Durrwell, *não há teologia autêntica que não seja “espiritual”, marcada com o sinal do Espírito. É no Espírito que Deus revela o Filho, gerado no mesmo Espírito, e é Nele que o Pai revela a sua paternidade. Não há conhecimento possível do Pai e do Filho sem a acção do Espírito, no qual o Pai encontra a sua paternidade e o Filho a sua filiação*³. S. Paulo acrescenta: *Deixai-vos conduzir pelo Espírito de Deus para não serdes seduzidos pelas tendências egoístas da carne* (Gl 5, 16).

A *teologia doltoniana*, como veremos, não visa tanto a compreensão de Deus, mas o desejo do homem que se esforça por viver o mistério de Deus.

¹ D. Vasse, *L'Évangile et l'Inconscient*, p. 232.

² Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 324.

³ F. X. Durrwell, *Le Père*, p. 8.

a) Deus Pai

O conceito de paternidade de Deus aparece bastante disseminado nos escritos cristológicos de Françoise Dolto e particularmente associado à situação de finitude do sujeito humano: *É inevitável a nossa finitude. Deus, para mim, é a satisfação da sede, que sinto como uma sensação profunda de carência e de finitude. A fonte, capaz de mitigar o meu sofrimento da procura da verdade, é Aquele de quem falam os evangelhos*¹. Trata-se duma representação de Deus, muito projectiva do seu estado de espírito, como é próprio dos místicos. *Sentir-se finito e incompleto no mais profundo do seu ser, é já viver o Reino de Deus e participar no mistério Trinitário. Quando Jesus proclamou as bem-aventuranças não o fez de maneira Trinitária? Sentir com os que sofrem, chorar com os que choram ou ser perseguido por causa da justiça, não é viver já, antecipadamente, a alegria do Deus Trino?*²

Constatamos, em Dolto, uma representação teológica de Deus, empaticamente vivida: *Para mim, o Ser e o Amor de Deus têm uma profunda ressonância na fé, no amor e na esperança dos humanos e é marcadamente escatológica...*³. Ou ainda: *Quando este meu corpo desaparecer, eu (je) permanecerei para sempre, porque Deus é, e eu (je) viverei Nele. Quando se diz que “voltaremos à casa do Pai”, para mim, não se trata de nenhum lugar mas do ser, pois se o nosso ser existe, é porque vivemos no próprio Ser de Deus*⁴. A casa do Pai, segundo Dolto, alude ao Espírito que anima o nosso ser e nos permite comunicar com Deus Pai, através do desejo.

Para dizer Deus, Dolto, ainda que psicanalista, emprega uma linguagem ontológica onde o ser de Deus, inacessível aos sentidos, se insere na trajectória do desejo humano: *O Ser de Deus, para além da morte e do tempo, pelo facto de não ser acessível aos sentidos não quer dizer que não exista*⁵.

Em relação aos que não acreditam em Deus: *Eu não posso deixar de acreditar em Deus, mas compreendo os que não acreditam, porque eu própria, apesar de acreditar, não sei o que significa acreditar*⁶. O pensamento teológico de Dolto apresenta, por vezes, uma expressão panteísta: *Deus está em todo o lado, nos alimentos que nos nutrem e nas coisas que*

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 281.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 284.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 324.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 325.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 325.

⁶ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 326.

*nos envolvem... Eu penso que estes elementos foram Deus... tudo o que vem da terra procede de Deus e Deus permanecerá aí. Portanto, não há matéria que não seja espiritualizável*¹.

Do ponto de vista educativo, é importante não confundir a paternidade de Deus com a autoridade dos pais, *pois desagradar a Deus é sempre perverso, enquanto que desagradar aos pais pode ser uma virtude*². Françoise Dolto não admite a paternidade de Deus, senão em relação ao outro e em comunhão com o Outro. O Outro é o único lugar onde acontece Deus e onde é possível dizer Deus. Dizer Deus, torna Deus presente porque Ele é Palavra no seu Filho Jesus³.

O Deus da Bíblia é, segundo Dolto, o Deus da Palavra que se revelou de *muitas e múltiplas maneiras* (Heb 1, 1-6), particularmente, na encarnação do seu Filho Jesus. A Palavra do Pai, manifestada em Jesus Cristo, é como um novo nascimento para aqueles que a acolhem (Jo 2,3). Enviada ao mundo, como Verbo de Deus (Jo 1, 10), voltou de novo para o Pai depois de ter cumprido a sua missão (Is 55, 11)⁴.

A Palavra habita o coração do Profeta, como um fogo que o devora (Jr 20, 9). Ao falar, Deus, que é reciprocidade no Amor do Espírito, faz uma aliança filial com o seu povo de Israel. Na plenitude dos tempos manifesta o mistério do seu Ser na pessoa de Cristo, Verbo eterno, e continua a falar pelo Espírito através de palavras consignadas por escrito: *Recebeste a minha Palavra naquilo em que ela realmente é, Palavra de Deus* (1ª Ts 2, 13).

Paulo é mais explícito ao afirmar: *Cristo, Palavra do Pai, vive em mim e eu vivo na fé do Filho de Deus. Eu falo em Cristo e Cristo fala em mim* (Gl 2, 20 e 2ª Cor 2, 17)⁵.

b) Jesus de Nazaré, Filho de Deus

Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse foi escrito por Françoise Dolto, sob o imperativo de três paradigmas : a historicidade, fundamentada nos textos bíblicos, o imaginário, como projecção das suas energias libidinais e o simbólico, como expressão da sua fé. A cristologia de Dolto resulta da combinação hermenêutica dos três epistemas: a história, o inconsciente e a fé. *Para mim não há dúvida de que os “Evangelhos da Infância de Jesus”*

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 365.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 370.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 371.

⁴ Cf. Ch. A. Bernard, *Le Dieu des Mystiques*, pp. 13-57.

⁵ Cf. Ch. A. Bernard, *ibidem*, pp. 19-27.

*são mitologias, historicamente fundamentadas, que transmitem a verdade do mistério de Deus*¹.

Como crente e como psicanalista, Dolto interroga-se sobre o sentido dos evangelhos: *Que sabemos nós sobre estas palavras reveladoras de Deus?* Nas origens humanas de Cristo, Maria aparece como a representante máxima da receptividade à Palavra de Deus (*Eis a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua Palavra* – Lc 1, 26-38) e José como o expoente maior do acolhimento do dom de Deus (*José, filho de David, não temas receber Maria como tua esposa* – Mt 1, 20-22)². Um e outro, Maria e José, são descritos por Françoise Dolto como *criaturas simples e justas* que, para além da inteligência segundo a carne, possuíam a sabedoria do coração e a vida do Espírito. *Jesus não é o fruto duma paixão carnal, mas o dom do Espírito, profetizado pelas Escrituras, como Eleito de Deus*³.

Se em Maria, depois da anunciação, se despertaram as virtualidades femininas do desejo e, em José, as potencialidades masculinas se inibem, é porque o que nela se gerou é obra do Espírito Santo. Por conseguinte, em José nada é possessivo de Maria, sua mulher, nem em Maria nada é possessivo do seu filho, segundo a carne.

Na infância de Jesus, tudo vai acontecendo, segundo as Profecias. Foi graças à sua fidelidade que a Sagrada Família de Nazaré se tornou uma família de Palavra: Palavra acolhida por alguém que se tornou mãe sem saber como e por alguém que se tornou pai sem ter sido progenitor. *Quem é a minha mãe, o meu pai e os meus irmãos? Aqueles que acolhem a palavra de Deus e a põem em prática* (Lc 8, 19-22). Ao projectarem o seu desejo carnal no desejo de Deus, Maria e José foram compensados pela filiação divina do seu próprio filho: *Este é o meu Filho muito amado no qual coloquei o meu enlevo* (Mt 3, 17)⁴.

Em conformidade com o evangelho de João, *No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus* (Jo 1, 1), Jesus situa-se nos primórdios de todas as realidades, na fonte mesma do acto criador de Deus, até ao momento da sua encarnação. Não significará, a sua encarnação, o desejo de Deus de que todos o acolham e o reconheçam?⁵

A julgar pela maneira tão expedita como Jesus se desenvencilhou no episódio do templo, tudo leva a admitir a sua precocidade no processo de separação edipiana. *Meu filho, porque procedeste assim connosco? - perguntaram-lhe os seus pais. Não sabíeis que eu devia*

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 17.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 21-22.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 19. Ver Isaías (Is 7, 14), a profecia segundo a qual, *A Virgem conceberá um filho, chamado Emanuel*.

⁴ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 15-35.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 275.

*ocupar-me com as coisas do meu Pai? - respondeu-lhes Jesus (Lc 2, 49). Trata-se duma provação simbólica de Maria e de José, uma espécie de castração do seu desejo possessivo*¹.

Com as suas palavras, Jesus reorienta o desejo carnal dos seus pais para o cenário da sua vida messiânica. Jesus não menospreza Maria e José mas, com a força do Espírito, franqueia o limiar das exigências carnis para sintonizar, espiritualmente, com o desejo do seu Pai²: *Jesus crescia em estatura, em sabedoria e em graça diante de Deus e dos homens (Lc 2,52). Ele deixa a infância para, na filiação de Maria e de José, se afirmar como Filho de Deus: Seguir o seu próprio caminho que é o da sua vocação messiânica*³.

Em relação a José, Jesus não lhe pertence como progenitor, mas dele recebeu o nome e a inserção na cultura do seu povo, consolidando-se, assim, a sua identidade divina de *Filho do Altíssimo (Lc 1, 32)*.

No final da sua vida e, em conformidade com os relatos de Lucas (Lc 23, 32-47), o desejo de Jesus na cruz, em relação ao Pai, não se atenua mas, pelo contrário, permanece mais vivo e mais íntimo do que nunca, pelos laços ocultos do Espírito: *Pai nas tuas mãos encomendo o meu espírito (Lc 23-46)*⁴. No dia da sua ressurreição, *o Cristo ressuscitado de Nazaré veio dar um sentido novo à vida do seu povo, recuperando todos os desejos extraviados ou contaminados pela culpa, para os repor em marcha numa nova ordem de vida segundo o Espírito*⁵.

Françoise Dolto, na sua obra sobre os evangelhos, dá-nos uma imagem de Cristo que se impõe mais pelo Espírito e pela sabedoria das suas palavras do que pelo peso da sua humanidade. Quando Jesus repreende os seus discípulos, *deixai vir a mim as criancinhas porque delas é o Reino dos Céus (Mc 10, 14-15)*, Jesus revela-se como Mestre do desejo. Para além de qualquer laço carnal ao pai e à mãe, Jesus inicia no desejo do Pai todos os que desejarem a Deus. Desejar a Deus, através de Cristo, Mestre do desejo, é ingressar no segredo do Reino de Deus⁶. Como refere Gérard Sévérin, *Jesus, Mestre do desejo, inicia o homem no elan criador de Deus para além do cumprimento da Lei*⁷.

Do ponto de vista cristológico, todas as realidades humanas têm, para Dolto, uma parcela da verdade de Deus: *Quando leio os evangelhos, ouço a voz d'Aquele que me interpela para uma maior vigilância sobre as minhas pulsões, capazes de perverterem o meu*

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 26-28.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 27-28.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 120-121.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 44.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 277.

⁶ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 33.

⁷ Françoise Dolto, *ibidem*, nota 20, p. 380.

*desejo*¹. Na perspectiva doltoniana, Jesus, verdadeiro homem, é o elo de ligação entre todas as personagens significativas da História da Salvação e, como Filho de Deus, inspira-nos com o seu Espírito a agirmos não segundo as pulsões, mas para além de toda a conjuntura meramente carnal, onde o desejo do sujeito é movido para novas dimensões. *Basta ler os evangelhos... Já alguma vez algum homem viveu ou falou como Jesus de Nazaré, anunciado pelas Escrituras? Em Jesus de Nazaré, o Amor encarnou e todas as criaturas vivem no Verbo criador de Deus... Viver a sua Páscoa é deixar-se transformar para renascer na ressurreição*².

Encontramos algumas afinidades teológicas entre a cristologia trinitária do Amor, de Xavier Durrwell, e a cristologia trinitária do desejo em Françoise Dolto: Cristo, Mestre do desejo, desde toda a eternidade no mistério do Pai, revela-se por iniciativa do Pai e por acção do Espírito, na sua encarnação³.

Segundo Durrwell, o Pai, origem de toda a revelação, confia ao Filho, na sua encarnação, o segredo do seu mistério: *O Verbo fez-se carne e habitou entre nós. E nós vimos a sua glória, glória que lhe vem do Pai como Filho único cheio de graça e de verdade* (Jo 1, 14). Cristo, Filho único do Pai, é o dom de Deus e a graça com que o Pai gratifica a humanidade: *Nele todos nós recebemos graça após graça* (Jo 1, 16).

No dom gracioso do seu Filho, todos recebemos a filiação divina e o *poder de nos tornarmos filhos de Deus* (Jo 1, 12)⁴. É na sua filiação divina que Cristo é dom e revelação do Pai. A glória radiante de Jesus vem do Pai e é, através dela, que todos os olhares se voltam para Cristo: *Eu sou o caminho, a verdade e a vida* (Jo 14, 6). A missão de Jesus, como Verbo do Pai, é ser mediador e dador de vida como Ele próprio o afirmou: *Quem me vê, vê o Pai* (Jo 14, 9).

O conhecimento do Pai, na imagem do Filho, é inseparável do dom da vida filial concedida pelo Pai, em Jesus, no Espírito: *A vida eterna consiste em que todos Te conheçam a Ti, único Deus verdadeiro, e Aquele a quem enviaste* (Jo 17, 3). Pois, a vida eterna vive-se na comunhão com o Filho que conhece o Pai, e cuja missão é dar a vida a toda a carne: *Eu manifestarei o Teu nome aos homens que Tu me deste* (Jo 17, 6-12)⁵.

O nome, na Bíblia, é mais do que a palavra em si, pois exprime o ser e a vocação da pessoa que é chamada. Por isso, Deus Pai concedeu ao seu Filho um nome que está acima de

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 128.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 283 e 352-353.

³ Cf. F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 11-250 e *L'Esprit Saint de Dieu*, pp. 11-178.

⁴ Sínteses da cristologia Doltoniana in *Les Évangiles et la Foi...*, pp. 18-22, 284 e 330.

⁵ F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 117-118.

todos os nomes e, diante do qual, todos os joelhos se dobram (Fl 2, 9-11). *Eu sou o que sou*, respondeu Deus ao povo de Israel (Ex 3, 14). Nome santo e transcendente que revela a dimensão pessoal e relacional do mistério de Deus, tal qual Jesus o pronunciou: *O meu Pai* (Lc 11, 2)¹.

Deus é Pai em sentido absoluto, pois Ele existe em relação ao Filho, o qual, por sua vez, também é Filho absolutamente, pois ninguém mais na terra pode aceder, como Ele, à filiação divina. Na sua encarnação, o Filho sai de Deus para dar a conhecer o Pai e torná-lo visível diante de todos. A sua encarnação, que culmina na sua Páscoa, proclama a história do nascimento eterno do Filho no seio do Pai: *Na plenitude dos tempos Deus enviou o seu Filho ao mundo...* (Rom 5, 5)².

Françoise Dolto refere a comunhão entre as pessoas do Deus-Trino, como *Um movimento de Amor sem recuos nem paragens*³, ou como *uma dinâmica de Amor entre as pessoas da Trindade no eterno hoje de Deus*⁴.

c) O Espírito Santo de Deus

A fé, segundo Dolto, *é viver, em cada momento, animados por aquela realidade que nos sustenta e reconforta, mesmo sem a conhecermos ou sabermos para onde nos leva... A fé é viver segundo o Espírito*⁵.

A teologia doltoniana, como referimos, é uma teologia do Espírito, que se vive misticamente na fé e se exprime, subtilmente, através do desejo de Deus. Como diz Yves Congar, *Deus está presente e vive nas nossas vidas com o poder libertador do seu Espírito Santo*⁶, a que Françoise Dolto chama *força desiderante de Deus*. Há uma convergência de significantes sobre o Espírito Santo, entre as Escrituras e a perspectiva teológica de Françoise Dolto.

No ano de 1040 a. C., Samuel diz a Saúl: *deverás enfrentar um bando de falsos profetas, mas o Espírito de Deus descerá sobre ti, entrarás em delírio com eles e transformar-te-ás num homem novo* (1 Sm 10, 6). Por sua vez, no ano 580 a. C., Ezequiel

¹ F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 41-42.

² F. X. Durrwell, *ibidem*, pp. 120-121.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 331.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 284.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 278. Outras referências à fé no *Les Évangiles et la Foi...*, pp. 71, 80, 82, 120, 323-326.

⁶ Y. Congar, *Esprit de l'Homme, Esprit de Dieu*, pp. 7-12.

profetizará: *Eu vos darei, diz Deus, um coração novo e colocarei em vós um Espírito novo* (Ez 36, 26-27). Isaías, no ano de 580 a. C., dirá ainda: *O Espírito do Senhor está sobre mim e ungiu-me com o seu Espírito* (Is 48, 49).

Movidos pelo Espírito, os profetas do Antigo Testamento anunciam as promessas de Deus que se realizarão plenamente em Jesus de Nazaré. Para Françoise Dolto, o Espírito é uma evidência que, como o Amor, não se justifica e resiste a todas as vicissitudes do percurso interior do homem: *Na nova ordem de vida, segundo o Espírito, tudo será reorganizado de outra maneira na vida do homem e já não haverá lugar para a dúvida*¹. De maneira mais pessoal: *Para mim, Deus é o desconhecido da minha sede, como uma sensação de falta que só Ele pode sanar... Um deus que me fechasse em mim mesma, sem qualquer possibilidade de abertura ou de movimento para... seria um deus Satan*². E ainda mais explicitamente: *O homem espiritual pode ser motivo de incompreensão e de hostilidade pois vive segundo o Espírito...*³. *O Espírito de Deus ao comunicar-se fecunda o espírito do homem que o acolhe*⁴.

Segundo Durrwell, o *Espírito é uma dádiva tão grande do Pai ao homem que, quem não renascer da água e do Espírito não poderá entrar no Reino de Deus* (Jo 3, 5)⁵. S. Paulo atesta que o nosso espírito, em comunhão com o Espírito de Deus, confessará que somos realmente Filhos de Deus (Rm 8, 16). Fazendo-se eco do Espírito nas suas leituras dos evangelhos, Dolto convida a não deixar-se reter pela lei, como os fariseus que se instalaram na *letra que mata*, e a prosseguir a existência até aos limites da própria finitude: *Deus criador de todos os viventes incita-nos a renovar-nos sem cessar com a força do seu Espírito*⁶.

A fé em Deus, segundo Françoise Dolto, é o movimento do próprio desejo animado pelo Espírito de Jesus de Nazaré que, *ao imergir nas águas do Jordão para o seu Baptismo, mergulhou com Ele todos os que n'Ele acreditam* (Mt 3, 13-17)⁷. Segundo Dolto, o espírito do crente, inerente ao próprio desejo do sujeito, eleva-o das suas matrizes corporais até aos limites da vivência mística com Deus. Neste sentido, o Espírito, segundo Françoise Dolto, é ao mesmo tempo humano, enquanto encarna num ser humano, e divino, enquanto veicula o desejo do homem para Deus⁸.

A teologia do Espírito, na clave psicanalítica da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, é uma teologia da ascensão espiritual do homem, sob a forma de

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 293.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 281-282.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 289.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 357.

⁵ F. X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 120.

⁶ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 181.

⁷ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 284.

⁸ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 362.

desejo, e a partir do mistério corporal da encarnação de Jesus de Nazaré. Como diz Durrwell, *O Espírito de Cristo é sopro de vida que renova a face da terra* (Sl 104, 30), no desejo criador de cada ser humano¹.

Como veremos (Cap. 2), os pressupostos simbólicos da teoria da imagem inconsciente do corpo, em Françoise Dolto, assentam os seus fundamentos na matriz *corporal do sujeito*, corpo mediador das nossas relações psíquicas, físicas e espirituais com o mundo, com os outros e com o Outro.

¹ F. X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, pp. 20-21.

Capítulo segundo – Pressupostos corporais

O corpo é, aparentemente, uma evidência silenciosa e uma realidade exterior a si mesmo. Daí a sua paradoxalidade. *Não há nenhuma dúvida de que eu tenho o meu corpo e de que nele existo: sentir o próprio corpo, mover-se, falar, pensar e perceber o mundo através dum corpo, sem cessar, à minha disposição*¹.

Como ser vivo, o corpo saudável e esbelto oculta, em si, o mistério da sua estranheza. *De tal maneira que aqueles que desprezam o corpo sofrerão as consequências*². O corpo manifesta-se tanto como ser natural, como na sua dimensão social, em cuja carne se inscrevem os valores da sociedade em que se vive.

Há convergências profundas entre os aspectos *simbólicos* e as matrizes *corporais* da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, de cuja interacção ôntica e ontológica resulta a identidade pessoal dos indivíduos. Como refere Merleau-Ponty, *o corpo é a revelação mundana da expressividade mais profunda das intenções*³. Toda a expressividade simbólica humana emana da substância corporal, por cuja seiva vital o sujeito se abre, espiritualmente, ao mundo.

Parafraseando Merleau-Ponty, há um *corpo do espírito* (dimensão corporal) e um *espírito do corpo* (dimensão simbólica) que evocam a ideia de que *o corpo é a prisão da alma*, segundo Platão, ou de que *a alma é a prisão do corpo*, segundo Foucault⁴.

Françoise Dolto, ao repor o conceito de imagem inconsciente do corpo, segundo *a moda do seu tempo*, nas matrizes significantes de *corpo-espírito*, *objectividade-subjectividade*, *sujeito-objecto*, não pretendeu recolocar a clássica questão do dualismo do homem, mas reorganizar epistemologicamente, segundo as coordenadas da psicanálise, a identidade do sujeito humano desde as suas origens arcaicas.

Uma certa primazia corporal é a condição, *sine qua non*, no modelo doltoniano, pois o corpo é a matriz fundamental da identidade humana. Os ingredientes da subjectividade, imanescentes da vivência corporal, não se impõem por si mesmos, mas requerem o trabalho da perelaboração das pulsões. Em conformidade com Merleau-Ponty, também para Dolto, *o corpo é o principal intermediário entre o sujeito e o mundo* e o lugar da expressividade do sujeito. É o suporte imagógico de todas as emoções e tensões vitais, desde as primeiras

¹ E. Levine, P. Touboul, *Le Corps*, p. 11.

² F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 71.

³ M. Merleau-Ponty, *Revue de Metaphysique et Moral*, pp. 80-86.

⁴ Cf. J. Yves Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 17-20.

relações de objecto¹. O corpo exprime o que o sujeito não pode dizer em palavras. Assumido verbalmente, o corpo inscreve-se na dimensão interrelacional dos humanos.

Para Françoise Dolto, se o sujeito existe desde *origens absolutas* é porque o seu corpo lhe assegura a encarnação. Efectivamente, o sujeito toma carne no mundo, através do corpo, tornando-se um humano entre humanos².

A complexidade do corpo humano é perspectivada classicamente através dos seguintes atributos³:

- Entidade física

O corpo humano é uma entidade física e viva com os atributos de superfície, peso, largura, profundidade e movimento a evoluir do estado de dependência para uma certa autonomia voluntária. É um dom da natureza que assegura a presença real e substancial do homem no mundo.

Paradoxalmente, o corpo é ao mesmo tempo interioridade e exterioridade, palpitação e inércia, habitáculo e habitante de si mesmo.

- Actividade e transformação

O corpo humano desenvolve-se e transforma-se, no espaço e no tempo, ao ritmo da sua maturidade biológica e à medida que a criança o descobre e assume como corpo próprio.

- Espácio – temporalidade

O corpo humano passa, progressivamente, duma situação de constrangimento motor e psicológico, nos primórdios da vida, para uma situação neuropsicológica de maior liberdade de movimentos e de opções existenciais que o habilitam a conquistar o mundo.

¹ Cf. J. Yves Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau – Ponty*, p. 12.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 79-80.

³ Cf. J. Ajuriaguerra, *Manuel de Psychiatrie de l'Enfant*, pp. 389-392.

A consciência do corpo próprio, a apreensão do mundo e a interação verbal e não verbal com os outros pressupõem-se mutuamente, sob o controlo dum corpo harmonioso e integrado. Tudo, no espaço e no tempo, é orientado em relação ao corpo em movimento.

- Totalidade

O sujeito humano passa sucessivamente, da consciencialização do corpo, como uma realidade fragmentada e totalidade difusa, a uma entidade substancial, permanente, integrada e voluntária, até atingir uma estrutura corporal definitiva, substrato da personalidade, à maneira duma imagem de si mesmo. Através dos *movimentos psíquicos* da projecção, da introjecção, da regressão, da identificação, da denegação e outros, o corpo humano passa por *vivências corporais paradoxais* desde a depressão à exaltação e entre a deformação e a sublimação, onde o sujeito corporal se torna actor e espectador de si mesmo. Por vezes, a amputação dum membro do corpo reactiva, imaginariamente, a sua permanência sob a forma de presença alucinatória.

A aprendizagem da comunicação do próprio corpo com o corpo dos outros, é um processo, no limiar da interioridade com a exterioridade, cheio de vicissitudes, com interferências de aspectos prefigurativos, permanência e não permanência de objectos, recuperação e integração de partes dispersas, operações mentais e correlações, no espaço e no tempo, sobre conservação, distância, peso e volume. Isaacz fala de fantasias pré-corporais, de tonalidade pulsional, que fluem convergentemente em ordem a uma representação coerente do próprio corpo¹.

Do ponto de vista cognitivo, depois das primeiras representações sensório-motoras sob o efeito de estímulos externos e internos, a criança adquire estruturas pré-operatórias, cada vez mais complexas, ainda centradas em si mesma, mas já com alguma projecção simbólica autónoma. A nível operatório, a criança apreende, cada vez melhor, o ponto de vista dos outros com actividades mentais de correlação entre o seu corpo e o corpo dos outros. Neste sentido, a evolução da representação do corpo na criança depende de variáveis neuro-

¹ Consideramos a vasta obra de J. Piaget e seus colaboradores, particularmente, *La Naissance de l'Intelligence Chez l'Enfant* de J. Piaget e de B. Inhelder, pp. 7-26.

cognitivas e de matrizes afectivo-relacionais, modeladas pelos efeitos significantes da palavra¹.

Nomear um objecto não só confirma a sua percepção no mundo, mas reafirma a presença corporal do indivíduo em relação ao mundo. O corpo do adulto, cuja imagem se repercute no corpo em formação da criança, é a melhor referência modelar para a sua identidade pessoal. O significado de conceitos afins, como *corpo percebido*, *corpo representado*, *corpo vivido* e *corpo conhecido*, varia em função da matriz teórica e epistemológica subjacentes mas, também, segundo as fases psicológicas do desenvolvimento da criança. O conceito de corpo, *verdadeiro desafio ao pensamento*, é susceptível de inúmeras reformulações (*esquema corporal*, *esquema postural*, *imagem do corpo*, *somatopsique*, *somatognosia*) em áreas tão diversas como as neurociências, a psicanálise e a psicologia, cujo denominador comum é a representação corporal da própria imagem².

Um dos problemas mais significativos, inerente ao conceito de corpo, é a explicação da noção de carne (*caro*, *sarx*, *basár*), cuja compreensão, se coloca na interface de inúmeros modelos da teologia, da filosofia e das ciências humanas. Como diz Merleau-Ponty, a carne, para o pintor, é sempre mais difícil de colorir, porque a cor da carne não depende apenas da coloração, mas também da interioridade que a anima³. Para Hegel, a carne não é apenas a película superficial do corpo mas é, sobretudo, a sua vida e o seu espírito. É ela que assegura a vida ao corpo, pois quando a mesma se deteriora é todo o corpo que se corrompe. Ainda que o corpo seja carnal, a carne não corresponde, linearmente, ao corpo. Ela exprime a vitalidade e a fidelidade do corpo humano⁴.

O modelo fenomenológico de Husserl permite repensar as relações do corpo, como realidade física, com a dimensão vivencial da carne. A carne designa o meu corpo, enquanto pessoal, e como entidade absoluta do meu ser. Ela é o meu próprio ser absoluto, *aqui e agora*, a fonte das minhas percepções e a matriz do meu discernimento, entre as múltiplas possibilidades de perspectivar o mesmo objecto. A percepção do mundo, sob a forma unitária, é tributária ao carácter integrado e coordenado da carne no corpo. Não se confunde com o corpo, nem com a sua imagem, pois entre os inúmeros corpos presentes, o meu corpo é o único carnalmente constituído para sentir as coisas e coordenar os movimentos do próprio corpo⁵. O conceito de carne, em Merleau-Ponty, é aquilo pelo qual o corpo pode ser percebido

¹ Inspirámo-nos em J. Ajuriaguerra, *Manuel de Psychiatrie de l'Enfant*, pp. 27-32 e 285-392.

² Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 17-42 e J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 33-46.

³ Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 228-234.

⁴ Cf. J. Y. Mercury, *ibidem*, pp. 164-165.

⁵ Cf. J. Y. Mercury, *ibidem*, pp. 34-35.

e pensado, pois a carne é a essência do corpo: *o ser carnal, como ser das profundidades, em estado de latência e presença, sob a forma de ausência, só é acessível no e pelo corpo*¹. A carne é, ao mesmo tempo, presença multifacetada do corpo próprio e interface múltipla do mesmo com as coisas que o rodeiam. Portanto, segundo Merleau-Ponty, a carne não é nenhuma parte do corpo, nem matéria corpuscular, nem puro espírito, nem substância autónoma, mas tributária do ser. Interpenetrado carnalmente, o corpo institui-se como centro do ser, graças à sua capacidade de ver e de ser visto, através da latência silenciosa da carne².

Do ponto de vista doltoniano, o conceito de carne no corpo humano passa pela explicitação do *esquema corporal* (na teoria da *imagem inconsciente do corpo*), elaborado e constituído, progressivamente, no espaço e no tempo, sob o efeito da maturação, do crescimento e da diferenciação.

As investigações actuais sobre a epistemologia do corpo são, cada vez mais, orientadas para uma compreensão antropológica global do mesmo, por influência das neurociências, das ciências aplicadas e da informática e pelos progressos operados na biologia e na genética que conferem maiores facilidades em dispor do corpo para interrogar-se sobre o seu sentido.

Na história da evolução do pensamento filosófico coexistem vários modelos explicativos do conceito de corpo. Distingui-los criticamente, e referenciá-los ao conceito de corpo em Françoise Dolto, será o nosso próximo objectivo.

1. O conceito de corpo na evolução do pensamento filosófico

Na história do pensamento filosófico distinguimos quatro modelos nucleares do conceito de corpo: os *modelos universais* (1.1.) da Antiguidade Greco-Romana, do pensamento Bíblico e dos Santos Padres da Igreja; os *modelos convergentes* (1.2.), cuja teorização, sobre as causas do adoecer, é o denominador comum da teoria da possessão demoníaca, da teoria da violação dum tabu e de outros; os *modelos afins* (1.3.) pela sua configuração simbólica, mas divergentes do ponto de vista explicativo, como as teorias de Freud, de Paul Schilder, de Anzieu e de Sami-Ali no âmbito da psicanálise e as teorias de António Damásio na área das neurociências; os *modelos sintónicos* (1.4.) entre o corpo e o

¹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 179.

² Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 228-229.

espírito, o objectivo e o subjectivo, a corporeidade e a simbolização, em Merleau-Ponty, Ricœur e José Gil.

1.1. Modelos universais

Na história do pensamento filosófico há determinadas maneiras de pensar o homem e o mundo, cujos paradigmas teóricos e metodológicos se impuseram universalmente como património cultural da humanidade.

1.1.1. A Antiguidade Greco-Romana

Um olhar atento aos filósofos da Grécia Antiga revelar-nos-á que o conceito de corpo, entre os gregos, era susceptível de múltiplas valências entre as quais se destacavam a arquitectura, a estatuária, a filosofia, o desporto e a ascese com os *exercícios espirituais*¹.

No âmbito da nossa investigação sobre o corpo privilegiamos, particularmente, duas destas vertentes: a vertente física e visível corporal (Esquema corporal) em ordem a um *corpo* perfeito, e a vertente vivencial e invisível (imagem inconsciente do corpo) em ordem a um *homem* virtuoso. Noutras palavras, do ponto de vista do esquema corporal doltoniano, o paradigma grego do corpo é a beleza da performance física e, do ponto de vista da imagem inconsciente do corpo, o paradigma corporal grego é a nobreza do homem virtuoso.

Os primeiros jogos Olímpicos da Grécia realizaram-se em 776 a. C. E, se em Atenas eram apenas os atletas masculinos que competiam nus, em Esparta, sob um exigente código ético, eram também as raparigas que corriam e lutavam nuas: *Dois polis, duas maneiras diferentes de perspectivar o corpo*².

Entre os gregos, a imagem estética do corpo, interiorizada e exibida, era o equivalente, no imaginário popular, a um estatuto superior de cidadão. Cada qual era livre para obter um corpo perfeito, idealizado e expô-lo aos olhares dos outros. A exposição do corpo com as suas características físicas, idealmente padronizadas, partia do pressuposto de que um corpo esbelto e saudável era objecto de admiração e de orgulho. Assim como o corpo, entre os gregos, se modela e exercita-se nos ginásios, em ordem às competições Olímpicas, assim o

¹ P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, p. 23.

² M. J. Cunha, *A Imagem Corporal*, p. 68.

esquema corporal, em Françoise Dolto, se estrutura na aprendizagem existencial e na interacção verbal com os outros, pois ele é *o nosso ser carnal em contacto com o mundo*¹.

Do ponto de vista filosófico, para Platão, o corpo no *Timeu* é perspectivado em relação à alma, como reflexo ou como reclusão da alma na sua vertente paixonil. É a alma que justifica plenamente o corpo; e a sua encarnação é um processo delicado de reorganização das suas partes (*thymós, epithymía*) na matriz corporal. O corpo é o resultado da encarnação organizada da alma que comanda o destino do corpo².

No *De anima*, Aristóteles apresenta a alma como a realização do corpo, quer da sua animação, quer da sua configuração.

Na perspectiva aristotélica, não é o corpo que se opõe à alma, mas a matéria, pois o corpo é a forma da alma e sem o corpo a alma não poderia exercer nenhuma função. Aristóteles tem uma concepção natural e simbólica do corpo que abarca a cosmologia, a biologia e a axiologia. De maneira geral, as filosofias gregas dos séculos IV e V a. C. tendem a correlacionar a sublimidade da alma com a finitude do corpo, paradoxo que está na base das grandes abordagens ascéticas sobre o sentido da vida: *Quem somos nós e para onde vamos? Quem nos dará a nossa libertação?*³

Plotino reformula a mesma ideia, de maneira fenomenológica, dizendo que o que nos impede de viver segundo o espírito não é tanto o corpo, em si, mas as preocupações que o mesmo suscita: *É necessário que diminua o peso do corpo para que se manifeste o verdadeiro homem das preocupações exteriores*⁴.

A alusão recorrente dos autores greco-romanos à inseparabilidade complementar do corpo e da alma evoca a matriz primordial da imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, sob a forma de *vivência corporal* e de *pensar o corpo*.

Plotino constata que a alma e o corpo coabitam de tal modo, que mal se apercebem: *basta que o espírito se volte para si mesmo, na contemplação, para que todo o corpo se transforme*⁵.

O estóico Marco Aurélio, por sua vez, é mais drástico nas suas descrições do corpo ao referir-se ao mesmo como a um cadáver: *tu não és senão uma almazinha com o seu cadáver*

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 18.

² Cf. Platon, *Timée 69c5 – 70c1*, pp. 182-184. In E. Lévine, P. Touboul, *Le Corps*, pp. 177-180.

³ Cf. H. R. Drobner, *Manual de Patrologia*, pp. 139-155.

⁴ Cf. P. Hadot, *Plotin ou la Simplicité du Regard*, p. 131.

⁵ Cf. P. Hadot, *ibidem*, p. 162.

ou a alma vai transportando o seu cadáver¹.

Os grandes ideólogos do conceito de corpo, na sua versão mais rigorista e ascética do mesmo, tão difundida no pensamento ocidental, foram Platão, ao designar *o corpo como origem das paixões e como motivo da dispersão da alma (pois é mais importante a virtude do que os prazeres)*, e os Estóicos, que nos seus *exercícios espirituais* preconizavam ser *importante purificar-se e concentrar-se na própria alma para se libertar das inconveniências do corpo*². Os exercícios espirituais preparam o corpo para a acção, tornando-o impassível à dor e fortificam a alma. O segredo da felicidade do sábio está na relativização das coisas finitas e no uso comedido das mesmas³.

Através da história do pensamento filosófico da Antiguidade grega, constatamos um movimento oscilatório em torno da representação do conceito de corpo, entre a sua idealização estética e virtuosa e a sua estigmatização na origem dos males do homem.

1.1.2. O Pensamento Bíblico⁴

A Bíblia tem uma concepção do corpo, diferente da do pensamento ocidental. No Antigo Testamento, em afinidade com o conceito de corpo, empregam-se os conceitos de carne (*sarx*) e de alma (*nefés*) para designar a substancialidade finita e a vitalidade espiritual do homem na sua unidade original. É, sobretudo, a partir do judaísmo mais tardio que se evidencia algum progresso na ideia de corpo.

Neste sentido, o corpo não é qualquer coisa de exterior ao homem mas é o ser do próprio homem. Faz parte da versão mais sensível e imediata da sua essência, pela qual, o homem entra em relação com os outros, com o universo e consigo mesmo, no espaço e no tempo. Biblicamente, o pecado contra o corpo (1 Cor 6, 18) é sempre um atentado contra a pessoa, pois o corpo é o lugar vivo de todas as vicissitudes da carne e do espírito do homem.

Não é que o corpo seja, em si mesmo, pecaminoso mas o pecado e a salvação apresentam sempre uma vincada expressão corporal. A teologia de S. Paulo não versa tanto sobre a carne mas sobre o corpo (*soma* – estrutura unitária do homem), como realidade terrestre sujeita à concupiscência e ao pecado (Rm 7, 14) e destinada à glorificação (Fl 1, 20)

¹ Cf. P. Hadot, *La Citadelle Interieure*, pp. 51-69.

² Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la Philosophie Antique ?*, pp. 107-114 e pp. 210-216.

³ Cf. P. Hadot, *La Philosophie Comme Manière de Vivre*, p. 159.

⁴ Principais citações bíblicas, sobre o corpo, em que nos inspirámos: Mt 5, 29; 1 Cor 5, 3; Gl 6, 17; Mt 27, 52; Jo 19, 38; Lc 17, 37; Mc 15, 45; Rm 6, 12; Co 6, 19; Ef 5, 30; Rm 1, 24; Rm 8, 11; 2 Cor 5, 8.

pelo Espírito (*pneuma*), como templos do Espírito (1 Cor 6, 19) e como membros do corpo de Cristo (1 Cor 6, 15). Cristo, no mistério da sua encarnação (Cl 1, 22), tornou-se o lugar corporal de toda a reconciliação. Mas é sobretudo na sua Páscoa, e graças ao poder do seu Espírito em congregar todos os corpos no único corpo de Cristo, que é possível glorificar a Deus através do corpo finito e corruptível. S. Paulo instituiu um duplo paradigma teológico-corporal, na vertente terrestre do corpo finito destinado à morte, e na vertente gloriosa da sua ressurreição em Cristo (Act 3, 15; Ap 1, 5)¹.

1.1.3. A Patrística

Os *gnósticos* eram intelectuais dos primórdios do cristianismo que, sob princípios filosóficos e ascéticos rigorosos, desprezavam o mundo e o corpo. Assim o testemunham os textos do *Evangelho segundo S. Tomás*, o *Livro de Tomás*, e os *Ensinamentos de Silvano*, segundo os quais, a gnose é uma medicina da alma que passa pelo conhecimento de si mesmo e se repercute no desprezo do corpo².

Como representante máximo do pensamento cristão no ocidente, Agostinho (354-430) vive, paradoxalmente, uma vida estável num mundo em transformação. Espiritualmente inquieto, a história para ele, é por natureza interminável, pois o verdadeiro repouso só é possível para além do tempo. O seu projecto é colocar a fé como fundamento da razão. A sua concepção do mundo e do homem insere-se no processo das suas três conversões: a conversão intelectual, a conversão do seu encontro com Deus e a conversão no equilíbrio do seu próprio eu: um longo itinerário à procura da verdade³. É difícil apreender, em si mesmo, o conceito de corpo em Agostinho, o que só é possível fazer dentro das coordenadas globais do seu pensamento. Uma das coordenadas mais significativas do pensamento de Agostinho é a *memória*, como actividade superior do espírito, no corpo⁴. O homem *vive o seu corpo*, graças ao acto de recordar, através da temporalidade: o presente do passado, o presente para o futuro e o presente no presente. Três modalidades temporais que confirmam a operância do espírito do homem no seu corpo⁵.

Assim como a intuição tem a ver com a dinâmica do presente no presente e a esperança com a projecção do presente no futuro, assim a memória é orientada do presente

¹ Cf. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 187-188.

² Cf. P. Geoltrain, *Aux Origines du Christianisme*, pp. 518-523.

³ Cf. J. C. Eslin, *Saint Augustin*, pp. 15-47.

⁴ Cf. Saint Agustin, *Confessions*, pp. 343-349.

⁵ Cf. Saint Agustin, *ibidem*, p. 421.

para o passado. A memória implica a presença viva e operante do espírito que se alimenta com as sensações e as emoções acumuladas corporalmente. Assim, a *função memória*, ao integrar o corpo e o espírito no mesmo acto de recordar, proporciona ao homem a possibilidade da liberdade que só se realizará plenamente em Deus. Ainda que com paradigmas e metodologias diferentes, constatamos uma certa afinidade entre o desejo do sujeito em Dolto e a *memória* do homem através do tempo, segundo Agostinho, para quem o tempo não é uma realidade física e objectiva mas uma dimensão espiritual da alma.

Do ponto de vista ético, embora Agostinho admita a bondade do corpo, reconhece contudo, uma certa perturbação na sua harmonia inicial instituída por Deus, devido aos prazeres sensuais da carne¹.

Tertuliano far-se-á eco da doutrina paulina sobre o corpo, ao sublinhar a sua dimensão salvífica operada por Cristo: *A carne é o centro do mistério da salvação. Efectivamente, se a alma se converte a Deus, é a carne que o torna possível. A carne é baptizada para que a alma permaneça limpa. A carne é ungida para que a alma seja consagrada. Portanto, não se separarão na recompensa, já que estiveram unidas nas obras*².

Justino, na sequência de Inácio de Antioquia e contra o desprezo do corpo pelos gnósticos, preconiza no *Diálogo com Trifão* a dignidade do corpo criado por Deus, *pois a alma não vai imediatamente para o céu sem o corpo, mas aguarda a ressurreição da carne*³. Justino rejeita a ideia da divindade natural da alma em Platão e refere-a, como um dom de Deus, destinada à *ressurreição em Cristo, juntamente com o corpo*. No mesmo sentido, Ireneu faz um juízo construtivo do corpo, pelo qual, o homem foi criado à imagem de Deus e, juntamente com o universo, se encaminha para a grande *recapitulatio* em Cristo⁴.

Como representantes da interpretação dualista, *corpo-alma*, mencionam-se, entre outros, no oriente, Clemente que preconiza a superioridade da alma racional, em relação ao corpo, por ter sido criada à imagem de Deus, e Orígenes com a sua teoria da *alma, núcleo essencial do homem, criada luminosa e livre por Deus, mas recluída nas malhas sensuais da corporeidade*. Para Lactâncio, no ocidente, *a alma tem a sua origem no céu, directamente do Criador, enquanto que o corpo, criado indirectamente por Deus, pertence ao âmbito terreno e está sujeito às vicissitudes do maligno*⁵.

¹ Cf. Saint Agustin, *Confessions*, p. 423.

² Cf. L. Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, p. 362.

³ Cf. Tertuliano, *De Carne Christi*, citação de H. R. Drobner, *Manual de Patrologia*, pp. 160-163.

⁴ Cf. Justino, *Diálogo com Trifon*, citação de L. Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, p. 361. Ver também Ireneu de Lião, *ibidem*, p. 124.

⁵ As citações referentes aos Santos Padres são de L. Pacomio, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, pp. 360-362.

1.2. Modelos convergentes

Há situações humanas, como o nascer e o morrer, cujo teor existencial pela sua densidade simbólica se presta à convergência de perspectivas na sua interpretação.

Para Françoise Dolto, quer na saúde quer na doença, há sempre alguma coisa a revelar-se a propósito do que se diz e se faz à volta do sujeito sofredor. Há sempre um sentido novo a decifrar, no corpo ou no desejo, mesmo que tudo se processe como inacessível à razão.

Cada sujeito humano doente é único no seu corpo e no seu espírito, e genuíno na matriz identitária da sua imagem inconsciente do corpo. *Um ser humano, mesmo sem anomalias corporais evidentes, pode encontrar-se na impossibilidade de se organizar interiormente (estruturação identitária da imagem inconsciente do corpo) para assegurar o seu narcisismo psíquico fundamental e encontrar a sua razão de ser no mundo*¹.

Se as origens do sofrimento humano, no corpo e no espírito, são quase sempre semelhantes e universalmente precocíssimas, a nível dos laços psicológicos entre os seres humanos, a sua configuração e plasticidade patológicas variarão, contudo, diferencialmente, segundo a cultura e a linguagem envolventes da história pessoal de cada um.

Em conformidade com a observação e a descrição de etnólogos e de antropólogos das sociedades primitivas, a cada determinado modelo cultural, religioso e clínico da doença corresponde uma determinada estratégia terapêutica².

Evocaremos algumas das teorias antigas mais representativas³, que nos parecem convergir para o mesmo denominador comum de compreensão do corpo sofredor. Como explicar o adoecer humano? Há uma longa história de convergências, à volta do significado da doença e da saúde, desde Hipócrates a Claude Bernard, e desde Canguilhem e Nietzsche à explicação científica actual.

Segundo Hipócrates, a doença é o resultado do desequilíbrio dos humores, pelo que a intervenção terapêutica, segundo regras impostas pela observação e pela experimentação, deve operar-se não no âmbito da filosofia mas na área da fisiologia. O médico deve explorar as fontes do seu próprio corpo para sentir o corpo do outro⁴.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 209.

² Cf. C. Levi-Strauss, *Sorciers et Psychanalyse*, pp. 8-10.

³ Cf. H. Ellenberger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, pp. 33-83.

⁴ Cf. Hippocrate, *Nature de l'Homme*, pp. 169-170.

Para Claude Bernard, a saúde e a doença não são entidades nosológicas rígidas, mas uma questão de grau nos processos fisiológicos. Não há senão uma ciência sobre os fenómenos da vida na saúde e na doença¹.

Canguilhem, inspirado no modelo estrutural de K. Goldstein, concebe a doença não como um evento local físico, mas como um contratempo qualitativo na existência inteira do indivíduo. Não se trata apenas dum desequilíbrio corporal, mas de processos de transformação qualitativa no organismo². Para Nietzsche, *o corpo, apesar da sua condição finita, é um pensamento mais surpreendente do que a própria alma*³.

O corpo é um jogo de forças, cujas funções, como um circuito complexo, são bem coordenadas entre si. A corporeidade abarca o singular e o plural como uma multiplicidade de seres bem hierarquizados (pulsões, desejos, sentimentos, emoções, espírito, alma, etc.). Por conseguinte, nós não somos senão uma aparência de unidade, e tudo o que aflora à consciência emana também da complexidade do corpo. Nietzsche dá mais relevância à sabedoria do corpo, *fisiologicamente ancorado*, do que à consciência em si. A saúde, segundo Nietzsche, não é um estado fixo ou previsível e, aquilo a que chamamos normalidade, não é senão a tentativa de evitar o desconforto do corpo. A doença significa, em primeiro lugar, a impotência de viver, dada a contenção de forças impostas ao sujeito⁴.

Como veremos, há afinidades significativas, em relação à terapêutica e à doença, entre algumas das sociedades mais primitivas (teorias da *penetração dum objecto*, da *alma perdida*, da *possessão demoníaca* e da *violação dum tabu*) e o esforço clínico e teórico actuais, por compreender o adoecer humano⁵.

1.2.1. A teoria da *penetração dum objecto*

Esta teoria, largamente divulgada na medicina e no folclore popular europeu, sustenta a ideia de que a doença é devida à presença duma substância nociva no organismo. Suspeita-se, por vezes, que é o próprio feiticeiro a introduzir esta substância estranha no corpo do doente. O tratamento, feito por sucção do *suposto objecto estranho*, presta-se à encenação e à exibição do próprio doente. A cura pressupõe um longo percurso que, além das crenças, dos

¹ Cf. C. Bernard, *Principes de Médecine Expérimentale*, pp. 138-140.

² Cf. G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, pp. 121-122.

³ F. Nietzsche, *Fragments Posthumes*, pp. 310-312.

⁴ Cf. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, pp. 27-29.

⁵ Cf. H. F. Ellenberger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, pp. 33-83.

gestos e das atitudes do povo onde o doente se insere, implica também a confiança do curandeiro nas suas capacidades para curar e o investimento afectivo da sua pessoa pelo doente¹.

Cristo, nos seus milagres, não só nunca recorre a objectos estranhos à pessoa do doente, para materializar o seu gesto curativo, mas convida sempre o doente a prosseguir numa nova ordem de vida, segundo o Espírito: *O que é mais fácil, dizer ao paralítico, os teus pecados te são perdoados ou dizer-lhe, levanta-te toma a tua enxerga e anda? Pois bem, para saberdes que o Filho do homem tem na terra o poder de perdoar os pecados, Eu te ordeno, disse Ele ao paralítico, levanta-te toma a tua enxerga e anda* (Mc 2, 9-12). Os efeitos da cura não se associam à materialidade do evento, em si, mas ao estado de espírito, na fé, do miraculando.

1.2.2. A teoria da *alma perdida*

Segundo uma antiga tradição, a doença declara-se quando a alma se separa do corpo, porque se perdeu espontaneamente ou porque foi roubada pelos espíritos. O curandeiro tem a função de a recuperar para a restituir ao seu próprio corpo². Do ponto de vista doltoniano, um indivíduo psicologicamente bloqueado, é alguém *perdido simbolicamente*, incapaz de comunicar³. Trata-se duma teoria, largamente difundida, sobre a natureza da alma e sobre as causas mitológicas do adoecer humano⁴, onde a alma pode separar-se facilmente do corpo durante o sono, nos desmaios e nas alucinações. Como diz Frazer: *a alma é susceptível de deixar o corpo durante o sono para visitar lugares, ver pessoas e realizar os desejos do sonhador*⁵. Durante as suas viagens está exposta a perigos de toda a ordem. Pode ferir-se, ser agredida e até ser retida ou raptada pelos espíritos. Mas pode, também, libertar-se do corpo em estado vigil, com um susto violento ou com algum acidente.

O tratamento do doente consistirá na recuperação e na reintegração da alma perdida. Por vezes, a alma permanece no mundo junto do doente ou divaga pelo universo dos mortos e dos espíritos. Compete ao *chaman* familiarizar-se amigavelmente com os espíritos, como intermediário dos mesmos junto dos mortos. As técnicas mais usadas para a *recuperação da*

¹ Cf. H. F. Ellenberger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, p. 35.

² Cf. H. F. Ellenberger, *ibidem*, p. 37.

³ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 119.

⁴ Sobretudo entre os povos mais primitivos, como os Pigmeus das Filipinas, os Negritos de Malaca, na Nova Guiné, na Indonésia. In H. F. Ellenberger, *ibidem*, p. 38.

⁵ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, V, II.

alma do doente são as experiências extáticas, a conjuração dos espíritos e as celebrações rituais mágicas¹.

A teoria da *alma perdida e recuperada* é uma das mais primitivas e estranhas à nossa compreensão actual do adoecer humano. Contudo, não nos referimos nós aos doentes mentais como sujeitos alienados, em si mesmos, e como sujeitos estranhos para os outros? Tentar entrar em contacto com as partes supostamente mórbidas dum psicótico, não corresponderá partir à procura da sua alma perdida para o restituir a si mesmo? Na expressão de Françoise Dolto, *um artista atingido no cerne da sua própria imagem corporal (a alma) perderá a capacidade de comunicar com o mundo*² ou, na expressão de Lacan, um sujeito em estado de *forclusão* perderá a sua ressonância interior com o mundo.

1.2.3. A teoria da *possessão demoníaca*

Segundo esta teoria, a doença deriva da influência de espíritos malignos que se apoderam possessivamente do doente³. A noção de possessão é mais ampla do que o conceito de doença, pois há possessões rituais ou artificiais que não são consideradas patológicas. O seu principal foco de difusão geográfica parece ter sido o oeste asiático, com grande impacto cultural e religioso nas regiões mediterrânicas. Para a expulsão dos espíritos recorria-se a métodos mecânicos, golpes, ruídos, cheiros aromáticos ou preces e conjurações, cuja finalidade era transferir o espírito do corpo do possesso para outro ser vivo, geralmente animais. Jesus transferiu os demónios do possesso geraseno para uma vara de porcos (Lc 8, 26-39).

A possessão manifesta-se por crises intermitentes de intensidade e de duração variáveis, durante as quais, a fisionomia do doente se altera para se identificar com o indivíduo ou com o espírito que, supostamente, nele se encarnou. A voz não é a sua e pronuncia palavras que correspondem à nova entidade em que o indivíduo se transformou. Os seus movimentos adquirem proporções e formas surpreendentes. O exorcismo é o antídoto da possessão, pelo qual, o exorcista não fala em seu próprio nome, mas em nome dum ser superior a quem representa e a quem se confia incondicionalmente. Então dirige-se, solenemente, ao intruso e ordena-lhe com autoridade, que deixe o possesso. À luz das psicoterapias dinâmicas actuais, não há nenhum método terapêutico, do corpo ou do espírito,

¹ Cf. H. F. Ellenberger, *ibidem*, p. 36.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 277.

³ Cf. H. F. Ellenberger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, p. 43.

tão desadequado como o exorcismo. Contudo, o mesmo interessa-nos pela importância que dá à linguagem do corpo e às suas transfigurações, como vias de acesso à compreensão do ser humano¹. Os evangelhos sinópticos atribuem a Jesus o poder de expulsar os espíritos malignos: *Curava muitos doentes atingidos por diversas enfermidades e expulsava os demónios* (Mc 1, 32; Lc 4, 41; Mt 8, 16). Nos relatos evangélicos nem sempre é fácil distinguir as curas dos exorcismos, ainda que a expulsão dum espírito maligno implique, quase sempre, a cura da pessoa possessa².

1.2.4. A teoria da violação dum tabu

Em muitos povos primitivos, a convicção de que a doença e até mesmo a morte, de origem desconhecida, seriam causadas pela violação dum tabu não é apenas uma *teoria sobre o adoecer humano*, mas um facto da experiência confirmado por testemunhos dignos de fé³.

Efectivamente, muitos primitivos atribuíam à violação dum tabu a origem da doença, mas divergiam quanto aos motivos inerentes à sua natureza e ao tratamento proposto. A confissão colectiva ou individual das faltas cometidas nem sempre é considerada como um recurso terapêutico suficiente. O seu significado ultrapassa o quadro duma simples terapia. Geralmente, a confissão tem um carácter expiatório em ordem à cura. O conceito de pecado, voluntário ou involuntário, corresponde, geralmente, à ideia de transgressão.

Nos sinópticos, há alusões explícitas à teoria da doença de origem tabuística: *Passando Jesus, viu um cego de nascença. Os discípulos perguntaram-lhe: Mestre quem pecou para que nascesse cego, ele ou os seus pais?* (Jo 9, 1-4) Depois do encontro com Jesus de Nazaré, o miraculado aceite e compreendido, recupera a luz dos olhos e reincorpora-se numa nova ordem de vida, segundo o Espírito, dentro do seu povo. A invisualidade era como um empecilho físico e espiritual que impedia o fluir da sua existência.

Em cada uma das *teorias convergentes*, sobre a etiologia e a terapêutica do adoecer humano, há paradigmas antropológicos e hermenêuticos diferentes, cujos significantes, no seu conjunto, convergem para o mesmo objectivo da compreensão do homem sofredor, evocando-se, assim, outras dimensões da sua humanidade.

¹ Cf. H. F. Ellenberger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, p. 53.

² Cf. G. Vermes, *Enquête sur l'Identité de Jésus*, p. 162.

³ Cf. H. F. Ellenberger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, p. 73.

1.3. Modelos afins

São modelos aferidos, sobretudo da Psicanálise e das Neurociências, cujas afinidades são mais de ordem simbólica do que efectivamente de ordem ideológica, teórica e metodológica.

1.3.1. Na Psicanálise

As relações dos analistas com o corpo estão presentes desde os começos da psicanálise. Que nos ensinou Freud (gravemente doente com cancro e com uma vintena de intervenções cirúrgicas nos últimos quinze anos da sua vida) sobre o corpo? A reabilitação do corpo, na psicanálise, é uma longa história complexa e, por vezes, subversiva¹.

Freud, *por razões pedagógicas*, era pouco versado em medicina física². Contudo, a psicanálise está profundamente enraizada no corpo e o *eu*, originalmente, era um *eu corporal*. A dimensão sexual da psicanálise, antes de ser fantasia, é eminentemente biológica. Há uma questão de fundo que transparece nas diversas correspondências de Freud e, particularmente, entre Freud e Ferenczi: Como ser psicanalista no seu próprio corpo? Como se sente o analista, contratransferencialmente, em relação ao corpo?

É de admirar, como os dois interlocutores epistolares se tenham preocupado com as múltiplas perturbações do seu próprio corpo, a que Freud chama o seu *pobre Konrad*. Até que ponto a atitude mórbida de Freud, em relação ao seu próprio corpo, não determinou a tradição de não se falar dos fenómenos corporais e de os excluir do campo psicanalítico?³

A partir da carta a Weizsaker, em 1920, Freud parece-nos ser, pelo menos, ambíguo em relação ao corpo, pois afirma que, *por razões pedagógicas*, os psicanalistas deveriam ocupar-se do psiquismo e excluir o corpo. A ambivalência de Freud em relação ao corpo interfere na sua visão global, corpo-espírito, da pessoa humana, levando-o a distanciar-se da vivência da sua própria corporeidade. É verdade que a sexualidade, sobretudo a sexualidade infantil, aparece em primeiro plano no projecto de Freud, mas sob o paradigma dum corpo renegado, interdito, recalcado ou clivado. Balint, no *Le Médecin, son Malade et la Maladie*,

¹ Cf. A. Haynal, E. Falzeder, P. Roozen, *Freud, les Psychanalystes et le Corps*, pp. 45-53.

² Carta de Freud a Weizsacker em 1920, in A. Haynal (vários), *ibidem*, p. 46.

³ *Negação do próprio corpo* por Freud, quer por exclusão quer por masoquismo, in A. Haynal, *Freud, les Psychanalystes et le Corps*, p. 49.

faz alusão à integração *corpo-espírito* na pessoa: *Como dom ou como sintoma, o corpo faz parte do conflito integral na história pessoal de cada um*¹.

O retorno do corpo à psicanálise, na sua vertente mais expressiva e pulsional, corresponde, no fundo, a questionar-se sobre as origens da subjectividade humana, isto é, sobre o que é que a subjectividade deve ao corpo. Freud não contornou a questão da representação mental do corpo mas, de maneira dualista, distinguiu a matriz psíquica, enquanto imagem mental, e a matriz afectiva ou quantitativa, mais próxima da corporeidade. Esta, parece-nos ser a maneira dualista (representação mental e afecto-corporal) como Freud tratou a questão do corpo em relação ao psiquismo².

Foi através de Jean Lhermitte, neurologista francês, que os trabalhos de P. Schilder se divulgaram em França, a partir de 1939, aos quais, provavelmente, Françoise Dolto teve acesso na elaboração do seu conceito de imagem do corpo. P. Schilder, de filiação psicanalítica, antes da sua obra *The Image of the Body* de 1935, já tinha introduzido o termo *Körperschema* que em nada contribuíra para esclarecer a problemática do dualismo *corpo-espírito* (Imagem-Esquema/Corporal) do seu tempo. Pelo contrário, Schilder empregava indistintamente, nos seus escritos, os termos *esquema corporal*, *imagem do corpo*, *modelo postural* e outros, sem uma matriz suficientemente unificadora e compreensiva da imagem corporal do sujeito humano. Nós opinamos que o modelo imagológico de Schilder, num quadro compreensivo mais positivista e neurológico do que psicanalítico, se insere na *representação empirista e comum que temos do nosso corpo*. Dentro da definição clássica de imagem do corpo, Schilder posiciona-se, opticamente, ao nível da consciência e da representação mental que é possível ter-se do próprio corpo. Françoise Dolto, pelo contrário, vai no sentido de que *a imagem inconsciente do corpo* não é a imagem que temos do nosso corpo³. Não são raros os psicanalistas que, de uma maneira ou de outra, recorreram ao conceito de imagem do corpo⁴. A originalidade de Didier Anzieu, em relação ao corpo, é o seu *Le moi-peau*, pelo qual, o sujeito se habilita a comunicar-se com o seu próprio *corpo – pele*. O paradigma que serve de fio condutor à reflexão de Anzieu é *o que aconteceria se o pensamento dependesse tanto da pele como do cérebro?*⁵

A questão, por lacónica que pareça, não é tão injustificada se considerarmos que o embrião na fase da grástula torna-se, por invaginação, um saco com duas superfícies, a

¹ M. Balint, *Le Médecin, son Malade et la Maladie*, p. 80.

² Cf. S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse*. Ver os comentários de G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 86 e 149.

³ Comentários de G. Guillerault in *Les Deux Corps du Moi*, pp. 39-41.

⁴ Citamos entre outros Sami-Ali, Didier Anzieu, Gisela Pankow, Piera Aulagnier.

⁵ D. Anzieu, *Le moi-peau*, pp. 175-177 e p. 31.

endoderme e a ectoderme, que dão origem, ao mesmo tempo, à pele com os órgãos dos sentidos e ao cérebro.

Anzieu define o *eu-pele* a partir das suas múltiplas funções corporais. Não se trata de reduzir o *eu* a processos fisiológicos, mas de mostrar que, em conformidade com um dos princípios fundamentais de Freud, o desenvolvimento do aparelho psíquico se efectua a partir de bases biológicas. Neste sentido, o *eu* constitui-se, primordialmente, a partir da experiência táctil, i. e., o *eu-psíquico* emerge do *eu-pele* e constituem-se numa unidade vital.

O reconhecimento da primazia do sentido do tacto na constituição do *eu* e na elaboração da vida psíquica é fundamental, segundo Anzieu. A pele com a sua linguagem própria, manifesta-se como *o espelho da alma*, opera como suporte de vida psíquica e assegura a individualidade única ao sujeito¹. A carência prolongada de contacto físico tem um impacto desestabilizador na economia psíquica do sujeito. Antes de qualquer linguagem corporal, pela dança, pela mímica ou pelo gesto, existe a linguagem básica corporal da pele.

A originalidade do modelo psicanalítico de Sami-Ali é a contextualização do corpo na clave dialéctica dos processos primários inconscientes (o sonho, a alucinação, a psicose, a depressão, a projecção e outros) com os processos secundários conscientes (a realidade física e mental)². Sob o paradigma do *Corps Réel, Corps Imaginaire*, Sami-Ali segue a sua trajectória de investigador em abordar problemas como a identidade corporal, o corpo e o espaço, a teoria do tempo e o corpo, o corpo e a palavra, o movimento, a teoria do narcisismo e a somatização. Ao colocar o corpo na matriz interactiva do real com o imaginário, Sami-Ali julga ter ultrapassado os limites do dualismo, *corpo-espírito*, para abrir-se a uma nova totalidade compreensiva do ser humano³.

Constatamos alguma afinidade teórica entre o corpo próprio, *como lugar de projecção* na génese da subjectividade, em Sami-Ali, e o conceito de corpo na teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, como matriz corpórea da subjectividade.

¹ Comentários sobre D. Anzieu, *Parler avec la Peau*, in E. Lévine e P. Touboul, *Le Corps*, pp 115-118. Segundo D. Anzieu *toda a função psíquica desenvolve-se a partir duma função corporal que se eleva à categoria de mental*. In D. Anzieu, *ibidem*, p. 119.

² Cf. Sami-Ali, *Corps Réel, Corps Imaginaire*, pp. XI-XIII.

³ Cf. Sami-Ali, *ibidem*, pp. 82-83.

1.3.2. Nas Neurociências

Em 1994, António Damásio publica o seu best-seller *O Erro de Descartes* onde demonstra, experimentalmente, como as emoções e o pensamento mantêm laços subtis e complexos que a clivagem tradicional, *razão-emoções*, não deixava pressupor.

Os estudos de António Damásio inserem-se no movimento do retorno das neurociências ao estudo científico das emoções. Não se trata já de ver no medo, na angústia, na tristeza ou na alegria, reacções afectivas quase patológicas mas, ao contrário, de as considerar como auxiliares necessárias do pensamento para a acção e para as decisões¹.

A obra actual de Damásio consta de três volumes², cujas matrizes epistemológicas fundamentais são o *cérebro* (com o sistema nervoso central e autónomo), a *consciência* (com o pensamento e a razão) e a *afectividade* (com as emoções e os sentimentos). São três os grandes problemas que António Damásio equaciona no mundo científico das neurociências: problemas de ordem estrutural, sobre as relações *mente-corpo*, problemas de ordem dinâmica, sobre as interacções *emoções-sentimentos-cérebro* e problemas de ordem comportamental, sobre as correlações *cérebro-emoções/sentimentos-pensamentos*.

A tese fundamental de Damásio significa a emergência dum novo paradigma em neurociências, segundo o qual, as emoções e os sentimentos precedem e acompanham os pensamentos e os raciocínios. O paradigma damasiano implica repensar os processos cognitivos na matriz das emoções e dos sentimentos. As emoções percorrem, como um tecido dinâmico, as relações da nossa vida quotidiana com as suas decisões e comportamentos. Graças às frutuosas explorações efectuadas sobre os laços do cérebro límbico com o córtex cerebral, do corpo com o espírito, dos sentimentos e das emoções com o sistema nervoso central e das leis da actividade nervosa com as leis do pensamento, é possível estabelecer que as emoções, os sentimentos e a afectividade fazem parte da vida quotidiana e tornam possível a nossa vida em sociedade³.

Conhecem-se melhor as raízes neuronais da nossa actividade psíquica. Diz António Damásio: *O corpo e o cérebro formam um organismo integrado e interagem, mutuamente, através de projecções químicas e neuronais... Dado que a mente emerge num cérebro que faz parte integrante de um organismo, a mente faz parte também desse organismo. Por outras*

¹ Comentários a A. Damásio in J. F. Dortier, *Les Nouveaux Territoires de la Psychologie*, pp. 26-33.

² Além de *O Erro de Descartes* (1994), A. Damásio publicou *O Sentimento de Si* (2000) e *Ao encontro de Espinosa* (2003).

³ Cf. A. Damásio, *O Erro de Descartes*, pp. 13-20 e 251-257.

*palavras, corpo, cérebro e mente são manifestações de um organismo vivo. Embora seja possível dissecar estes três aspectos de um organismo, sob o microscópio da biologia, a verdade é que estes três aspectos são inseparáveis durante o funcionamento normal do organismo... Em organismos complexos como o nosso, as operações reguladoras do cérebro dependem da criação e da manipulação de imagens mentais (ideias ou pensamentos) num processo a que chamamos mente*¹.

Damásio, numa perspectiva acentuadamente neurológica, admite dois tipos de imagens do corpo: as *imagens da carne*, vindas da carne interior do corpo (vísceras, humores) e as *imagens de sondas sensoriais especiais*, vindas das matrizes exteriores sensório-motoras do corpo, a que correspondem os *Esquemas Corporais* de Françoise Dolto.

O cérebro humano constrói mapas específicos de estruturação e funcionamento destas imagens do corpo que se evidenciam, particularmente, nos estados patológicos. Há pouca originalidade, do ponto de vista simbólico, no conceito de corpo em António Damásio, dada a sua específica montagem laboratorial e a operacionalização, rigorosamente neurológica, do mesmo.

Contudo, a revelação da complexa e estreita ligação do cérebro com a actividade mental do indivíduo, a nível de pensamento e de emoções, evoca o conceito doltoniano da imagem inconsciente do corpo com o seu esquema corporal.

Os novos territórios, explorados em Psicologia Clínica, têm como centro de interesse, mais ou menos explícito, o conceito de corpo: desde as emoções à consciência, da plasticidade cerebral ao envelhecimento cognitivo, da teoria dos esquemas ao pensamento por analogia.

A investigação da estrutura cerebral permite abrir, cada vez mais, o espaço das neurociências ao mundo da experiência pessoal e das influências sociais. A incidência nos afectos, nas emoções e nos sentimentos permite repensar as relações *corpo-espírito*, a influência do corpo na formação das ideias, assim como, a interferência do pensamento consciente no curso regular das emoções².

¹ A. Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, pp. 218-220.

² Cf. J. F. Dortier, *Les Nouveaux Territoires de la Psychologie*, pp. 24-27.

1.4. Modelos sintónicos

São modelos sintónicos do conceito de corpo, porque operam a nível da matriz identitária do sujeito para onde convergem, sintonicamente, os dualismos clássicos corpo-espírito, cérebro-mente, corporeidade-subjectividade. Distinguimos três autores representativos da *convergência sintónica corporal*, em três áreas complementares do cenário existencial humano: Merleau-Ponty com a sua *percepção filosófica* do mundo, Paul Ricœur com a *hermenêutica do si mesmo* e José Gil com modelo *do corpo em movimento*.

1.4.1. Merleau-Ponty

A originalidade de Merleau-Ponty, em relação ao conceito de corpo, está na recuperação construtiva do mesmo, do *meio das coisas geometrizadas e perdidas do mundo*, para o restituir ao sujeito pensante e dador de sentidos¹.

Merleau-Ponty admite um esquema corporal e uma imagem corporal capazes de informarem o sujeito sobre a localização e a posição do corpo, no meio dos estímulos envolventes. Trata-se duma espécie de *oeil intérieur* que permite ver o corpo, do interior e do exterior, como próprio e como distante, ao mesmo tempo.

O esquema corporal opera à maneira dum projecto prévio e implícito do corpo que assegura a sua *unidade intersensorial*, por meio da *lei da constituição das sensações*².

Em contradição com o discurso tradicional, o corpo, segundo Merleau-Ponty, apresenta uma coerência unitária de base. É sobre este fundo unitário homogéneo que se constituirão os diversos patamares sensoriais da personalidade.

Como refere Merleau-Ponty, *eu não estou diante do meu corpo* como diante dum objecto mecânico, mas *eu sou no meu corpo* e o meu corpo deve compreender-se como um *modo de existência*. É precisamente porque tenho um corpo *orientado para*, que o espaço objectivo existe para mim e posso afirmar, incondicionalmente, que *eu sou o meu corpo*³.

Merleau-Ponty rebate, assim, o materialismo do corpo como lugar passivo da percepção e o intelectualismo da percepção com a sua sede na alma. O que existe é o corpo

¹ Para a introdução a Merleau-Ponty, inspirámo-nos em E. Lévine et P. Touboul, *Le Corps*, pp. 91-94.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 175-177 e os comentários de J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 9-15.

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Chap.I.

vivo, como lugar imanente da subjectividade, e o corpo fenomenal da existência quotidiana do sujeito.

A subjectividade merleau-pontiana é, pois, uma subjectividade corporal. Não se trata dum sujeito centrado sobre si mesmo, mas dum sujeito corporalmente ancorado e projectado no mundo, cuja estrutura significante é também transcendental. Toda a expressão corporal é portadora de sentido. Assim como o corpo não é puro objecto, também não é sujeito puro, mas o lugar onde ambos cruzam-se nas suas funções, qual espaço vivo de interacção entre o si mesmo e o mundo, o interior e o exterior das nossas experiências quotidianas¹.

O notável estudo de Jean-Yves Mercury, deixa-nos perplexos perante a vasta obra filosófica de Merleau-Ponty, cujos tentáculos se estendem desde a literatura, a poética e a *ontologia fenomenal do sensível* até aos limites do *pensar a filosofia* (Cap. IV) e a *pintura* (Cap. III). Merleau-Ponty é mais um filósofo de perguntas feitas do que de respostas dadas².

Na obra de Merleau-Ponty distinguimos três níveis de corporeidade, como dimensões complementares do mesmo ser:

A. O corpo a nível fenomenal

Trata-se duma abordagem filosófica do corpo, sob a primazia da percepção, como condição da compreensão do mundo e da vivência das suas realidades. Merleau-Ponty confronta-se, de maneira radical, com o problema da percepção, no sentido em que ver e perceber o mundo é também *pensar o mundo* e a melhor garantia de nele se afirmar: *Nós veremos as coisas em si mesmas, com tal que os nossos olhos se abram... Contudo, quando nos interrogamos sobre o significado da visão do mundo e das coisas, entramos num labirinto de dificuldades e de contradições*³.

A filosofia de Merleau-Ponty é uma fenomenologia que tenta revelar e descrever a razão de ser do mundo a partir da experiência da encarnação, isto é, a partir do nosso enraizamento perceptivo. Trata-se do esforço por recuperar o *contacto ingénuo* com o mundo, e conferir-lhe um estatuto filosófico, o que implicará reformular, de novo, as realidades já

¹ Cf. E. Lévine et P. Touboul, *Le Corps*, p. 92.

² Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 17-20.

³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* com comentários de J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, p. 9.

pensadas e conceptualizadas pela *philosophia perennis*. O que é a experiência senão *o estar no mundo* com o próprio corpo e não através do corpo dos outros?¹

Merleau-Ponty alerta para as ilusões aparentes e enganadoras do enraizamento perceptivo do corpo humano. O corpo não é um obstáculo entre a consciência e o mundo, nem um princípio de verdade e de transparência absolutas, capaz de transmitir, por si mesmo, o sentido e o significado das coisas. Graças à sua trajectória crítica, Merleau-Ponty evita os escolhos do idealismo e do objectivismo. Nisto consiste a exigência metodológica da sua filosofia².

Os pressupostos fundamentais da fenomenologia da percepção em Merleau-Ponty, segundo Mercury, são o *novo estatuto de corpo*, na dupla vertente da vivência corporal e do enigma carnal, o *corpo próprio* como matriz interactiva das suas complementariedades (sujeito-objecto, interior-exterior, matéria-espírito) e a *envoltura carnal* como substracto da compreensão do ser: *o corpo não se pode compreender senão através desta “charnure” já que, por natureza, ele não é senão carne da Carne do mundo*³.

Na sua *ontologia da carne*, Merleau-Ponty afirma que o corpo é carne⁴ imersa (*immixtion*) numa matriz carnal mais vasta e original, a *carnalidade do sensível*. O seu pensamento é uma incitação a pensar e a descrever a *materialização* da consciência e a *espiritualização* do corpo, subjacentes à vitalidade do ser vivo encarnado.

A percepção, segundo Merleau-Ponty, é já, em si mesma, expressiva das realidades do mundo.

B. O corpo a nível da expressão verbal

A *expressividade* do corpo com os seus atributos e vicissitudes é fundamental no pensamento de Merleau-Ponty. O corpo, enquanto veículo do meu ser no mundo, é portador dum certo *estilo* que lhe confere não só a capacidade de se exprimir, mas também o poder de significar. Antes da linguagem propriamente tal, chama-se a atenção para o substrato fundamental *na arqueologia do mundo percebido pelo bebé*, onde se alicerçam os moldes da

¹ J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 23-25.

² Cf. J. Y. Mercury, *ibidem*, pp. 30-33, pp. 24-30.

³ J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 72-73.

⁴ Merleau-Ponty retoma o conceito de *chair* de Husserl e descreve-o como *notion dernière de son ontologie pensable par elle-même* in *Le Visible et l'Invisible*, pp. 183-185.

expressividade linguística: *A expressividade, propriamente tal, da linguagem encontra a sua origem em modos de expressão na arqueologia do mundo percebido*¹.

Se o corpo não é um objecto nem qualquer coisa entre outras coisas, então como explicar o seu estranho poder de significar, de se exprimir e de ser motivo de compreensão? Daí a singularidade do corpo humano, diferente do corpo animal, pela sua abertura transcendental ao mundo e ao próprio sujeito. O corpo humano é *trace d'existence* porque tanto se manifesta conaturalmente no mundo presente, como se projecta subjectivamente noutro mundo possível.

É através do corpo, matriz carnal dos processos verbais, que se passa do mundo significante e mudo para o mundo expressivo da linguagem falada e articulada². Do mundo vivido e do não dito, sob o imperativo da ordem do *evento*, passa-se para o mundo vivido e do falado, sob o imperativo da ordem do *acontecimento*.

Para além da objectividade da língua, proposta por Saussure como sistema ordenado e fonte de todas as expressões linguísticas, cada língua tem o seu *espírito* próprio com o seu *outro da palavra* e a sua específica compreensão do mundo³.

A língua é susceptível de ser aprendida, o que implica a sua desencarnação⁴. Se a língua é uma totalidade universal, a palavra é individual e complementar, como *acto individual da vontade e da inteligência*.

Merleau-Ponty não se orienta tanto para a língua, pressuposto universal de toda a comunicação, mas para o sujeito falante (*vécu*). O que lhe interessa não é tanto o percurso geral e teórico da língua, mas o seu operar concreto e claro através da palavra fecunda e clarividente⁵.

Se a matriz linguística não é pertença de ninguém, pelo seu carácter universal, as palavras encarnadas, enquanto falo, são a minha história psicoafectiva partilhada com os outros da mesma comunidade linguística. É pela via da palavra, e não da língua, que Merleau-Ponty retorna ao sujeito falante, isto é, *ao contacto com a língua que eu falo*⁶. A palavra torna-se o centro de interesse de Merleau-Ponty e o objecto das suas análises, porque ela pertence ao domínio do vivencial (*vécu*), da subjectividade, do evolutivo (*l'évolutif et ductile*).

¹ M. Merleau-Ponty, *Resumé de Cours*.

² Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 106-107.

³ Cf. F. Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, p. 129.

⁴ Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau – Ponty*, p. 129.

⁵ Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 117. Ver J. Y. Mercury, *ibidem*, pp. 125-128.

⁶ Cf. M. Merleau-Ponty, in *Éloge de la Philosophie*, (?)

Embora respeitando a distinção saussuriana entre língua e palavra, Merleau-Ponty manifesta o seu interesse pela fenomenologia da palavra. A identidade do ser humano passa pela mediação da linguagem, mas sobretudo pelo uso da palavra¹.

As relações entre o pensamento, a linguagem e o corpo estão no coração da sua reflexão filosófica, na medida em que descreve a filosofia como *uma linguagem que fala da linguagem* do sujeito presente, corporalmente, no mundo.

C. O corpo a nível da expressão e da expressividade artística e filosófica

O mundo das artes e, particularmente, o mundo da pintura, proporcionou a Merleau-Ponty a oportunidade de se interrogar sobre os caminhos da criatividade, sobre as vozes do silêncio, e de estar atento às manifestações do corpo, aos intercâmbios da carne, à inteligência da mão, ao dinamismo primordial da expressividade e ao surgimento da expressão².

Geralmente o artista, como o oráculo de Delfos, não fala, pois contenta-se em significar, porque optou pela via do silêncio. Como refere Mercury: *àqueles que desejavam verdadeiramente tornar-se pintores, Matisse, no seu atelier, fazia a seguinte injunção: privai-vos da palavra, falai e pensai com as vossas mãos*³.

Efectivamente, pela pintura, nós imergimos no silêncio que nos congrega no universo das coisas e dos objectos silenciosos. Através da experiência silenciosa do artista, Merleau-Ponty, embora respeitando os contornos e os enigmas, esforça-se por reabilitar o corpo restituindo-lhe as suas partes dispersas e interrogando-se vivamente sobre as matrizes mais sensíveis da encarnação.

É sobretudo através da pintura que Merleau-Ponty faz a sua incursão no universo filosófico das *artes e do corpo: a reflexão sobre a expressividade da pintura dá-nos a oportunidade de nos confrontarmos com uma multidão de problemas*⁴. Desde esta perspectiva, existe o mundo visível e tangível, cuja percepção já é em si mesma um acto de expressão. O corpo, na sua estrutura carnal, torna-se o espaço referencial de todos os sentidos.

¹ Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 132-133 e pp. 137-143.

² Cf. M. Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, p. 66 e J. Y. Mercury *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, p. 227. *A pintura, como linguagem, é um dos lugares comuns do nosso tempo.*

³ Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau Ponty*, p. 228. Reformulações de J. Y. Mercury do pensamento de M. Ponty.

⁴ Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau Ponty*, pp. 234-237.

A mão do pintor, que não é um simples instrumento mas um intermediário privilegiado entre a visão e as coisas, vai-nos revelando a dimensão supervisível do mundo. *Há, enfim, a emoção sem a qual nada se poderia dizer ou exprimir*¹.

Os textos de Merleau-Ponty sobre a pintura e o corpo, conduzem-nos a um mundo *pré-reflexivo* e colocam-nos na encruzilhada paradoxal dum mundo percebido e não percebido, conhecido e não conhecido, visível e invisível. O pintor, ao interrogar-se sobre os poderes da visão e sobre a natureza da visibilidade do mundo, faz-nos sentir, subtilmente, os fundamentos corporais da simbolização.

Do ponto de vista corporal, a pintura não é apenas *construção ou reconstrução* dum objecto nas suas origens, mas emoção, obsessão e criatividade². A atitude de Merleau-Ponty em relação à pintura é, pois, uma abertura crítica e progressiva até aos fundamentos carnis do ser, da linguagem e do pensamento.

Interrogando-se a si mesmo, Merleau-Ponty *acompanha a pintura* no seu diálogo silencioso com o mundo, até aos primórdios pré-verbais da existência do indivíduo³. Do mesmo modo, para Merleau-Ponty, a verdadeira filosofia encontra a sua consistência na solidez da própria *corporeidade: com uma arquitectura conceptual e metodológica capaz de assegurar a sua unidade, singularidade e veracidade*⁴.

O *corpus* filosófico não se pode constituir, solidamente, como detentor da verdade, senão a partir das bases ontológicas do próprio ser do corpo (*l'ontologie de la chair*), o que significa que a essência da filosofia não está no conhecimento abstracto, mas na *compreensão* existencial. *Compreender*, tal é a *consigne* inovadora do percurso filosófico de Merleau-Ponty, com uma atenção especial à linguagem e ao corpo, sob a primazia da percepção, na procura da verdade e no contacto com o ser⁵.

1.4.2. Paul Ricœur

O conceito de corpo, ainda que fundamental no pensamento de Paul Ricœur, apresenta-se quase insensivelmente inoculado na sua vasta obra. Não é fácil *sistematizar* o conceito de corpo ricœuriano, porque não há uma teoria autónoma do mesmo e é aqui que

¹ J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau Ponty*, p. 307.

² Cf. J. Y. Mercury, *ibidem*, p. 308.

³ Cf. J. Y. Mercury, *ibidem*, pp. 306-307.

⁴ J. Y. Mercury, *ibidem*, pp. 311-312 e pp. 317-318.

⁵ Cf. J. Y. Mercury, *ibidem*, pp. 366-367.

reside, paradoxalmente, a sua riqueza simbólica e uma certa afinidade com a teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto.

Como diz Myriam Revault d'Allonnes, *se há alguma continuidade na obra de Ricoeur, esta reside precisamente na descontinuidade dos problemas que aborda e cujos tentáculos epistemológicos não cessam de se repercutir, reflexivamente, nos mais diversos domínios do saber humano*¹.

Na nossa leitura de Paul Ricœur distinguimos três módulos conceptuais de corpo:

A) O módulo explícito, na clave da noção de *personne*, onde o conceito de corpo é apresentado com os seus atributos espaço-temporais, como *a base existencial* do indivíduo. *A primazia dada ao corpo é da maior importância para a consistência da pessoa (personne)*².

O corpo e a pessoa estão de tal modo implicados, que a pessoa é o seu próprio corpo e, possuir um corpo, é ser uma pessoa com os atributos físicos e psicológicos que a corporeidade lhe confere.

O corpo, segundo Ricœur, reforça a identidade do indivíduo para a acção e para o acto de reflexão sobre si mesmo. Graças ao corpo, a pessoa não é pura consciência (*conscience pure*), pois pode reflectir sobre si mesma, na primeira pessoa, a partir das vivências corporais e tornar-se sujeito de interesse, na terceira pessoa, pela interacção corporal com os outros³.

O corpo ricœuriano, para além de ser uma realidade entre as coisas do mundo e uma presença entre outros (*altérité*) é, sobretudo, um motivo de problematização crítica de si mesmo (*ipseité e mêmeté*).

Apesar dos seus atributos físicos e psicológicos, a *personne* só atinge a sua expressão máxima identitária (e perde o seu *carácter primitivo*) quando se enuncia a si mesma, autodefinindo-se reflexivamente, em relação aos outros.

B) O módulo implícito, na clave da hermenêutica de si mesmo (*herméneutique du soi*). *Soi-même comme un Autre* representa um marco filosófico importante na economia da obra de Ricœur. Ele coloca os tópicos duma hermenêutica do si

¹ M. Revault d'Allonnes, *Cet Eros Par Quoi Nous Sommes dans l'être*, pp. 276-289.

² P. Ricœur, *Soi-même Comme un Autre*, pp. 43-46.

³ Cf. P. Ricœur, *Soi-même Comme un Autre*, p. 46.

mesmo que opera como projecto ético e filosófico de Ricoeur, nas vertentes da mesmeidade (*mêmeté*), da ipseidade (*ipseité*), da alteridade (*altérité*) e nos registos da linguagem (o homem como sujeito da semântica e da pragmática – Études I e II), da acção (o homem sofredor como sujeito do agir – Études III e IV), da identidade narrativa (Études V e VI) e da determinação ética e moral (Études VII, VIII e IX)¹.

Na sua complexa obra, *Soi-même comme un Autre*, Ricoeur estabelece um diálogo entre um pensamento reflexivo mais rude (Nabert), uma ontologia sem ética (Heidegger) e uma ética sem ontologia (Levinas), que culminará com a sua conceptualização sobre a *atestação ontológica (attestation ontologique)*².

A obra filosófica de Ricoeur estabelece a diferença inovadora entre uma hermenêutica do si mesmo e o *cogito* das filosofias clássicas. De tal modo que, dizer *si mesmo (soi-même)* não é o mesmo que dizer eu (je), pois enquanto que o eu (je) é imediato, circunscrito e inerente ao sujeito, o si mesmo (*soi-même*) opera, dialéctica e reflexivamente, através das matrizes reversíveis da ipseidade (*ipse*), da mesmeidade (*idem*) e da alteridade (*alter*).

Do nosso ponto de vista, Ricoeur com os seus dez estudos, dá-nos uma imagem fragmentária do sujeito humano em situação de autoreflexão, cuja unidade é salvaguardada pelo conceito da acção. *Até certo ponto, pode-se dizer que o conjunto destes estudos têm como unidade temática o agir humano*³. Compete ao agir humano, segundo Ricoeur, aglutinar, unitariamente no mesmo sujeito que procura a verdade, as partes dispersas e fragmentadas de si mesmo.

Como refere Ricoeur, a sua filosofia versa sobre o agir humano. Efectivamente, o agir humano, apesar do seu carácter polissémico no meio da multiplicidade cultural de comportamentos, apela à unidade na dispersão, devido à matriz fundamental e universal do corpo humano onde assenta. O corpo do sujeito é, pois, o substrato último da reflexão, na hermenêutica do si mesmo, à procura da própria identidade⁴.

¹ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même Comme un Autre*, pp. 11-38 e 47.

² Cf. O. Mongin, *Paul Ricoeur*, p. 159.

³ P. Ricoeur, *Soi-même Comme un Autre*, p. 31.

⁴ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même Comme un Autre*, pp. 46-48.

Como diz Ricœur: *O estranho estatuto do corpo próprio levanta uma problemática mais vasta que tem como centro de interesse o estudo ontológico deste ser que nós somos, que veio ao mundo sob a forma de corporeidade*¹.

C) *O módulo antropológico, na clave das ciências humanas e da ética*². Para Ricœur, a filosofia, antes de ser uma atitude ou uma visão do mundo, é a resposta à emergência histórica duma problemática original. Daí que uma das suas ambições tenha sido o regresso ao que ele chamou *as grandes questões* (a linguagem, o mal, a história e o sujeito), no âmbito de especialidades tão estranhas, como afins à filosofia, desde a linguística, a história, a antropologia e a psicanálise até à poesia e à teologia³.

A sua obra é o reflexo dum *conflito de interpretações* entre modelos e significantes diferentes, mas complementares, cuja resolução se encontra no acto reflexivo de compreender *segundo o melhor dos argumentos*.

É precisamente nesta característica do *tenir en route* do pensamento de Ricœur que se encontra a matriz copuladora do seu pensamento filosófico com o conceito de corpo nas suas múltiplas versões ontológicas, éticas e antropológicas: “*Tenir en route*” é talvez a exigência mais importante dum pensamento que se apresenta como um caminho que se impõe, tanto pelos seus contornos traçados como pelo destino do seu itinerário⁴.

Somos da opinião que o conceito de corpo, com toda a sua densidade simbólica e real, subjaz em todas as reformulações fenomenológicas e antropológicas de Ricœur, quer sob a forma literária e reflexiva do *agir humano* (*agir humain*) como nos *paradoxos da política*⁵ ou nas *teorias sobre a justiça*⁶, quer sob o signo da finitude e da vulnerabilidade o que significa, no cerne da corporeidade, *a renúncia do sujeito a toda a pretensão de se apoiar sobre si mesmo*. Pois o homem, segundo Ricœur, é um ser de acção e de sofrimento, o que implica a sua corporeidade⁷.

¹ P. Ricoeur, *Soi-même Comme un Autre*, p. 72.

² Cf. L. Boltanski, *L'Effet Ricoeur dans les Sciences Humaines*, pp. 43-68.

³ Cf. P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, pp. 60-65.

⁴ M. L. Portocarrero, *A Via Longa na Hermenêutica de Paul Ricoeur*, pp. 43-63 e O. Mongin, *Paul Ricoeur*, p. 33.

⁵ Cf. M. Olivier – Padis, *A la Poursuite du Paradoxe Politique*, pp. 216-231.

⁶ Cf. A. Garapon, *Justice et Reconnaissance*, pp. 231-249.

⁷ Cf. P. Ricoeur, *Du Texte à l'Action*, e *Soi-même Comme un Autre*, p. 31.

Contudo, o homem é também um *ser capaz (homme capable)*, a quem *o mal e o sofrimento* não atingem, irreversivelmente, no seu *potencial de afirmação*, na radicalidade do seu ser¹.

Nos limites da corporeidade, a relação com a morte, segundo Ricoeur, longe de ser directa, como pensava Heidegger, é indirecta e passa através das vicissitudes da vida. *Viver até à morte* significa viver até ao fim, num esforço permanente de reconciliação consigo mesmo por fidelidade à vida.

Neste longo percurso da existência, *até à morte e não para a morte*, Ricoeur coloca como paradigma principal a relação ao corpo próprio, à carne do desejo ou ao desejo de viver em relação à vida.

Ora, como diz Frederic Worms, *se se deve ter em conta o corpo*, segundo Ricoeur, não deverá entender-se materialmente como corpo-objecto, porque o corpo implica sempre, o desejo ou o *desejo de viver*². É este desejo de viver, inerente ao corpo, que revelará paradoxalmente a condição original do sujeito humano como ser para a morte.

Assim, segundo Ricoeur, reintegrar o corpo é, em primeiro lugar, reintegrar a vida, como desejo. É, em seguida, *assumir* a morte como um trabalho (*travail*) e uma provação. ... *Desejo, no sentido mais vasto do termo, que inclui o "connatus" de Spinoza, a apetência de Leibniz, a "libido" de Freud, o desejo de ser e o esforço por existir segundo Jean Nabert*³.

Contudo, para Ricoeur, a morte, mesmo assumida, não deixa de ser angustiante pelo seu carácter radicalmente heterogéneo em relação ao desejo do nosso corpo⁴.

1.4.3. José Gil

Sobre a filosofia do corpo, é mais fácil dizer, como na teologia negativa, o que o corpo não é do que o que o corpo realmente é, correndo-se, embora, o risco de não se fazerem senão

¹ Cf. M. Foessel, *Les Reconquêtes du Soi*, pp. 290-304.

² Cf. F. Worms, *Vivant Jusqu'à la Mort et Non Pas Pour la Mort*, p. 304.

³ P. Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 466.

⁴ Cf. P. Ricoeur, *ibidem*, p. 467.

esclarecimentos parciais. E isto, paradoxalmente, apesar da profusão do emprego metafórico do conceito de corpo: *Ele está em todo o lado, tudo forma um corpo...*¹.

O principal contributo de José Gil para a compreensão filosófica do conceito de corpo situa-se, quer a nível das *metamorfozes* do corpo (corpo interior, corpo exterior e corpo limiar), quer no âmbito da sua *expressividade* artística (movimento, dança, linguagem corporal). Em conformidade com as suas obras principais, no projecto de José Gil encontramos duas importantes abordagens do corpo, cujas problemáticas se complementam entre si²:

A) *As metamorfozes do corpo*

Trata-se dum conjunto de textos, cujas ideias se imbrincam à volta de três noções fundamentais: o espaço exterior do corpo, o espaço limiar do corpo e o espaço interior do corpo. *De um certo ponto de vista, podemos considerar que são três espaços autónomos que se metamorfoseiam entre si*³.

O espaço limiar do corpo (espécie de corpo intermediário entre o corpo interior e o corpo exterior) pertence mais ao exterior do que ao interior do corpo. Chama-se espaço limiar porque, como diz José Gil, fixa-se no limiar da pele, *entre a luz exterior e o interior de trevas, quando visto a partir de um ponto situado por trás dos olhos*⁴.

Por sua vez, o espaço do corpo ou o espaço exterior do corpo *envolve o corpo próprio com uma topologia irregular, com fracturas, buracos, reentrâncias apêndices e uma textura mais ou menos plástica*⁵.

O espaço interior do corpo não se evidencia, facilmente, senão filtrado pelos orifícios de comunicação (como os olhos, a boca, os ouvidos, o nariz, a vagina, o ânus) e através da sua reversão no espaço exterior. O corpo interior *passa pelo*

¹ J. Gil, *Metamorfozes do Corpo*, p. 13.

² Inspirámo-nos nas duas obras principais de J. Gil, *Metamorfozes do Corpo*, pp. 7-9 e 147-222 e *Movimento Total*, Capítulos 2, 3, 4, 5 e 6.

³ J. Gil, *Metamorfozes do Corpo*, p. 7.

⁴ J. Gil, *ibidem*, p. 7.

⁵ J. Gil, *ibidem*, citações, pp. 8-9.

*tacto e pela pele, em geral, mas também pela função que as vísceras desempenham como suportes de inscrição de conteúdos psíquicos*¹.

Como refere José Gil, *o corpo interior exprime a ideia dum corpo, como unidade “psyché-soma”*. Não há corpo que não seja habitado, vivo e *ocupado* pelo espírito. Trata-se dum corpo, mais ou menos ocupado ou habitado, como receptáculo da alma ou do espírito, desde as concepções mais antigas até às observações mais actuais da clínica psiquiátrica contemporânea. É precisamente a sua qualidade estrutural de *psyché-soma* que confere ao corpo um enquadramento relacional e um estatuto interdisciplinar.

José Gil chama a atenção para as aptidões do corpo como *transdutor de signos* e como *significante flutuante*. Enquanto *transdutor de signos*, o corpo é capaz de *emitir e receber signos, para os inscrever sobre si mesmo, para os traduzir uns nos outros*². Põe o exemplo do comportamento fascinante do mono que, por *insuficiência* de significantes verbais, erige o corpo em *metalinguagem* e torna-o um meio de comunicação especial.

No sujeito humano deve entender-se a *infralíngua* como resultado de um processo de incorporação (*embodiment*) da linguagem verbal, ou melhor da sua inscrição-sedimentação no corpo e nos seus órgãos. O corpo transforma-se e adquire uma inteligência, isto é, *uma plasticidade do seu próprio espírito*, que antes não possuía. A *infralíngua* ou linguagem corporal é concomitante, pré e pós verbalmente, à elaboração da fala, marcando com a presença do corpo as operações linguísticas³.

Do ponto de vista simbólico, o corpo é também um *significante flutuante*, porque é susceptível de significar para além de todos os códigos, de todos os significados e de todas as expectativas, à maneira da acção de Deus que, com um empurrão seu, fez funcionar os códigos significantes do sistema de Descartes, depois não lhes tocou mais e desapareceu⁴.

No sentido de Lévi-Strauss, o corpo humano significou muito antes que se começasse a saber o que ele significava⁵. O corpo humano é constituído por

¹ J. Gil, *Metamorfoses do Corpo*, p. 8 e p. 16.

² J. Gil, *ibidem*, p. 32.

³ Cf. J. Gil, *ibidem*, pp. 32-35.

⁴ Cf. J. Gil, *ibidem*, pp. 16-17.

⁵ Cf. Lévi-Strauss, *Introduction à l’Oeuvre de Marcel Mauss*, p. XVIII e J. Gil, *Metamorfoses do Corpo*, pp. 20-21.

muitos significantes, dificilmente identificáveis e mais difícil ainda de codificar, dentro dos significados convencionalmente estabelecidos pelos códigos sociais. É o que acontece em certos estados patológicos de *desregramentos da linguagem* e de inadequação entre significante e significado, com alterações na comunicação simbólica.

Existem *funções semânticas estranhas de certos significantes no corpo humano aos quais não correspondem significados precisos, referenciáveis e dadores de sentido num contexto homogéneo*¹. Isto significa que o corpo dispõe de forças e de energias significantes não referenciáveis nos códigos simbólicos e cuja função, nos ritos e no culto, é construtiva e explicativa. *Desde que existe desorganização de uma ordem ou desagregação de uma estrutura, vêm-se surgir forças livres, desligadas (no corpo humano)... Toda a passagem de um estado a outro (nascimento, morte, casamento) faz vacilar energias que os ritos libertam e utilizam*².

*Aonde se situa o interior do corpo? – pergunta José Gil – Do exterior, sabemos que se estende por toda a superfície do corpo, já que todo o corpo é expressivo, com especial privilégio do rosto. Porque se o exterior o é de um interior, e se este está num sítio determinado do espaço objectivo, aquele deveria situar-se noutra sítio desse mesmo espaço que o determinasse como interior. Ora, acontece que o interior, por definição, não está no espaço, porque é “espírito”*³.

Segundo Gil, o sujeito da percepção situa-se nos limites do interior com o exterior, no *espaço limiar*, cuja interface paradoxal limita-se por fora, graças à pele, e prolonga-se para dentro, *conferindo à pele um espaço que a continua, indefinidamente*.

O espaço interior, sob o imperativo do espírito, *é elástico, pode encolher-se ou dilatar-se, retirar-se e ausentar-se do olhar ou do toque... As suas paredes são ecrãs erigidos como defesas*. O interior do corpo participa, paradoxalmente, na percepção exterior do corpo. Deixa de ser interior, mal se abre sobre ele o espaço da visão⁴.

¹ J. Gil, *Metamorfoses do Corpo*, pp. 47-55.

² J. Gil, *ibidem*, pp. 48-50.

³ J. Gil, *ibidem*, pp. 150-151.

⁴ Cf. J. Gil, *Metamorfoses do Corpo*, p. 159.

No espaço interior, *a fundura que o olhar adivinha para lá da superfície da pele, comporta vários níveis. Há dores, mais ou menos profundas, segredos mais ou menos íntimos, desejos pouco ou muito enterrados*¹.

A alma ou o espírito do corpo interior reside pois, segundo José Gil, no fundo do espaço imaginário de si mesmo, *para onde tende a linha de fuga*, no lugar do infinito. O fundo infinito do corpo não é nenhum lugar determinado, mas um *movimento simbólico para*, e um conjunto de manifestações simbólicas que afloram na interface corporal, no rosto, nos gestos.

Somos um *movimento para*, através do qual, a alma se exprime e se expande².

B) As expressividades artísticas do corpo

José Gil coloca o movimento nas origens absolutas: *No começo era o movimento*, e refere o movimento como inerente ao próprio ser do corpo vivo³. Distingue o movimento no repouso e o movimento na acção, como o movimento do bailarino. É o movimento que dá forma às forças e às tensões desencadeadas no corpo: *O corpo do bailarino é transportado pelo movimento porque se insere nele, numa linha começada antes dele, antes do seu próprio movimento e que se prolonga depois dele, depois da acção corporal marcada por uma paragem. Como é isto possível? Onde se situa então o início do movimento?*⁴

José Gil refere que o bailarino evolui num espaço próprio, diferente do espaço objectivo. *Não se desloca no espaço, mas segrega e cria o espaço com o seu movimento*⁵.

Do mesmo modo, o atirador de tiro ao arco e o seu alvo *zen* são um só. O desportista prolonga o espaço que rodeia a sua pele e, em todos os casos, cria-se o que José Gil chama o *espaço do corpo*⁶.

¹ J. Gil, *Metamorfoses do Corpo*, p. 161.

² Cf. J. Gil, *Movimento Total*, pp. 161-163.

³ Cf. J. Gil, *ibidem*, p. 13.

⁴ J. Gil, *ibidem*, pp. 14-15.

⁵ J. Gil, *ibidem*, p. 57.

⁶ Cf. J. Gil, *Movimento Total*, p. 57.

Por conseguinte, o espaço do corpo em movimento não é apenas produzido pelos desportistas e pelos artistas que utilizam o corpo, mas é uma realidade geral, a partir do momento em que se investe afectivamente o corpo.

Apresenta semelhanças com a *delimitação territorial* dos etólogos, pois o corpo prolonga-se a si mesmo no espaço imaginário, formando-se um novo corpo virtual, espécie de prótese natural do corpo, pronta a que os gestos e os movimentos nele se actualizem¹. Ao ritmo do movimento, o corpo tem de se abrir ao espaço e tornar-se, até certo ponto, o próprio espaço.

Por sua vez, o espaço exterior tem de adquirir uma estrutura semelhante à do corpo a fim de que os gestos fluam facilmente no movimento. O corpo move-se, ao mesmo tempo, no espaço interior, imaginariamente criado, e no espaço exterior com os seus objectos de referência².

Todos os modelos apresentados, ainda que com metodologias e paradigmas diferentes, admitem que o corpo, animado por necessidades, por desejos e por forças ocultas e misteriosas, é o mediador universal da comunicação humana e o lugar privilegiado e convergente da expressividade humana no mundo.

Enquanto que os modelos *universais* recuperam o conceito de corpo como objecto de reflexão e de desejo (Antiguidade greco-romana) ou como realidade inerente ao espírito do homem (Bíblica, Patrística), os modelos *convergentes* alertam para os seus dinamismos ocultos, no limiar do corpo com o espírito e do normal com o patológico (Antropologia cultural).

Por sua vez, os modelos *afins* propõem um novo modelo de corpo, quer a partir dos mecanismos inconscientes do sujeito humano, quer a partir das bases neurológicas do seu comportamento (Psicanálise, Neurociências).

Finalmente *os novos filósofos*, como representantes dos modelos *sintónicos*, interrogam-se sobre o sentido e os significados do homem, a partir da *experiência do corpo pensado* (Merleau-Ponty, P. Ricœur, José Gil).

¹ Cf. J. Gil, *Movimento Total*, p. 58.

² Cf. J. Gil, *ibidem*, p. 61.

Justificamos a nossa opção pelo conceito de *corpo*, segundo Françoise Dolto, pela sua densidade simbólica e pela sua operacionalidade teórico-clínica, capaz de aglutinar em si as *virtualidades exegéticas* dos outros modelos: a *explicação* dos modelos universais, a *dinamização* dos modelos convergentes e a *significação* dos modelos afins e dos modelos sintónicos.

Além disso, a *plasticidade significante* do conceito de imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto, (desde os limites inferiores, pré-verbais, do *infans* até aos limites superiores, pós-verbais, da criança) habilita-o, *ipso facto*, a tornar-se o modelo corporal, exegético, por excelência.

2. O conceito de corpo no pensamento de Françoise Dolto

O conceito de corpo, na obra teórico-clínica de Françoise Dolto, é uma referência fundamental, porque opera como matriz viva e sintética de todas as experiências emocionais do indivíduo, já desde as suas relações intersubjectivas mais precoces.

O corpo é o substrato carnal da subjectividade do indivíduo, expressa identitariamente como sentimento de si mesmo¹. O corpo próprio revela-se nos desenhos e nas modelagens dos seus autores e projecta-se na relação verbalizada com o outro, sob a forma de presença física, simbólica e imaginária. Uma vez assumido fisicamente e integrado psicologicamente, o corpo torna-se inconsciente para operar mais no domínio da vivência íntima do ser do que no domínio da experiência sensorial do ter.

O próprio corpo do sujeito é o resultado duma longa elaboração pré-fetal, fetal e pós-fetal, onde não se constata nenhum momento puramente orgânico do indivíduo, sem que não haja alguma ressonância simbólica e relacional com o outro.

A função das experiências olfactivas, visuais, auditivas, tácteis e a necessidade dum *continuum* nas percepções repetidas e reconhecidas pelo sujeito é fundamental no processo de estruturação neuro-psicológica do corpo humano do indivíduo.

Françoise Dolto concebeu e forjou um modelo de corporeidade, suficientemente maleável e pluridimensional, para operacionalizar a sua teoria da imagem inconsciente do

¹ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de Françoise Dolto*, pp. 80-81 e pp. 157-168.

corpo, capaz de *sentir* afectivamente e de *pensar* organicamente, nas mais diversas situações corporais humanas, desde a *arqueologia do sujeito*¹.

Trata-se duma construção conceptual, cuja *carnalidade* é percorrida tanto pelas forças centrífugas da *encarnação*, como pelas forças centríptas da *subjectivação*, segundo as exigências homeostáticas da imagem inconsciente do corpo, nas diferentes fases do seu desenvolvimento².

Neste capítulo, sobre o conceito de corpo no pensamento de Françoise Dolto, abordaremos a noção doltoniana de corpo (2.1.) e a metamorfose doltoniana do mesmo (2.2.).

2.1. A noção doltoniana de corpo

Não há nenhuma definição sistematizada do conceito de corpo na obra de Françoise Dolto, porque o mesmo se infiltra, *omnipresentemente*, através das malhas significantes da teoria da imagem inconsciente do corpo. Gérard Guillerault refere que mais do que uma noção há uma ontologia do corpo na teoria de Françoise Dolto³. Contudo, a corporeidade é a dimensão de maior peso epistemológico em Françoise Dolto, paradoxalmente só acessível e compreensível através da imagem inconsciente do corpo, onde se infiltra e institui como matriz, como suporte e como referência de todo o seu sistema teórico-clínico.

Neste sentido, o corpo é a substancialidade interior e a configuração exterior da imagem inconsciente do corpo que se alarga, onto-biologicamente, desde os *limites carnais* do esquema corporal até aos limites simbólicos do espírito do sujeito encarnado. É por isso que a questão subjacente, mais recorrente no pensamento de Françoise Dolto, é a de se saber o que é que a subjectividade deve ao corpo.

Contudo, a originalidade da autora está no seu *retour a Freud* para uma nova reformulação do conceito de corpo e recuperação do potencial expressivo do seu substrato biológico⁴. Por isso, o corpo torna-se o lugar da emergência da subjectividade, do simbólico e da linguagem. À maneira dum movimento em espiral, tudo o que é genuinamente humano,

¹ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 77-82.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de Françoise Dolto*, pp. 328-333. e J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 32-47.

³ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, p. 149 e pp. 48-49.

⁴ Foi a partir da clínica da *histeria* que Freud reformulou o *significado-significante* do conceito de corpo.

como o espírito, a palavra e o desejo, é suportado pelo corpo sob a forma de vivência corporal¹.

À medida que a actividade psíquica se estrutura e complexifica na relação, mediatizada pela palavra com o mundo, o corpo, sob a pressão de forças pulsionais ocultas e misteriosas, emerge e ganha contornos imagógicos, em torno de representações mentais, que denominamos imagens inconscientes do corpo. A maior parte da imagem inconsciente do corpo do indivíduo está sob o efeito da *amnésia corporal*, o que facilita uma certa espontaneidade sua nos movimentos.

Portanto, o conceito de corpo, na teoria da imagem inconsciente do corpo em Dolto, não se limita à sua contextura carnal e material, mas estende os seus *tentáculos* através das múltiplas dimensões do sentir, do pensar e do agir. De tal modo que, sem o corpo, não haverá sujeito *falante* nem sujeito *pensante*, pois as emoções, a linguagem e o pensamento são ingredientes constituintes e inseparáveis da corporeidade do sujeito humano. Como diz ainda Gérard Guillerault: *a alma da actividade psíquica está no corpo*².

Portanto, a noção de corpo segundo Françoise Dolto, longe de se polarizar no âmbito das neurociências, nos circuitos básicos da autopercepção, das representações mentais ou do domínio pulsional do inconsciente (como nos modelos de corpo referidos anteriormente), assume um estatuto original e abrangente sob o lema de *corporeidade subjectiva* ou de *subjectividade corporal*.

Há uma complementariedade subtil, entre tudo o que é orgânico e tudo o que é simbólico no *espírito encarnado* de cada sujeito humano. Na realidade, é sempre o mesmo corpo que, através das idades, se transforma nas diferentes imagens inconscientes do corpo.

Se o corpo é a substância e a base pulsional do ser humano, é porque representa a matriz viva e dinamizadora da sua inteligência e do seu espírito. Se é o corpo que assegura ao sujeito a sua continuidade e identidade, no espaço e no tempo, é também o corpo que lhe evoca, paradoxalmente, a sua condição finita no mundo³.

O conceito de corpo em Françoise Dolto leva a chancela da *imago* universal, não no sentido literal, óptico e estético do termo, mas no sentido de representação interior de si mesmo, mais sob a forma do ser do que do ter⁴.

¹ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 46-47.

² G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, p. 82.

³ Cf. G. Guillerault, *ibidem*, pp. 81-83.

⁴ J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 25-32. Freud concedeu a primazia ao aspecto óptico – visual, na sua clínica, ao instituir o paradigma da imagem visual na teoria dos sonhos. Segundo Freud, a encenação da descoberta das diferenças sexuais tem uma dimensão visual.

Portanto, a imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto não é nenhuma imagem do corpo, ao menos no sentido da representação mental e visual do mesmo. É como se a vida afectiva e cognitiva do sujeito, uma vez inscritas no corpo, não fossem senão uma projecção contínua do mesmo, sob a forma de *imagem inconsciente do corpo*. O conceito doltoniano de corpo é mais do âmbito do ser, das emoções e do desejo, do que do domínio do ter e da racionalidade. O esquema corporal é a estrutura carnal sensível e perceptiva do conceito de corpo doltoniano, pelo qual o corpo do sujeito interage com o mundo.

Além da *visualidade*, não necessariamente prioritária, para a caracterização da imagem inconsciente do corpo, há outras dimensões perceptivas constitutivas da corporeidade, segundo Dolto, como a *audição*, a *pulsão respiratória*, a *cinestesia*, o *olfacto*, o *tacto* e o *movimento* que conferem ao sujeito o direito de ser e de existir no seu próprio corpo, de pensar e de sentir o corpo ao ritmo do seu desejo¹.

A imagem inconsciente do corpo, apesar da sua substancialidade corporal, é estruturada mais por aquilo que não é ou não se percebe, do que por aquilo que se percebe e apreende sensivelmente no corpo. Noutras palavras, para além de qualquer aparência formal, mentalmente representável ou esteticamente exibida, o conceito de corpo em Dolto é fundamental na ordem das *vivências visceralmente suscitadas*.

Como a estética da imagem nem sempre corresponde à sua veracidade autêntica, Françoise Dolto optou pela ética do ser em alternativa à beleza do ter, na construção teórico-clínica do seu conceito de corpo. Tudo se estrutura, progressivamente, a partir do corpo, em função da vida simbólica, afectiva e relacional do sujeito, com tal que a palavra opere como reveladora de sentidos².

Como diz Françoise Dolto, *o corpo humano na sua materialidade, delimitada pelos tegumentos carnis, é a nossa própria condição para sobrevivermos, como seres vivos. Ele é também o nosso servidor no tempo e no espaço, o lugar e o objecto de todas as aprendizagens*³.

A originalidade da noção de corpo em Françoise Dolto reside no facto da mesma aparecer *inserida* e contextualizada (dentro do quadro referencial da teoria da imagem inconsciente do corpo) na clave de três matrizes conceptuais fundamentais: o *esquema corporal*, o *narcisismo* e a *castração simboligénia*. Cada uma destas matrizes conceptuais é

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 129-144.

² Françoise Dolto nunca se entusiasmou, muito, com a teoria estético-visual da imagem especular de Lacan. Do mesmo modo, parece ter-se distanciado das interpretações do conceito de corpo de Charcot, Babinski, P. Schilder, J. Lhermitte, de carácter mais óptico-visual.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 16-22.

um ingrediente constituinte que confere ao corpo uma faceta epistemológica original: o *esquema corporal* confere ao corpo a substancialidade carnal, a *castração simboligénia* infunde-lhe o dinamismo espiritual e o *narcisismo* é a sua própria estrutura ou configuração estética¹.

2.1.1. A substancialidade carnal do corpo, sob o conceito do esquema corporal

O esquema corporal (do nosso corpo) é uma realidade de facto, como expressão concreta, histórica e carnal do nosso ser no mundo. As nossas experiências comportamentais dependem da integridade harmoniosa do organismo com os seus componentes neurológicos, musculares, ósseos, viscerais e fisiológicos²...

E mais adiante: *o esquema corporal liga o corpo actual às experiências imediatas no espaço e no tempo...³ O investimento das zonas erógenas do corpo modifica-se e transforma-se à medida do crescimento do sujeito e do desenvolvimento do seu esquema corporal, particularmente a nível neurológico⁴*. Como veremos, o esquema corporal refere-se ao corpo real com as suas operações fisiológicas e sensorio-motoras e assegura-lhe a substancialidade do seu ser com os outros.

O esquema corporal é, pois, a presença física e histórica do sujeito encarnado no mundo. É graças à sua *carnalidade* que o corpo adquire o estatuto de substrato fundamental da vida psíquica e da actividade simbólica, sob a forma identitária de vivência corporal⁵.

2.1.2. A estrutura e a configuração estética do corpo, sob o conceito do narcisismo

O investimento afectivo do corpo pressupõe o narcisismo primordial, como garantia de continuidade do sujeito no espaço e no tempo⁶. Efectivamente, é o narcisismo, que confere

¹ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto, Les Concepts Fondamentaux*, pp. 78-100. Ver no nosso trabalho : *Esquema Corporal*, pp. 193-196 e sgts, *Narcisismo*, p. 18 e sgts, *Castração*, pp. 197-204.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 18-19.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 23.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 30.

⁵ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 307-308. Ver o conceito de *esquema corporal*, nas pp. 194-199.

⁶ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 150.

uma certa dimensão estética às relações do sujeito com o seu próprio corpo. Dolto fala mesmo duma libido, especificamente masculina e genuinamente feminina, *segundo o génio do sexo do corpo de cada um*¹.

O narcisismo é a experiência íntima de viver gozozamente no próprio corpo para além do nascimento. *Implica continuidade existencial, nas mudanças operadas no corpo e no espírito do sujeito e assegura a sua identidade física, desde o nascimento até à morte*².

O narcisismo corporal, segundo Françoise Dolto, não emana tardiamente do encontro da criança com a sua própria imagem, no estádio do espelho, como preconiza Lacan, mas da vivência corporal, em curso, desde a vida *in utero*. *O narcisismo primordial é o dinamismo que conduz à autonomia respiratória e cardiovascular nos primórdios da vida*³.

A integração sensório-motora do corpo é assegurada pela castração simboligénia, sob o efeito do narcisismo primordial. Por outro lado, para que a castração opere, simboligeniamente, é necessário que o corpo se habilite, biológica e narcisicamente, a nível estrutural e funcional do seu ser.

2.1.3. O dinamismo espiritual do corpo, sob o conceito da castração simboligénia

Françoise Dolto não delimita o conceito de castração ao complexo de Édipo mas alarga-o consideravelmente a todo o processo de transformação física e erógena do corpo do sujeito. Se a castração é a interdição radical de qualquer satisfação imediata, não em conformidade com as exigências da lei, também o corpo, inserido no mesmo dinamismo simboligénio, progredirá, sucessivamente, com as novas imagens do sujeito⁴.

As sucessivas castrações exprimem a história corporal e o destino afectivo de cada sujeito, desde a sua encarnação até à sua morte. O nascimento, com a separação na ruptura umbilical e o novo destino afectivo do corpo do sujeito, será a primeira castração. Por isso, o acto de nascer é um evento fundador vivido prioritariamente, a nível do corpo, sob o signo do luto.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 150.

² F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 88.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 50.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 70-71.

Modificações subtis sucedem-se no sujeito, sob o substrato unificador da vivência corporal. A castração oral, com a interdição da aproximação *canibalesca*, corpo a corpo, não só dinamiza para a capacidade de falar mas também de comunicar simbolicamente, através da linguagem corporal.

Progressivamente, a partir da redescoberta do corpo, as pulsões corporais irão transformar-se em pulsões verbais. Enfim, a castração anal significa a separação do corpo erógeno da mãe e dos seus cuidados básicos para uma gestão autónoma do próprio corpo. *É o fim da fase fusional física e o ingresso numa nova maneira de comportar-se com os outros e de gerir o próprio corpo*¹.

Sublinhamos a originalidade do conceito de corpo em Françoise Dolto, nas suas quatro grandes vertentes:

- O conceito de corpo só é compreensível na matriz epistemológica da *teoria da imagem inconsciente do corpo*.
- A imagem do corpo não é apreensível, directamente, no quadro da relação clínica ordinária mas apenas, *projectivamente*, através das produções inconscientes e artísticas do sujeito, contextualizadas relacionalmente.
- A reformulação teórica do conceito de corpo, segundo Dolto, é o trabalho dum *longo processo* com múltiplas variáveis biológicas, afectivas, emotivas, comportamentais e relacionais na interacção com o outro, mediatizada pela palavra.
- O conceito de corpo em Françoise Dolto é um *construto operatório*, cujas dimensões simbólicas e imaginárias estão fundamentadas, biologicamente, nas vivências do próprio corpo.

2.2. A metamorfose doltoniana do corpo

A *encarnação* e a *subjectivação* são reformulações parabólicas, doltonianas, das forças interiores e inefáveis que percorrem articuladas, no dinamismo do desejo do sujeito, a matriz

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 107.

da imagem inconsciente do corpo: o movimento centrífugo da *encarnação* para justificar o mito das origens do sujeito e o movimento centrípeto da *subjectivação* para justificar o mito do destino do sujeito. Noutras palavras, a imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto, é o resultado primordial da *encarnação* do sujeito e o produto final da *subjectivação* do sujeito no seu percurso interior, a partir da vivência corporal¹.

2.2.1. A parábola da *encarnação*

Françoise Dolto dizia: *o ser humano é a encarnação simbólica de três desejos, o desejo do pai, o desejo da mãe e o próprio desejo do filho, enquanto seres de linguagem*². Trata-se do paradigma fundador da sua teoria que coloca os primórdios da vida humana, não no impulso carnal do homem nem na decisão de qualquer divindade, mas no encontro de três desejos que se encarnam na realidade corporal do filho (pai, mãe, filho).

A *encarnação* do sujeito é um dos paradigmas fundamentais da teoria da imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto. Isto é, já desde o momento da concepção, há um desejo que se encarna e se incorpora num sujeito em vias de desenvolvimento. Uma vez que existe o corpo, também existe o sujeito, cujo desejo se articula com as forças vitais do indivíduo.

A *encarnação* é pois, segundo Dolto, a articulação corpo-sujeito, sob a forma duma determinada identidade pessoal. Uma vez encarnado, o sujeito entrará em interacção com os outros sujeitos, no mundo, e tornar-se-á objecto dos seus próprios desejos.

Na *encarnação*, o sujeito faz-se representar corporalmente no mundo, através da sua imagem inconsciente do corpo e professará, publicamente, a realidade da sua própria identidade³. Contudo, mais importante do que o evento da *encarnação*, em si, são os processos de cruzamento *corpo-espírito*, real-simbólico-imaginário, sob a imagem inconsciente do corpo de cada indivíduo.

Por isso, os primeiros momentos da concepção dum ser humano são sempre os mais misteriosos, porque tudo acontece a meio caminho do simbólico com a realidade, entre sujeitos de desejo e de palavras, segundo leis biológicas rigorosas e sob o comando de representações imaginárias cruzadas nos intervenientes do acontecimento.

¹ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 328-330 e pp. 338-339.

² Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, p. 203.

³ Françoise Dolto não pretende explicar as origens históricas e psicológicas do sujeito humano, mas fazer o seu enquadramento simbólico, ainda que real, no mundo.

O aparecimento do real que a todos nos escapa, nos labirintos codificadas do possível e do impossível onde passamos o tempo a tentar compreender as suas leis... torna-se por vezes presença puntiforme nas entranhas da mulher, graças ao desejo do homem... Contudo, apesar da sua invisibilidade, há uma palavra interpeladora do outro que responde, por vezes. Três desejos conjugados num só instante, tornam-se carne progressivamente¹.

A *encarnação* do sujeito não é tanto um acontecimento biológico, regulado pelas leis da genética, mas um processo real e histórico de perelaboração interior, cujo cenário simbólico se estende desde as fronteiras da concepção até aos limites da morte do indivíduo e onde se cruzam uma multiplicidade de laços afectivos, cognitivos, corporais e relacionais sob a égide da imagem inconsciente do corpo. Espécie de movimento *allant-devenant psychique* do indivíduo, rumo à sua *hominização*².

2.2.2. A parábola da *subjectivação*

A noção de parábola, do grego *parabolé* e do hebraico *mashal*, significa comparação, provérbio, sátira, enigma³, e nós empregamo-la, na teoria da imagem inconsciente do corpo, com os mesmos significados para exprimir a densidade simbólica e significativa dos conceitos de *encarnação* e de *subjectivação* do sujeito.

Efectivamente, se a *encarnação* exprime e justifica, segundo Dolto, o mito das origens do sujeito, a *subjectivação* exprime e justifica o mito do seu destino. A *subjectivação*, parábola complementar da *encarnação* na teoria da imagem inconsciente do corpo de Dolto, reformula o conjunto dos processos de estruturação do psiquismo do sujeito, desde as bases sensório-motoras da actividade corporal até às expressões simbólicas superiores do pensamento abstracto⁴.

A *subjectivação* é, ao mesmo tempo, um trabalho de diferenciação simbólica da imagem inconsciente do corpo e um movimento de explicitação genética do esquema corporal na clave duma relação verbal, afectivamente animada.

¹ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 519.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 50.

³ Cf. X. L. Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 414.

⁴ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 285-293.

Michel Lemay, em sintonia com Françoise Dolto, fala de *eclosão psíquica do ser humano* nos processos de *subjectivação* do sujeito ou do *nascimento do sentimento de identidade na criança*¹.

Descreve o desenvolvimento biopsicossocial do sujeito humano como um movimento de transição dum estado de equilíbrio rudimentar para um estado de equilíbrio superior o que corresponde, no itinerário de Dolto, à passagem da imagem corporal de base para a imagem corporal funcional ou erógena.

Segundo Lemay, cada um destes estádios pode definir-se como *um conjunto de configurações biopsicológicas, capazes de proporcionar ao sujeito humano, potencialidades neuropsíquicas, motoras, afectivas e cognitivas que possibilitem viver no mundo com sentido*².

A estruturação progressiva da identidade do sujeito efectua-se, essencialmente, segundo Dolto, a partir dos pressupostos da maturação neurobiológica, cujo equipamento de base permite ao indivíduo entrar em relação consigo mesmo e com os outros³.

Na matriz teórica da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, é difícil discernir e correlacionar as transformações estruturais do sistema nervoso central, os progressos comportamentais da criança, os atrasos e os desfuncionamentos evolutivos, as privações sensoriais e afectivas com o seu impacto na organização cerebral e na personalidade do sujeito.

No seu processo de estruturação psíquica a criança, longe de sofrer passivamente os estímulos do mundo, integra-os, organiza-os e sintetiza-os em interacção contínua com o mesmo, o que implica uma actividade corporal intensa com as suas múltiplas funções sensorio-motoras e neurológicas.

Instituem-se, assim, em torno da imagem inconsciente do corpo, verdadeiros processos organizadores do eu, que permitirão à criança deixar o mundo caótico e fusional, corpo a corpo com a mãe, para ingressar no mundo relacional das representações mentais, das praxias e da actividade simbólica com esquemas operatórios, cada vez mais complexos de estruturação espaço-temporal e de compreensão das causalidades entre objectos, eventos e pessoas⁴.

¹ M. Lemay, *L'Écllosion Psychique de l'Être Humain*, pp. 9-12.

² M. Lemay, *ibidem*, pp. 12-13.

³ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 241-256.

⁴ Cf. J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 19-34. Ver também Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, Préface de G. Guillerault, pp. I-IX.

No processo de *subjectivação*, o momento do aparecimento daquilo a que os autores chamam *self*, *somatognosia*, *vivência corporal*, *imagens de si*, etc. varia, consideravelmente, desde os períodos mais sensíveis de M. Mahler (entre os 4 e os 9 meses), a fase privilegiada de J. Piaget (dos 18 aos 20 meses) até aos estádios mais complexos e múltiplos de Ajuriaguerra¹.

As recentes investigações de Brazelton revelam-nos que a actividade perceptiva do bebé, orientada para o mundo, é mais precoce do que se pensava e não necessariamente dependente da presença maternal². O sujeito age, modela, explora, transforma e opera, progressivamente, em relação com os progressos da sua actividade mental, através de descobertas fragmentárias e globais, em si mesmo, e com os outros.

Geralmente, os autores admitem que *o momento básico neuropsicológico para a construção da personalidade conserva uma certa maleabilidade durante um certo tempo, depois do qual o comportamento da criança com os seus gestos, sensações, memória e emoções se torna diferente qualitativamente*³. A criança passa por fases intermediárias de representação de si mesma, onde a sua própria imagem é o reflexo do desejo e das representações dos outros.

Do ponto de vista cognitivo, a matriz espaço-temporal começa a reorganizar-se graças às interações visuais, auditivas, tácteis e motoras. Os ritmos interiorizam-se em torno duma organização temporal e as comunicações, cada vez mais dirigidas e recíprocas, estabelecem-se. Tudo se passa como se a cada modalidade funcional e específica do corpo (respiração, motricidade, sensorialidade, etc.) correspondesse um modo peculiar de subjectivação com as suas fantasias e representações próprias, pois não há nenhum momento do desenvolvimento corporal do indivíduo que seja puramente orgânico, sem a sua ressonância psíquica⁴.

Em todos os momentos da história psicocorporal do indivíduo, já desde a concepção, há *focos de simbolização e matrizes relacionais* que asseguram a sensação de continuidade identitária do sujeito para si mesmo e com os outros. *Apesar de só tardiamente, o sujeito adquirir a consciência clara do seu “bios”... Contudo, o corpo é, ao mesmo tempo, o centro de referência de todas as experiências e o suporte memorizado da segurança operacional da pessoa*⁵.

¹ Cf. M. Lemay, *L'Écllosion Psychique de l'Être Humain*, p. 168.

² Cf. T. B. Brazelton, *Psychophysiologic Reactions to Neonate - I*, pp. 508-512.

³ M. Lemay, *L'Écllosion Psychique de l'Être Humain*, p. 166.

⁴ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 283-295.

⁵ G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 149-150.

Françoise Dolto, através dos desenhos, apreende os processos psicológicos da criança, mas não directamente, em si mesma, a sua imagem do corpo¹. A *subjectivação*, como actividade psíquica superior, é o produto sublimado duma actividade corporal intensa, sob a forma de vivência corporal e de sentimento de si mesmo da imagem inconsciente do corpo. A clínica psicoterapêutica é o espaço privilegiado da organização e da epifania da *subjectivação*. É o campo dinâmico da actividade subjectiva, simbólica e espontânea do sujeito. Numa fase avançada dos processos da *subjectivação*, a criança acede à sua autonomia identitária, pela integração de todas as forças opostas que constituem o seu *self*.

Apresentados os pressupostos, *simbólicos* e *corporais*, da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto com os seus conceitos e estruturas mais significativos, apreendidos na clínica e na teoria de Françoise Dolto e confrontados, criticamente, com os paradigmas de outros modelos teóricos, propomo-nos fazer uma abordagem sistemática, na Segunda Parte da nossa investigação, da teoria da imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, que será *operacionalizada exegeticamente*, na Terceira Parte, para a nossa leitura dos evangelhos.

¹ Apreende-se o processo de *subjectivação*, mas não o *sujeito* em si.

Segunda Parte

A TEORIA DA IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO,
SEGUNDO FRANÇOISE DOLTO

Introdução¹

A imagem inconsciente do corpo é um conceito original e fundamental na obra teórico-clínica de Dolto, ainda que relativamente estranho no pensamento de Freud, pois nos finais do século XIX e nos começos do século XX, a imagem do corpo ainda pertencia, predominantemente, ao âmbito da neurologia².

A originalidade de Françoise Dolto reside no facto de ter ultrapassado os limites das neurociências do seu tempo para elaborar um conceito de imagem do corpo, cujo significado é ser *uma síntese viva de experiências emocionais, sentidas através de sensações erógenas electivas, numa relação intersubjectiva*³.

A imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto, é a projecção simbólica e histórica duma estrutura relacional precoce que reenvia para acontecimentos passados, revividos no presente, pelo transfert⁴. É constituída por memórias, fantasias e sensorialidades elaboradas a partir de vivências profundas e inconscientes, no limiar da matriz psíquica com o substrato corporal. É como se o corpo retivesse os traços vivos de todas as experiências do sujeito, desde a concepção.

Segundo Dolto, a imagem inconsciente do corpo atinge o momento alto da sua evolução diferencial, durante a fase especular descrita por Lacan, sob o nome de *imagem óptica de si mesmo*⁵. A partir de então, a imagem é recalçada e susceptível de ser projectada, inconscientemente, nos desenhos e nas produções artísticas das crianças.

Neste sentido, a imagem inconsciente do corpo tem uma certa ordem, cuja lógica simbólica, se inscreve na vida do indivíduo. Mais de tipo vivencial do que sensorio-motor, a imagem inconsciente do corpo é designada, por vezes, como *uma representação arcaica do corpo do sujeito*⁶.

Impelida por necessidades teóricas e pela transparência da sua práxis clínica, Dolto preconizou que quando uma criança desenha, se projecta a si mesma, como ser em relação com os outros e no mundo. Embora partindo da realidade objectiva do corpo, a criança

¹ Neste capítulo inspirámo-nos, particularmente, em J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 19-69 e pp. 191-196; M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 157-168; G. Guillerault, *Le Miroir et la Psyché*, pp. 39-63.

² Cf. P. Schilder, *L'Image du Corps*, p. 41.

³ M. H. Ledoux, *ibidem*, pp. 342-343.

⁴ Cf. M. H. Ledoux, *ibidem*, p. 159.

⁵ G. Guillerault, *ibidem*, p. 125.

⁶ J. D. Nasio, *ibidem*, pp. 34-36.

projecta apenas as vivências corporais, sob a forma de corpo subjectivado, marcado pelos eventos da sua história relacional.

O conceito de imagem inconsciente do corpo tenta pois responder à necessidade de compreensão do sujeito nos primórdios da sua vida psíquica¹.

Inconformada com as categorias freudianas dos estádios oral e anal, Dolto irá reformulá-las de maneira suficientemente abrangente, a partir da *arqueologia do sujeito*, de modo a integrar, no mesmo modelo dinâmico, as dimensões cognitiva, corporal, relacional, imaginária e verbal do sujeito.

A imagem inconsciente do corpo não pertence à ordem das realidades objectivas materiais, nem se insere no domínio das representações mentais puras, mas constrói-se, processualmente, à base dos ingredientes sensório-motores, afectivos, cognitivos e relacionais do desenvolvimento, em torno do corpo e do desejo da mãe e sob o sentido das suas palavras. A sua estrutura resulta do cruzamento das fantasias da mãe com as fantasias do bebé, sob a matriz de vivências corporais mutuamente partilhadas.

No fundo, a imagem do corpo é *o movimento diacrónico* de todos os eventos da vida do sujeito que se cristalizam, simbolicamente, sob a forma de imagem identitária de si mesmo.

Para além de qualquer perspectiva reducionista, óptico-visual, a imagem do corpo é a entidade metafórica da coesão, da continuidade e da identidade do sujeito. Como diz Dolto, *a imagem inconsciente do corpo é o substrato existencial do sujeito desiderante através da sua história*².

Como lugar de movimentos pulsionais, como espaço erógeno de vivências fundadoras e como estrutura de representações mentais, a imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto, vai tecendo, com os seus múltiplos significantes, a história pessoal de cada sujeito³.

A imagem inconsciente do corpo é como um memorial inconsciente da vida do sujeito, marcada relacionalmente, pela chancela da linguagem verbal. Não é acessível, directamente, mas apenas através do movimento (*allant-devenant*) vital do desejo do sujeito, projectado nas suas obras artísticas. Arranca das bases sensório-motoras olfactivas, visuais, auditivas e tácteis do bebé e culmina nas formas superiores de simbolização do sujeito humano.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 16.

² Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 27.

³ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 73.

A imagem inconsciente do corpo constituir-se-á, no indivíduo humano, como uma espécie de metapsicologia corporal do seu ser. Permite codificar e decodificar clinicamente as mensagens encorporizadas no *infans*, antes do uso da palavra.

Do ponto de vista psicopatológico, os conceitos doltonianos de *regressão*, *desvitalização*, *dissociação*, *desintegração* e outros, significam situações traumáticas da imagem inconsciente do corpo, sob o signo da ausência do outro, da insuficiência de palavras ou da perda dos laços precoces da relação humana¹.

A concepção doltoniana da imagem do corpo não visa elaborar uma teoria do *eu-sujeito*, sob formas corpóreo-psíquicas do ser, nem apresentar uma teoria corporal do psiquismo humano, mas propor uma reformulação corporal do inconsciente freudiano, sob a tensão do desejo do sujeito e na chave relacional com o outro, mediatizada pela palavra. É um modelo globalizante e simboligénio de compreensão do sujeito humano.

A imagem inconsciente do corpo é o testemunho científico de alguém que alargou, clinicamente, as fases da psico-sexualidade de Freud até aos começos absolutos da actividade psíquica humana. Ela interpela-nos para viver, sentir e comunicar com o próprio corpo, cuja mobilidade libidinal em nós, nos predispõe mais para ser, segundo as energias do desejo, do que para ter, nas coordenadas da razão.

Nesta Segunda Parte da nossa investigação sobre a teoria da imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, para ser aplicada hermenêuticamente à leitura das curas miraculosas dos evangelhos, propomo-nos dar resposta a cada uma das seguintes questões:

➤ *Como operacionalizar, conceptualmente, a teoria da imagem inconsciente do corpo?* (Capítulo Primeiro)

➤ *Qual o seu destino epistemológico?* (Capítulo Segundo).

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 209-214 e F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 115-119.

Capítulo primeiro – A imagem inconsciente do corpo

Como operacionalizar, conceptualmente, a teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto?

Propomo-nos fazê-lo, através das seguintes matrizes epistemológicas:

- *Arco Imagógico (1)*
- *Etiologia (2)*
- *Bibliografia (3)*
- *Descrição (4)*
- *Estrutura (5)*
- *Dinamismo (6)*
- *Contextura (7)*

1. Arco imagógico

Neste apartado tentaremos traçar os contornos da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, cujos fundamentos epistemológicos assentam na clássica questão filosófica: *o que é que a subjectividade deve à corporeidade?*¹

À maneira dos *objectos transicionais* (transitional objects) de Winnicott², a imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto não é o próprio corpo, não se encontra dentro nem fora do corpo, mas é a *vivência do corpo* no espaço intermediário do eu corporal, sob a forma identitária de sentimento de si mesmo. Talvez pudéssemos referir, na linguagem winnicotiana, que a imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto é o *espaço corporal intermediário* (intermediary area) entre a objectividade carnal do corpo e a subjectividade simbólica do mesmo: corpo real e imaginário, comprometido simbolicamente, entre as exigências da carne e os imperativos do espírito.

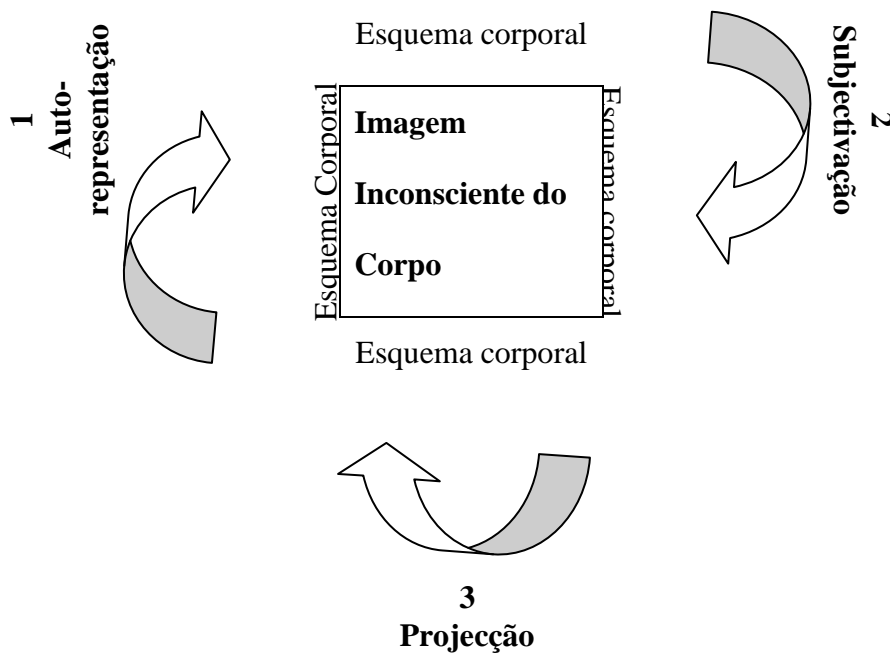
Gostaríamos de sublinhar que a imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto não é o corpo físico mentalmente representado, mas o seu movimento interactivo entre as realidades biológicas e pulsionais e as realidades simbólicas, existencialmente vividas pelo sujeito na sua história pessoal.

A imagem inconsciente do corpo é representada, graficamente, como um *arco imagógico* que arranca da realidade carnal, através da percepção do próprio corpo no mundo, com a sua *auto-representação* e expressão máxima de *subjectivação* vivencial, para de novo se *projectar* na realidade mundana e corporal, de maneira velada e inconsciente, como acontece nos desenhos das crianças. Neste processo constituinte, *o esquema corporal* é o suporte imediato e mais periférico da imagem inconsciente do corpo (Quadro 1).

¹ Inspirámo-nos, sobretudo, na obra póstuma de F. Dolto, *Le Sentiment de Soi* (1997), que recolhe os dois artigos (1957 – *Cas Clinique de Régression* e 1957 – *À la Recherche du Dynamisme des Images du Corps et de Leur Développement Infantile*) onde a autora empregou, pela primeira vez de maneira sistemática, o conceito de imagem inconsciente do corpo. Em 1961, F. Dolto desenvolveu a sua teoria da imagem inconsciente do corpo em *Personnologie et Image du Corps*, que viria a ser recolhida em 1970 na obra *Au Jeu du Désir*. Só em 1984 com a *L'Image Inconsciente du Corps* é que F. Dolto completou a sua obra.

² M. Davis, D. Wallbridge, *Winnicott, Introduction à Son Oeuvre*, p. 58.

Quadro nº1 (*O arco imagógico da imagem inconsciente do corpo*)



Não temos nenhuma imagem directa do nosso corpo, pois a mesma é-nos proporcionada através dos mecanismos psicológicos e biológicos da *auto-representação*, da *subjectivação* e da *projectação*.

A *auto-representação* é *qualquer coisa* que se estrutura, imediatamente, a partir do corpo, a meio caminho dos substratos pulsionais e dos ingredientes psíquicos e em ordem a uma elaboração superior e formal pela *subjectivação* corporal. Próxima do corpo pulsional e sensorio-motor, a *auto-representação* torna-se a matriz da *subjectivação* que operará a perelaboração cognitiva desse *qualquer coisa* auto-representado.

Finalmente, a *projectação* é o processo de retorno à realidade onde o corpo, auto-representado e subjectivado, se torna o representante vigário do corpo físico do sujeito, veladamente presente nas obras artísticas da criança¹.

Por conseguinte, a imagem inconsciente do corpo é uma entidade que emana da substancialidade do corpo físico e ingressa nos circuitos interiores da *auto-representação* e da *subjectivação*, antes de retornar, projectivamente, à realidade física.

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp V-X (Préface de G. Guillerault).
Ver o nosso conceito de *processo de simbolização* na clave do pensamento doltoniano, p. 70.

No seu processo constituinte e evolutivo, mobiliza dialecticamente um potencial de variáveis biológicas, cognitivas, verbais, afectivas e relacionais que se aglutinam no sujeito, identitariamente, sob a forma de sentimento de si mesmo. Noutras palavras e, linearmente dito, a imagem inconsciente do corpo é a *projectão* inconsciente, existencial ou artística, do corpo físico do sujeito humano, através dos filtros perelaborativos da *auto-representação* e da *subjectivação* do mesmo, o que lhe confere um perfil peculiar:

➤ Antes da criança desenhar:

- Em primeiro plano, o corpo físico da criança;
- Em plano latente, a auto-representação e a subjectivação do corpo.

➤ Depois da criança ter desenhado:

- Em plano manifesto, o corpo projecta-se no desenho;
- Em primeiro plano, o corpo físico da criança;
- Em plano latente, a auto-representação e a subjectivação do corpo.

No acto de desenhar, a criança projecta algo do seu próprio ser encarnado, não haurido directamente da sua corporeidade física, mas das auto-representações e subjectivações operadas em torno do mesmo, segundo a história pessoal de cada um. Desenhar é o movimento inconsciente de reconstrução da auto-imagem, através das vias simbólicas da actividade mental que culmina na projecção do próprio corpo nos produtos artísticos evidenciados.

É também o trabalho misterioso de transposição dos ingredientes corporais físicos do sujeito para a sua representação simbólica, projectada na obra de arte. O que o artista projecta não é o corpo *biológico* mas a vivência do mesmo, através da imagem inconsciente do corpo. Neste sentido, não interessa tanto perguntar como é que a criança representa o seu corpo mas como é que ela é no seu corpo. Tudo acontece no contexto relacional, mediatizado pela palavra, entre sujeitos de desejo.

A imagem inconsciente do corpo implica conhecer-se, como eu sou no meu próprio corpo. *Há uma afinidade profunda entre aquilo que eu sou no meu próprio corpo e a imagem corporal que se transfere e projecta nas artes plásticas concretas*¹.

Em resumo e, em conformidade com os paradigmas doltonianos do *arco imagógico*, há três momentos, sincronizados, no processo de revelação da imagem inconsciente do corpo no acto de desenhar da criança: a *auto-representação* do corpo, muito próxima do corpo físico pulsional, a sua *perelaboração subjectiva* a nível da história pessoal e a *projecção* inconsciente e velada na obra de arte evidenciada. O que significa uma correlação significativa entre a imagem do corpo desenhada – modelada, a sua auto-representação – elaboração subjectiva e o corpo real, biológico de cada um.

Todos vivemos a reconstruir, sem cessar, a imagem do nosso corpo, sob a forma identitária de indivíduos únicos, coerentes e sempre idênticos a nós próprios no mundo. É mais pertinente falar da vivência que eu sou, como sujeito de desejo, do que da representação que eu tenho do meu corpo de necessidades. Será a este acontecimento fundador a nível do corpo, esquecido e recalcado, que Françoise Dolto designará por imagem inconsciente do corpo para a colocar no coração do seu *corpus* teórico e clínico e cuja etiologia nos ocupará no próximo capítulo².

2. Etiologia

Françoise Dolto manifestou um apreço especial pelo conceito de *imagem*, apesar do seu significado difuso e ambivalente no âmbito da filosofia do seu tempo e da sua afinidade com a noção de *imaginário*³ da teoria de Lacan, da qual Dolto se distanciou por causa de divergências em torno da imagem especular.

No quadro do seminário de J. N. Nasio, convidada para falar sobre o seu livro *L'Image Inconscient du Corps*, Françoise Dolto apresentou, de maneira mais lúdica do que académica, a etiologia do conceito de imagem inconsciente do corpo: *É um facto curioso que este*

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. VIII.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. VI.

³ Françoise Dolto valoriza o imaginário como motor estruturante da identidade do sujeito e como matriz de toda a actividade simbólica. In G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 17-40.

conceito resulte dum jogo de palavras e seja constituído por um conjunto de entidades donde resulta a palavra: IMAGE¹.

Françoise Dolto argumentava dizendo que a primeira letra de IMAGE, I, é também a primeira letra da palavra *identidade* e a sílaba MA é ainda a primeira sílaba da palavra *mamã*, que a criança pronuncia, precedida por *Ma maman* (minha mãe), e seguida por *ma maman m'aime* (a minha mãe ama-me), homófona do adjectivo indefinido *même* (mesmo) que marca a identidade absoluta do sujeito.

Enfim, o termo GE (de image) é a última sílaba da palavra IMAGE (imagem) que significa terra, a base do corpo, ou ainda je (eu), pronome pessoal da primeira pessoa do singular. IMAGE é, portanto, o substrato relacional do sujeito no mundo e com os outros.

Françoise Dolto argumenta, de maneira mais intuitiva e poética do que lógica, desmontando semanticamente os significantes de IMAGE: o I, com a sua verticalidade, designa o eixo identitário do sujeito, o MA, evocador do eu infantil, significa a dependência e a ligação da criança à mãe e o GE, como suporte-terra, exprime a matriz da subjectividade do sujeito.

Isto significa que o conceito de IMAGE (imagem inconsciente do corpo) resulta dum jogo de significantes donde transparecem as três identidades: a identidade psicológica (I) consigo mesmo, a identidade relacional (MA) com os outros (a mãe) e a identidade corporal (GE) no mundo. Interpelada por Lacan, sobre o carácter inconsciente do conceito de imagem do corpo, Dolto responde que depois do *estádio do espelho* (stade du miroir) a imagem do corpo retrai-se (sob o efeito do recalçamento) para reaparecer inconscientemente nos sonhos, nos comportamentos, nos quadros psicóticos e psicossomáticos e, sobretudo, nas produções artísticas da criança².

A maneira lúdica e intuitiva com que Françoise Dolto aborda a etiologia da imagem inconsciente do corpo tem a vantagem de iludir a sua carga óptico-visual e representativa exageradas, a favor duma compreensão mais global e duma lisibilidade mais profunda da mesma.

Assim, segundo a expressão modelar Eu-Tu (Je et TU) de Martin Buber, o Eu (Je de IMAGE) só se realiza na relação profunda e persistente com o Tu (MA, Maman de IMAGE), mediatizada pela palavra e movida pelo desejo. *O mundo é duplo para o homem, porque a*

¹ A 25 de Janeiro de 1985, J. D. Nasio convidou Dolto, no quadro do seu Seminário. As intervenções de Dolto foram recolhidas no livro *L'Enfant du Miroir* com J. David Nasio, pp. 12-15, particularmente.

² Cf. G. Guillerault, *Le Miroir et la Psyché*, pp. 93-97.

atitude do homem é dupla em virtude da dualidade das palavras fundamentais (mots - principes) que ele pode pronunciar... As bases da linguagem não são palavras isoladas, mas pares de palavras... Uma destas bases fundamentais da linguagem é o par Eu-Tu (Je-Tu)¹.

Etiologicamente, o Je (eu) ou GE (terra) de IMAGE assenta as suas raízes na terra sobre a matriz corporal do homem², onde se dão as primeiras interacções não verbais do *infans* com o mundo, primórdios da sua linguagem verbal. Tudo começará na *arqueologia do sujeito*, envolto no grande silêncio do corpo inconsciente a que Dolto chamará *a estrutura somato-lingueira do sujeito*³, nos limites do corpo pulsional com a representação mental do corpo.

Somos assim levados a apresentar, bibliograficamente, os textos fundadores do conceito de imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto.

3. **Bibliografia**

Há três textos fundadores, em Françoise Dolto, que correspondem às três etapas maiores do seu itinerário na construção do conceito de imagem inconsciente do corpo:

- *Psychanalyse et Pédiatrie* (1939), fase de *intuição*;
- *Personnologie et Image du Corps* (1961), fase de *elaboração*;
- *L'Image Inconsciente du Corps* (1984), fase de *síntese*.

O conceito de imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, depois dum percurso de mais de 40 anos, inscreve-se no património cultural da psicanálise contemporânea. Recordamos que o conceito de imagem inconsciente do corpo, em si, nada tem a ver com o que o seu nome, semanticamente evoca, pois aponta para outras dimensões do ser e do sentir humanos. Trata-se dum conceito muito próximo da transmissão oral da autora que se presta a fáceis interpretações e onde Françoise Dolto progride, nas suas ideias, mais por associações do que por exposições sistematizadas.

¹ M. Buber, *Je et Tu*, p. 19.

² Segundo o Livro do Génesis 2, 7, *O Senhor Deus formou o homem do barro da terra e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem tornou-se um ser vivente.*

³ Françoise Dolto, *La Cause des Enfants*, p. 76.

3.1. *Psychanalyse et Pédiatrie (1939)*¹

É a tese de medicina de Françoise Dolto, defendida em 1939, e que corresponde às suas primeiras grandes intuições.

Como estagiária de crianças *anormais, atrasadas, com perturbações nervosas e de carácter*, ela redigiu um trabalho de pesquisa psicanalítica dirigido aos pediatras, sob o nome de *Psychanalyse et Pédiatrie*². *É uma obra com zonas epistémicas bem definidas, mas muito circunscritas. Por vezes, o suficiente para se criarem laços conceptuais. A sua análise é, contudo, difícil*³. *Psychanalyse et Pédiatrie* inaugura um discurso clínico diferente, tanto pela orientação conceptual psicanalítica, como pelos conteúdos histórico-clínicos que a animam.

Françoise Dolto, com a sua tese de 1939, inicia um novo estilo *institucional neuropsiquiátrico* em descontinuidade com o discurso médico dominante. A obra está dividida em duas partes: uma parte sobre os fundamentos teóricos da psicanálise e, particularmente, sobre o complexo de castração, e uma parte prática consagrada ao método com a ilustração de 16 casos de crianças com perturbações funcionais. Uma vez instalada, a criança recebe a ordem de fazer um desenho, segundo o seu gosto.

Nessa altura, o acto de desenhar ainda não tinha, para Françoise Dolto, o suporte teórico que iria adquirir posteriormente, sob a influência de Morgenstern. Dolto não interpreta, directamente, o desenho da criança mas apoia-se nos comentários da criança para a conduzir à cura. Progressivamente, Dolto vai despertando para o desenho da criança, como lugar privilegiado de transferências psicanalíticas. Através do desenho, ingressamos nas vertentes afectiva, cognitiva, comportamental e verbal do universo da criança, sob a forma de imagem ou de representação simbólica, real e imaginária de si mesma. O desenho torna-se uma estrutura intermediária entre o espaço interior e o espaço exterior do sujeito, cujas valências perceptiva, pulsional e relacional permitem actualizar, transferencialmente, o passado no presente do sujeito.

Com a sua metodologia, Dolto integrou as produções plásticas da criança no sistema terapêutico *analista-analisando*. A sua originalidade consistiu em correlacionar significativamente as projecções artísticas do sujeito com os processos normais e patológicos

¹ Publicada, posteriormente, em 1961, 1965 e em 1971 e 1976 na Le Seuil.

² O título original era *Psychanalyse et Pédiatrie, Grandes Notions de la Psychanalyse: Seize Observations d'Enfants*, nas Edições Amédée Legrand, em 1939.

³ L. Arzel Nadal, *Françoise Dolto et l'Image Inconsciente du Corps*, p. 29.

da sua actividade psíquica. É a partir desta constatação que se elaborará o seu conceito de imagem inconsciente do corpo.

Nas suas primeiras consultas, conforme consta nos 16 casos clínicos referidos¹, Dolto limita-se a interpretar o complexo de Édipo na perspectiva freudiana ortodoxa e por meio da análise da transferência sustentada pelos desenhos. O desenho é a via de acesso ao imaginário da criança, simbolicamente projectado na realidade dos comportamentos da criança.

F. Yannick representou o espaço terapêutico, nesta primeira fase da obra de Françoise Dolto, como um plano coextensivo, adulto-criança, onde o centro de interesse está nas produções artísticas da criança². Será a partir desta intuição fundadora que Dolto partirá para a elaboração da sua teoria da imagem inconsciente do corpo já esboçada, desde 1961, em *Personnologie et image du corps*.

3.2. *Personnologie et image du corps (1961)*³

Neste artigo de 1961, a autora, numa das fases mais criativas da sua carreira científica, tenta estabelecer os fundamentos éticos e filosóficos da sua teoria da imagem inconsciente do corpo, a partir da corporeidade do sujeito, sob o paradigma da noção de *persona* e na clave instrumental do desenho infantil. Efectivamente, o maior mérito de Dolto consistiu em recuperar o conceito de corpo para a psicanálise, já que se torna difícil prescindir do mesmo ou ser insensível à sua influência na clínica relacional de crianças⁴. A presença física e fenomenológica do corpo no espaço psicoterapêutico levou Dolto a afirmar que *o corpo da pessoa está continuamente subjacente no imaginário de todas as relações humanas, e constitui uma verdadeira linguagem pré-verbal*⁵.

Para Françoise Dolto, a própria vida humana é a maior prova da pujança do desejo, dinamizado pulsionalmente (corporalmente) desde a concepção. *Um eu (je) incipiente parece preexistir à linguagem verbal e deve ser considerado como uma instância corporalmente organizadora do diálogo inconsciente do bebé com os progenitores*⁶. No processo de elaboração do conceito de imagem inconsciente do corpo, Dolto distingue o *sujeito* e a

¹ Françoise Dolto, *Psychanalyse et Pédiatrie*, pp. 163-315.

² Cf. F. Yannick, *Le Visage Humain n'a pas Encore Trouvé sa Face*, pp. 109-111.

³ Publicação inicial na Revista *Psychanalyse* (VI - 1961) e reeditada, posteriormente, em 1981 e 1988 na obra *Au Jeu du Désir*, p. 73.

⁴ Cf. F. Yannick, *ibidem*, p. 108.

⁵ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 131.

⁶ Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, p. 228.

*subjectividade*¹. Enquanto que o sujeito, a-temporal e a-espacial, é da ordem da estrutura e insere-se, sincronicamente, na realidade, a *subjectivação* é da ordem dos processos diacrónicos, no tempo e no espaço, e apresenta uma dimensão histórica.

A dialéctica *sujeito-subjectividade* faz-se eco da clássica questão, estruturalismo *versus* fenomenologia, dos novos analistas². No acto de desenhar é possível conhecerem-se os processos da *subjectividade*, mas não o *sujeito* em si mesmo, o que implica uma correlação fina entre os produtos artísticos da criança e a representação do seu corpo. O desenho, enquanto revelador dos processos subjectivos e não do *sujeito*, faz parte integrante do sistema *analista-analisando*, como mecanismo de projecção interior da criança.

A imagem inconsciente do corpo, projectada nas obras de arte é, pois, o conjunto de fantasias, sensações e representações organizadas em torno do corpo e veiculadas, inconscientemente, através das vias subjectivas do indivíduo. O que a criança projecta no desenho é o dinamismo da sua pessoa, transferencialmente implicada na relação com o outro, isto é, a criança projecta no desenho, sob o paradigma da transferência, *o outro de si mesma*.

Françoise Dolto apresentou, pela primeira vez, as ideias da *Personnologie et image du corps*, em 1958, no colóquio internacional de Royaumont, subordinado ao tema, *As funções das imagens*. Presume-se que Dolto se tenha inspirado na comunicação de Lagache sobre *La personnologie freudienne*³.

Etimologicamente, *a personologia* aponta para as *ciências da pessoa*, cujo neologismo parece evocar a doutrina personalista de Emmanuel Mounier, contemporâneo de Dolto, que coloca a *persona* no centro da sua reflexão filosófica⁴. Constatamos algumas afinidades entre as ideias de Mounier, sobre a abertura da pessoa ao mundo e a *personologia* de Françoise Dolto, cujo desiderato, é a realização do desejo do sujeito⁵. Françoise Dolto inscreve o humano no projecto da procura do seu próprio ser, cujo dinamismo, fundamenta a sua existência. *A personologia de Freud teve o mérito de conseguir traçar a trajectória em cuja problemática se move especificamente o sujeito humano desde o nascimento até à sua morte. Onde se encontra aquilo que é a minha razão de ser?*⁶

Neste artigo de Françoise Dolto levantam-se, pela primeira vez, as questões de fundo sobre a natureza da imagem inconsciente do corpo, a sua representação, o significado do

¹ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 73.

² Cf. E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France – 2*, pp. 19-87.

³ Comunicação de Daniel Lagache ao colóquio de Royaumont em Dezembro de 1958.

⁴ Cf. D. Huisman, *Histoire de la Philosophie française*, p. 481.

⁵ Cf. F. Yannick, *Le Visage Humain n'a pas Encore Trouvé sa Face*, pp. 121-123.

⁶ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, pp. 61-62.

corpo e, sobretudo, as suas analogias com o conceito de inconsciente em Freud. É evidente que, em relação ao conceito de *persona*, a imagem inconsciente do corpo posiciona-se a um nível compreensivo peculiar. A imagem inconsciente do corpo é, ao mesmo tempo, o desejo do sujeito, a sua representação mental e fantasia relacional, com implicações concretas na história do indivíduo, como teremos ocasião de ver, na abordagem do texto de 1984.

3.3. *L'image inconsciente du corps (1984)*¹

Será o nosso terceiro texto de referência, publicado pela autora em 1984, para sistematizar, teórico-clinicamente, o seu trabalho realizado até à altura. Trata-se, efectivamente, duma obra de síntese que representa o apogeu científico e psicanalítico dum projecto de notável densidade intelectual, clínica e teórica. Entre 1961 e 1984 corresponde à fase de maior síntese criativa de Dolto. Depois duma segunda cisão no movimento psicanalítico francês em 1964, a Sociedade Francesa de psicanálise desapareceu para dar lugar à *École Freudienne de Paris* onde Dolto ocupou um lugar de destaque junto a Lacan².

Em 1967, por ocasião dum congresso sobre as psicoses, Dolto apresentou o caso dum adolescente psicótico, *Le cas Dominique*, publicado em 1971 e 1976, ao mesmo tempo que se preparava a reedição de *Psychanalyse et pédiatrie*. Em 1984, *L'image inconsciente du corps* é uma obra aberta à interpretação, com diferentes níveis de leitura e com definições não rígidas, cujo trabalho crítico resta ainda, largamente, por fazer. Se tomarmos o fio de Ariane do conceito de imagem inconsciente do corpo, desde 1961, verificamos que o conceito se tem enriquecido e diversificado, quer do ponto de vista diacrónico, quer do ponto de vista sincrónico.

Françoise Dolto distingue quatro tipos de imagem do corpo: a imagem de *base* relacionada com a permanência identitária do sujeito, a imagem *funcional* implicada nos aspectos dinâmicos do sujeito encarnado e a imagem *erógena* ligada às zonas erógenas do corpo, sob o princípio prazer-desprazer. Tudo se passa como se, a cada fase da vida e a cada imagem do corpo, correspondesse uma determinada *vivência corporal* implicando, no seu movimento, os aspectos pulsionais, sensorio-motores, afectivos, cognitivos, verbais e relacionais do sujeito. Os diferentes estados de espírito ou de subjectividade são sempre

¹ Publicada, posteriormente, em 1992 na *Le Seuil*.

² Cf. E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France* – 2, p. 381.

expressão dum conjunto de dimensões integradas, inconscientemente, a que denominamos imagem inconsciente do corpo¹.

Do ponto de vista diacrónico, histórico ou libidinal, Dolto distingue uma imagem do corpo oral, uma imagem do corpo anal, uma imagem do corpo génito-edipiana e uma imagem do corpo fetal, anterior a todas as outras, na rota dos estádios descritos por Freud². A passagem evolutiva de uma imagem para outra, sob a matriz identitária do sujeito, é sempre um processo dialéctico e simboligénio entre o desejo e a lei, a frustração e a sublimação.

Através das sucessivas reformulações do conceito, constata-se que a imagem inconsciente do corpo não é apenas o suporte linear da subjectividade do sujeito, mas um espaço aberto e coextensivo do corpo e do desejo próprios com o corpo e o desejo do outro, uma espécie de *território comum*, entre sujeitos de desejo, atravessado pelas fantasias *analista-analisando*³.

Com a imagem inconsciente do corpo, Dolto não veio resolver o enigma da representação do rosto humano, pois ele escapar-se-nos-á, irremediavelmente, nas malhas das suas múltiplas mutações, mas veio sublinhar a ideia de que tudo o que misteriosamente é grande no espírito do homem e se reflecte no seu rosto, arranca sempre da *carnalidade* do corpo humano⁴.

4. Descrição

A raridade paradoxal, *estatística*, do conceito de imagem inconsciente do corpo, na maior parte dos escritos de Françoise Dolto, leva-nos a interessar-nos não tanto pela *tecnicidade* do conceito em si mesmo, mas pela constelação de significantes que o constituem e dele emanam. Se exceptuarmos o livro principal de 1984, ao qual Dolto se dedicou com acuidade psicanalítica, há partes inteiras da sua obra onde o conceito nem sequer é referido⁵.

Numa obra tão significativa como *La Cause des Enfants*, dificilmente encontramos mencionado o conceito de imagem inconsciente do corpo. Até mesmo nos escritos clínicos,

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 49

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 231-232.

³ Cf. F. Yannick, *Le Visage Humain n'a pas Encore Trouvé sa Face*, pp. 120-121.

⁴ Como diz Antonim Artaud *o sujeito humano ainda não conseguiu encontrar o seu rosto, pois compete aos pintores encontrá-lo*, in F. Yannick, *Le Visage Humain n'a pas Encore Trouvé sa Face*, p. 107.

⁵ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 83-89.

por excelência, como *Le Cas Dominique*, o conceito é raramente referido explicitamente¹. Esta situação paradoxal, mais de índole estatística do que intencional, deixa transparecer o apreço profundo que a autora tem pelo seu conceito principal, o qual se impõe mais pela sua riqueza simbólica do que pelo seu realismo semântico.

A imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, elaborada mais com ingredientes do âmbito do *impossível* (não verbalizáveis, desde os primórdios da vida) do que com ingredientes psíquicos do âmbito do *interdito* (do espectro das neuroses), assenta as matrizes da sua descrição em três pressupostos doltonianos fundamentais:

- A actividade simbólica da criança, como *modus* de se afirmar e de comunicar com o mundo;
- O carácter precoce desta actividade simbólica, cujo suporte é o corpo, mediatizada pela palavra;
- A dimensão simboligénia da mesma actividade, expressa sob a forma da imagem inconsciente do corpo.

Apesar da ambivalência do conceito de imagem e do distanciamento da autora do *estádio especular* de Lacan, Dolto não hesitou em adoptar o conceito de imagem, como paradigma universal de todos os significantes da sua teoria e como *síntese viva* das vivências corporais do sujeito. A imagem do corpo, segundo Dolto, é um conceito, cuja operacionalidade, é mais da ordem do intersubjectivo e do interpsíquico do que do âmbito das relações de objecto.

Na obra escrita de Dolto, distinguimos dois tipos de descrição do conceito de imagem inconsciente do corpo: a descrição narrativa, sob o signo da *reformulação clínica* e a descrição sistematizada, sob o signo da *reflexão teórica*.

¹ Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, onde o conceito de imagem inconsciente do corpo é mencionado, apenas, nas pp. 12 e 67.

4.1. A descrição sob o signo da reformulação clínica

Trata-se duma modalidade descritiva, muito divulgada na obra de Dolto, no limiar do patológico com o normal, onde os processos psicológicos, normais e patológicos são assumidos e reciclados, sob a forma paradigmática conceptual da imagem inconsciente do corpo.

É uma modalidade compreensiva, haurida pela autora do seu próprio percurso clínico, interpretativo e narrativo sobre a história pessoal de cada criança. Tal é o caso do recém-nascido amamentado durante alguns dias pela mãe e que, separado dela durante três dias, recusa-se a alimentar-se, apesar de sentir fome. Françoise Dolto propõe envolverem o biberão numa peça de roupa interior da mãe impregnada com o odor do seu corpo. A criança recomeçou, imediatamente, a alimentar-se: Françoise Dolto comenta que *a imagem do corpo digestivo da criança, receptáculo a preencher, estava ausente porque a complementaridade específica do seu cavum olfactivo, pelo odor do corpo da mãe, não tinha sido, previamente obtida... O cheiro é o símbolo da mãe, através do qual a mãe se torna presente e é introjectada pela criança*¹.

Trata-se duma criança anoréctica, cuja imagem inconsciente do corpo se sente ameaçada na sua integridade somato-psíquica. Não pode reencontrar a sua unidade enquanto não recuperar o trajecto olfactivo maternal, inerente à sua própria imagem inconsciente do corpo.

O segundo caso é o duma fobia em tocar, numa menina de 4 anos, cujo síndrome toma o nome de *boca da mão*. Ao oferecer-lhe a pasta de modelar, Dolto sugere-lhe que a pode apanhar com a *boca da mão* o que levou a criança a estender, imediatamente, a mão para a apanhar e recomeçar a modelar². Segundo Françoise Dolto, trata-se duma menina que confundia a função das mãos com os orifícios oral e anal. Durante a fase oral, dá-se uma deslocação representativa das actividades próprias da boca para as mãos da criança que assumem, em fantasia, a forma duma grande boca, cuja função é falar e não tocar (desenhar ou modelar). Dolto restitui à criança a compreensão das verdadeiras funções das partes do seu corpo e recupera-a para o genuíno sentimento da imagem do seu corpo.

Trata-se de dois exemplos, através das malhas conceptuais, dos quais é possível apreender a matriz inconsciente da imagem inconsciente do corpo.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 66.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 66-67.

A sua simplicidade aparente não nos deve ocultar a complexidade real do sujeito humano, em cuja unidade somato-psíquica transparece a imagem inconsciente do seu corpo.

Exemplo 1¹

Um rapaz de 11 anos, *cheio de tics*, desenha um cavalo, cuja cabeça não aparece no quadro da folha de papel, e um cavaleiro com uma espada levantada para lutar desesperadamente contra o inimigo invencível. Na parte inferior direita da folha aparece uma serpente que, segundo a criança, tenta atacar o cavalo com o cavaleiro.

Numa sessão posterior, desenha o cavaleiro sem uma parte da cabeça e o cavalo com cabeça, mas sem a cauda. A serpente é substituída, na parte esquerda da folha, pela cabeça dum tigre que aparece colocada no lugar da cabeça do cavaleiro e tenta atacar o cavalo.

Em conformidade com as associações livres da criança, segundo Dolto, a cabeça do tigre significa a voracidade oral do rapaz, a cabeça do cavalo simboliza a sua resistência muscular e a cabeça do cavaleiro representa o ser humano. Além disso, o perigo eminente que corre o cavaleiro é representado por um relâmpago que destrói o cavalo, o cavaleiro e os animais presentes.

Trata-se duma criança que, marcada pela violência e pelo abandono, vive imersa num mundo de forças contraditórias e destruidoras onde não consegue instituir a sua própria imagem corporal, como matriz de identidade pessoal.

Graças aos sucessivos desenhos e interpretações da psicanalista, a criança pode reincorporar-se, adquirir uma imagem integrada de si mesma e libertar-se das contradições interiores em que jaz imersa. Ela que foi testemunha de cenas familiares violentas e do homicídio da mãe pelo pai, pode assumir a sua vitalidade corporal e o domínio do seu comportamento dentro da história trágica da sua família.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 8-9.

Exemplo 2¹

Trata-se dum rapaz de 9 anos, inibido e com um síndrome de mutismo selectivo. Os seus desenhos representam *batailles de tanks* onde se destaca a figura dum *tank*, pintado de escuro e traçado, descoordenadamente, com a ponta do canhão orientada *para o vazio*.

Os projecteis são lançados pelos *tanks* visíveis contra um *tank* invisível, sem danos aparentes. A luta entre *tanks* prossegue através das sessões, até serem substituídos, nos desenhos posteriores, por boxeadores vistos de perfil onde se evidencia, segundo Dolto, uma problemática de rivalidades, corpo a corpo. Os boxeadores, desprovidos de cabeça ou de pés, tomam progressivamente formas corporais bizarras, até se encontrarem mais estruturados, face a face. Dolto chama a atenção para um pai abandonico que não reconhece a paternidade do filho, apesar dos esforços evidentes, deste, em identificar-se com o pai.

A inibição vital da criança e a patologia da sua imagem corporal manifestam-se através da autodestruição da sua libido viril.

Exemplo 3²

Trata-se dum caso de modelagem dum sofá por um rapaz de 8 anos. Interrogado pela psicanalista, diz ter colocado o sofá no curral: *Será que o sofá é alguma pessoa? Sim, é o avô, pois ele é velho e não quer morrer. Já não há lugar para ele na nossa casa³.*

Françoise Dolto refere a modelagem como a única maneira da criança narrar a história de rejeição, por parte dos pais, do avô que passava os dias sentado num sofá e *não havia modo de morrer*. Fantasia infantil, interpretada por Dolto, para ilustrar a fixação anal *au siège* da criança que tinha sido trazida à consulta por encoprésia. Na evolução da sua imagem corporal, o avô representava para a criança um *super eu* anal (motivo de culpabilidade) que era preciso *dejectar*, mantendo entretanto o seu respeito e a sua honra.

Estes exemplos de Françoise Dolto têm a vantagem de nos manifestarem que em todas as obras criativas, clínicas ou artísticas, há sempre uma representação inconsciente da imagem

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 10-12.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 15-16.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 15.

inconsciente do corpo. É impossível não projectar-se, assim como não é possível não narrar-se sem cessar.

As narrativas das crianças sobre as suas produções artísticas ajudam-nos a reconstruir a sua imagem corporal. As crianças mais pequenas e os psicóticos que não podem comunicar directamente as suas fantasias e os seus sonhos, como o fazem os adultos com as associações livres, fazem-no através da imagem inconsciente do corpo. Foi nestes pressupostos que Dolto se apoiou para dar a conhecer o seu conceito de imagem inconsciente do corpo, de maneira narrativa e através de casos clínicos. *É através das palavras que a criança se descobre como analista de si mesma, ou descobre o segredo da sua imagem inconsciente do corpo... Pois a imagem do corpo não é a imagem evidente desenhada ou representada nos desenhos, a qual só se revelará através do diálogo do analista com a criança... É o analista que, a partir dos sintomas e das palavras, proporciona os elementos simbólicos e reais, para uma compreensão integral de si mesmo. Definir clinicamente a imagem inconsciente do corpo não significa que a mesma apenas seja da ordem do imaginário e do simbólico, pois é também uma realidade histórica movida pelo dinamismo do desejo e sob a orientação da palavra com o outro¹.*

4.2. A descrição sob o signo da reflexão teórica

Se analisarmos, criteriosamente, *L'Image Inconsciente du Corps* descobriremos duas linguagens predominantes nas reflexões de Dolto a linguagem filosófica e a linguagem metapsicológica ou psicanalítica, que coexistem no mesmo discurso.

A) Na linguagem filosófica

Entendemos por linguagem filosófica, em Françoise Dolto, tudo o que ela exprime (sobre o conceito de imagem inconsciente do corpo) *para além dos limites da psicanálise²*, como se deduz quer pelas suas expressões quer pelas suas intuições: *Sempre que se chega aos*

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 16.

² G. Guillerault, *L'Image du Corps selon F. Dolto*, p. 98.

*limites dos teus pensamentos psicanalíticos, encontra-se sempre qualquer coisa que não é do domínio da psicanálise*¹.

Embora conscientes de alguma artificialidade metodológica, sublinhamos as descrições cuja reformulação, nos parecem apresentar uma linguagem filosófica:

Se o esquema corporal é, em princípio, o mesmo para todos os indivíduos da espécie humana, a imagem do corpo, pelo contrário, é própria de cada um e está ligada ao sujeito e à sua história (p 22).

A imagem inconsciente do corpo orienta o sujeito de desejo para o gozo existencial, mediatizado pela linguagem memorizada da comunicação entre sujeitos (p 23).

É graças à nossa imagem do corpo, suportada e inerente ao esquema corporal, que podemos entrar em comunicação com os outros (p 23).

O interesse em interpretar a imagem inconsciente do corpo, projectada nos desenhos das crianças, é compreender como é que as crianças se comunicam, verbalmente, com o mundo (p 33).

A imagem do corpo é, a cada momento, para o ser humano a representação inconsciente e imanente donde se origina o seu desejo (p 34).

É graças à relação verbal com os outros que os sentimentos e os desejos do sujeito se estruturam em imagem corporal... Sem palavras, a imagem inconsciente do corpo não se estruturará simbolicamente (p 41).

Já que a imagem do corpo não é um dado anatómico natural, como o esquema corporal, ela elabora-se, pelo contrário, a partir da história do sujeito. Torna-se necessário compreender de que maneira ela se constrói e compõe ao longo do desenvolvimento da criança (p 49).

A imagem dinâmica exprime, em cada um de nós, o ser em ordem ao futuro, o sujeito desiderante, cujo dinamismo é desejar (p 58).

Recordarei apenas, de memória, que a imagem inconsciente do corpo é trinitária (a imagem de base, a imagem funcional e a imagem erógena) constituída a partir das representações sensoriais e das fantasias dos sujeitos que se comunicam entre si... As crianças revelam-nos a realidade desta imagem trinitária quer através do desenho e da modelagem, quer de maneira inconsciente, sem qualquer tipo de representação (p 232).

¹ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 200.

A imagem inconsciente do corpo resulta do cruzamento, no espaço e no tempo, do sentimento de si mesmo com o esquema corporal, à maneira de um tecido (p 262).

As três imagens do corpo, de base, funcional e erógena, articuladas entre si, conferem ao ser humano a sua coesão interior (p 277).

A imagem do corpo, cruzada em cada micro-segundo com o esquema corporal, como substrato do nosso ser no mundo, é o laço entre o corpo dos sujeitos que se sentem e desejam mutuamente (p 373).

A imagem inconsciente do corpo é o traço estrutural da história emocional dos humanos... donde emana a expressividade do sujeito, como lugar de recepção e de emissão das interações languageiras humanas (p 48)...

A imagem inconsciente do corpo não é apenas a matriz anatômica, como o esquema corporal, pois forma-se a partir das vivências profundas do sujeito (p 49)...

A imagem inconsciente dinâmica exprime a orientação desiderante do sujeito em relação ao futuro (p 58)...

Eu entendo por imagem inconsciente do corpo, saudável, aquela que possibilita ao ser humano as intercomunicações necessárias com os seus semelhantes, sob a marca da criatividade (p 256)...

A imagem inconsciente do corpo resulta do cruzamento subtil dos sentimentos e das vivências com as estruturas corporais, à maneira dum tecido vivo (p 262)...

A imagem inconsciente do corpo cruza-se, a cada momento, com o esquema corporal, o substrato material do sujeito no mundo e torna-se o laço de comunicações mútuas entre sujeitos de desejo (p 373).

Descrever clinicamente o conceito de imagem inconsciente do corpo significa, para a autora, reformulá-lo segundo o *espírito* e as ideias do seu tempo.

B) Na linguagem metapsicológica ou psicanalítica

Françoise Dolto recebeu a sua formação de psicanalista dos fundadores da escola francesa de psicanálise, dos quais apreendeu os principais significantes do seu pensamento¹. Na *L'Image Inconsciente du corps* recolhemos as seguintes reformulações, que nos parecem ser, genuinamente psicanalíticas:

A imagem inconsciente do corpo é a síntese viva das experiências emocionais através das sensações erógenas mais arcaicas e actuais do nosso corpo. É considerada também, como a encarnação simbólica do sujeito, antes do indivíduo poder designar-se pelo pronome pessoal eu (je) (p 22)...

A imagem inconsciente do corpo é, a cada momento, a memória das vivências relacionais, o suporte narcísico das relações humanas, através do qual a libido recalcada do indivíduo se mobiliza (p 23)...

Freud, ao sujeitar os seus pacientes à frustração da não satisfação imediata das suas pulsões genitais, admitiu implicitamente a imagem inconsciente do corpo (p.24)...

A imagem inconsciente do corpo é um potencial de projecções e de comunicação, tanto real como imaginária... Não há nenhuma situação humana que não seja susceptível de ser representada, real ou imaginariamente (p 35)...

A imagem inconsciente do corpo, mais sobre a forma de desejo do que de necessidade, evoca a falha fundamental donde emana o desejo do sujeito... É também a matriz simbólica da expressão do id do sujeito que se revela nas relações humanas... A imagem inconsciente do corpo é, por natureza, relacional e encarnada no espaço e no tempo, e constituiu já o pré-eu (pré-moi) do sujeito... Depois da experiência especular, a imagem inconsciente do corpo, por efeito da castração, é recalcada simboligenicamente (p 35-38).

A imagem inconsciente do corpo é a síntese viva das três imagens, de base, funcional e erógena, ligadas entre si narcisicamente (p 57)...

¹ A Sociedade de Psicanálise de Paris foi fundada em 1926, tendo sido membros fundadores Marie Bonaparte, Eugénie Sokolnik, Hesnard, Allendy, Borel, Laforgue, Loewenstein, Pichon, Parchiminay, Raymond Saussure, Odier e Codet. Dolto iniciou a sua psicanálise com Laforgue em 1934, tendo sido marcada pelas suas ideias e pelo pensamento científico de Pichon, Hesnard e Sofie Morgenstern. In E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France* – 2, pp. 165-360.

A imagem inconsciente do corpo, no movimento das pulsões de vida e das pulsões de morte, confere ao sujeito o sentimento de ser e de estar no mundo com o seu próprio corpo (p 368).

O conceito de imagem inconsciente do corpo, quer do ponto de vista filosófico quer do ponto de vista psicanalítico, percorre os escritos de Françoise Dolto e torna-se o paradigma teórico principal da sua compreensão do mundo.

5. Estrutura

Uma abordagem mais fina do conceito de imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, levar-nos-á a distinguir duas dimensões na sua estrutura: a dimensão sincrónica ou da história diferencial do sujeito, e a dimensão diacrónica ou da história libidinal do sujeito.

5.1. A dimensão sincrónica

Ao longo da sua reflexão psicanalítica e do seu trabalho clínico, Dolto irá apurar, cada vez melhor, o conceito de imagem inconsciente do corpo, quer como suporte corporal de sobrevivência (*imagem de base*), quer como matriz dinâmica do agir humano (*imagem funcional*), quer como foco erógeno de relações afectivas (*imagem erógena*), sob o impulso regulador do desejo (*imagem dinâmica*): *Já que a imagem do corpo não é um dado anatómico natural, como o esquema corporal, mas se elabora através da história pessoal de cada indivíduo, compete-nos compreender os seus mecanismos através do desenvolvimento psicoafectivo. Seremos assim levados a distinguir três modalidades na mesma imagem do corpo, a imagem de base, a imagem funcional e a imagem erógena, interligadas entre si pelo narcisismo do sujeito*¹.

A imagem inconsciente do corpo doltoniana é, pois, uma imagem *compósita* e dialéctica porque implica, em si mesma, a interacção de várias imagens, das quais Dolto destacou particularmente quatro: a *imagem de base*, a *imagem funcional*, a *imagem erógena*,

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 49.

(que asseguram ao sujeito a identidade, a coesão profunda narcisante) e a *imagem dinâmica* (sob o dinamismo desiderante do sujeito).

A) Imagem de base

A *imagem corporal de base* só é compreensível em relação ao narcisismo mais arcaico do sujeito, como experiência fundamental da sua identidade e coesão interior num mundo em transformação.

A *imagem de base* proporciona ao sujeito a sua *mêmeté d'être*, através da continuidade narcísica, face às mutações espaço-temporais impostas pelo corpo e pelas vicissitudes da história: *Eu defino o narcisismo como a mesmidade de ser, conhecida e reconhecida no "allant-devenant" segundo o génio do seu próprio sexo*¹.

A *imagem de base* é o suporte íntimo do sentimento de si mesmo, sentimento de continuidade existencial, graças ao narcisismo fundamental. A *imagem de base* é, em primeiro lugar, respiratória, olfactiva e auditiva dentro do cavum e do tórax. É, também, uma imagem de base oral porque implica operatoricamente não só a boca, a laringe e o tórax mas também o ventre com a simbólica *cheio-vazio* do estômago. Finalmente, a *imagem de base* é anal porque, além de integrar as duas anteriores, dinamiza o funcionamento de retenção e de expulsão na região corporal da bacia.

A *imagem de base* opera como um lugar de segurança vital, a partir do qual o sujeito elabora as primeiras noções de espaço na unidade do ser e as primeiras representações de tempo através da experiência contínua do existir.

Do ponto de vista das pulsões, a *imagem de base* é o espaço electivo das pulsões de morte, entendidas em sentido doltoniano como pulsões de repouso, de recuperação e de pacificação das energias do sujeito. Qualquer perturbação a nível da imagem de base pode significar uma ameaça à própria vida do indivíduo, o qual, em risco de descompensação psicótica, se defenderá do mundo invasivo sob a forma de fobia².

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 50.

² Cf. J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 34-36.

B) Imagem funcional

Enquanto que a imagem de base representa a dimensão estática e estrutural do sujeito, a *imagem funcional* é mobilidade e visa a realização do desejo do sujeito¹.

Articulada ao esquema corporal, a *imagem funcional* implica o movimento do corpo e o seu desenvolvimento fisiológico. A sua função é associar o corpo físico do sujeito à realização do desejo, sob a forma de imagem representativa de si mesmo. *É graças à imagem funcional que as pulsões de vida do sujeito, mediatizadas pelo desejo, se podem exprimir objectivamente na relação com os outros e na procura de prazer*². Qualquer perturbação a nível da *imagem funcional* comprometerá a realização satisfatória do desejo.

C) Imagem erógena

A *imagem erógena* está implicada com a noção de prazer em relação a determinadas partes do corpo e na clave relacional com o outro. Ela sustenta a corporeidade humana na procura de prazer, de complementaridade humana, e liberta o sujeito da sua envoltura carnal para encontrar-se com o corpo desiderante do outro, sob o signo do prazer: *Está associada a determinadas partes erógenas do corpo para onde se polarizam os prazeres e os desprazeres dos encontros humanos*³.

D) Imagem dinâmica

As três imagens reencontram-se, sincronicamente, na *imagem dinâmica* do corpo. A *imagem dinâmica* é a imagem inconsciente dos projectos de vida dum ser humano. Não tem representação própria, pois é a *própria tensão do sujeito*. A partir da *imagem dinâmica* é possível questionar-se: *onde se encontra aquilo pelo qual eu existo?*

A *imagem dinâmica* exprime, em cada um de nós, a força desiderante do desejo do sujeito. Aparece, indirectamente, nos desenhos das crianças sob a forma *balística de canhão*

¹ Cf. J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 37-41.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 55.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 57-58.

ou de fusil apontados simbolicamente para o alvo do desejo¹. A *imagem dinâmica* corresponde ao desejo de ser (*désir d'être*) e de perseverar no futuro. Significa, em cada um de nós, o ser, cuja capacidade de desejar nos torna sujeitos desiderantes. A sua trajectória pontuada, orientada para o alto, representa o traçado vivo do próprio desejo em tensão para o outro².

Dolto fala de *imagem dinâmica* oral, anal e genital segundo as fases etárias do sujeito e o nível da sua tensão libidinal. As perturbações a nível da *imagem dinâmica*, numa altura em que o *infans* não pode ainda verbalizar as suas vivências, pode comprometer o seu equilíbrio libidinal regressando a uma fase mais arcaica do desenvolvimento ou fixando-se, compulsivamente, entre os circuitos repetitivos da obsessão. *Nesta situação, o desejo será constrangido a funcionar compulsivamente*³.

5.2. A dimensão diacrónica

Não há nenhuma situação humana, por solitária que seja, onde não haja algum investimento relacional, real ou imaginário, cujos efeitos narcisantes irão reforçar a coesão interior e identitária do sujeito, sob a forma de *sentimento de si mesmo* ou de imagem inconsciente do corpo, no sentido de Dolto. A visão do mundo da criança dependerá do estado libidinal da sua imagem corporal.

Do ponto de vista diacrónico ou libidinal, Françoise Dolto, na trajectória dos estádios freudianos, distingue a imagem do corpo oral, anal e génito-edipiana, como dimensões evolutivas da mesma imagem inconsciente do corpo, com as suas linguagens e configurações específicas⁴.

A passagem de uma imagem para a outra (do âmbito da oralidade para o âmbito da analidade, por exemplo) não é espontânea mas progressivamente simboligénia, entre frustração e sublimação, em conformidade com os imperativos da lei e o dinamismo do desejo. Trata-se da transição simboligénia duma relação humana, corpo a corpo, para uma nova relação, sujeito a sujeito, mediatizada pela palavra.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 10-12.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 164.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 58.

⁴ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 165-166.

Para sobreviver, o sujeito deve abster-se das satisfações imediatas, segundo a carne, para ascender a novas modalidades de ser, segundo o espírito, na clave relacional da palavra. Os prazeres espontâneos da retenção e da expulsão evoluem para novos paradigmas comportamentais sublimados, orais e anais, regulados pela lei que rege o comportamento afectivo dos humanos.

A última provação libidinal, na diacronia do sujeito, será a resolução do complexo génito-edipiano, cujos efeitos simboligénios se repercutirão na sua identidade existencial. A práxis da interdição sexual, no quadro familiar, integrará definitivamente, num único projecto libidinal, todas as vivências afectivas do sujeito, sob o signo da diferenciação e da maturidade sexuais.

A dimensão diacrónica da imagem inconsciente do corpo, sob o signo do tempo que passa, é simboligénia pelo facto das múltiplas provações afectivas do desenvolvimento psico-sexual poderem relançar o desejo do sujeito desiderante em novas dimensões, na clave da lei¹.

A diacronia humana é um processo (cujos padrões são a oralidade, a analidade e a genitalidade) inerente ao próprio sujeito que, na sua situação relacional com o outro, vai descobrindo e interiorizando, simboligenicamente, o que é permitido e o que não é permitido ao desejo, segundo a lei².

6. Dinamismo

O segredo da consistência dinâmica da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, reside na sua maleabilidade libidinal para regredir ou progredir, segundo as vicissitudes da história pessoal e familiar do indivíduo. Se a razão de ser do sujeito humano é comunicar, então, os riscos de regressão em relação aos outros, e particularmente em relação à pessoa amada, são inevitáveis.

Em conformidade com a teoria da imagem do corpo segundo Dolto, as probabilidades de curar são sempre maiores quando há oportunidades de regredir terapêuticamente, até aos primórdios da vida pessoal. Regredir, terapêuticamente, significa poder percepção novas áreas do próprio corpo (imagem do corpo), em função das memórias acumuladas e vividas sob a forma de representações mentais.

¹ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps Selon Françoise Dolto*, pp. 139-141.

² Cf. G. Guillerault, *ibidem*, p. 163.

Segundo a matriz epistemológica da regressão doltoniana somos, a cada momento, um corpo vivo e falante que se transforma sem cessar, *hic et nunc*, no movimento dos acontecimentos do mundo. Somos sujeitos de desejo, *allant-devenant*, desejando comunicar. Somos *memória narrativa*, em cujo ser, o espaço e o tempo se cruzam como nas malhas constituintes dum tecido. O sistema Doltoniano *regressão-progressão* significa que em todos os momentos da vida do sujeito há um antes e um depois, cuja imagem corporal se pode reparar em função do dinamismo do desejo¹.

A imagem inconsciente do corpo é uma teoria corporal da linguagem, pela qual Dolto, ao reformular a regressão, mostrou que a principal patologia do desejo do sujeito é a regressão, como estagnação ou como retorno a uma imagem arcaica do corpo actual. Como diz Willy Barral, *Se nos comunicarmos com um ser fiável e se regredirmos graças a este ser, afectivamente fiável, e se este sujeito fiável for um ser de vida e de palavra, então tudo se reparará*². Acontece até, diz Dolto, que as curas são mais frequentes onde há palavras, pois *a palavra é o laço de união entre os humanos*³.

Françoise Dolto colocou o conceito freudiano da regressão na clave da mobilidade libidinal da sua imagem inconsciente do corpo, para lhe conferir o estatuto de instrumento terapêutico. *A imagem inconsciente do corpo da criança constrói-se na relação interactiva e dinâmica com a imagem inconsciente dos pais e dos educadores, antes do édipo*, o que implicará, segundo Willy Barral, fenómenos regressivos e progressivos de mobilidade libidinal⁴.

Distinguimos dois momentos significativos na elaboração da teoria da regressão em Françoise Dolto: um momento *fundador* e um momento *reformulador*.

¹ Cf. W. Barral, *Le Corps et la Parole: la Régression dans l'Image du Corps*, pp. 467-480.

² W. Barral, *ibidem*, p. 472.

³ Françoise Dolto, *Tout est Language*, p. 71.

⁴ Cf. W. Barral, *Tout est Language*, p. 473.

6.1. O momento fundador

Nos seus artigos de 1957¹, Dolto preconiza que a hipótese freudiana da regressão, em relação ao objecto e em relação ao estágio libidinal, a colocaram na pista da descoberta de acontecimentos significativos e muito arcaicos na vida da criança. Segundo as descobertas inovadoras de Dolto, poder regredir ajuda a compreender-se a si mesmo, na comunicação com o outro, com um efeito saudável e terapêutico².

A teoria doltoniana da regressão assenta no conceito de imagem do corpo, entendido não anatomicamente, à maneira dum esquema corporal, mas como um foco orgânico de sensações vividas, sob a forma de história, com fluxos e refluxos tensionais e erógenos na trajectória do desejo. Qualquer desarticulação afectiva ou relacional deste conjunto irá repercutir-se regressivamente no ritmo interior do sujeito.

Dentro das coordenadas *regressão-progressão* o corpo ou a imagem do corpo torna-se uma referência obrigatória, sob o signo da conflituosidade e da tensão desiderante com o outro, o que impele, muitas vezes, o sujeito a regredir. Dolto assumiu e reformulou, conceptualmente, o conceito freudiano de regressão, na matriz da imagem inconsciente do corpo e na clave das relações entre sujeitos de desejo, partindo do princípio de que a *construção* simbologénica de si mesmo implica avanços e recuos.

Neste sentido, a regressão, como instrumento terapêutico na psicopatologia da criança, participa também no processo de edificação da sua imagem inconsciente do corpo³.

A nossa leitura do *Le Sentiment de Soi* leva-nos a descobrir uma elaboração progressiva, do conceito de regressão, a partir dos textos fundadores de 1957 e sempre na matriz evolutiva da imagem inconsciente do corpo: *O conceito de regressão já foi exposto e discutido numa das reuniões precedentes desta sociedade... Eu não falarei aqui da regressão dos comportamentos como nos jogos orais ou anais dos sujeitos bem comportados*⁴...

Eu tomarei a noção psiquiátrica de regressão, mas não vos diria nada de novo se me limitasse apenas a relatar os casos clínicos de regressão... Como psicanalista, e vós como

¹ Artigos de 1957, *Cas Clinique de Régression* (1957), reformulado em 1970 sob o título de *Marie Louise et Lionel Ségolène. Deux Cas de Régression e À la Recherche du Dynamisme des Images du Corps et de Leur Investissement Symbolique* (1957), reformulado também em 1970 sob o título de *Les Premières Images du Corps*. Textos recolhidos em 1997 na Gallimard, *Le Sentiment de Soi*.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 296-298.

³ Cf. W. Barral, *Le Corps et la Parole: la Régression dans l'Image du Corps*, p. 467.

⁴ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 257.

psiquiatras, eu escolhi dois casos que nos permitirão acompanhar o percurso e a reconstrução da personalidade de alguns sujeitos no processo psicoterapêutico...

A noção de regressão implica, necessariamente, o conceito antitético de progressão e a possibilidade de estagnação, mais ou menos longa, entre os dois estados... Implica também a ideia de um curso de vida e o envolvimento do próprio observador, para quem os estados regressivos são geralmente sentidos como penalizantes e os estados ditos progressivos, geralmente, sentidos como gratificantes¹.

Justificada a metodologia, Dolto progride discursivamente com o mesmo conceito de regressão: *Há sempre um estado de saúde libidinal, residual, por detrás dos sintomas dos psicóticos que podem descompensar ou compensar em comportamentos efectivos estruturantes. A regressão, mesmo em sentido patológico, pode acompanhar-se de virtualidades progressivas intactas, como fonte de revitalização psicológica se o estado biológico do indivíduo for bom².* Dolto passa, de maneira sensível e explícita, do modelo freudiano da regressão em relação ao objecto e em relação ao estágio libidinal, para o seu modelo de regressão, entendida como vivência corporal de si mesmo, a níveis arcaicos do desenvolvimento: *a hipótese da regressão de Freud em relação ao objecto e em relação ao estágio libidinal... colocou-me na via dum novo conceito de regressão como “ressenti du sujet à une image archaïque de son corps”³.*

A um nível epistemologicamente mais elaborado, Dolto acrescenta: *A minha convicção actual mais profunda e que domina a minha atitude contratransferencial é a de que a regressão é um processo necessário à conservação da saúde... sobretudo numa fase em que o sujeito humano ainda não adquiriu os meios simbólicos capazes de ultrapassar as provas do luto, associadas à angústia de castração e à angústia de morte... A regressão parece-me ser um processo onde se assegura a reunificação construtiva e espontânea do biológico com o simbólico num sujeito ameaçado e em qualquer momento da sua evolução⁴.*

Françoise Dolto preconiza que o ser humano, em estado de sofrimento, parte interiormente à procura de investimentos libidinais, anteriormente adquiridos e imaginariamente conservados, numa imagem inconsciente do corpo mais arcaica.

A desorganização interior, pela perda do objecto libidinal inerente à vivência do próprio corpo, leva o sujeito a regredir, do ponto de vista funcional e existencial, para

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 258-259.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 264.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 262.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 265.

maneiras de ser que lhe permitam recuperar o seu dinamismo e reencontrar-se a si mesmo, como quem renasce de novo. Dolto conclui que *a regressão não alcançará o seu sentido pleno senão a partir da aquisição da linguagem com a sua expressão verbal e imaginária*¹.

No próximo *momento reformulador*, faremos uma síntese das principais ideias de Françoise Dolto sobre o seu conceito de regressão.

6.2. O momento reformulador

Constatamos que Françoise Dolto adoptou a noção de regressão, já desde os começos da sua carreira de psicanalista, e sempre na matriz epistemológica da imagem inconsciente do corpo². Efectivamente, o conceito de regressão acompanhará a elaboração da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, sob o postulado universal de que uma imagem do corpo é susceptível de regredir para outra mais arcaica em determinadas situações traumáticas de privação relacional ou de desorganização interior.

O sujeito, atingido no mais profundo do seu ser, procura segurança narcísica nas bases da sua própria existência. O que significa, terapeuticamente, uma estratégia salutar e necessária à conservação da própria vida. Estas situações, geralmente pré-edipianas, acontecem quando o sujeito não encontra alternativas às *mutilações e desrealizações* do seu ser psíquico.

A noção doltoniana de regressão é, portanto, inseparável dos conceitos de traumatismo e de segurança narcísica, quer nos quadros de angústia de castração, de separação e de abandono da criança, quer nas patologias reactivas com *défices* narcísicos ou nas psicoses de adultos, onde a inversão dos processos regressivos pode reactivar as partes sãs do indivíduo. A regressão, como perda de vitalidade narcísica, torna-se uma espécie de impasse interior onde o terapeuta pode funcionar como substituto do objecto libidinal perdido.

O processo *de retour* a uma base de segurança, dentro de si mesmo, é ilustrado, na obra de Dolto, por muitos casos clínicos entre os quais se tornou paradigmática a história de

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, p. 265.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 296-297

*Agnés*¹.

Segundo Dolto, a regressão pode processar-se até *imagens de base cárdio-respiratórias, peristálticas e fetais*, de tal modo arcaicas que o risco de se perder o sentimento de continuidade existencial de si mesmo e a própria identidade é maior (dificuldade em ultrapassar a regressão). Contudo, a maior parte das vezes, a regressão significa o desejo inconsciente de se reencontrar consigo mesmo para recomeçar de novo.

A noção de regressão tem a vantagem de tornar familiar *o outro de si mesmo* com a descoberta da própria alteridade. Testemunha, além disso, o carácter binário do pensamento de Dolto com as expressões recorrentes de *regressão-progressão, viver-não viver, vitalização-desvitalização, subtil-substancial, coesão-não coesão*.

O conceito doltoniano de regressão não coincide com os diferentes significados que Freud confere ao mesmo conceito². A dimensão tópica de Freud desaparece no modelo doltoniano enquanto que a dimensão temporal permanece, o que significa que a regressão, segundo Dolto, é concebida como uma sucessão genética de imagens inconscientes do corpo e o retorno do sujeito a formas anteriores de desenvolvimento (regressão formal). Mais do que uma regressão da libido ou das relações de objecto, como em Freud, Dolto refere uma regressão do sujeito, isto é, a imagens arcaicas do corpo do sujeito.

Dolto admite não poder prescindir dos processos psicoafectivos oral e anal de Freud para a elaboração da sua teoria da regressão, na matriz da imagem inconsciente do corpo, o que implicará uma nova reformulação dos mesmos, com objectivos terapêuticos³.

A regressão, segundo Dolto, baseia-se no pressuposto da existência de reservas psíquicas pulsionais não suficientemente castradas, simboligenicamente, o que obriga o sujeito a regredir defensiva e construtivamente para imagens corporais mais arcaicas e mais seguras. Noutras palavras, a regressão tornou-se, até certo ponto, uma estratégia psíquica de recuperação e de reactualização do sujeito que opera a nível da transferência analítica. Como diz Mannoni, a regressão deve possibilitar à criança a sua recuperação, através da

¹ A história clínica de *Agnés* é referida por F. Dolto nas pp. 20 e 144 do *Le Sentiment de Soi*, nas páginas 92-93 e 106-107 do *Le Féminin* e na p. 66 da *L'Image Inconsciente du Corps*. Caso paradigmático doltoniano da bebé Inês que, separada bruscamente da mãe, só recomeçou a alimentar-se com o contacto olfactivo numa peça de roupa interior da mãe.

² Na *Interprétation des Rêves*, Freud introduz o conceito de *régression* como uma das características principais do sonho. In J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, pp. 400-403.

³ Cf. W. Barral, *L'Architecture Conceptuelle du Système de Pensée de F. Dolto*, pp. 163-167.

descodificação simbólica, real e imaginária dos afectos, feita em segurança e verbalmente, na relação gratificante com o outro¹...

À medida que a criança exprime os seus sentimentos intoleráveis, via regressão, com o retorno do recalçado vai adquirindo também novas competência relacionais e uma melhor readaptação ao mundo. Trataremos, proximamente, da dimensão mais sólida e perceptível da imagem inconsciente do corpo, o corpo anatómico-fisiológico do esquema corporal em contacto permanente com o mundo e com os outros.

7. Contextura

O esquema corporal é a estrutura carnal e experiencial da imagem inconsciente do corpo, através da qual, o sujeito humano vive em interacção com o mundo. Como entidade anatómico-fisiológica e sensório-motora, o esquema corporal representa a dimensão substancial da imagem do corpo com a sua especificidade biológica dentro da espécie humana.

Enquanto realidade e matriz de vida, o esquema corporal desenvolve-se, fisicamente, no espaço e no tempo, consciente e inconscientemente, como lugar de satisfação das necessidades do sujeito. É também o intermediário, concreto e imediato, entre o sujeito e o mundo. Ainda que estruturalmente diferentes, o esquema corporal e a imagem inconsciente do corpo constituem, pessoalmente, o mesmo sujeito em dimensões complementares.

A apreensão e a representação do mundo dependem da integridade anatómica do corpo e da sua operacionalização fisiológica, representadas pelo conceito de esquema corporal, segundo Françoise Dolto. *A relação do esquema corporal com a imagem do corpo é constituída por uma multidão de intrincações pulsionais*². Pela sua densidade material e pelo seu determinismo biológico, o esquema corporal é mais da ordem do substancial do que da ordem do subtil e do desejo.

Willy Barral refere que *o esquema corporal nos dá a matriz espacial e funcional do corpo orgânico, enquanto que a imagem inconsciente do corpo é a sua representação interior na clave relacional entre sujeitos de desejos*³.

¹ Cf. M. Mannoni, *D'Un Impossible à l'Autre*, pp. 169-170.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 22.

³ W. Barral, *L'Architecture Conceptuelle du Système de Pensée de F. Dolto*, p. 142 e p. 151.

O corpo opera como *esquema vivencial* e como substrato da linguagem, dos afectos, da erogeneidade, do desejo e da nossa representação do mundo. Isto significa que o corpo espaço-temporalmente, no modelo doltoniano, é a pedra angular da identidade humana e o centro memorizado de todas as referências vitais, tanto do passado como no presente: princípio de segurança e de autoconfiança do sujeito no mundo¹.

Sob o signo da temporalidade espacial, o esquema corporal é o espaço físico de todas as operações simbólicas do sujeito, em torno do qual, se estruturam os códigos mímicos, gestuais, sensório-motores e verbais da comunicação humana, corpo a corpo e entre sujeitos de desejo. Quando se trata do sofrimento humano inscrito na corporeidade de cada um, segundo os paradigmas peculiares da subjectividade e da intersubjectividade, o mesmo só é compreensível através das matrizes instrumentais do esquema corporal.

É o corpo que sintoniza e exprime, sintomaticamente, os movimentos interiores do sujeito. Como diz Gérard Guillerault, *o esquema corporal representa tudo o que na imagem inconsciente do corpo tem uma contextura neurológica, genética, fisiológica, anatómica*², sob o nome de somatognosia³.

A abordagem do conceito de esquema corporal, segundo a teoria de Françoise Dolto, far-se-á em duas vertentes complementares: o esquema corporal nas coordenadas teóricas da imagem inconsciente do corpo e no contexto da sua clínica.

7.1. O esquema corporal nas coordenadas teóricas da imagem inconsciente do corpo

Françoise Dolto consagrou as primeiras 60 páginas da *L'Image Inconscient du Corps* às relações mútuas da imagem inconsciente do corpo com o esquema corporal⁴.

De maneira geral, a imagem inconsciente do corpo não se deve confundir com o esquema corporal, cujos processos de estruturação e de funcionamento são diferentes, ainda que complementares, no mesmo sujeito humano. *Em todos os casos clínicos apresentados, trata-se de crianças saudáveis, do ponto de vista do esquema corporal, ainda que bloqueadas*

¹ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 77-81.

² G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 87-89.

³ Cf. J. de Ajuriaguerra, *Psychiatrie de l'Enfant*, p. 239 e p. 385.

⁴ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, Cap.1, *Schème Corporel et Image du Corps*. Jacques Lacan empregou o conceito de *Schème* em psicanálise, conferindo-lhe uma estrutura linguística e no contexto dos eixos *simbólico* e *imaginário*.

*corporalmente (a nível do esquema corporal), devido a imagens patogénicas do corpo. O seu corpo, ou melhor, o seu mediador com o mundo, se assim se pode dizer, encontra-se, potencialmente, em bom estado, desprovido de lesões, mas a sua utilização funcional está perturbada*¹.

Como já referimos, o corpo do esquema corporal é o corpo real, objectivável, da experimentação e da aprendizagem, enquanto que o corpo da imagem inconsciente do corpo, pelo contrário, é o corpo do substrato relacional. *O esquema corporal é uma realidade de facto, a nossa vivência carnal em contacto com o mundo físico. A qualidade do nosso contacto com as realidades exteriores e do nosso bem-estar interior depende da integridade do organismo, das suas lesões transitórias ou indeléveis, neurológicas, musculares, ósseas e também das nossas sensações fisiológicas viscerais, circulatórias ou cinestésicas*².

Ainda que diferentes, a imagem do corpo e o esquema corporal articulam-se intimamente entre si, a nível daquilo a que Françoise Dolto chamou o *narcisismo fundamental*, o tal gosto (desejo) de viver que se baseia na harmonia das funções vegetativas e nervosas com as funções afectivas e cognitivas do sujeito.

Do ponto de vista diferencial, Dolto prossegue: *Em princípio, o esquema corporal é o mesmo para todos os indivíduos (da mesma idade e no mesmo clima) enquanto que a imagem do corpo é específica de cada indivíduo, dentro da sua história pessoal e libidinal*³.

Enquanto que a imagem do corpo se estrutura entre sujeitos de desejo, sob o signo do gozo ou da frustração, do recalçamento ou da sublimação, graças ao seu dinamismo simboligénio, o esquema corporal, como abstracção do corpo vivido no tempo e no espaço, elabora-se na experiência e pelas aprendizagens: *O esquema corporal orienta o corpo para as realidades imediatas e actuais da vida. É independente da linguagem verbal e é compreensível dentro da história relacional dos indivíduos*⁴.

Consciente e inconscientemente, o esquema corporal evolui no tempo e no espaço, enquanto que a imagem do corpo, inconsciente e mediatizada pela palavra, orienta o desejo dos sujeitos para o gozo de existir. *Sabe-se que a prevalência e a electividade das zonas erógenas se modificam e se deslocam ao ritmo do crescimento do corpo ou do*

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 17.

² Françoise Dolto, *ibidem*, p. 18.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 22.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 24-25.

*desenvolvimento do seu esquema corporal, dentro da matriz relacional da imagem inconsciente do corpo do sujeito*¹.

Se o lugar privilegiado das pulsões, segundo Dolto, é o esquema corporal, o espaço mais adequado para as suas representações será a imagem inconsciente do corpo, à medida que o corpo se modela, erogenamente, na relação com os outros. O esquema corporal informa o sujeito sobre as fronteiras do corpo com o mundo e sobre os limites do interior com o exterior, através do *eu-pele* na expressão de Anzieu².

Como afirma Dolto, *o sujeito humano desenvolve-se no cruzamento subtil e inconsciente do corpo com o espírito*³.

7.2. O esquema corporal no contexto da clínica

Dos quatro casos clínicos referidos por Françoise Dolto nas primeiras páginas da *L'Image Inconsciente du Corps*⁴, duas das crianças apresentam um síndrome de *inibição do esquema corporal* (Exemplos 1 e 2), e as outras duas exibem um quadro de *disfunção do esquema corporal* (Exemplos 3 e 4) o que significa que, em princípio, um corpo saudável é susceptível de ser investido, morbidamente, por uma imagem inconsciente do corpo perturbada ou disfuncional⁵.

Uma das descrições mais significativas do esquema corporal em Françoise Dolto, encontra-se no capítulo das psicopatologias da *L'Image Inconsciente du Corps*, onde a autora refere que *o esquema corporal é um construto (abstract) que conserva e exprime, em si, todas as potencialidades inconscientes, pré-conscientes e conscientes do corpo do sujeito no mundo*⁶.

A psicopatologia doltoniana insere-se no modelo de *articulação-desarticulação* narcísicas do esquema corporal com a imagem inconsciente do corpo do sujeito, sob o dinamismo libidinal das pulsões de vida com as pulsões de morte. A partir do pressuposto

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 30.

² Cf. D. Anzieu, *Le Moi – Peau*, p. 195.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 110.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 8-16.

⁵ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 18.

⁶ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 372.

metapsicológico libidinal e narcísico, *articulação-desarticulação* do corpo com o espírito, todas as versões nosológicas doltonianas são possíveis¹.

Françoise Dolto descreve como paradigmáticas as seguintes situações de interação do esquema corporal com a imagem inconsciente do corpo:

- Uma imagem inconsciente do corpo saudável com um esquema corporal saudável, condicionados neuroticamente, por deficiências libidinais na relação com os progenitores;
- Um esquema corporal, precocemente atingido do ponto de vista neurológico ou sensorio-motor, que se repercute no equilíbrio libidinal numa imagem inconsciente do corpo saudável;
- Um esquema corporal mutilado, mas afectivamente integrado numa imagem inconsciente do corpo saudável²;
- Um esquema corporal saudável mas afectado pelo dinamismo numa imagem inconsciente do corpo pulsional ou narcisicamente perturbada;
- Uma imagem inconsciente do corpo desestruturada, afectivamente, com um esquema corporal precocemente mutilado e sem um contexto relacional satisfatório, o que implica sempre uma situação de risco com mau prognóstico³.

No modelo corporal (esquema corporal) de Françoise Dolto, o corpo é sempre um espaço aberto e susceptível de múltiplos significados, com tal que o mesmo se posicione relacionalmente, entre sujeitos de desejo e sob o imperativo revelador da palavra. Enquanto que a imagem inconsciente do corpo é o memorial vivo de todas as experiências, o esquema corporal é o seu substrato orgânico e fenomenológico.

Gérard Guillerault emprega a expressão *teoria corporal da imagem*⁴ e Willy Barral recorre ao conceito de *corpo falante*⁵ para exprimirem o potencial expressivo da corporeidade humana quando libidinalmente dinamizada na relação com os outros e pelos significantes verbais.

Um dos pólos corporais mais significativos do esquema corporal, segundo Françoise Dolto, é o cérebro. Didier Dumas fala da *percepção cerebral, como via de acesso à imagem*

¹ A psicopatologia doltoniana compreende a 3ª parte da *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 209-377.

² É a situação clínica da maior parte dos miraculosos dos evangelhos.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 17-18.

⁴ G. Guillerault, *Une Théorie Corporelle du Language*, p. 31.

⁵ W. Barral, *L'Architecture Conceptuelle du Système de Pensée de F. Dolto*, p. 151.

*inconsciente do corpo*¹. Já Freud tinha tido a intuição de que a percepção do mundo depende mais do funcionamento do cérebro (interpretação, codificação, reconstrução) do que dos órgãos perceptivo-sensoriais.

A maneira como reconstruímos a realidade depende mais da programação neuronal dos indivíduos de cada espécie do que do seu modo de ser e de comportar-se. Cada espécie está programada com a sua maneira peculiar de perceber o mundo.

Do ponto de vista da imagem inconsciente do corpo, os acontecimentos que vivemos e as coisas que percebemos só terão sentido na medida em que os apreendermos como expressão da interacção do corpo com o espírito. Neste sentido, o fundamento das emoções mais profundas encontra-se no substrato vivo do corpo. Como diz Didier Dumas, *as cores são as raízes dos nossos sentimentos*². A teoria da imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, é uma teoria corporal da subjectividade, elaborada a partir do dinamismo pulsional do corpo com as experiências afectivas e relacionais de cada indivíduo.

*Se a imagem inconsciente do corpo é um memorial vivo, estruturado corporal e afectivamente na relação com os outros, compete-nos, então, interrogar-nos sobre o seu destino epistemológico (Cap II)*³.

¹ D. Dumas, *L'Image Inconsciente du Corps dans la Mobilité Corporelle et Sexuelle de l'Esprit*, pp. 208-209.

² D. Dumas, *ibidem*, p. 211.

³ D. Dumas, *ibidem*, p. 215.

Capítulo segundo – A castração simboligénia

Qual o destino epistemológico da teoria da imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto?

O seu destino dependerá das sucessivas transformações imagógicas operadas no sujeito, no seu processo de humanização, graças ao dinamismo das castrações simboligénias. A castração simboligénia é a verbalização da interdição duma satisfação imediata de apetências pulsionais, não em conformidade com a lei.

Dar a castração simboligénia é como encenar simbolicamente a proibição da realização dos impulsos carnis para ordená-los, pela via da sublimação, para objectivos superiores da vida do espírito.

A castração é a interdição radical de satisfações imediatas, procuradas compulsivamente pelo sujeito¹.

Verbalmente expressa, não se restringe aos eventos psíquicos do espectro da lei e do complexo de Édipo, pela proibição do incesto, mas alarga-se até aos primórdios da vida psíquica do sujeito.

Do ponto de vista metapsicológico, o conceito de castração doltoniana, na matriz da imagem inconsciente do corpo, difere da concepção pedagógica do complexo de Édipo e de castração de Freud, segundo a qual, a ameaça de castração pelo pai é necessária para a resolução do Édipo².

No quadro de compreensão freudiana, o progenitor é instituído como *pai castrador* dum filho potencialmente incestuoso, enquanto que para Dolto (e para Lacan) o que predomina é o desejo da criança na relação com o outro. Para a resolução do Édipo, Freud não valoriza tanto a boa ou a má mãe, como Melanie Klein, mas o processo de separação ou não separação da mesma.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 71.

² S. Freud, *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité Infantile...* Segundo Freud, a formação do complexo de castração refere a fantasia universal, segundo a qual, todos os humanos têm pénis e se não o têm é porque foram mutilados.

No modelo freudiano, os pais são mais investidos libidinalmente e implicados afectivamente do que no modelo doltoniano, onde o progenitor aparece sob a figura do grande Outro¹.

Freud, ao inserir o conceito de castração na matriz do complexo de Édipo, associou o desenvolvimento da criança à experiência de medo, enquanto que Dolto, fiel à observação e à relação com a criança, projectou o conceito de castração noutras dimensões significantes.

Para Françoise Dolto, a castração deixou de ser um evento pontual, ansiogenicamente dinamizado, para se tornar num processo com um conjunto de eventos simbolicamente estruturados pela palavra e na matriz relacional.

Efectivamente, a resolução do complexo de Édipo e de castração, segundo Françoise Dolto, passa pelos significantes verbais, capazes de revelarem ou de ocultarem, de acelerarem ou de retardarem o desenvolvimento psicoafectivo da criança. Trata-se duma perspectiva, psicanalítica, onde se evidencia que a estruturação do espírito arranca sempre do dinamismo do corpo².

Françoise Dolto, no processo de operacionalização do seu conceito de castração simboligénia, deslocar-se-á dos eventos psíquicos do *espectro da lei* (castração primária, diferenciação sexual, interdição do incesto e hegemonia do falo) **(1)** para os eventos psíquicos do *espectro do desejo* (processo de simbolização, relação verbalizada entre sujeitos, narcisismo, pulsões de vida e pulsões de morte) **(2)**.

¹ Ver o nosso conceito doltoniano de castração nas pp. 21-22.

² Cf. D. Dumas, *L'Image Inconsciente du Corps dans la Mobilité Corporelle et Sexuelle de l'Ésprit*, p. 205.

1. A castração no espectro da lei

Na reformulação da sua primeira teoria da castração no espectro da lei, por ocasião da tese de medicina em 1939, distinguimos dois momentos epistemológicos fundadores, no itinerário de Françoise Dolto: *o contacto com as ideias “originárias” de Freud (1.1) e a composição das ideias “originais” de Dolto (1.2).*

1.1. As ideias originárias de Freud

Segundo J. Laplanche e J. B. Pontalis¹, comentadores qualificados de Freud, *o complexo de Édipo é um conjunto estruturado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Na versão dita positiva, o complexo de Édipo de Freud apresenta-se, como na história do Édipo-rei, sob a forma de desejo de morte do rival que é a personagem do mesmo sexo e sob a forma de desejo sexual do personagem do sexo oposto. Na sua versão negativa, apresenta-se, inversamente, sob a forma de amor pelo progenitor do mesmo sexo e sob a forma de ódio pelo progenitor do sexo oposto. Estas duas modalidades encontram-se, em graus diversos, na chamada forma completa do complexo de Édipo.*

Segundo Freud, o complexo de Édipo atinge o seu apogeu por volta dos 3 a 5 anos. Depois da fase fálica, o seu declínio marca a entrada no período de latência. Durante a puberdade, o complexo de Édipo conhece uma revivescência e será ultrapassado, com maior ou menor sucesso, com a escolha dum tipo particular de objecto.

O complexo de Édipo joga um papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano. Os psicanalistas consideram-no como a pedra angular da psicopatologia, em conformidade com as modalidades da sua posição na economia psíquica do sujeito. A antropologia psicanalítica tenta encontrar a estrutura triangular do complexo de Édipo, cuja universalidade afirma estar presente em todas as culturas e não somente naquelas onde predomina o modelo de família conjugal².

Por sua vez, o complexo de castração é *um complexo centrado nas fantasias de castração na tentativa de encontrar uma resposta para o enigma da diferença anatómica dos sexos (presença ou ausência de pênis). A dinâmica e os efeitos do complexo de castração são diferentes, no rapaz e na rapariga. O rapaz teme a castração como efectivação duma ameaça*

¹ J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, pp. 74-78 e pp. 79-84.

² J. Laplanche e J. B. Pontalis, *ibidem*, p. 79.

*do pai, em resposta às suas actividades sexuais, donde resulta, para ele, uma intensa angústia de castração. Na rapariga, a ausência de pénis é sentida como uma desvantagem que ela procura denegar, compensar ou reparar. O complexo de castração opera em estreita relação com o complexo de Édipo e sobretudo com a função normativa e interdita deste*¹.

Como veremos, numa primeira abordagem do conceito de castração, Dolto adoptará a noção freudiana de castração, no contexto proibitivo do incesto, para o alargar, progressivamente, até aos primórdios pré-edipianos da actividade psíquica.

1.2. As ideias originais de Françoise Dolto

Inspirada nos cânones psicanalíticos do seu tempo e estimulada pela sua experiência clínica, Dolto implicar-se-á na reformulação metapsicológica de alguns dos principais conceitos do *corpus* Freudiano, entre os quais o complexo de castração, em conformidade com as suas necessidades clínicas.

Dolto não cessará de sublinhar a primazia do Édipo e da castração como fenómenos profundamente inscritos no ser humano. Se, por um lado, situa a resolução do Édipo na mesma altura que Freud, por outro lado, não deixará de afirmar a existência de pulsões heterossexuais muito precoces e de tonalidade edipiana².

Françoise Dolto reconhece a importância dos significantes verbais em todo o processo de afirmação e diferenciação sexuais que conduzirão à resolução do Édipo, como uma experiência vivida inconscientemente, mas com sentido para a criança: *junto dos adultos dadores de sentido e de apoio afectivo, a criança depois de ter contemplado a face posterior do corpo do outro, descobrirá também a face anterior do mesmo com o conseqüente impacto emocional, inerente ou próprio da castração primária e natural*³.

O interesse da criança pelas diferenças sexuais, mais ou menos modelado pela presença e pelas palavras dos progenitores e com o reforço narcísico da sua própria identidade, levará o rapaz a reconhecer que as suas pulsões orais e anais não o tornarão fecundo e, à rapariga, a aceitar a sua condição fecunda de não possuir pénis.

Uma das originalidades de Dolto, na reelaboração do seu conceito de castração, consiste na função estruturante dada ao narcisismo e à revalorização das palavras significantes

¹ J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, pp. 74-75.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 78 e 189, pp. 193-195.

³ M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 49.

que acompanham o processo interior de simboligénese da criança, com uma certa *fierté* de pertença ao seu próprio sexo¹.

O conceito de *identificação*, tão importante no pensamento de Dolto², é evocado apenas por Freud na sua vasta obra, a propósito dos sintomas histéricos, da incorporação oral, do narcisismo, do complexo de Édipo e da segunda tópica do aparelho psíquico, mas sem qualquer reformulação estatutária especial³.

Dolto distingue a *identificação da primeira idade*, pela qual o bebé introjecta as imagens e as relações significantes com os seus cuidadores, a *identificação especular* à sua própria imagem, reconhecida no espelho com a presença e com as palavras da mãe e a *identificação secundária ou edipiana* da identidade sexual do sujeito⁴.

Outro conceito do espectro da castração simboligénia é o *falo*, mais lacaniano do que freudiano, que Dolto adoptou através de Lacan⁵, alargando-o às dimensões da libido e do desejo. *Todo o objecto de desejo será uma prefiguração do falo*, tal como as formas corporais erógenas, o mamilo materno e a silhueta do próprio corpo⁶.

Neste sentido, como refere Gérard Guillerault, o filho como equivalente peniano, é o falo da mulher, mas a verdadeira função do falo é a possibilidade do homem e da mulher se afirmarem com autoridade no mundo⁷. Dentro do mesmo espectro da castração simboligénia a *interdição do incesto*, inconscientemente desejado na dinâmica do psiquismo, possibilita, segundo Freud, a emergência da civilização e, para Dolto, a origem da linguagem. Trata-se dum *lei primordial interna, endógena e inscrita na ética humana do inconsciente*⁸.

Finalmente, a noção de *traumatismo*, que percorre a obra de Freud, reenvia para a concepção económica da vida psíquica e implica a capacidade do sujeito reagir, adequada ou desadequadamente, às excitações da vida quotidiana.

¹ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 88-89.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 152-156.

³ No capítulo VII da *Psychologie Collective et Analyse du Moi* (1921), Freud distingue três modos de identificação: *a identificação como forma originária de ligação ao objecto, a identificação como substituto dum a escolha do objecto abandonado e a identificação histórica a um elemento comum a outra pessoa*. Lacan, no estádio do espelho, faz do reconhecimento da imagem especular uma identificação narcísica originária e imaginária. Depois de Freud, alguns autores evocaram uma identificação primária, relativa aos primórdios da vida, como forma mais originária de investimento afectivo dum objecto. Ver Freud, *Le Moi et le Ça*, *Essais de Psychanalyse*, Payot, 1977, pp. 177-234.

⁴ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants* – 1, p. 153.

⁵ Lacan elevou o *falo* à categoria de significante, *em relação ao desejo do outro*, enquanto que Freud empregou sobretudo, como adjectivo na designação de *estádio fálico*.

⁶ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 164.

⁷ Cf. G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, p. 140.

⁸ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 365.

No contexto freudiano da etiologia das neuroses, dos mecanismos de defesa, da abreação e das fantasias traumáticas, o traumatismo explica, segundo Freud, *o afluxo de excitações que o sujeito não consegue integrar*¹. Françoise Dolto, por sua vez, refere como traumáticas as insuficiências da castração simboligénia e as dificuldades do sujeito conter ou sublimar as suas pulsões².

2. A castração no espectro do desejo

Françoise Dolto alicerçou o seu conceito de castração simboligénia em três grandes pilares epistemológicos: *o antihedonismo*, com o adiamento da satisfação dos prazeres imediatos, *a temporalidade*, segundo a qual, o prazer não se polariza sempre em torno das mesmas zonas erógenas nas diferentes fases do desenvolvimento, *a simboligénese* que opera não como interditora do desejo, mas como modeladora dos impulsos perversos³.

Neste sentido, a simboligénese não é apenas um processo de transformação interior, nem uma ameaça de mutilação exterior, mas um conjunto de processos mutacionais simbólicos, mais ou menos induzidos biológica, social e psicologicamente, sob o signo da interdição. Noutras palavras, a castração, segundo Dolto, é o limite proposto verbalmente à satisfação imediata e transitória do apetite de alguém, por outros prazeres de ordem superior.

O efeito da castração é a simbolização com uma nova maneira de ser e de estar no mundo. É simboligénia porque implica a desmontagem da satisfação carnal das pulsões, em torno dum objecto finito e passageiro, a favor dum caminho mais longo com novos objectos de gozo e mais consistentes no tempo e no espaço. Longe de ser uma simples paragem ou regressão, a castração é dinamizante da autonomia do sujeito e da sua abertura aos outros.

Os mecanismos da castração simboligénia inserem-se nos processos metapsicológicos da perelaboração e da sublimação, sem qualquer objectivo de satisfação imediata na mira do sujeito. Trata-se duma interdição simboligénia que só terá efeitos reconstrutivos, se tudo se processar sob os significantes verbais da relação, entre sujeitos de desejo⁴.

Iniciada em fases anteriores ao complexo de Édipo, a castração simboligénia em Françoise Dolto exprime a ideia de que o ser humano encontra necessariamente limites e etapas a superar na construção do seu ser. O trabalho interior de reconversão (*mutation de vie*)

¹ S. Freud, *Les Pulsions et Leurs Destins*, pp. 25-66.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 199 e pp. 34-36.

³ Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 51-52.

⁴ Cf. M. H. Ledoux, *ibidem*, pp. 57-58.

implica situações de privação e de abandono de realidades arcaicas, eroticamente investidas, a favor de novas realidades transcendentais: há alterações no trajecto libidinal, a nível da imagem do corpo e das relações do sujeito com o mundo. Dinamizadoras do sujeito, as castrações simboligénias participam na humanização do seu desejo. É simboligénia porque determina, a longo curso, o destino sublime das pulsões e permite que as mesmas se exprimam para além das fronteiras do corpo.

Dolto insiste na dimensão sapiencial da castração simboligénia, cuja sabedoria de vida, possibilita à criança o discernimento entre o possível e o impossível, a realidade e o imaginário. Com as suas leis próprias e com as suas virtualidades catárticas, a castração inicia o sujeito num mundo humano novo. A expressão *donner* a castração sublinha a dimensão de dom que permite ao sujeito, mediante a palavra, sair dos seus impasses incestuosos, regressivos e mortíferos, para doar-se aos outros.

Toda a importância do conceito de castração simboligénia reside no dinamismo *espiritual* das sucessivas imagens do corpo. *Através da pulsão, do desejo e da lei, a castração insere-se como operadora simbolizante e iniciadora de simbolização. Ao libertar o sujeito da sua envoltura pulsional, a castração torna-se um vector de humanização*¹.

L'Image Inconsciente du Corps dedica uma parte importante das suas páginas ao tema da castração, segundo duas vertentes fundamentais: o dinamismo da castração simboligénia (2.1.) e as diferentes castrações simboligénias² (2.2).

2.1. O dinamismo da castração simboligénia

Françoise Dolto apreendeu, pela primeira vez, o dinamismo do conceito de castração no quadro da sua experiência clínica e, particularmente, na chave paradigmática da relação mãe-bebé, que ela conceptualizou com os conceitos da psicanálise freudiana do seu tempo.

Desde as primeiras horas de vida, a maturação da criança depende da sua relação intersíquica com a mãe. Constata-se, ao mesmo tempo, a interacção do desejo do bebé com as respostas que a mãe lhe proporciona. Para que a criança se torne autónoma não basta a satisfação das suas necessidades, é necessário também a presença relacional da mãe, como iniciadora do seu desejo. Durante os primeiros anos de vida, necessidades e desejos estão intrincados em torno das zonas erógenas. Se ninguém marcar a diferença, o sujeito encontrar-

¹ F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 105.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 78-209.

*se-á encurralado na armadilha das suas satisfações repetitivas, o que significará a fixação numa imagem inconsciente do corpo arcaica*¹.

As intervenções simboligénias nas etapas críticas do desenvolvimento, como o desmame e a aprendizagem esfínteriana, têm um efeito de castração: *processo que ocorre num ser humano, quando outro ser humano lhe comunica que a realização do desejo, tal qual ele pretende realizá-lo, está interdita pela lei*².

É fundamental para uma castração simboligénia que o adulto *viva em conformidade com a lei* e que a mesma seja feita num contexto relacional amoroso e verbal, operador de novos sentidos, de modo que a satisfação imediata, adiada, dê oportunidade a novos laços afectivos e a novas possibilidades de ser.

Segundo Françoise Dolto, o adjectivo *simboligénia* vem sublinhar a dimensão dinâmica da castração³. Efectivamente, em psicanálise, a castração evoca o processo interactivo de dois seres humanos e visa a interdição libertadora dum desejo compulsivo não em conformidade com a lei.

No capítulo referente às castrações e ao destino das diferentes imagens inconscientes do corpo da *L'Image Inconsciente du Corps*, encontramos três tipos de reformulações do conceito de castração simboligénia: *reformulações descritivas, reformulações sistemáticas e reformulações clínicas*, das quais apresentaremos alguns exemplos⁴. Entendemos a denominação de *reformulações descritivas, sistemáticas e clínicas* da castração simboligénia, segundo Dolto, como uma estratégia metodológica para a sua melhor compreensão diferencial.

A) Reformulações descritivas

No processo normal de perelaboração subjectiva das imagens inconscientes do corpo há palavras ditas, cujos significados operam como simboligénios dos objectos e das experiências da vida quotidiana do sujeito (p 64).

¹ F. Yannick, *Françoise Dolto*, p. 104.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 78.

³ Cf. J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 193-195.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 63-209.

O desejo do sujeito pode encontrar obstáculos à sua realização, quer por insuficiência dinâmica do próprio desejo, quer por ausência do objecto desejado, quer por impossibilidade de aquisição do mesmo (p. 63).

Através das palavras das pessoas do agregado familiar, a criança aprende a descodificar e a codificar as interdições simboligénias (p. 74).

A castração simboligénia pode ser dada por qualquer pessoa significativa e da confiança da própria criança (p. 74).

Tudo será diferente para a criança, se ela puder falar e ser informada sobre aquilo que significou uma transgressão dos seus direitos, por adultos que aceitam a sua responsabilidade a este respeito (p. 75).

A castração simboligénia implica a aceitação das interdições adequadas e a consequente reorientação sublimatória dos impulsos incestuosos, donde resulta uma nova maneira de ser e de se adaptar à vida social (p. 75).

Os efeitos da castração são a renúncia aos actos proibidos pela lei e a inibição das pulsões impossíveis de satisfazer pelo seu carácter erótico e incestuoso (p. 76).

Daí a importância simboligénia das castrações que permitem substituir o gozo imediato, gerador de tensões a nível do corpo, por outras modalidades de comunicação afectiva, a nível do coração, da inteligência e do espírito (p. 147).

A sexualidade humana da criança só adquirirá a sua verdadeira dimensão verbal, social e identitária quando as palavras pronunciada, a seu respeito, forem verdadeiras (p. 166).

A única lei universal e comum a todos os humanos é a interdição do incesto (p. 181).

Do ponto de vista edipiano, só quando o pai revelar ao filho a verdade da sua própria situação (“eu proíbo-te a tua mãe, porque ela é a minha mulher que te trouxe ao mundo”), é que este se iniciará na vida social dos humanos... Pronunciar verbalmente a proibição do incesto ajuda o rapaz a sair do édipo e a rapariga a entrar nele (pp. 194 e 195).

A criança identifica-se mais facilmente com o exemplo dos progenitores, submetidos à lei, do que à sua própria imagem ou maneira de se apresentarem aos outros (p. 203).

A interdição imposta pelos pais ao desejo do filho e da filha libertará as suas energias libidinais para novas realidades fora da família (p. 205).

B) Reformulações sistemáticas

A castração é a interdição radical duma satisfação proibida, donde resulta uma nova estruturação da imagem do corpo. Os benefícios desta ruptura será a possibilidade da criança poder recolher, os chamados “frutos da castração”, como a autonomia e a liberdade de sentimentos (p. 71).

As castrações com maiores probabilidades de sucesso, pela simbolização das pulsões castradas, são aquelas que tiverem sido dadas oportunamente, nem demasiado tarde nem demasiado cedo, por adultos amados pela criança ... (p. 76).

A sublimação das pulsões, depois da castração edipiana entre os seis e os nove anos, irá manifestar-se em novos investimentos objectais extrafamiliares e com novos comportamentos sociais, segundo a lei (p. 77).

A castração implica um processo de transformação do sujeito e de reforço narcísico do seu desejo. A lei simboligénia não tem um efeito regressivo... mas é, sobretudo, promotora de uma nova vida na comunidade humana (p. 79).

É graças à castração que a comunicação subtil, sujeito a sujeito, através da linguagem verbal se torna possível, entre sujeitos de desejo (p. 82).

A castração é geradora de novas maneira de ser, face ao impasse criado pelos desejos incestuosos e compulsivos (p. 82).

C) Reformulações clínicas

Uma castração é indutora de sublimação mas pode derivar também em perversão ou em recalcamto, de tipo neurótico (p. 80).

A perversão é uma modalidade de simbolização desviante e fora do dinamismo universal da lei (p. 80).

O desvio das pulsões, à margem da lei, pode levar à denegação dos processos vitais do indivíduo (p. 80).

A castração que induza o sujeito ao sofrimento, em vez de o conduzir ao prazer, é perversa (p. 81).

A castração não é sinónimo de sublimação. Contudo, se há sublimação, é porque houve antes uma castração, contentora das pulsões do sujeito que procura novos objectos e novos sentidos para a sua vida, em conformidade com as leis do seu grupo social e familiar (p. 81).

O facto de ter havido uma castração não significa que haverá, necessariamente, um processo de simbolização saudável e isento de desvios pulsionais (p. 81).

A castração, no sentido psicanalítico do termo, é uma prova simboligénia partilhada com outros. É também uma palavra ou um gesto significantes e irreversíveis entre sujeitos de desejo, com impacto na sua vida real e social (p. 82).

No processo de castração simboligénia, o circuito curto do desejo carnal, corpo a corpo, dá lugar ao circuito longo e subtil do desejo, de sujeito para sujeito (p. 83).

Para que uma castração seja simboligénia é necessário que o esquema corporal esteja operacional, capaz de suportar, física, afectiva e psicologicamente (p. 86).

A linguagem verbal é o intermediário privilegiado das castrações simboligénias nos indivíduos humanos (p. 86).

A condição indispensável para que a criança aceite a dimensão simboligénia das suas castrações é a presença dum adulto, dador da castração, animado por atitudes de amor e de respeito para consigo mesma. ... É triste constatar a incapacidade de muitos pais darem a castração simboligénia aos filhos, pela sua própria infância conflituosa, ou pela dificuldade em verem os seus filhos crescerem (p. 89).

Constatamos, através das reformulações do conceito de castração simboligénia, nas suas três vertentes *descritiva, sistemática e clínica*, que a castração simboligénia, segundo Dolto, é um processo metapsicológico cujo efeito é iniciar a criança nas potencialidades do desejo e no cumprimento da lei.

Neste processo simboligénio, o Édipo representará apenas a última fase conflitual e libidinal da hominização, na qual a criança se iniciou já desde a sua concepção. *Qualquer que seja a modalidade castradora, no desenvolvimento da criança, oral, anal ou genital, a castração visará sempre a diferenciação sexual e a percepção, entre o imaginário e a realidade, autorizada pela lei¹.*

Todos os humanos estão chamados a viverem segundo o seu desejo, como matriz de autonomia e de liberdade, apesar do percurso imprevisível do mesmo.

¹ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants* – 1, p. 45.

Veremos como as diferentes modalidades de castração simbologénia podem contribuir, evolutivamente, para a estruturação complexa da imagem inconsciente do corpo dos humanos.

2.2. As diferentes castrações simbologénias

As castrações simbologénias, modeladoras da imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto, no processo de hominização do sujeito, operam nos *momentos mais críticos* do seu desenvolvimento, polarizando-se, como se segue, em torno das partes mais erógenas do corpo, em tensão dialéctica entre o desejo e a lei¹:

A) A castração umbilical

O nascimento é considerado, por Françoise Dolto, como a primeira castração e a grande mutação da imagem do corpo: *o corte umbilical constituirá o esquema corporal nos limites naturais da pele, separado da placenta e das envolturas uterinas. A imagem do corpo originada, parcialmente, com os ritmos, o calor, as sonoridades e as percepções fetais, vê-se modificada pelas variações bruscas destas percepções, em particular pela perda, para as pulsões passivas auditivas, do duplo batimento do coração que a criança ouvia “in utero”².*

Trata-se da separação irreversível do feto da sua placenta que implica a perda duma parte essencial de si mesmo e a ruptura com o único mundo conhecido, até então, pela criança. O nascimento, sob o signo da perda, é o primeiro luto do recém-nascido. A imagem inconsciente do corpo, já em vias de constituição na fase fetal, modifica-se, particularmente, pela perda do duplo batimento que o feto ouvia, *in útero*, no surgimento da respiração e com o novo tipo de alimentação.

O bebé instituirá um novo paradigma relacional com a mãe, que assegurará a sua sobrevivência alimentar e uma certa autonomia no mundo. A castração umbilical tem um impacto fundador na medida em que marcará o recém-nascido com novas modalidades emocionais inerentes ao seu ser sexuado. Ao ouvir o nome e a nominação do seu sexo, o bebé perceberá os sentimentos dos seus pais a seu respeito: *as primeiras sílabas que nos foram*

¹ Cf. F. Cheboux, *30 Mots de Françoise Dolto*, pp. 28-37.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 90.

*significadas serão, para sempre, a mensagem decisiva do nosso ser e do nosso estar no mundo*¹.

O nascimento, enquanto evento biológico de vitalidade simbólica para o filho, será também um fenómeno de castração simboligénia para os progenitores que deverão renunciar ao filho imaginário. Será uma experiência simboligénia sancionada pela inscrição do filho na ordem social dos humanos. Tudo acontecerá à luz dos significantes verbais, pois *compete às palavras simbolizar a castração de tudo o que é inerente ao nascimento*².

B) A castração oral

A castração oral aparece articulada ao desmame do peito materno e o seu fruto principal será a aquisição da linguagem verbal. Ao ser-lhe interdito o seio materno, o sujeito é como se perdesse uma parte de si mesmo, no leite inoculado no corpo da mãe. *A castração oral significa a privação imposta ao bebé daquilo a que se convencionou chamar canibalismo em relação à mãe. Esta castração ou desmame, quando é judiciosamente dada, leva ao desejo e à possibilidade de falar e, por conseguinte, à descoberta de novos meios de comunicação com outros prazeres*³.

Ao interditar o corpo a corpo canibalesco com a mãe, a castração oral orienta o desejo da criança para novas maneiras simbólicas de estar no mundo. *A linguagem curto-circuito com o corpo da mãe, adquire novas dimensões, em circuitos de comunicação subtil mais longos, através das vocalizações e do sentido das palavras que preenchem as percepções sensoriais da criança*⁴. A contenção das pulsões orais, até um certo nível de realização, transforma-se em comportamento verbal. O maior risco da castração oral será a situação libidinal duma mãe, não suficientemente castrada na sua oralidade, que se comunica compulsivamente com o filho, corpo a corpo, transgredindo a lei interior das distâncias afectivas.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 93.

² M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 53.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 99.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 102.

C) A castração anal

A castração anal é concomitante à aprendizagem do controlo esfíncteriano e só será viável quando a criança tiver adquirido o domínio sensório-motor do corpo. Françoise Dolto insiste no carácter espontâneo do controlo esfíncteriano à medida que se adquire a maturação nervosa. O domínio esfíncteriano do corpo significa também o fim das dependências arcaicas da criança em torno da analidade e o seu ingresso numa nova ordem de autonomia motora e comportamental.

À medida que recebe a castração anal, a criança é constrangida a comportar-se socialmente, segundo as regras do meio em que vive, e a tomar maior consciência das suas limitações e competências. O seu interesse pelos objectos pulsionais imediatos deslocar-se-á para novas realidades sublimadas do mundo exterior. A uma maior autonomia, corresponderá, na criança, um maior gozo em fazer tudo por si mesma¹.

Do ponto de vista do *le faire seul*, a castração anal reenvia para a autonomia motora e para a capacidade da criança fazer, sozinha, determinadas tarefas do grupo familiar. Do ponto de vista do *le faire aux autres*, a castração anal significa a interdição de prejudicar os outros e de promover libidinalmente a sua interacção criativa com os outros: *uma castração saudável deve centrar-se na valorização da motricidade corporal em ordem a substituir os prazeres imediatos do corpo pelo gozo de manipular novos objectos sublimados no mundo*².

D) A castração genital edipiana

Na sequência das castrações oral e anal, segundo o modelo freudiano, a castração edipiana é a última a pontuar o desenvolvimento da criança e a orientar o seu desejo genitalizado para novas realização sociais e familiares, graças à interdição do incesto.

Do ponto de vista da imagem inconsciente do corpo, a criança da fase edipiana já se encontra suficientemente reforçada no seu narcisismo, segundo a natureza do seu sexo: o rapaz edipiano apresentar-se-á com uma imagem do corpo peniana, uretral e centrífuga, matizada verbalmente pela palavra e pela figura do pai, e a rapariga manifestar-se-á, centripetamente, com as suas pulsões, tentando atrair tudo para ela, segundo o modelo da feminilidade materna.

¹ Cf. G. Guillerault, *Dolto, Freud: du Complexe de Castration à la Castration Symboligène*, pp. 40-45.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 124-125.

Tanto para o rapaz como para a rapariga, a resolução do Édipo marcará o surgimento duma nova imagem do corpo, definitivamente monossexuada, integrada e animada pelas instâncias psíquicas da personalidade humana¹.

Ao concluirmos a *Primeira e a Segunda Partes* da nossa investigação, sobre os *Pressupostos e a Teoria da Imagem Inconsciente do Corpo* segundo Françoise Dolto, permanecerá no nosso espírito a ideia de que a imagem doltoniana inconsciente do corpo é um conceito, sobre o qual, nunca se dirá a última palavra e que evocará, inevitavelmente, a clássica questão de se saber o que é que o espírito deve ao corpo.

Efectivamente, o corpo *da imagem inconsciente do corpo* não é, predominantemente, o corpo de carne e osso, mas o corpo falante (*Le Corps Parlant*), qual realidade viva com múltiplas dimensões, constituído por um conjunto de elementos significantes como as representações sensoriais, afectivas e cognitivas, assim como as vivências mais íntimas, em torno de determinadas partes e formas do mesmo corpo.

A imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, governa e dinamiza tudo o que é da ordem dos afectos na relação ao Outro. O que significa que para se poder falar de imagem inconsciente do corpo é necessário que a mesma se manifeste tanto no exterior, sob o olhar e a acção do Outro, como no interior, como expressão gozosa das vivências, das emoções e dos sentimentos próprios. *Eis portanto, o fundamental que nos permitirá apreender a síntese viva, a todo o momento actual, do nosso corpo, a que Françoise Dolto chamou Imagem Inconsciente do Corpo*².

Adoptaremos, na *Terceira Parte* da nossa investigação, a teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, como matriz conceptual hermenêutica das curas miraculosas dos evangelhos, não a título de método histórico-crítico, nem à maneira duma análise literária, mas como uma abordagem hermenêutica *clínico-simbólica* dos relatos das curas miraculosas dos evangelhos de Jesus de Nazaré³.

¹ Cf. G. Guillerault, *Dolto, Freud: du Complexe de Castration à la Castration Symboligène*, pp. 37-41.

² W. Barral, *L'Image Inconsciente du Corps de l'Analysant et du Psychanalyste*, p. 410.

³ Comissão Pontifícia Bíblica, p. 45.

Terceira Parte

AS CURAS MIRACULOSAS DOS EVANGELHOS E A
TEORIA DA IMAGEM INCONSCIENTE DO CORPO,
SEGUNDO FRANÇOISE DOLTO

Introdução

A teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, pela sua densidade simbólica e pela riqueza dos seus significantes, proporciona-nos os conceitos e os modelos adequados para uma leitura compreensiva (*para uma melhor compreensão*)¹ dos textos das curas miraculosas dos evangelhos, cujas unidades hermenêuticas, fundamentais, são o *milagre* (cura miraculosa) e o *miraculando*.

Adoptaremos a matriz conceptual da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, não como método *histórico-clínico*², nem à maneira duma *análise literária*³, mas como modelo para uma abordagem clínica e simbólica dos relatos bíblicos, em conformidade com as orientações da *Interpretação da Bíblia na Igreja*.

Entendemos por abordagem clínica e simbólica dos textos bíblicos, de inspiração doltoniana, a leitura metafórica das curas miraculosas dos evangelhos, na clave dos conceitos da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto⁴. *Os estudos de psicologia e de psicanálise trazem à exegese bíblica um enriquecimento, pois graças a eles os textos da Bíblia podem ser mais bem entendidos enquanto experiências de vida e regras de comportamento*⁵.

¹ Comissão Pontifícia Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 65.

² Comissão Pontifícia Bíblica, *ibidem*, p. 37.

³ Comissão Pontifícia Bíblica, *ibidem*, pp. 45-65.

⁴ Cf. A. de Mingo, *Evangelizados por los pobres – Mc 10, 46-52*, pp. 377-396:

Desde sus inicios hasta los años 1960, el mundo de las ciencias bíblicas estuvo dominado por los autores alemanes. Con una orientación eminentemente histórica, estos intelectuales estaban interesados, sobre todo, por conocer la historia subyacente a los textos que estudiaban. Desarrollaran un conjunto de métodos que vinieron a conformar el panorama de los estudios bíblicos de la primera mitad del siglo XX.

⁵ Comissão Pontifícia Bíblica, *ibidem*, p. 70.

A nossa investigação constará de dois capítulos complementares:

- O Capítulo Primeiro versará sobre a reformulação doltoniana das duas unidades bíblicas fundamentais, o *miraculando, como sujeito de desejo, corporalmente presente no mundo e simbolicamente instituído*, e o *milagre* (cura miraculosa) como processo *simboligénio* que se estende desde a expectativa messiânica de cada miraculando, até à sua recuperação, depois do encontro transferencial com Jesus de Nazaré. Partimos dos textos canónicos dos evangelhos.

- O Capítulo Segundo versará sobre o perfil peculiar da imagem inconsciente do corpo de cada um dos três tipos bíblicos de miraculandos, os *invisuais* (Mc 10, 46-52; Mt 20, 29-34; Lc 18, 35-45; Jo 9, 1-41), os *paralíticos* (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26; Jo 5, 1-18), os *surdos-mudos* (Mc 7, 31-37; Mt 9, 32-34; Lc 11, 14-15), sob os paradigmas do *desejo de comunicar* e do *sentimento de si mesmo*.

Como refere Marta López Alonso, *estamos perante uma experiência integral de recuperação da saúde, da vida e de afirmação da própria dignidade do miraculando, com aumento da sua própria confiança e liberdade*¹.

¹ M. López Alonso, *Aspectos Éticos de la Acción Sanadora de Jesús*, p. 417.

Capítulo primeiro – Os conceitos de miraculando e de milagre na chave da teoria doltoniana da imagem inconsciente do corpo

A reformulação doltoniana dos conceitos básicos de *miraculando* e de *milagre* (cura miraculosa) só será viável a partir dos respectivos relatos bíblicos canônicos com os seus problemas hermenêuticos e epistemológicos que passaremos a apresentar.

O presente capítulo constará, por conseguinte, de dois apartados fundamentais:

- A *informação bíblica* sobre os aspectos histórico-críticos, literários e epistemológicos das curas miraculosas e dos miraculandos. (1)

- A *reformulação doltoniana* peculiar de *miraculando* e de *milagre* na chave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto. (2)

1. A Informação Bíblica

1.1. Aspectos histórico-críticos e literários

A noção de milagre, do latim *miraculum*, exprime a ideia de estupefacção e de deslumbramento perante determinados eventos extraordinários, interpretados como resultado duma intervenção de Deus na ordem da criação¹, ou como fenómenos inabituais não susceptíveis de serem explicados cientificamente.

No Novo Testamento, os milagres são *dynameis* (obras de poder), *semeia* (sinais), *térata* (portentos), *paradoxa* (feitos assombrosos) e *thaumásia* (maravilhas), conceitos que reenviam para os gestos curativos de Jesus de Nazaré, junto dos pobres², e exprimem de diversas maneiras as *magnalia Dei* na História da salvação, através de Jesus de Nazaré³.

¹ Cf. Ch. Perrot, *Les Miracles*, p. 42.

² M. Guerra, *Diccionario Morfológico del Nuevo Testamento*, p. 216.

³ Cf. J. P. Meier, *Un Judío Marginal. Nueva versión del Jesús histórico*, p. 745.

1.1.1. Na antiguidade grega e bíblica

As reacções paradoxais despertadas pelos milagres não são recentes, pois historiadores como Plutarco e Heródoto manifestaram a sua perplexidade em relação a certos fenómenos extraordinários do seu tempo¹.

Políbio (séc. III a.C.) dizia: *Dá-se prova duma insensatez sem limites quando se presta atenção a coisas que não só são inconcebíveis para o espírito humano, como também são fenómenos impossíveis de acontecer*². Plutarco, a respeito da célebre estátua do santuário que falava, manifestou-se crítico, apesar de admitir que, por vezes, os deuses tornam possível o que por natureza é impossível: *É possível que uma estátua emita determinados sons, semelhantes aos gemidos humanos, provocados por algumas rupturas ou deslocação natural. Mas, nada impede acreditar que os deuses se sirvam destes fenómenos naturais para revelarem os seus desígnios*³.

Os gregos da Antiguidade, que consideravam a doença como um sinal de ruptura com os deuses, exerciam *o culto dos mistérios* em santuários e em recintos sagrados onde havia estabelecimentos hospitalares com médicos e sacerdotisas, na expectativa dos milagres⁴. Esculápio, no Peloponeso, fazia numerosas curas, como o atestam os ex-votos encontrados, entre os quais se mencionam dez curas da dor, sete gravidezes difíceis, doze oftalmias, calvícies e epilepsias, entre outros.

Sob o signo da serpente, Esculápio era considerado o *Senhor de todas as doenças*, particularmente na ilha de Cós, onde se dizia que *o médico trata mas Deus cura*. Astártes, no Egipto, curou o Faraó Amenófis II, moribundo, com os seus poderes miraculosos⁵.

Na Antiguidade, o conceito de salvação, do latim *salus*, aplicava-se aos milagres, como gestos de salvação. O termo grego correspondente, *soteria*, designava em primeiro lugar, a saúde física e a saúde moral e, posteriormente, no mundo helenístico, a felicidade como utopia a esperar. A expressão *salus – soteria*, foi adoptada pelas Escrituras Sagradas no

¹ Cf. P. Hadot, *Qu'Est-ce Que la Philosophie Antique?*, pp. 15-25.

² Polybe, *Histoires*, XVI, 12, in Ch. Perrot, p. 55.

³ Plutarque, *Vie de Coriolan*, 38, 1-7, in *Chaiers de l'évangile*, pp. 53-55.

⁴ Cf. H. Ellenger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, pp. 34-38.

⁵ Cf. Ch. Perrot, *Les Miracles*, pp. 54-57.

sentido de *Yasha* – *salvação*, e reformulada posteriormente por S. Paulo com um novo significado¹.

Entre os taumaturgos mais carismáticos, nos primórdios do cristianismo, destaca-se Apolónio de Tyane (séc. III a.C.), homem de Deus com poderes divinos especiais, a quem se atribuem vinte milagres, uma ressurreição, quatro exorcismos e uma tempestade acalmada². No judaísmo helenístico e rabínico (séc. II a.C. a séc. I d.C.) praticavam-se os exorcismos com algumas reservas e, raramente, os milagres. Segundo Flávio Josefo, os essénios dos *tempos escatológicos* praticavam os exorcismos, mas consideravam os milagres reservados a Deus³.

Como veremos, os milagres e as curas miraculosas, mais parcos no Antigo Testamento, adquiriram uma nova dimensão dentro da História da Salvação, ao tornarem-se sinais de Deus para evocar a sua presença nos momentos significativos da vida do Povo. O homem bíblico tem uma representação holística das realidades, vive em comunhão com a natureza e sob a acção de espíritos poderosos (Ezequiel 18, 20; 1ª Coríntios 11, 30).

Segundo a mentalidade semítica antiga, há uma correlação entre a cura miraculosa e a libertação do pecado (Mc 2, 1-12; Jo 9, 2-3), já que o pecado provoca a ruptura com Deus.

Para o homem dos tempos bíblicos tudo é sinal de Deus na obra da criação. Os milagres são *sinais de salvação* que evocam as maravilhas de Deus no povo de Israel⁴. Os eventos miraculosos do Êxodo (a libertação do Egipto, a marcha através do deserto, as pragas do Egipto, a passagem do Mar Vermelho – Ex 7 a 12) são um memorial da instituição e da identidade do Povo de Deus.

A literatura profética, à excepção de Isaías⁵, é quase omissa em relação aos milagres. No Deuterónimo, os milagres são apresentados como prodígios de Deus, realizados pelos seus servidores Moisés e Josué, personagens eleitas de Deus, que os Actos dos Apóstolos associam simbolicamente à pessoa e à missão de Cristo: *Ele enviará, então, Aquele que vos foi destinado, o Messias Jesus, que deve permanecer no céu até ao momento da restauração de todas as coisas... Moisés disse: O Senhor suscitar-vos-á um profeta como eu, de entre os vossos irmãos. Escutá-lo-eis em tudo quanto vos disser* (Actos 3, 20-23).

¹ Algumas citações bíblicas onde aparece o conceito *salvação* (*Salus, Soteria*): *A salvação entrou hoje nesta casa* (Lc 19, 9); *A salvação vem dos judeus* (Jo 4, 22); *Eu não me envergonho do Evangelho, poder de Deus e salvação para...* (Rm 1, 16).

² Cf. Philostrate, *Vie d'Appolonius de Tyane*, nº4, 45, in *Chaiers de l'Évangile*, pp. 62-66.

³ Cf. Ch. Perrot, *Les Miracles*, pp. 21 e 23.

⁴ Cf. G. Vermes, *Enquête sur l'Identité de Jésus*, p. 151.

⁵ *Isaías 7, 12*, onde é dado o sinal, ao rei Acaz, do nascimento duma criança para justificar a profecia.

Os livros dos Reis (1 Rs, 17 e 2 Rs, 13) referem alguns milagres, por intermédio de Elias e de Eliseu, com alguma relevância no Novo Testamento, particularmente, no chamado grupo de João Baptista (Novo Elias que opera milagres – Mc 6, 14-16) e na mensagem de Jesus que se referiu aos milagres de Elias e de Eliseu como sinais da providência de Deus em tempo de crise (Lc 4, 25-31).

Os termos mais empregados no Antigo Testamento para designar as intervenções extraordinárias de Deus foram, progressivamente, assumidos das culturas helenística e judaica, apesar de, posteriormente, no contexto da Revelação e com Jesus de Nazaré, terem adquirido uma nova dimensão salvífica. Será a palavra a dar sentido messiânico aos milagres operados por Jesus, pois sem fé *Ele não realizava nenhum milagre* (Mt 13, 54-58; Mc 6, 1-6)¹.

1.1.2. No Novo Testamento

Nos evangelhos sinópticos, nem sempre é fácil distinguir os exorcismos das curas miraculosas, pois a expulsão dum espírito maligno implicava, quase sempre, a cura da pessoa possessa.

Enquanto que os exorcismos se exerciam sob o efeito duma ordem, a cura requeria um cerimonial, mediatizado pela palavra e pelo gesto entre duas pessoas². Os fariseus e os saduceus, com grande influência na sinagoga, expulsavam os demónios em *nome de Salomão*³, o que foi motivo duma intervenção crítica por parte de Jesus: *Se eu expulso os demónios por Belzebu, os vossos discípulos por quem os expulsam?* (Mt 12, 27).

Quanto aos milagres que requeriam uma intervenção particular de Deus, por meio dos seus servidores, eram feitos mais para confirmar a Lei do que para a revogar miraculosamente. O grande critério de credibilidade dum milagre era a Lei, o que também foi motivo de tensão entre Jesus e os fariseus. Jesus curava nos dias de *sabbat*, como Senhor da Lei e como quem tem autoridade (Mc 5, 8-14). Ele ordena às forças da natureza e elas obedecem-lhe: *Quem é este que até o vento e o mar lhe obedecem?* (Mt 8, 27). Contudo, Jesus acrescentava: *Eu não vim destruir a Lei mas dar-lhe pleno cumprimento* (Mt 5, 17-18).

¹ A Bíblia Hebraica, na versão grega dos 70, empregava os seguintes termos para designar os milagres: *Maravilhas de Deus* (Ex 5, 11 e Sl 71, 17), *Prodígios e Sinais* (Dt 34, 10-12, e Ex 7, 3), *Realizações de Deus* (Dt 3, 24).

² Nos Actos dos Apóstolos, há referências a exorcistas judeus: *Alguns exorcistas ambulantes tentavam pronunciar o nome do Senhor Jesus sobre aqueles que estavam possessos com espíritos malignos.* (Act 19, 13).

³ A sabedoria de Salomão era considerada como um dom do Espírito, capaz de expulsar os espíritos malignos.

Face ao número crescente de falsos profetas e de falsos Messias que realizavam prodígios em nome de Moisés e de Josué, Jesus era categórico e preveniu os seus discípulos: *Aparecerão falsos Messias e falsos profetas que realizarão prodígios... Acautelai-vos com eles, eu vo-lo digo* (Mt 24, 23-25).

Em contraste com os Rabinos taumaturgos do seu tempo, os milagres de Jesus eram discretos e feitos em nome do seu Pai (Jo 10, 31-40) e a favor dos pobres de Israel (Lc 4, 18)¹.

Se Jesus, por vezes, realizava milagres fora dos quadros da Torah, era porque, para Ele, era mais importante a vida segundo o espírito no cumprimento da vontade do Pai do que o exacto cumprimento da Lei de Moisés. Os milagres de Jesus tornaram-se o sinal da sua *vocação messiânica*² e o critério da sua *credibilidade*³, mas também uma ocasião de *perplexidade*⁴ e um motivo de *imprevisibilidade*⁵. Jesus associa a vinda do Reino de Deus às obras maravilhosas que o Pai faz por seu intermédio (Jo 12, 24-29).

Os sinópticos atribuem a Jesus curas realizadas em privado, como aconteceu com o surdo-mudo da Decápole (Mc 7, 31-36) em Betzaida, junto ao lago da Galileia, com o cego a quem Jesus ungiu os olhos com lodo (Mc 8, 22-23), e curas realizadas em público, como sucedeu em Cafarnaúm, onde, ao cair da tarde, lhe trouxeram toda a espécie de doentes (Mc 1, 32).

Ao espalhar-se a notícia da sua chegada, os doentes juntavam-se à sua volta (Mt 12, 15 e Lc 6, 17-18), pois a sua reputação era grande (Mc 6, 53-55). O mesmo aconteceu na Galileia, onde os doentes lhe suplicavam que os deixasse tocar ao menos na franja do seu manto (Mc 6, 56 e Mt 14, 36).

A fé era a condição fundamental para se realizar a cura, como aconteceu com o centurião (Mt 8, 13) e com a hemorroísa (Mc 5, 34)⁶. Os sinópticos admitem que Jesus tenha tido consciência de alguma força que saíra dele: *Alguém me tocou, porque senti uma força que saía de mim* (Mc 5, 31). Para não escandalizar os judeus presentes, porque era um dia de sábado, Jesus evitou o contacto físico com o doente que tinha a mão paralisada: *Estende a tua mão. Ele estendeu-a e ficou curado* (Mc 3, 5).

¹ Cf. A. Marchadour, *Les Évangiles au Feu de la Critique*, p. 115.

² Jesus é um Profeta poderoso em palavras e em obras diante de Deus e do povo (Lc 24, 19).

³ *Como pode um homem pecador fazer tais milagres?* (Jo 9, 16).

⁴ *És tu o que há-de vir ou devemos esperar Outro?* (Mt 11, 3).

⁵ *Sabendo que o viriam buscar para o fazerem rei, Jesus retirou-se sozinho para o monte.* (Jo 6, 14).

⁶ *A tua fé te salvou* (Lc 18, 42); *Minha filha, a tua fé te salvou* (Mc 5, 34); *Podes regressar, pois tudo acontecerá, segundo a tua fé* (Mt 8, 13).

Geralmente, era Jesus que tomava a iniciativa junto do doente, pois estendeu a mão à sogra de Pedro (Mc 1, 31), tocou o corpo do leproso (Mt 8, 3), os olhos dum cego (Mt 29, 9) e ajudou uma mulher encurvada a pôr-se direita (Lc 13, 13).

Em Nazaré, não pôde fazer nenhum milagre, unicamente acolhia os doentes, impondo-lhes as mãos (Mc 6, 5). Jesus toma posição, publicamente, sobre a sua missão de Messias – terapeuta: *Eis que eu expulso demónios e curo, hoje e amanhã, mas ao terceiro dia tudo terá terminado* (Lc 13, 32).

Há relatos mistos, exorcismo-cura, onde a alusão a patologias orgânicas é evidente, como no *homem possesso que urlava na sinagoga de Cafarnaúm com convulsões* (Mc 1, 26 e Lc 4, 35), no *possesso geraseno que morava nos túmulos, vociferava e se feria com pedras* (Mc 5, 1-5) e no surdo epilético que *ao ver Jesus, começou a agitar-se com convulsões e a rolar-se por terra, espumando* (Mc 9, 17-18 e Mt 7, 14-21).

Apesar de ser prática corrente, entre os judeus e os antigos¹, Jesus não recorria à sugestão mas comunicava-se por palavras e despertava a confiança com a sua autoridade: *Cala-te, sai deste homem* (Mc 1, 25 e Lc 4, 35); *Sai deste homem, espírito impuro* (Lucas 8, 29); *espírito mudo e surdo, eu te ordeno que saias e não voltes mais* (Mc 9, 25)².

Jesus, taumaturgo e Messias, desafia as forças da natureza, recuperando da morte a filha de Jairo (Mc 5, 39), o filho da viúva de Naim (Lc 7, 14) e, particularmente, o amigo Lázaro (Jo 11, 39).

Há milagres que têm mais um valor simbólico e apologético, para manifestar os poderes divinos de Jesus, do que um valor histórico, como acontece com a tempestade acalmada (Mc 4, 39-41) e com a pesca milagrosa (Lc 5, 6).

Em relação ao judaísmo decadente do seu tempo, Jesus manifestou-se fiel observante da Lei de Moisés: *Ide mostrar-vos aos sacerdotes* (Mt 8, 64), disse Ele aos leprosos. É, por vezes, obsessivo em relação à Lei: *Passarão o céu e a terra, mas nem um só traço da Lei passará* (Mt 5, 18) e, sobretudo muito liberal: *O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado* (Mt 2, 27).

Em relação aos costumes proibidos pela Lei, Jesus justificava a sua participação em refeições com publicanos e com pecadores, alegando que *são os doentes que precisam de médico* e não os sãos (Lc 5, 31 e Mt 9, 12). Permitiu que uma prostituta se aproximasse d'Ele, *uma mulher de má vida e pecadora* (Lc 7, 37). Tudo leva a crer que, na maneira de pensar e

¹ Cf. H. Ellenger, *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, pp. 40-45.

² Jesus concedeu aos discípulos o poder de curar e de expulsar demónios (Mt 12, 43-45; Lc 11, 24).

de agir de Jesus de Nazaré, se insinuava já um certo distanciamento em relação ao judaísmo do seu tempo, demasiado centrado sobre as práticas exteriores¹. O poder taumatúrgico de Jesus não dependia tanto dos seus dons humanos secretos, como da sua intimidade com Deus e da sua vida no Espírito, pois Jesus era um homem justo (*hasid*), inteiramente dedicado a anunciar o Reino de Deus e consciente da sua condição filial com o Pai².

A dimensão taumatúrgica de Jesus foi sem dúvida a faceta da sua vida que mais dividiu os historiadores e os exegetas cristológicos, em conformidade com as suas crenças e orientação ideológica. O poder taumatúrgico de Jesus é atestado tanto pelas fontes cristãs canónicas³, como pelas *apócrifas*⁴ e pelo Talmude, que se refere aos milagres de Jesus como a *actos mágicos*.

*Sem dúvida que Jesus não terá sido o único taumaturgo do seu tempo e que alguns dos seus milagres encontram hoje uma explicação natural... contudo, todos concordam no carácter marcante das suas intervenções. As narrações são sóbrias, e os redactores insistem mais na confiança do beneficiário do que nos pormenores do acontecimento. Jesus apresenta os seus milagres, em nome de seu Pai e como um sinal do Reino de Deus*⁵.

Os relatos dos milagres e, particularmente, das curas miraculosas dos evangelhos, confrontam-nos com o problema da sua *composição* significativa (o simbólico e o corporal), da sua *compreensão* (a inteligibilidade e o significado) e da sua *interpretação* (a exegese e a hermenêutica) que nos remetem para os *Aspectos epistemológicos dos mesmos*, no próximo capítulo (1.2.).

¹ Cf. G. Vermes, *Enquête sur l'Identité de Jesus*, pp. 151-223.

² Cf. G. Vermes, *ibidem*, pp. 162-167.

³ Os evangelhos foram escritos entre 68 e 95 da nossa era, tendo sido o Evangelho de Marcos o primeiro a ser redigido. As partes comuns a Mateus e a Lucas dependem, certamente, dum mesmo documento designado por Q (Quelle, em alemão significa fonte) que recolhe um conjunto de palavras de Jesus, provavelmente do ano 50. In P. Geoltrain, *Aux Origines du Christianisme*, pp. 199-220.

⁴ Os Apócrifos, cuja informação é, actualmente, muito valorizada para a *reconstrução* do Cristo histórico, são geralmente atribuídos aos Apóstolos, mas a sua autenticidade é bastante discutida. Citam-se, entre outros, *O Evangelho de Pedro* (ano 50), *O Evangelho Secreto de Marcos* (ano 200), *O Papiro Egerton* (ano 150) e *O Evangelho de Tomás* (ano 125). In P. Geoltrain, *ibidem*, p. 192.

⁵ P. Geoltrain, *Aux Origines du Christianisme*, p. 204.

1.2. Aspectos epistemológicos

1.2.1. O simbólico e o corporal

A teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, nas suas dimensões *simbólica* e *corporal*, testemunha a complexidade da realidade humana e ajuda-nos a discernir e a decodificar exegeticamente as correspondentes matrizes epistemológicas das curas miraculosas do evangelho¹.

- *A matriz simbólica* das curas miraculosas e dos miraculandos dos evangelhos é evocada pela acção terapêutica e salvífica do *Espírito* de Jesus de Nazaré sobre o corpo mutilado de cada miraculando. Noutras palavras, o mesmo Espírito prometido por Jesus de Nazaré e enviado, como dom, pelo Pai para testemunhar a verdade e operar a salvação, é o mesmo Espírito que actuará terapêuticamente nos miraculandos para os curar e inserir na nova ordem de vida do Reino de Deus.

Exporemos alguns exemplos bíblicos da acção terapêutico-salvífica do Espírito de Jesus de Nazaré: *O Espírito de Deus está sobre mim* (Lc 4, 14-30); *Eu vos mandarei o Espírito que o meu Pai prometeu* (Lc 24, 49); *Quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus* (Jo 3, 5-8); *O Espírito é que testifica, porque o Espírito é a verdade* (1 Jo 5, 6); *Todo o pecado será perdoado, mas quem falar contra o Espírito não lhe será perdoado* (Mt 12, 32); *Se vós que sois maus, sabeis dar coisas boas aos vossos filhos, quanto mais o vosso Pai celeste dará o Espírito Santo àqueles que lho pedem* (Lc 11, 13); *Jesus falava do Espírito que deviam receber todos os que acreditassem n'Ele* (Jo 7, 39); *A esperança não pode enganar porque o Amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado* (Rm 5, 5); *Vós não viveis sob o domínio da carne mas segundo o Espírito de Deus que habita nos vossos corações* (Rm 8, 9); *Nós recebemos o Espírito Santo que nos tornou filhos adotivos e nos libertou do nosso corpo* (Rm 8, 23); *É o Espírito Santo que vem em ajuda da nossa fraqueza, porque não sabemos rezar como deve ser* (Rm 8, 26); *É o Espírito que dá testemunho em nós, porque Ele é a verdade* (1 Jo 5, 6); *Nós reconhecemos que Ele está em nós, porque nos deu o seu Espírito* (1 Jo 3, 24).

¹ *Jésus est Vivant, Les Quatre Évangiles*, p. 496 e p. 507.

- *A matriz corporal* das curas miraculosas e dos miraculandos dos evangelhos foi codificada nos relatos bíblicos das diferentes patologias corporais de cada miraculando: *Os dois cegos* (Mt 9, 27-31), *O possesso mudo* (Lc 11, 14-15), *O homem com a mão ressequida* (Mc 3, 1-6), *O demoníaco de Cafarnaúm* (Lc 4, 33-37), *O paralítico de Cafarnaúm* (Mt 9, 1-8), *A hemorroísa* (Mc 5, 25-34), *O surdo-mudo* (Mc 7, 31-37), *O cego de Betsaida* (Mc 8, 22-26), *O epiléptico* (Mc 9, 14-29), *O cego de Jericó* (Mt 20, 29-34), *O leproso* (Lc 5, 12-14), *O hidrópico* (Lc 14, 1-6), *O doente de Betzatá* (Jo 5, 1-16), *O cego de nascença* (Jo 9, 1-41).

A acção sanadora de Jesus, perspectivada corporalmente nos miraculandos encontra a dificuldade duma descrição vaga e imprecisa da doença. Não se refere nenhuma patologia diferencial, nem a causa da doença, a sua evolução, ou o seu prognóstico¹.

O miraculando dos evangelhos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto (na sua dupla dimensão *simbólica* e *corporal*), é alguém, corporalmente mutilado, que espera o Reino de Deus, em Jesus de Nazaré, o qual o acolhe com o seu Espírito numa nova ordem de vida, publicamente consignada com a sua recuperação corporal.

Na linguagem de Paul Ricœur², pelos relatos das curas dos evangelhos, não só temos acesso à identidade corpórea – simbólica – salvífica de cada miraculando, mas sentimos também palpitar dentro de nós, situações de vida similares às suas, que nos posicionam perante o mistério do homem, à luz do mistério de Deus, revelado em Jesus de Nazaré.

A leitura exegética dos relatos bíblicos permitir-nos-á reconstruir a nossa própria vida, como sujeitos de desejo no mundo e com Deus.

1.2.2. A inteligibilidade e o significado

A compreensão dos milagres em geral e, particularmente, das curas miraculosas dos evangelhos, endossa-nos para a questão mais profunda das relações da fé com a razão, na matriz epistemológica das afinidades do Cristo histórico com o Cristo da ressurreição³.

¹ M. López Alonso, *Aspectos Éticos de la Acción Sanadora de Jesús*, p. 417.

² Inspirámo-nos, particularmente, na leitura da obra *Penser la Bible* de P. Ricoeur e de O. Mongin, *Paul Ricoeur*, pp. 234-247.

³ Cf. R. Aguirre, *Los Milagros de Jesús*, pp. 17-32.

O mundo bíblico do tempo de Jesus era um mundo teocêntrico, miraculosamente animado (Act 2, 22 e Jo 4, 48), cheio de intervenções divinas (Mt 11, 2 e Jo 10, 25) e de sinais de Deus (Jo 2, 11 e 7, 31).

A Bíblia não interpreta a natureza como um sistema fechado, regulado por leis próprias. O conceito de *natureza* não faz parte da sua concepção do mundo e a representação do tempo, como fluir natural dos acontecimentos, geridos por leis imanentes, é estranha ao Antigo Testamento¹.

Para os contemporâneos de Jesus, a natureza não era uma realidade autónoma mas dependente de Deus, no sentido de Santo Agostinho: *Como não foi impossível a Deus criar a natureza ao seu gosto, também não será impossível transformá-la segundo a sua vontade*².

A representação *antiga* e bíblica do universo reconverter-se-á progressivamente, numa nova concepção da realidade, sob o imperativo da razão, da compreensão e do princípio universal *causa – efeito*. Já Baruc Espinosa se perguntava sobre a possibilidade de os milagres poderem acontecer ou não, por irem contra as leis da natureza: *já que os homens, inclinados à superstição, interpretam a natureza como se ela delirasse com eles*³.

David Hume negou a possibilidade de que algo de extraordinário pudesse acontecer dentro da ordem da natureza. *Pois não há nenhum motivo para pensar que Deus possa alterar as leis do mundo*⁴. Koyré desvalorizava os milagres ao afirmar que a ciência e a teologia se opõem, por esta se fundamentar sobre os milagres: *É evidente que a ciência, enquanto tal, não pode aceitar os milagres e que, por conseguinte, há incompatibilidade entre a ciência e a teologia*⁵. Para São Tomás de Aquino, uma das dimensões fundamentais do milagre é a fé, que pressupõe a inteligência do crente: *Acreditar é essencialmente um acto de inteligência, pois o objecto da fé é a verdade do âmbito intelectual*⁶.

Neste contexto racionalista e determinista da compreensão do mundo, o milagre, como evento excepcional e transgressor, não é admissível. Contudo, graças a paradigmas científicos mais recentes onde a lei absoluta, baseada na natureza, dá lugar à lei-hipótese, baseada na experimentação, outras possibilidades de interpretação do universo surgem⁷.

¹ Cf. J. Solotareff, *Une Lecture Symbolique des Évangiles*, p. 19.

² S. Agustin, *La Ciudad de Dios*, p. 696.

³ B. Espinosa, *Traité des Autorités Théologiques et Pratiques*, p. 749.

⁴ D. Hume, *On Miracles – Enquiries Concerning Human Understanding*, p. 113.

⁵ A. Koyré, *Théologie et Science*, Conferência em Paris, 1947, publicada em 1986, in *De la Mystique à la Science*.

⁶ S. Thomas D'Aquin, *Somme Théologique*, II^a, II^a q. 178, a. 1 ad. 1.

⁷ Cf. P. A. Miquel, *Epistémologie des Sciences Humaines*, pp. 7-13.

Segundo o novo paradigma científico, a verdade resultará mais da combinação dos cálculos fornecidos pela teoria com os cálculos fornecidos pela experiência, do que duma simples constatação objectiva. Nestas circunstâncias, qualquer que seja a distância entre o modelo teórico e a realidade observada, a verdade será sempre contingente e contaminada por forças estranhas ao rigor científico¹.

A própria natureza do milagre, como fenómeno extraordinário, apelará para outras dimensões da realidade humana marcadas, paradoxalmente, pela finitude imanente e pela transcendência².

Na perspectiva do Cristo histórico e do Cristo ressuscitado da fé³, os evangelhos, embora redigidos historicamente, mantêm o seu estilo cultural, uma expressão simbólico-salvífica, um género literário específico com determinadas intenções catequéticas próprias de cada autor e da sua comunidade de origem⁴. Graças aos novos subsídios arqueológicos e às novas fontes canónicas e apócrifas, é possível uma abordagem multidisciplinar esclarecedora do Novo Testamento⁵.

Mais importante do que a ordem cronológica dos milagres é a sua disposição simbólica nos textos sagrados, onde se agrupam por tópicos, por temas catequéticos e por critérios religiosos, segundo as exigências querigmáticas do tempo⁶.

Como diz Perrot, os relatos miraculosos antes de adquirirem a sua redacção definitiva são apresentados como “memorial” do Senhor, por escrito e oralmente, nas diferentes comunidades cristãs⁷.

Cada evangelista projecta a sua identidade pessoal, cultural e comunitária na redacção dos evangelhos. *Marcos* manifesta-se reservado em relação aos milagres que não estejam de acordo com a sua concepção messiânica de Jesus, marcada pela cruz, ainda que em ordem à ressurreição. O Cristo de *Marcos*, apesar dos seus milagres, termina a sua vida na cruz, sob o signo da impotência (Mc 15, 31-32).

¹ Cf. F. Jacob, *Le Jeu des Possibles*, p. 29.

² Inspirámo-nos na leitura de J. P. Charlier, *Signes et Prodiges*.

³ Entendemos por Cristo Ressuscitado ou Cristo da Fé, a ideia de Cristo tal como nos chegou através da fé, das celebrações das comunidades cristãs dos séculos I e II, e através da redacção cultural e teológica dos Evangelhos.

⁴ Cf. J. Mointh, *L'Homme qui Venait de Dieu*, pp. 7-50.

⁵ É de sublinhar o movimento teológico – bíblico em torno dos Evangelhos que culminou com as grandes biografias racionalistas e críticas da pessoa de Cristo, nos finais do século XIX (Harnack – Leipzig, 1913 e Renan – Ed. EDAF, Madrid, 1981). Posteriormente, o movimento querigmático, existencialista e anti-histórico de Bultman contribuiu, significativamente, para uma nova imagem do Cristo da fé.

⁶ Por exemplo, o conjunto dos quatro relatos miraculosos de Marcos 4, 35 até Marcos 5, 41. In R. Aguirre, *Los Milagros de Jesús*, pp. 39-51.

⁷ Ch. Perrot, *Les Miracles*, pp. 111-138.

Mateus, por sua vez, omite relatos de milagres (Mc 7, 31-37 e 8, 22-26), resume outros e evita pormenores espectaculares para sublinhar a dimensão teológica dos evangelhos, centrando-se nas palavras de Jesus (Mt 8, 2-17), no discipulado (Mt 8, 18 e 9, 27) e na fé (Mt 9, 18-31). O Cristo de *Mateus* actua com misericórdia, cura as doenças, e nele se cumprem as profecias (Mt 8, 7 → Is 53, 4 e Mt 12, 19 → Is 42, 2). Servo de Deus, dedica-se aos pobres e partilha a sua autoridade com os discípulos (Mt 10, 1-40). O evangelho de *Lucas* apresenta os milagres como acontecimentos de salvação que acompanham a pregação de Jesus. A salvação de Deus, revelada em Jesus de Nazaré, profeta escatológico, é oferecida aos pobres e aos pecadores de Israel. Messias consagrado e cheio do Espírito, Jesus cura e convida a todos para o banquete messiânico do Reino dos Céus (Lc 10, 1-38; 7, 36-49; 6, 20-24)¹.

João é mais selectivo, mais parco e mais original em relação aos milagres, *os sinais de Jesus*², que operam como manifestações de fé (Jo 12, 37). Os milagres joaninos exprimem o movimento da fé em ordem a uma autêntica adesão a Jesus de Nazaré, como Filho de Deus (Jo 9, 1-41). Neste sentido, o verdadeiro milagre é a pessoa de Jesus, cujas palavras, mais do que os gestos, levam à conversão na fé. João privilegia o Cristo teológico da fé relativamente ao Cristo histórico.

Do ponto de vista histórico-salvífico, as curas miraculosas são modeladas pela palavra e na fé, sob a acção do Espírito, graças à autoridade de Jesus de Nazaré (Lc 4, 14; Act 1, 8; Rm 1, 16), em quatro fases sucessivas: o pedido de ajuda (Mc 10, 46-52), a resposta de Jesus (Mc 2, 11 e Jo 9, 6-8), os efeitos terapêuticos (Mc 2, 12 e Lc 17, 14) e a reacção dos presentes (Mc 1, 31 e Jo 6, 15)³.

Em relação à *teoria dos milagres*, há duas grandes vertentes explicativas na história do pensamento teológico: a vertente *apologética* e a vertente *teológica*. São Tomás de Aquino, ao definir o milagre como evento de origem divina, *para além das forças da natureza e não contra as leis da natureza*, deixava transparecer uma atitude apologética, pelo facto de contextualizar o milagre no âmbito da defesa da fé e como prova do poder de Deus⁴.

Santo Agostinho descreve o milagre como evento extraordinário de Deus, mas insere-o na matriz teológica da salvação ao referi-lo *como sinal do poder de Deus em ordem à*

¹ Cf. R. Aguirre, *Los Milagros de Jesús*, pp. 32-35.

² João é quase omissivo em relação aos exorcismos. No seu evangelho retêm-se as seguintes curas miraculosas: o paralisado de Betsaida (Jo 5, 2-9), o cego de nascença (Jo 9, 1-7), o servo do centurião (Jo 4, 43-54).

³ O verbo *curar*, que aparece raramente em S. Paulo (1 Cor 12, 9), é empregado nos Sinópticos com significados (palavras) diferentes: *higiano, thera penó e iaomai*.

⁴ S. Thomas D'Aquin, *Somme Théologique*, 1^a q. 110, artº 4.

*salvação do homem*¹. Gregório, o Grande, apresenta uma concepção mais alargada de milagre, como prova da grandeza e da intervenção de Deus na obra da criação: *Quem poderá penetrar no segredo dos desígnios de Deus, que fez tudo do nada, como sinal do seu poder maravilhoso? Conhecemos apenas uma mínima parte destas maravilhas que nos esquecemos de admirar*².

Os Santos Padres transmitiram, de maneira geral, a ideia de que os evangelhos são uma mensagem de salvação e de *suavíssimo medicamento*, na expressão de Clemente de Alexandria. Inácio de Antioquia, Tertuliano, Cipriano de Cartago e Orígenes transmitiram a imagem dum Cristo médico, o que motivou a clássica polémica entre os apologistas cristãos e os escritores pagãos, sobre se quem cura é Cristo ou Asclépio³.

O catecismo do Concílio de Trento (1545-1503), embora apologeticamente elaborado, é sóbrio em relação aos milagres, que apresenta no âmbito da virtude da fé e a propósito do *Símbolo dos Apóstolos*. Faz alusão às reanimações operadas por Jesus e aos milagres de Eliseu e de Elias do Antigo Testamento, como provas apoloéticas da Ressurreição. Os milagres no espírito do Concílio de Trento são acontecimentos demonstrativos da divindade de Cristo⁴.

Com o Concílio Vaticano II, a teologia dos milagres é centrada no mistério de Deus Pai, e os milagres são descritos como *gestos de Cristo* na História da Salvação. Jesus Cristo é o *milagre* por excelência da revelação de Deus, pois é *n'Ele que reside toda a plenitude* (Jo 14, 23-29; Tt 2, 11-14 e Rm 1, 3-4). Com a sua morte e ressurreição, Cristo testemunha que Deus Pai está connosco para nos ressuscitar para a vida eterna⁵.

As palavras *natural* e *sobrenatural*, que implicam uma compreensão determinista do universo, são menos valorizadas nos documentos do Vaticano II. O eixo de reflexão sobre os milagres deslocar-se-á do âmbito da apoloética para o espaço salvífico da História da Salvação. Os relatos das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, na *Economia da Salvação*,

¹ S. Augustin, *Confessions*, pp. 447-493.

² Grégoire le Grand, *Morales*, VI, 15, nº 18.

³ Cf. P. Lain Entralgo, *Enfermedad y Pecado*, pp. 50-51. Entendemos por *Fontes Patrísticas* os escritos dos finais do século I e princípios do séc. II que pertencem às gerações dos discípulos dos apóstolos. Citamos, entre outros, *A Didaché* (ano 95), a *Carta de S. Clemente de Roma aos Coríntios* (ano 95), as *Cartas de Santo Inácio de Antioquia* (anos 110-115).

⁴ *Catéchisme du Concile de Trento*, (p. 16 e 143). Citação tomada de Ch. Perrot, *Les Miracles*, p. 187. Tradução francesa de 1936 em Ed. Desclée.

⁵ Vaticano II, particularmente, os Documentos *Dei Verbum* nº4, *Lumen Gentium* nºs 8, 9, 15 e 65 e *Gaudium et Spes* nº 43.

simbolizam a transposição dos limites da finitude humana, como a doença e a morte, para novas dimensões de vida e de graça, face ao mistério de Deus¹.

A reflexão teológica do Vaticano II alarga consideravelmente o conceito de milagre até às situações mais banais da vida quotidiana, onde tudo é dom gratuito do Espírito, segundo o carisma de cada um (1 Cor 12, 3-7). Os milagres tornaram-se uma oportunidade salvífica (*Kairós*) de contestação de tudo o que constrange a liberdade do homem e concretizam no tempo, *hic et nunc*, a salvação anunciada pelos profetas e realizada em Jesus de Nazaré, *homem poderoso em palavras e obras* (Lc 14, 15).

Apesar de a teoria da imagem inconsciente do corpo de Françoise Dolto, instituída como chave de leitura dos milagres dos evangelhos, não ser uma matriz hermenêutico-exegética no sentido histórico-crítico e literário dos termos, como já referimos, pode, contudo, beneficiar com a aproximação aos princípios da hermenêutica e da exegese, como veremos no próximo apartado.

1.2.3. Abordagem psicológica e psicanalítica na exegese bíblica

A actividade da exegese é constantemente solicitada a repensar e a reformular as suas ideias à luz da hermenêutica antropológica contemporânea, *que colocou em evidência a implicação da subjectividade no conhecimento, especialmente no conhecimento histórico*², com repercussões epistemológicas evidentes na maneira de interpretar a Sagrada Escritura³.

Com o devido respeito pelas respectivas fronteiras, a teologia e a psicologia nunca deixaram de dialogar entre si. Diálogo construtivo que, através duma *compreensão pluridimensional*, tem contribuído para iluminar o discurso humano e cultural da Revelação. Graças aos estudos da psicologia e da psicanálise, aplicados à exegese bíblica, os textos da Bíblia têm-se revelado, cada vez mais, *como experiências de vida e regras de comportamento*⁴.

Sem pretensão de se imporem paradigmaticamente como *exegese psicológica*, as duas áreas da psicologia mais sensíveis à exegese da bíblia (particularmente na interpretação das curas miraculosas de Jesus de Nazaré) são a *psicanálise* e as *neurociências*.

¹ Cf. J. Bauer, *Diccionario de Teologia Bíblica*, pp. 649-655.

² Comissão Pontifícia Bíblia, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p.85.

³ Citamos, entre outros autores, F. Schleiermacher, W. Dilthey e M. Heidegger onde se inspiraram, no trabalho exegético da Escritura, autores como H. G. Gadamer, P. Ricœur e R. Bultmann, cuja ideia comum principal é a preocupação pela linguagem simbólica e pela relação do autor com o texto.

⁴ Comissão Pontifícia Bíblia, pp. 70-72.

A abordagem psicanalítica da Bíblia é legítima e pertinente porque, se os *psicólogos e os psicanalistas conseguem discernir aspectos não óbvios e permanentes da nossa humanidade comum, também podem proporcionar novas intuições sobre o texto bíblico*¹. Como modelo de escuta e de observação dos movimentos inconscientes do espírito humano, a psicanálise (à medida que os sentimentos e as emoções fluem na clave da verbalização espontânea) pode tornar-se uma matriz simbólica privilegiada da relação do homem com Deus, a partir da vivência das dimensões mais ocultas e profundas da personalidade. Há uma certa afinidade entre a *perelaboração* interior da cura psicanalítica e o percurso espiritual da conversão evangélica, operada por Jesus de Nazaré junto dos pobres de Israel (Mt 4, 12-15; Mc 1, 14-15; Lc 5, 27-32).

As imagens e a linguagem metapsicológicas da psicanálise podem operar, simbolicamente, na aproximação do homem com Deus. Ao arrancar das profundidades abissais do inconsciente humano, o processo psicanalítico coloca o sujeito perante a verdade nua e fundadora do seu ser. É através da resolução de conflitos e da superação de resistências interiores, como na conversão do coração proposta por Jesus de Nazaré, que se atinge a verdadeira maturidade, na liberdade dos filhos de Deus (Jo 8, 31-36; Mt 7, 13-14).

Referimos, também, as neurociências como área da psicologia particularmente sensível à exegese, pois os paradigmas neuronais do comportamento muito podem contribuir para uma melhor compreensão do comportamento humano na clave do normal e do patológico. Perante a linguagem cheia de imagens da Bíblia, no âmbito do comportamento religioso do homem com os seus ritos e manifestações culturais, um esforço comum entre exegetas, psicanalistas e neurocientistas, poderá esclarecer muitos aspectos das relações entre o corpo e o espírito, entre a actividade mental, as reacções corporais e as expressões de fé do homem.

A apresentação dos textos canónicos dos evangelhos sobre as curas miraculosas de Jesus de Nazaré, com os respectivos questionamentos epistemológicos, pela sua forma literária, histórico-crítica, simbólica e salvífica, inspirada na fé e fundamentada historicamente, torna-se um desafio aberto a uma *melhor compreensão dos mesmos*², ao qual nós tentamos responder com a nossa abordagem exegética, baseada na teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, cujos significantes nós adoptaremos para o efeito.

¹ A. S. Vaz, *Propedêutica Bíblica*, p. 481.

² Comissão Pontifícia Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 64. Ver também R. Gibellini, *Panorama de la Théologie au XX Siècle*, pp. 63-91.

A reformulação doltoniana do conceito de *miraculando* implicará a sua *perspectivação* como sujeito de desejo, corporalmente presente no mundo e simbolicamente instituído; a reformulação de *milagre* implicará a sua compreensão como um processo simboligénio que se alarga desde a expectativa messiânica do miraculando até à sua recuperação corporal e salvífica, no encontro transferencial com Jesus de Nazaré.

2. Reformulação doltoniana

Esta parte do nosso trabalho constará de três secções complementares:

- A *construção* dos modelos hermenêuticos de *miraculando* e de *milagre*, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, a partir de três questões preliminares (2.1.)
- A abordagem *sincrónica* do modelo hermenêutico de *miraculando*, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto (2.2.)
- A abordagem *diacrónica* do modelo de *milagre*, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto (2.3.)

2.1. Três questões preliminares

Trata-se de três questões fundamentais que, em conformidade com o referido anteriormente, nos induzirão à *construção* dos modelos hermenêuticos de miraculando e de milagre, segundo a teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto.

- *Quem são os miraculandos dos evangelhos?* (2.1.1.)
- *Em que sentido os miraculandos dos evangelhos são portadores da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto?* (2.1.2.)
- *Como classificar, clínica e simbolicamente, os miraculandos dos evangelhos?* (2.1.3.)

2.1.1. Quem são os miraculandos dos evangelhos?¹

Constrangidos pelas exigências canônicas e pelos géneros literários dos evangelhos, cuja função principal não é informar clinicamente, optamos por seleccionar *nove relatos do Novo Testamento*, sobre as curas miraculosas de Jesus de Nazaré, que nos parecem ser os mais significativos para o efeito, quer do ponto de vista *sintomático* (os cegos, os mudos, os paráliticos), quer do ponto de vista *dinâmico* (a invisualidade, a incomunicabilidade, a imobilidade)².

Efectivamente, as curas miraculosas de Jesus de Nazaré proporcionam-nos informações significantes para uma percepção *sintomática* e para uma compreensão *dinâmica* das mesmas, à luz da teoria doltoniana.

A. Do ponto de vista sintomático

Os miraculandos apresentam-se corporalmente mutilados, segundo uma determinada configuração anatómico-fisiológica, referida muito parcamente pelos sinópticos (Quadro 2).

¹ Segundo F. Dolto, ser curado significa recuperar o desejo de ser e o gosto pelas interacções que fazem viver; Cf *Les Évangiles et la foi...* p. 509. As curas miraculosas referidas por Dolto no *Les Évangiles...* são as seguintes: *curas e orações* (Mt 1, 32-39) p. 299; *o parálitico* (Mt 2, 1-12) p. 299; *a filha de Jairo* (Mt 5, 21-43) p. 65; *o epiléptico* (Mt 9, 14-30) p. 247; *o filho da viúva de Naim* (Lc 7, 11-16) p. 47; *o Lázaro* (Jo 11. 1, 44) p. 77.

² Cf. S. Tribolet, M. Shahidi, *Nouveau Précis de Sémiologie des Troubles Psychiques*, pp. XV-XXI (Prolégomènes). Ver também F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 131-141.

Quadro 2 (*Os miraculandos dos evangelhos perspectivados do ponto de vista sintomático*):

Cego de Jericó	Mc 10, 46-52; Mt 20, 29-34; Lc 18, 35-45
Cego de nascença	Jo 9, 1-41
Cego de Betsaida	Mc 8, 22-26
Dois cegos	Mt 9, 27-31

Paralítico Cafarnaúm	Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26
Paralítico de Betsaida	Jo 5, 1-18
Homem com a mão seca	Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11

Surdo-mudo	Mc 7, 31-37
Possesso mudo	Mt 9, 32-34; 12, 22-24; Lc 11, 14-15

Os miraculandos, incapazes por vezes de se exprimirem verbalmente (Mc 7, 31-37; Lc 11, 14-15; Mt 9, 32-34), encenam corporalmente e de maneira original a sua penúria: *Timeu, um cego mendigo, estava sentado à beira do caminho* (Mc 10, 46).

Léon-Dufour admite uma grande variedade de sintomas nos doentes do Novo Testamento: *Febre e malária, doença da pele (úlceras, lepra, gangrena), mutilações orgânicas (cegos, míopes, surdos, mudos, gagos, paralíticos, esterilidades e impotência), outras doenças (reumatismo, hidropsia, hemorragias), doenças psiquiátricas e neurológicas (epilepsia, histeria, loucura com delírios e alucinações, embriopatias, debilidades mentais e oligofrenias)*. Apesar das prescrições da Lei, as doenças propagam-se facilmente por falta de

*higiene e de medidas profiláticas. Os recursos terapêuticos mais frequentes eram o azeite, os bálsamos e o vinho como desinfectante (Lc 10, 34) e como fortificantes (1 Tm 5, 23)*¹.

Na Bíblia, os sintomas das doenças (*nósos*), compreensíveis no quadro da dinâmica relacional com o Outro, e na clave da transgressão da Lei, apresentam-se de múltiplas maneiras: falta de vigor (*arrostos, astenes*), fraqueza, fragilidade e desvitalização (*malaquia*), infecção (*mastix*). Com a sua intervenção messiânica, Jesus insere os sintomas corporais dos miraculandos numa nova ordem simbólica, à luz do Reino de Deus. Na nossa amostra dos nove relatos bíblicos seleccionados, tudo se polariza à volta de três grandes áreas sintomáticas: a cegueira (Mc 10, 46-52; Mt 9, 27-31; Jo 9, 1-41), a paralisia (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 11, 14-15 e Jo 5, 1-8) e o mutismo (Mc 7, 31-37; Mt 12, 22-24; Lc 11, 14-15).

A *cegueira*, muito frequente no Oriente, era provocada por oftalmia purulenta e considerada como um castigo de Deus (Ex 4, 11; Jo 9, 2 e Act 13, 11). Embora a Lei recomendasse a ajuda aos cegos (Dt. 27, 18), estes eram frequentemente reduzidos à mendicidade (Jo 9, 1 e Mc 10, 46). A sua cura era considerada como um dos maiores milagres de Jesus de Nazaré (Jo 9, 16).

A *paralisia* é descrita, quer objectivamente (*paralitíkos* - Mt 9, 1-8, Mc 2, 1-12), quer simbolicamente (*paralelymenos* Lc 5, 18), como maneira deficitária e dependente de estar no mundo.

O *mutismo* (*alalós*), geralmente associado à surdez (*kófos*), pode significar uma repreensão de Deus, como em Zacarias, pai de João Baptista (Lc 1, 20-22) ou apresentar-se, como uma consequência da possessão demoníaca (Lc 11, 14; Mt 9, 33)². Com Jesus de Nazaré, todos os sintomas corporais, motivo de sofrimento, são reconvertidos em novas possibilidades humanas de ser, para além dos limites do próprio corpo (Mt 9, 1-8; Mc 2, 4-12).

Françoise Dolto, clínica experimentada, não preconiza a abolição selvagem do sintoma, mas a sua reconversão progressiva em novas valências existenciais, na trajectória do desejo do sujeito. Cristo não veio abolir o vazio humano da falha fundamental, nas três vertentes deficitárias do *não ver* (Mc 10, 46-52; Jo 9, 1-41), do *não movimentar-se* (Lc 5, 17-26; Mt 9, 1-8) e do *não comunicar* (Lc 11, 14-15; Mc 7, 31-37), mas veio

¹ X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 64.

² O mutismo, do ponto de vista doltoniano, é um sintoma de inibição neurótica cujo significado se deve procurar na história pessoal e familiar de cada um. In M. H. Ledoux, *Dictionnaire...*, p. 225.

reconvertê-lo, física e simbolicamente, nas novas coordenadas do Reino de Deus (Jo 3, 14-18)¹.

B. Do ponto de vista dinâmico

As curas miraculosas dos evangelhos inserem-se, historicamente, no espectro simbólico da profecia de Isaías, interpretada por Jesus em dia de sábado, na sinagoga de Nazaré: *O Espírito do Senhor está sobre mim, pois Ele consagrou-me com a sua unção e enviou-me para anunciar a Boa Nova aos pobres, a recuperação da vista aos cegos e a liberdade aos oprimidos* (Lc 4, 16-31)².

As condições de vida dos pobres de Israel, entre os quais se encontram os miraculandos dos evangelhos, são assumidas publicamente, em Nazaré, por Jesus, que faz da penúria, do abandono e da doença dos atribulados de Israel um projecto de salvação e a sua razão de ser, em conformidade com a vontade do Pai (Lc 4, 14-25)³.

Os pobres e os miraculandos dos evangelhos aparecem, assim, inscritos no movimento da história da redenção, sob a forma de três finitudes fundamentais: a finitude do *não ver* (Ex 3, 7; 1 Sm 16, 7; Sl 139, 3; Dt 27, 18), a finitude do *não se mover* (Gl. 5, 1; Gl. 4, 4-7; Jo 8, 31-36) e a finitude do *não comunicar* (Jr 6, 10; Is 35, 5; Sb 9, 1; Am 1, 6).

Perspectivadas psicanaliticamente, à luz do Antigo Testamento, as mutilações corporais dos miraculandos apontam, simbolicamente, para traumas estruturais, nas origens da corporeidade e a nível dos orifícios fundadores da vida psíquica do sujeito, da linguagem e do pensamento (a boca, os ouvidos, os olhos, a pele)⁴.

Contudo, à medida que o espírito dos pobres de Israel, na expectativa da salvação, se abre ao dom de Deus em Jesus de Nazaré, também os seus corpos mutilados e retidos se inserem numa nova hominização, segundo as coordenadas messiânicas do Reino de Deus. A *invisibilidade*, a *imobilidade* e a *incomunicabilidade* tornam-se *kairós* de vida nova em Jesus de Nazaré (Quadro 3).

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 237-238.

² O profeta Isaías anuncia uma mensagem de consolação para o povo, recebida de Deus (Is 61, 1-4).

³ Cf. R. Aguirre, *Los milagros de Jesús*, pp. 44-50.

⁴ Cf. P. Kaufman, *L'Apport Freudien*, pp. 176-182. Ver também G. Guillerault, *L'Image du Corps selon Françoise Dolto*, pp. 139-164.

Quadro 3 (*Os miraculandos dos evangelhos perspectivados do ponto de vista dinâmico*):

<i>A Invisibilidade</i>	Mc 10, 46-52 e 8, 22-26. Mt 20, 29-34 e 9, 27-31. Lc 18, 35-45. Jo 9, 1-41.
-------------------------	--

<i>A Imobilidade</i>	Mc 2, 1-12 e 3, 1-6. Mt 9, 1-8 e 12, 9-14. Lc 5, 17-26 e 6, 6-11. Jo 5, 1-18
----------------------	---

<i>A Incomunicabilidade</i>	Mc 7, 31-37. Mt 9, 32-34 e 12, 22-24. Lc 11, 14-15.
-----------------------------	---

2.1.2. **Em que sentido os miraculandos dos evangelhos são portadores da imagem inconsciente do corpo?**

Em conformidade com os relatos dos nossos textos neotestamentários seleccionados, há duas vias de acesso ao dinamismo da imagem inconsciente do corpo dos miraculandos, a via literária das *narrativas bíblicas* e a via fenomenológica das *personagens bíblicas*¹:

A. *As narrativas bíblicas*

Um dos indicadores literários mais subtis do dinamismo da imagem inconsciente do corpo nos miraculandos é o impacto estético do próprio texto no leitor, que se apresenta breve, simbolicamente denso e cheio de ressonâncias emotivas: *Ao cair da tarde, depois do*

¹ Recordamos que, segundo a teoria doltoniana, a imagem do corpo é inconsciente, imperceptível e constitui (nos miraculandos) o conjunto de vivências e experiências profundas.

pôr do sol, levaram-lhe os enfermos e os possessos de demónios. Toda a cidade estava reunida diante da porta. Ele curou muitos que estavam oprimidos de diversas doenças e expulsou muitos demónios (Mc 1, 32-34).

Há um conjunto de narrativas simbólicas breves, como a sogra de Pedro (Mc 1, 29-32), o homem da mão seca (Mc 3, 1-6) e outras curas colectivas (Mt 14, 34-35), onde tudo se processa em torno de alguém corporalmente mutilado que *vive na expectativa do Reino de Deus*. Viver na expectativa do Reino de Deus, do ponto de vista doltoniano, significa deixar fluir profundamente, a partir das *bases da vivência corporal*, o curso da sua existência numa história cheia de eventos e de memórias, ambivalente em relação à Lei, mas aberta ao mistério do Outro, em Jesus de Nazaré (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22).

Independentemente da sua historicidade indiscutível, os relatos das curas miraculosas dos evangelhos são criações literárias dos autores sagrados, que modelam e caracterizam (*telling*) as suas personagens em função das suas intenções catequéticas na fé¹.

É através das palavras e dos gestos atribuídos pelos sinópticos às personagens bíblicas, que se apreende o dinamismo da imagem inconsciente do corpo dos miraculandos, reformulado, paradigmaticamente, por Françoise Dolto sob a fórmula de *sentimento de si mesmo*².

Se compararmos o perfil muito vincado do cego de Jericó (Mc 10, 46-52) com o perfil, aparentemente mais ligeiro, do cego de Betsaida (Mc 8, 22-26), constataremos que Bartimeu era um cego mendigo, pobre (*penes*) e com algum prestígio moral, pois era filho de Timeu, o honorável, enquanto que o cego de Betsaida era, provavelmente, um pobre marginal, carente de bens e de honrarias (*ptokhos*).

Segundo o evangelho, Bartimeu, o cego de Jericó, era irreverente e original na sua aproximação de Jesus (*sentado à beira do caminho* – Mc 10, 46; grita, dá um salto e atira com a capa – Mc 10, 52) o que lhe mereceu uma cura imediata (Mc 10, 52), enquanto que o cego de Betsaida é levado passivamente por outros (*trouxeram-lhe um cego para que o tocasse* – Mc 8, 22), é lento e reservado em palavras, pois limita-se a responder à pergunta de Jesus (Mc 8, 24)³.

A criatividade, o humor e a irreverência do cego de Jericó, que lhe valeram a recuperação incondicional do corpo e a sua inserção numa nova ordem de vida (*começou a*

¹ *Jésus est Vivant, Les Quatre Évangiles*, p. 507 e K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 284-286.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 22 ; e *Le Sentiment de Soi*, préface, pp. VI-VIII.

³ Cf. A. Mingo, *Evangelizados por los Pobres, la Lectura de Mc 10, 46-52*, pp. 377-396.

Françoise Dolto fala da situação peculiar do *cego de nascença*, in *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 44.

seguir-Lo pelo caminho – Mc 10, 52), são os melhores indicadores de alguém, presente no mundo na expectativa da salvação, com um forte *sentimento de si mesmo*, graças a uma imagem inconsciente do corpo saudável, num corpo mutilado¹.

Através da encenação corporal (sentar-se à beira do caminho, gritar, saltar, atirar a capa e seguir Jesus), o cego de Jericó deixa transparecer a impetuosidade do seu desejo, interceptado por Jesus de Nazaré, Mestre do desejo. Além disso, no relato do cego de Jericó, há expressões que evocam a vitalidade profunda, *allant – devenant*, do sujeito humano, segundo Françoise Dolto, tais como os conceitos de caminho (*hodos* - Mc – 10, 52) e de seguimento (*akolouthéo* - Mc 10, 46) que, teologalmente, significam o movimento dos *pobres de Israel* na história da salvação (Gl 5, 16; Rm. 6, 4; Fl 3, 17) e o seu novo estilo de vida com Jesus de Nazaré, anunciado pelos profetas (Jr 7, 11; Dt 5, 33; Ex 32, 8).

Noutras palavras, o dinamismo da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, intercepta-se nos relatos bíblicos das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, através de fórmulas literárias que exprimem o perfil messiânico e a expectativa de salvação dos miraculandos dos evangelhos. A imagem inconsciente do corpo dos miraculandos, como vincado *sentimento de si mesmo*, revela-se também em gestos e em atitudes, tais como *confiar na Providência* (Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-32), *esperar contra toda a esperança* (Rm 4, 18-25), *viver sem medo* (Mt 10, 16-34), *aguardar o dia do Senhor* (1 Ts 4, 13) e *ser fiel até ao fim* (Heb 12, 1)².

Trata-se dum conjunto de símbolos que, na boca e nos gestos dos justos, como os miraculandos, exprimem o estado de espírito de alguém que, corporalmente mutilado no mundo e em relação à Lei, colocou a sua confiança no Senhor. Há dois conceitos neotestamentários que pela sua densidade simbólica revelam particularmente o dinamismo da imagem inconsciente do corpo dos miraculandos. São eles os conceitos de *coração (cardia)* e de *conversão (metanoia)*. O coração, símbolo das forças vitais (Lc 1, 34; Act 14, 17), não significa apenas a vida afectiva do homem (Jo 16, 16; Act 2, 26), mas visa todas as suas vivências. É também o espaço oculto e inconsciente, por oposição ao rosto e à face humanas (Mt 15, 8), a matriz e o símbolo dos pensamentos superiores e autênticos (Mc 2, 6; Lc 3, 15), a origem da fé (Rm 10, 8), da compreensão (Lc 24, 25) e da resistência interior (Mc 6, 52)³.

¹ O *sentimento de si mesmo* dos justos corresponde à sua consciência de pertença ao povo de Deus como beneficiários dos seus dons.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 58-60.

Hodos, caminho, aparece 101 vezes no Novo Testamento, em sentido metafórico. Inspirámo-nos, particularmente, em Ch. A. Bernard, *Le Dieu des Mystiques*, pp. 137-149, e em K. Rahner, H. Vorgrimler, *Le Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 429-430.

³ Cf. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 174, p. 184.

Na trajetória mais profunda do desejo humano *só o Pai do céu conhece o segredo do coração de cada um* (Mt 6, 1-18) e *julgará a partir da palavra que brota do coração do homem* (Mt 12, 33-37); por conseguinte, *felizes os que têm um coração puro* (Mt 5, 1-12)¹.

Do mesmo modo, o conceito de conversão, quer como movimento interior de regresso às origens (*epistrefó*), quer como acontecimento de transformação da mentalidade (*metanoia*), constitui o maior desafio aos pobres de Israel que procuram a salvação em Jesus de Nazaré (Jr 18, 8; Mt 3, 2; Lc 3, 3; Lc 13, 1-9; Mt 4, 14).

Como veremos proximamente, a teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto proporciona-nos um conjunto de significantes, conceitos e modelos que, a diferentes níveis de interação, nos facilitam o acesso a uma representação compreensiva dos miraculandos e dos milagres.

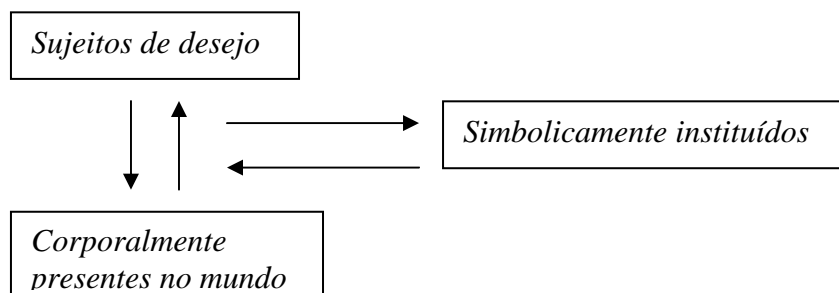
B. As personagens bíblicas

Os miraculandos dos evangelhos perspectivados fenomenologicamente, na chave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, como personagens significativas da história da salvação, apresentam-se como:

- *Sujeitos de desejo*, na trajetória do *plano de Deus*.
- *Corporalmente presentes no mundo*, sob o signo da mutilação corporal.
- *Simbolicamente instituídos pela estética e na fé* (Quadro 4).

¹ Cf. S. de Fiores et T. Golfi, *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, pp. 197-198.

Quadro 4 (*Os miraculandos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo de Dolto*):



Apresentamos alguns paradigmas bíblicos, em torno do mistério trinitário de Deus, que nos parecem dinamicamente subjacentes a cada uma das três dimensões construtivas do nosso modelo doltoniano de miraculando: sujeitos de desejo, corporalmente presentes e simbolicamente instituídos:

- *Sujeitos de desejo*

O *projecto da salvação de Deus Pai para toda a humanidade* (Rm 8, 19-39), os *desígnios de Deus Pai* (Rm 16, 25-27), o *mistério de Deus revelado aos pequeninos* (Lc 10, 21-24; Mt 11, 25-27) e *realizado em Cristo* (Ef 1, 23; Cl 1, 22), a *revelação da sabedoria de Deus* (1 Cor 1, 17) e *as suas promessas* (2 Pe 3, 8-14) com o *dom do Espírito* (Act 2, 1-41).

- *Corporalmente presentes no mundo*

A *encarnação do Verbo* (Jo 1, 1-18), *Jesus Filho de Deus e Filho de David* (Rm 1, 3-4), *verdadeiro homem* (Lc 1, 26-38; Mt 1, 1), *que anunciou a Boa Nova aos pobres* (1 Cor 15, 3-5), *teve compaixão das multidões* (Mt 15, 32-39), *fez-se servo de todos* (Mt 12, 15-21), *compreendeu o coração humano* (Jo 1, 45-51) e *aliviou os que sofrem* (Heb 5, 1-9).

- *Simbolicamente instituídos*

O Espírito prometido por Jesus de Nazaré (Jo 7, 37-39; Lc 24, 49), que repousou sobre Ele (Lc 4, 14-30), foi derramado nos corações (Rm 5, 11), princípio de vida nova (Rm 8, 22-27).

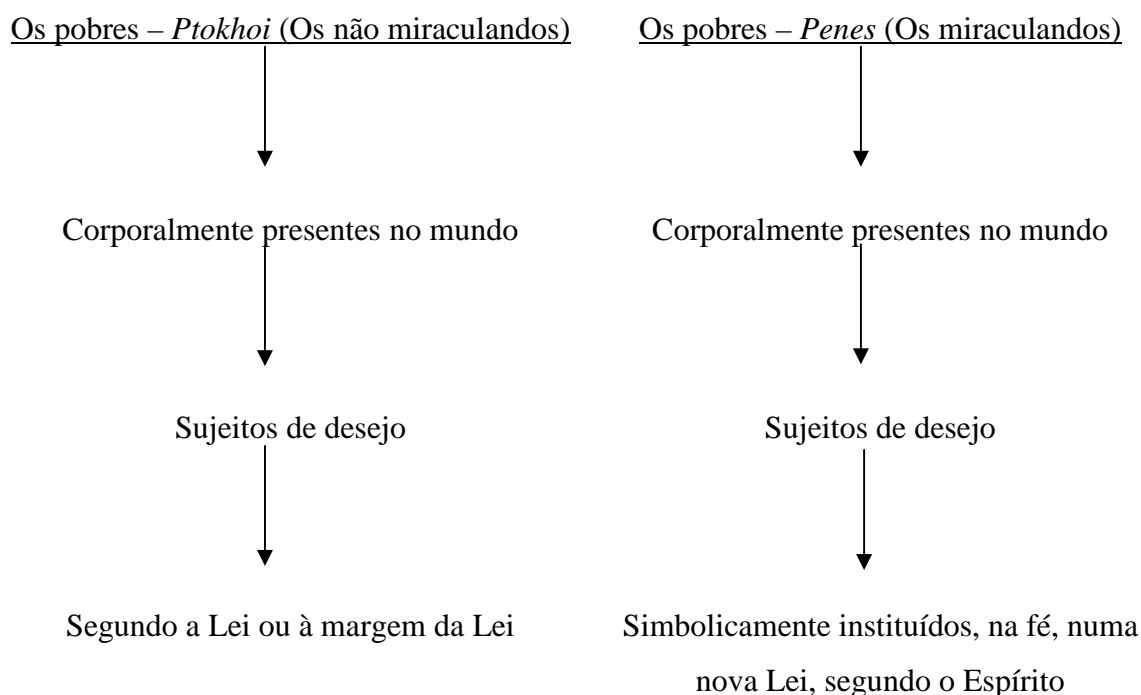
Os miraculandos dos evangelhos não são meros mendigos marginais, sob o signo da ruptura, desprovidos de bens materiais e de honra (*ptokhoi*), mas vivem dentro duma certa ordem existencial ainda que com alguma ambivalência em relação à Lei, dada a sua situação de penúria e de mutilação corporal (*penes*).

Alguns miraculandos, como o cego de Jericó (Lc 18, 35-45) e o cego de nascença (Jo 9, 1-41), exibem mesmo uma certa coesão interior e harmonia exterior na trajectória de Jesus de Nazaré¹.

Em conformidade com a teoria doltoniana, os miraculandos são pobres – *penes* com uma imagem inconsciente do corpo saudável que opera como matriz identitária e integradora das forças dispersas do corpo mutilado, enquanto que os pobres – *ptokhoi*, dada a sua condição de marginalidade e de ruptura em relação à Lei, apresentam um corpo mutilado, deficitariamente animado por uma imagem inconsciente do corpo não saudável (Quadro 5).

¹ Cf. A. de Mingo, *Evangelizados por los Pobres... Mc 10, 46-52*, pp. 378-390.

Quadro 5 (*Os miraculandos, entre os pobres de Israel ptokhoi e penes*):



Enquanto que os *ptokhoi*, sob o paradigma dum corpo mutilado, numa imagem inconsciente do corpo não saudável, vivem pulsionalmente, em função das suas necessidades corporais imediatas, os *penes* aos quais pertencem os miraculandos, sob o paradigma dum corpo mutilado, com uma imagem inconsciente do corpo saudável, vivem como sujeitos de desejo, abertos ao mistério do Deus de Israel revelado na Boa Nova de Jesus de Nazaré.

Pela sua condição de pobres (*penes*) e de *eleitos (eclogé)* (Ef 1, 4; 1 Pe 2, 9), o corpo dos miraculandos dos evangelhos torna-se o cenário vivo do seu encontro com Jesus de Nazaré, a matriz desiderante da acção do Espírito na história do povo de Deus e o sacramental do projecto de Deus Pai na humanidade¹.

Os acontecimentos e as profecias não só se repercutem no corpo dos miraculandos, como objecto da misericórdia divina, mas o próprio corpo tem uma ressonância messiânica no destino de todos os pobres de Israel que clamam pelo Senhor (Heb 5, 1-9; Mt 11, 28-30).

Na linguagem doltoniana, os miraculandos dos evangelhos são a *encenação* (a realização) simbólica das promessas de Deus e a *síntese viva* de todos os seus dons. Quando algum miraculando clama pelo Senhor (Mc 10, 47), não só se narra a si mesmo mas

¹ Cf. A. de Mingo, *Evangelizados por los Pobres... Mc 10, 46-52*, pp. 379-380.

proclama, juntamente com o povo, as maravilhas de Deus: *Nunca vimos coisas semelhantes em Israel* (Mt 9, 33).

O corpo dos miraculandos, como lugar por excelência do pobre, é um corpo relacional, aberto ao mistério do Outro, em Jesus de Nazaré. Graças à sua imagem inconsciente do corpo saudável, todos os seus contactos com o mundo e com Deus decorrem livremente através de percepções, sensações, memórias e vivências do corpo mutilado. As suas posturas corporais, como a do paralítico de Cafarnaúm descido pelo telhado (Mc 2, 1-12), são particularmente sensíveis aos apelos de Deus.

Os miraculandos, com os seus gestos e com as suas súplicas, são particularmente dotados para simbolizar o mundo à volta de Jesus de Nazaré (Jo 5, 5-10; 9, 1-14), em ordem ao acolhimento do Reino de Deus.

As versões da sua mutilação corporal, a *invisibilidade*, a *imobilidade* e a *incomunicabilidade* evocam a finitude original do homem face à misericórdia de Deus. A maior novidade dos relatos das curas miraculosas dos evangelhos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, não reside tanto no âmbito espectacular das aparências, nem no domínio subjectivo das fantasias humanas, mas na nova ordem de realidades para onde apontam, onde o corpo (*basár*), a carne (*sarx*), o espírito (*ruah*) e o desejo (*tymos*) clamam, como expressão identitária do mesmo sujeito, *Abbá Pai* (Rm 8, 14-18).

A finalidade das curas miraculosas dos evangelhos de Jesus de Nazaré não é só a recuperação do corpo e do espírito de alguém, corporalmente presente no mundo, como sujeito de desejo na história da salvação, mas o alargamento da nossa compreensão de Deus, desde os primórdios da criação no Livro do Génesis (Gn 1, 1) até aos limites apocalípticos da última vinda do Senhor Jesus no final dos tempos (Ap 22, 20-21)¹.

2.1.3. **Como classificar, clínica e simbolicamente, os miraculandos dos evangelhos?**

Os evangelhos não nos proporcionam modelos clínicos, nem informações suficientes para elaborarmos um diagnóstico diferencial em torno de cada miraculando, mas oferecem

¹ Inspirámo-nos em X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 69-70 ; K. Rahner, H. Vorgrimler *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 439-440 ; F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 193-251 ; Ch. A. Bernard, *Le Dieu des Mystiques*, pp. 37-42.

nos subsídios simbólico-salvíficos e literários em ordem à edificação da fé, a partir duma situação corporalmente deficitária¹.

Contudo, a partir dos textos bíblicos das curas miraculosas, é possível fazerem-se algumas reformulações nosológicas sem pretensões de diagnóstico rigoroso.

Como diz Marta López Alonso, *a actividade sanadora de Jesus, avaliada a partir da historicidade, encontra algumas dificuldades em relação à natureza e ao tipo de doenças. Não nos é referida com precisão a patologia de cada caso, a causa da doença nem a sua gravidade e evolução*².

Inspirados na teoria da imagem inconsciente do corpo de Françoise Dolto, aplicada à leitura das curas miraculosas dos evangelhos, elaborámos uma *grelha nosológica* nas coordenadas da *Articulação* e da *Interacção* (Quadro 6)³:

- *Articulação* do corpo mutilado dos miraculandos (esquema corporal) com o seu estado de espírito (imagem inconsciente do corpo).
- *Interacção* dos miraculandos com o Outro – Deus (int. relacional), com os outros – Lei – povo (int. funcional) e consigo mesmo (int. básica).

¹ Comissão Pontifícia Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, pp. 45-47.

² M. L. Alonso, *Aspectos Éticos de la Acción Sanadora de Jesús*, pp. 417-438.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 17-24 (*Le Schéma Corporel n'est pas l'Image du Corps*) e nas pp. 49-61 (*Les Trois Aspects Dynamiques d'une Mêmes Image du Corps*).

Quadro 6 (*Grelha nosológica das curas miraculosas dos evangelhos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo*):

Articulação	Interacção		
	<u>Básica</u>	<u>Funcional</u>	<u>Relacional</u>
<u>Esquema corporal</u> <u>Imagem Inc. do corpo</u>	<u>Consigo mesmo</u>	<u>Outros – Lei – Povo</u>	<u>Outro – Deus</u>
A. <u>Esquema corporal</u> + <u>Im. In. Corpo</u> Saudável Não Saudável			
B. <u>Esquema corporal</u> + <u>Im. In. Corpo</u> → Não saudável Saudável	Moderada	Fraca	Forte
C. <u>Esquema corporal</u> + <u>Im. In. Corpo</u> Saudável Saudável			
D. <u>Esquema corporal</u> + <u>Im. In. Corpo</u> Não saudável Não Saudável			

A. Articulação

Em conformidade com a nossa nosologia (Quadro 6), os miraculandos dos Evangelhos são sujeitos em cujo corpo mutilado, *não saudável*, co-habita uma imagem inconsciente do corpo, *saudável*.

Segundo Françoise Dolto, uma imagem inconsciente do corpo *saudável* pode coexistir com um corpo fisicamente mutilado, com tal que se criem as condições afectivas adequadas e, sobretudo, salvíficas, mediatizadas pela palavra e pelos gestos, como acontece nos miraculandos com Jesus de Nazaré¹. Neste sentido, os miraculandos não se integram nos critérios de *perfeita saúde* da Organização Mundial de Saúde, por esta se manifestar omissa em relação às dimensões bíblicas dos miraculandos².

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 17-19.

² Segundo a Organização Mundial de Saúde, a saúde é um estado de completo bem estar físico, mental e social in B. Feltz, *La Science et le Vivant*, p. 106.

Segundo as exigências neotestamentárias, o segredo da *saúde perfeita* não depende só da recuperação do corpo ou do estado de espírito (Mt 6, 1-18; Mt 18, 6-9; Mc 9, 42-48), mas do privilégio de ter sido convocado para as realidades do Reino dos Céus (Rm. 8, 18-39; 1 Cor 1, 17).

B. Interacção

Do ponto de vista interactivo, os miraculandos, na expectativa da salvação, mantêm uma interacção *forte* ou relacional com Deus (*Jesus, Filho de David, tem piedade de mim* – Mc 10, 47; *Meu filho, os teus pecados te são perdoados* – Mc 2, 5; *Eu creio, Senhor, e prostando-se adorou-O* – Jo 9, 35-39), uma interacção *moderada* consigo mesmos ou interacção *básica*, devido às exigências da fé, propostas por Jesus de Nazaré (dificuldade em fazer milagres por falta de fé – Mt 13, 54-58; Mc 6, 1-6) e uma interacção *fraca* ou funcional com o povo e com a Lei (conflitos do cego de nascença com os Judeus, com a Lei – Jo 9, 1-41; e com o povo – Mc 10, 48).

Constatamos que as interacções dominantes e mais emotivas dos miraculandos acontecem com Jesus de Nazaré, o enviado de Deus, como expressão da recuperação da saúde corporal mas, sobretudo, da sua conversão. Pelo contrário, as interacções com a autoridade (Jo 9, 13-35; Jo 5, 9-19; Lc 5, 21-25), com a Lei (Jo 9, 2-4) e com o povo (Mc 10, 48) são episódicas, não dominantes, fracas e geralmente sob o signo da conflitividade¹.

Quanto às interacções dos miraculandos consigo mesmos ou interacções básicas, que são moderadas, apresentam-se frequentemente sob o signo da perplexidade: *Jesus disse ao homem enfermo: queres ficar curado? Ele respondeu-lhe: Senhor, não tenho ninguém que me lance na piscina quando a água é agitada e, enquanto vou, já outro desceu antes de mim* (Jo 5, 6-8).

Em conformidade com as três questões preliminares reformuladas, nós atestamos que:

- Os *miraculandos*, na clave da teoria doltoniana, são sujeitos de desejo, corporalmente presentes no mundo e simbolicamente instituídos na fé, cuja mutilação corporal coexiste com uma imagem inconsciente do corpo saudável; manifestam

¹ *Jésus est Vivant*, Les Quatre Evangiles – particularmente nos conceitos *Paix / Guerre*.

interacções fortes, na expectativa da salvação, com o Deus de Israel em Jesus de Nazaré, mais fracas e moderadas, respectivamente, em relação à Lei, ao povo e a si mesmos¹.

- *As curas miraculosas* são processos simboligénios de recuperação corporal e de reinserção dos miraculandos numa nova vida segundo o Espírito, que se estendem desde a sua expectativa no Deus de Israel e o seu encontro transferencial com Jesus de Nazaré, até à sua recuperação salvífica pelo Espírito.

Segundo as directrizes da nossa investigação, aprofundaremos, proximamente, o conceito de *miraculando* (2.2.) do ponto de vista sincrónico, e alargaremos, diacronicamente, o conceito de *milagre* (2.3.).

2.2. Os miraculandos²

Procederemos, nesta secção, a uma análise fina das três dimensões fundamentais do nosso conceito de *miraculando*, elaborado na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto e segundo os relatos canónicos dos evangelhos³:

- *Sujeitos de desejo* (2.2.1.);
- *Corporalmente presentes no mundo* (2.2.2.);
- *Simbolicamente instituídos* (2.2.3.).

¹ Na linguagem doltoniana, os miraculandos têm um forte *sentimento de si mesmos*, in *Le Sentiment de Soi*, pp. I-VII.

² Inspirámo-nos nas leituras de G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 17-43; A. Marchadour, *Les Évangiles au Feu de la Critique*, pp. 115-129; A. de Souzaenelle, *Résonances Bibliques*, pp. 171-201; Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 299-323.

³ Os miraculandos são *sujeitos de desejo, corporalmente presentes no mundo e simbolicamente instituídos*, cuja mutilação corporal (esquema corporal) coexiste com uma imagem inconsciente do corpo saudável. Na expectativa da salvação, apresentam *interacções fortes* com o Deus de Israel, *interacções fracas e moderadas*, respectivamente, com a Lei e consigo mesmos.

2.2.1 Sujeitos de desejo¹

Apesar da sua consistência histórica, os relatos bíblicos neotestamentários revelam-nos mais sobre o sentido simbólico, catequético e kerigmático das curas miraculosas operadas por Jesus de Nazaré, do que sobre o seu realismo sócio-antropológico e cultural.

Além disso, como os miraculandos não são indivíduos facilmente identificáveis, espaço-temporalmente, através dos paradigmas biológicos, psicológicos, sociais e religiosos convencionais, a expressão doltoniana *sujeitos de desejo* parece-nos ser o *lugar epistémico* mais adequado para apreender o desconhecido, o oculto, o não dito e a alteridade que presumimos em cada um.

A expressão doltoniana *sujeitos de desejo*, aplicada aos miraculandos, como personagens privilegiadas, abertas ao mistério do Outro e não fechadas em si mesmas, evoca as virtualidades significantes das noções clássicas de *alma*, como princípio específico e diferente do corpo na velha tradição de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Descartes, e do conceito mais moderno de *liberdade* na fenomenologia de Merleau-Ponty² e segundo as coordenadas neurológicas de *consciência* e *emoção* de António Damásio³.

O corpo dos miraculandos, reanimado animicamente (*anima, psykhé, néfes*), torna-se uma realidade viva e vivificante, sob o efeito do sopro do Espírito de Jesus de Nazaré, que o recupera da sua penúria.

A *alma* dos miraculandos é uma presença viva (*être vivant*) que transborda, imagologicamente, vitalidade para além dos contornos do corpo mutilado. Sopro que Deus inalou nas suas narinas (Gn. 2, 7), como dom gratuito da sua Providência, para despertar em cada qual o desejo de vida em abundância (Sl 104, 29; Lc 12, 20). S. Paulo evoca a nova situação dos que renasceram em Cristo, como sujeitos de desejo, através dos significantes do espectro do *homem novo* (Ef 2, 13-17; Ef 4, 17; Cl 3, 1).

Operacionalizaremos a expressão doltoniana *sujeitos de desejo* com os paradigmas conceptuais e universais de *ritmo*, *significância* e *matriz*, hauridos da nossa leitura dos relatos das curas miraculosas dos evangelhos. Noutras palavras, apesar de cada relato miraculoso dos

¹ S. Aulsebrook, *Diccionario de la Biblia*, pp. 1251-1254, D. Vasse, *Le Temps du Désir*, pp. 9-17 e 17-21. Ver o nosso conceito de desejo nas pp. 28-36.

² Cf. J. Ives Mercury, *L'Expressivité chez Merleau - Ponty*, pp. 311-377.

³ Cf. A. Damásio, *O Erro de Descartes*, pp. 13-20.

evangelhos manter a sua peculiaridade histórica e teológica, apresentam, contudo, um *ritmo*, uma *significância* e uma *matriz* comuns a todos.

Os três paradigmas *ritmo*, *significância* e *matriz* presentes e combinados literariamente nos evangelhos, dão-nos uma ideia de cada miraculando, sob o signo da universalidade na unicidade¹.

A. Ritmo

Entendemos por *ritmo* nos relatos das curas miraculosas dos evangelhos o movimento sequencial do processo da cura de cada miraculando, operada por Jesus de Nazaré em três cadências sucessivas, universais e inalteráveis (Quadro 7):

- Cadência **A** da ruptura com a vida quotidiana;
- Cadência **B** da criatividade jubilosa;
- Cadência **C** do retorno à vida quotidiana.

¹ Cf. M. H. Ledoux, *Structure et dynamisme du désir*, in *Dictionnaire Raisonné de l'œuvre de F. Dolto*, p. 90.

Quadro 7 (*O ritmo cadencial das curas miraculosas dos evangelhos*):

O ritmo	Os cegos	Os paralíticos	Os surdo-mudos
<i>Cadência A da ruptura com a vida quotidiana</i>	Jo 9, 1 Mc 8, 22 Mc 10, 46 Mt 9, 27 Lc 18, 35	Jo 5, 1 Lc 5, 17 Lc 6, 6 Mc 2, 1 Mt 9, 1	Mc 7, 31 Lc 11, 14 Mt 9, 32
<i>Cadência B da criatividade jubilosa</i>	Mc 10, 41-52 Mc 8, 23-26 Mt 9, 28-30 Lc 18, 40-43 Jo 9, 6-41	Jo 5, 6-10 Lc 5, 20-26 Lc 6, 8-11 Mc 2, 8-12 Mt 9, 4-7	Mc 7, 33-36 Lc 11, 14 Mt 9, 33
<i>Cadência C do retorno à vida quotidiana</i>	Mc 10, 52 Mc 8, 26 Mt 9, 34 Lc 18, 43 Jo 9, 40-41	Jo 5, 14 Lc 5, 26 Lc 6, 11 Mc 2, 12 Mt 9, 8	Mc 7, 36 Lc 11, 27-29 Mt 9, 33-34

- **Cadência A**

No início dos relatos das curas miraculosas há sempre uma insinuação, mais ou menos breve e discreta, alusiva à chegada de Jesus de Nazaré, que significa uma interrupção na vida quotidiana de cada miraculando.

Em dia de sábado, Jesus entrou na sinagoga, onde ensinava... (Lc 4, 16)

Partindo Jesus dali, apresentaram-lhe... (Mt 9, 27)

Ao aproximar-se Jesus de Jericó... (Lc 18, 35)

Caminhando Jesus, viu... (Jo 9, 1)

Partindo dali, Jesus entrou na sinagoga... (Mt 12, 9)

A aproximação de Jesus de Nazaré é sempre uma novidade e um convite a mudar o rumo da existência.

Trata-se dum conjunto de indicadores subtis, à maneira de *Kairós*, que exprimem a irrupção do extraordinário no ordinário. É uma cadência no ritmo da vida rotineira do povo, um pré-anúncio antes de cada miraculando imergir na experiência de Deus que, em Jesus de Nazaré, visita o seu povo (Lc 1, 67). Esta primeira cadência existencial, sob a forma de ruptura com o ritmo quotidiano e com as convenções da Lei, implicará, da parte do miraculando, uma abertura ao imprevisível de Deus que se revela em Jesus de Nazaré (Lc 18, 28-30; Mc 10, 28-30).

- **Cadência B**

Segue-se o momento jubiloso na expectativa da realização do desejo: *Jesus chamou o mudo à parte, longe da multidão, colocou-lhe os dedos nos ouvidos e impôs-lhe saliva na língua... (Mc 7, 33-36).*

É o tempo intermediário depois da ruptura no ritmo da vida quotidiana, entre o antes e o depois de Jesus de Nazaré, entre o interior e o exterior do *seu acontecimento salvífico*, à maneira do espaço transicional de Winnicott¹.

Nesta fase intermediária, sob o impacto de Jesus de Nazaré, o miraculando não se encontra dentro nem fora do seu próprio corpo, mas *vive intensamente o seu corpo* entre a objectividade carnal e a subjectividade do espírito: *Jesus parando, ordenou que lho trouxessem. Quando se aproximou, Jesus perguntou-lhe: Que queres que te faça? Senhor, que eu veja. Vai, a tua fé te salvou... (Lc 18, 40-43).*

Esta é a fase de maior criatividade, no sentido balintiniano do termo², em que se decide o destino de cada miraculando, em conformidade com a sua receptividade e a sua fé. O

¹ Cf. D. W. Winnicott, *De la Pédiatrie à la Psychanalyse*, 253, pp. 205-214. Ver também M. Davis e Davis Wallbridge, *Winnicott, Introduction à Son Oeuvre*, p. 58.

² Cf. M. Balint, *Les Voies de la Régression*, p. 60.

miraculando é confrontado com *a capacidade de estar só* na experiência da fé, do silêncio, da contemplação e da intensidade do desejo, face à expectativa de se recuperar no encontro com o Outro.

Entre a solidão total e a presença absoluta, entre a exterioridade do mundo e a interioridade do espírito, o miraculando sente-se, ao mesmo tempo, *actor e espectador de si mesmo*. Todos os miraculandos passam por este momento inefável, *transicional*, de impacto com o sublime, antes de se habilitarem à sua recuperação com Jesus de Nazaré (Gl 5, 13-18; Rm 8, 8-17; 1 Jo 4, 7-16).

- Cadência C

É o momento do regresso à vida quotidiana, como *Kairós* de Deus, após o primeiro impacto com Jesus de Nazaré. Depois da experiência jubilosa, entre gestos e palavras, com Jesus de Nazaré, tudo se recompõe no sentido da normalidade em ordem à cura do corpo e do espírito, algumas vezes com o seguimento de Cristo, nas coordenadas do Reino de Deus e sob o signo da providência de Deus Pai: *Não vos preocupeis com a vida nem com a comida... Reparai nos pássaros do céu...* (Mt 6, 25-26).

Nos momentos iniciais do *primeiro impacto*, Jesus insiste sempre, junto dos miraculandos, na importância do silêncio e da rotina da vida quotidiana pela sua densidade salvífica: *Mandando-o para casa, Jesus disse-lhe: Não entres sequer na aldeia...* (Mc 8, 26). *Jesus disse-lhes severamente que não o dissessem a ninguém, mas eles divulgaram-no por toda a região...* (Mt 9, 30-31). *Jesus encontrando-o no templo disse-lhe: Eis-te de boa saúde. Não peques mais para que não te aconteça pior...* (Jo 5, 14).

B. Significância

Embora as curas miraculosas de Jesus de Nazaré se refiram a situações de mutilação corporal, bem diferenciadas entre si, todos os relatos são elaborados a partir de três significantes fundamentais: o corpo (*sôma, basár*), a palavra (*logos, dabár*) e o desejo (*epithymeó*) que nos proporcionam uma imagem global, de fundo, de cada um.

Isto é, todas as curas miraculosas dos evangelhos arrancam duma determinada *situação corporal*, explicitada a maior parte das vezes na terceira pessoa, por *palavras* onde se inocula sempre um *desejo* mais ou menos inconsciente.

Neste sentido, entendemos por *significância* os conceitos básicos e universais de *corpo*, *palavra* e *desejo* com os quais se elabora, fundamentalmente e sempre na mesma ordem, a narrativa de cada um dos miraculandos, cegos, paralíticos e surdo-mudos dos evangelhos:

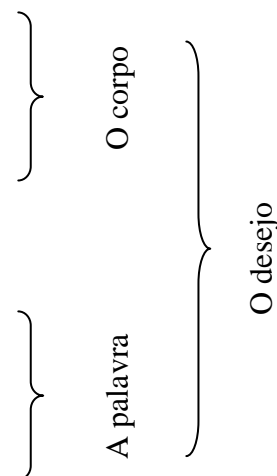
Corpo (soma, basár) → *Palavra* (logos, dabár) → *Desejo* (epithymeó)

Aliás, como não é possível apreender o sujeito, em si mesmo, pois é inatingível por natureza, o único que nos é acessível é o *desejo* do sujeito, que encarna no *corpo* mutilado e se exprime em *palavras*¹.

Tomemos o exemplo de Mc 10, 46-48:

Estava sentado à beira do caminho, mendigando, Bartimeu, que era cego e filho de Timeu.

Sabendo que era Jesus de Nazaré, começou a gritar: Jesus, Filho de David, tem piedade de mim



- O corpo (soma, basár)

Aparece sempre em primeiro plano, como referencial e como centro de interesse no começo de todos os relatos das curas miraculosas de Jesus de Nazaré:

¹ Françoise Dolto referia que não é possível conhecer o *sujeito* mas o *processo de subjectivação*. In F. Yannick, *La Vraie Image: du Dessein d'Enfant à l'Image du Corps*, pp. 393-406. Ver também G. Guillerault, *L'Image du Corps selon F. Dolto*, pp. 139-165.

Chegando a Betsaida, trouxeram-lhe um cego... (Mc 8, 22)

Apresentaram-lhe um possesso cego e mudo... (Mt 12, 22)

Caminhando, viu um cego de nascença... (Jo 9, 1)

Nesta primeira exibição corporal, trata-se apenas e unicamente do corpo anatómico-fisiológico do esquema corporal Doltoniano, perceptível e experimentável no limiar da exterioridade com o mundo, do corpo carnal que ainda não entrou em cena no espaço salvífico de Jesus de Nazaré e que ainda não foi assumido pelo próprio miraculando, como *actor e espectador em si mesmo das magnalia Dei*.

É, apenas, o corpo das necessidades imediatas, ainda não nomeado nem narrado por ninguém. Trata-se dum corpo em movimento, sob o dinamismo do desejo, ainda oculto e desconhecido, mas já orientado para o Outro, em Jesus de Nazaré: *Houve uma festa dos judeus e Jesus subiu a Jerusalém. Há em Jerusalém, junto à porta das ovelhas, um tanque denominado em hebraico Betsaida... onde jazia um grande número de enfermos, cegos, coxos, paralíticos que esperavam o movimento das águas... (Jo 5, 1-4)*.

Françoise Dolto distingue o *corpo de desejo*, como suporte vivencial, como memorial vivo de acontecimentos e como lugar de encontro, e as *necessidades do corpo*, no sentido da satisfação física e pulsional imediata¹: *Segundo a tradição judia, a ablução dos pés, por causa da poeira dos caminhos, e a lavagem das mãos, ao entrar em casa e antes das refeições, era rigorosamente exigida (Mc 7, 3; Lc. 7, 44). Lava-se frequentemente o corpo com a água das fontes, das cisternas e, nas cidades, com a água das piscinas e dos balneários, segundo o costume dos Romanos. A limpeza do corpo era uma prescrição religiosa antes da oração no templo e o uso de perfumes era frequente, entre os judeus, por razões de convivência social e para aliviar os inconvenientes do calor. Andar com os cabelos em desalinho ou com a barba por cortar, era um sinal de luto ou de tristeza².*

O primeiro impacto nos miraculandos da pessoa de Jesus de Nazaré, referido no começo dos relatos, é mais um encontro, corpo a corpo, antes de se despertar a fé, do que um acontecimento salvífico, de sujeito para sujeito, com Jesus de Nazaré, Mestre do desejo.

À medida que no miraculando aumentam as expectativas, na fé, também o seu corpo, em vias de recuperação, se abre ao mistério do Outro, em Jesus de Nazaré. O corpo pulsional

¹ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 269. Ver também G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 50-51.

² X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 59-60.

reconverte-se progressivamente numa nova realidade carnal, dentro das coordenadas do Reino de Deus.

Contudo, em cada necessidade carnal e imediata dos miraculandos, há sempre uma problemática desiderante que, reformulada verbalmente por Jesus de Nazaré, os orienta para a sua pessoa e para a sua Boa Nova (Jo 9, 1-8).

Apesar da densidade do corpo mutilado e do imperativo das necessidades biológicas em sobreviver, a presença dum miraculando diante de Jesus de Nazaré, nunca se reduz a um evento de carácter puramente orgânico e terapêutico. Em nenhum momento do seu encontro, a relação com Jesus de Nazaré se esgota a nível do corpo. A mutilação corporal, com as suas desvantagens em relação ao povo (Jo 5, 7) e com os seus inconvenientes em relação à Lei (Lc 6, 7; Jo 5, 5-6), será sempre um pretexto (*Kairós*) para uma nova inserção existencial dentro da ordem simbólica do Reino, onde cada qual se torna narrador de si mesmo¹.

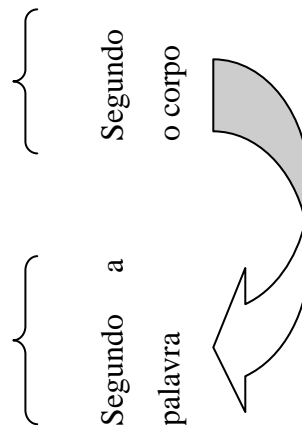
- A palavra (*logos, dabár*)

À medida que o miraculando, sujeito de desejo, se abre ao dom de Deus na expectativa da cura, também o corpo se dilata, simbolicamente, noutras dimensões e se torna acontecimento verbalizado, sob a forma de narração pelo próprio miraculando ou pelos testemunhos daqueles que acompanham Jesus de Nazaré (Mc 8, 22).

Tomemos como exemplo de transição do paradigma corporal para o paradigma verbal, a passagem de Marcos 8, 22-24:

Chegando Jesus a Betsaida, trouxeram-lhe um cego e suplicaram-lhe que o tocasse...

Jesus impôs-lhe as mãos e perguntou-lhe: Vês alguma coisa? O cego levantou os olhos e respondeu: vejo os homens como árvores que andam...



¹ J. D. Nasio explica a dor como uma desordem interior não ligada, necessariamente, a uma lesão orgânica ou a uma sensação subjectiva mas, como uma vivência integral do sujeito, nos limites da existência. In J. D. Nasio, *La Douleur*, pp. 305-343.

Geralmente, Jesus de Nazaré, Verbo de Deus (Jo 1, 1), começa por interpelar verbalmente os seus interlocutores sobre o estado do seu corpo (Jo 5, 6), para os inserir, progressivamente, na ordem simbólica das Palavras do Reino de Deus, onde cada miraculando se torna narrador da sua própria situação.

As palavras dos miraculandos, por sua vez, com as suas modulações sonoras e significantes, em torno das partes mutiladas do corpo, tornam-se o testemunho da intervenção de Deus no seu povo (Mt 9, 33)¹.

Assim como o bebé humano, via mielinização, é iniciado pela mãe na arte das palavras ditas e associadas às partes erógenas do corpo, assim os cegos, os paralíticos e os coxos dos evangelhos são recuperados e iniciados numa nova ordem de vida, à medida que as partes mutiladas dos olhos, dos membros e dos ouvidos são investidas, pronunciadas e interpretadas com um novo sentido por Jesus de Nazaré (Lc 4, 16-28)².

Na expectativa do Deus de Israel, os miraculandos evoluem do paradigma corporal, imediato e segundo a carne, para novos paradigmas simbólicos e noutras dimensões. A palavra, uma vez instituída no diálogo de Jesus com os miraculandos, opera com todas as suas virtualidades e em todas as direcções possíveis: para curar, para orar, para conjurar os espíritos, para persuadir e para exortar à medida que o miraculando, na fé, se abre ao dom de Deus³.

Um dos momentos mais críticos, simbolicamente, no início do encontro dos miraculandos com Jesus de Nazaré, é a passagem subtil do modelo corporal, segundo a carne, para um novo modelo vivencial do próprio corpo, segundo o Espírito, nas coordenadas do Reino de Deus (Lc 5, 18).

Há uma interface de resistência entre o corpo carnal de cada miraculando e o novo corpo luminoso, segundo o Espírito, a que todos estão chamados através da conversão (Lc 13, 1-9; Rm 6, 3-11).

Na mentalidade bíblica, *recitar* é proclamar e assegurar a própria identidade, até às suas raízes (*shorashim*) com a possibilidade de renascer, até aos limites do possível⁴. Os *discursos* dos miraculandos apresentam projecções diferentes, segundo o nível de

¹ Palavras proferidas, pelos miraculandos, geralmente na 2ª e na 3ª pessoas. Parafraseando Lobo Antunes, na boca dos miraculandos, mais importantes do que a historicidade dos factos, é a beleza e a perfeição das palavras e da linguagem, in Lobo Antunes, *Conversas com Lobo Antunes*, p. 18.

² Segundo F. Dolto, a palavra existe desde as origens. A criança é a palavra viva, encarnada e inconsciente dos seus progenitores. In M. H. Ledoux, *Dictionnaire...*, p. 248.

³ *Jésus est Vivant - Les Quatre Évangiles*, p. 513 (Parole de Dieu). Ver o nosso conceito de palavra, *Logos*, pp. 37-39.

⁴ Cf. P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 355.

profundidade da situação de cada qual com os seus interlocutores e em relação a Jesus de Nazaré.

Enquanto que o cego de Betsaida (Mc 8, 22-27) só abre a boca para responder a Jesus sobre o estado dos seus olhos, o cego de Jericó (Mt 20, 29-34) toma a iniciativa da palavra e induz um discurso próprio, apesar da resistência do povo (Mc 10, 48). Tanto no cego de Jericó como no cego de Betsaida, tudo se elabora a partir duma determinada situação corporal que, sob o dinamismo do desejo na presença de Jesus de Nazaré, assume a forma de discurso para solicitar a misericórdia do Deus de Israel.

No episódio do cego de nascença (Jo 9, 1-41), o evangelista coloca na boca do miraculando um conjunto de palavras que evocam as promessas da história da salvação realizadas em Jesus de Nazaré, à medida que o seu corpo carnal, sob o signo da visão recuperada, se insere numa nova ordem luminosa de realidades, onde Cristo é a luz do mundo (Jo. 9, 5).

Parafrazeando Françoise Dolto, no contexto do mistério da encarnação, o que é que o espírito dos miraculandos, iluminado pelas palavras de Jesus de Nazaré, deve ao seu corpo mutilado?¹

- *O desejo*

Ser miraculando é viver no mundo a sua condição corporal de mutilado na expectativa do Deus de Israel, revelado em Jesus de Nazaré. A cegueira, a paralisia e o mutismo bíblicos são situações humanas complexas na interface do corpo com o espírito, da necessidade com o desejo, da lei com a vida, da humanidade com a divindade e da alteridade com a identidade no encontro com Jesus de Nazaré.

Em cada história, em cada palavra, em torno do corpo mutilado, apresentado a Jesus de Nazaré, há sempre um desejo oculto de alguém que espera na misericórdia do Deus de Israel. Segundo Françoise Dolto, o desejo pressupõe sempre *um sujeito que encarna simbolicamente*², sob o nome de sujeito de desejo.

¹ Françoise Dolto costumava perguntar *o que é que a subjectividade deve ao corpo?*. In *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 22. A resposta à pergunta formulada é inerente à densidade simbólica e significativa do conceito de imagem inconsciente do corpo, aplicada aos evangelhos.

² M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 328-333 (Suget) e pp. 88-93 (Désir).

Quando nos referimos aos miraculandos como sujeitos de desejo, tudo o que sabemos dos mesmos é através do seu corpo mutilado que se exprime gestual e verbalmente com Jesus de Nazaré, perante o mistério do Outro porque, como diz Lacan, *o desejo do homem é sempre o desejo do outro*¹.

Todos os miraculandos dos evangelhos nasceram de pais desiderantes, num povo de desejo que deseja o Messias (Mt 16, 13-20; Lc 9, 18-27; Ef 1, 1-23; Heb 1, 1-3). Uma vez corporalmente configurado, o verdadeiro sentido do desejo de cada miraculando revelar-se-á através do conjunto de significantes que constituem a sua história.

Tomemos como exemplo o parálítico de Cafarnaúm em *Marcos 2, 1-13*, trazido por quatro homens, através duma abertura no telhado da casa onde Jesus se encontrava. Trata-se da situação dum homem em estado de imobilidade completa, cujo desejo de retomar a verticalidade humana foi interceptado por Jesus de Nazaré, Mestre do desejo.

Jesus começa por realizar o seu desejo e restituir-lhe a sua condição de homem, como filho de Deus: *Filho, os teus pecados te são perdoados* (Mc 2, 5). E, só posteriormente, como sinal da realização do seu desejo, é que o parálítico recupera a mobilidade do corpo: *Jesus, porém, penetrando nos seus pensamentos replicou-lhes: Que pensais nos vossos corações? Que é mais fácil dizer, perdoados te são os pecados ou dizer: levanta-te e anda? Ora, para que sabais que o Filho do homem tem na terra o poder de perdoar os pecados, eu te ordeno, (disse Ele ao parálítico) levanta-te toma a tua enxerga e anda* (Lc 5, 22-25). Jesus repõe o homem na sua *verticalidade* humana, diante de Deus, antes de o promover na sua *mobilidade* junto dos outros².

Geralmente, na ordem natural dos acontecimentos, Jesus começa por recuperar o corpo dos miraculandos para os atingir em seguida, profundamente, no seu desejo, segundo a sua fé na Boa Nova do Evangelho.

Ao alterar a ordem estabelecida, a acção salvífica de Jesus é motivo de confusão para os presentes: *Quem é este homem que profere blasfémias? Quem pode perdoar pecados senão Deus?* (Lc 5, 21-22).

Do ponto de vista doltoniano, o maior pecado do homem é a perda do desejo de Deus. A sanção, física e espiritual, depende da recuperação do dinamismo do mesmo desejo, segundo as coordenadas da Boa Nova de Jesus de Nazaré.

¹ J. Lacan, *Écrits*, pp. 69-78, pp 84-92, pp. 104-116.

² Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 321.

Recapitulando, o desejo dos miraculandos, sob a figura sensível do corpo mutilado, é veiculado verbalmente pela história narrada de cada um.

C. Matriz

Todas as curas miraculosas de Jesus de Nazaré, levam a chancela da intervenção criadora e salvífica de Deus em dois momentos fundadores da história da salvação: *a criação do homem (ktisis, bará)* e *a eleição do homem (eclogé)*.

Tanto o paradigma da *criação do homem* como o paradigma da *eleição do homem* operam como significantes salvíficos no processo de curação de cada miraculando do *Novo Testamento*. Deus Pai, em Jesus de Nazaré, completa nos pobres e nos doentes de Israel (Lc 4, 14-28) a obra da criação e da eleição do homem.

Por conseguinte, sempre que Jesus de Nazaré cura e acolhe aqueles que o procuram como Messias (Mt 16, 13-20; Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-27), Ele recria e elege de novo o homem, segundo o Projecto salvífico de seu Pai (2 Cor 5, 14; Rm 6, 3-11).

- *A criação do homem*¹

... *Então o Senhor Deus modelou o homem de húmus do solo e inspirou nas suas narinas hálito de vida e o homem tornou-se ser vivo...* (Gn 2, 7).

... *O Senhor Deus construiu a mulher com a costela que tinha tomado do homem e conduziu-a ao homem...* (Gn 2, 22).

A ideia da criação do homem pela divindade, encontramos-la em quase todos os mitos de origem e de criação, muito tempo antes da história de Israel². Apesar do processo concreto da criação do ser humano e das suas origens variar de mito para mito e de cultura para cultura, constata-se em todas as narrações paralelas um fundo literário unitário com uma constelação de significados comuns. No contexto da fé monoteísta do povo de Israel fala-se da criação

¹ Inspiramo-nos em A. S. Vaz, *A Visão das origens em Génesis 2, 4^b – 3, 24*, pp. 25-32 e 86-136, e em F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 111-127.

² Desde o terceiro milénio A. C., nos mitos do Antigo próximo oriente, dos sumérios, dos acádios e das teologias egípcias.

absoluta de tudo e da criação do ser humano como dum acto divino amoroso de *transformação da matéria* (Gn 2, 7).

Inspirados em A. S. Vaz referimos como paradigmas fundadores em Gn 2, 4^b-3, 24, o tema das origens (de tudo, do homem, do conhecimento, da civilização, das penas humanas, do trabalho e da morte) e o tema da transgressão humana, apresentadas com uma coerência temática e sob uma unidade literária notáveis. Através das narrativas do Génesis encontramos ideias, conceitos e expressões como *pomar da Várzea, árvore do conhecimento do bem e do mal, abrir-se dos olhos, comer da árvore do conhecimento* que se polarizam, simbolicamente, em forma de construções míticas para significarem as vicissitudes da história do homem. Constata-se assim que, para além de qualquer género literário mítico, há uma verdadeira e histórica situação relacional e existencial do homem finito com Deus criador.

No quadro universal das origens, em Gn 2, 4^b-3, 24, se todos os seres gerados sob a acção da Palavra de Deus, permanecem apenas como simples criaturas, só o homem e a mulher, criados *à imagem de Deus*, são chamados na expressão de Descartes, a tornarem-se *mestres e senhores da natureza*.

No livro do Génesis (Gn 2, 4^b-3, 24) sublinhamos as seguintes matrizes literárias, cujo valor hermenêutico nos poderá iluminar para uma melhor compreensão das curas miraculosas de Jesus de Nazaré segundo Françoise Dolto:

- O homem e a mulher foram criados, complementarmente, um para o outro (Gn 2, 7 e 18-24).
- O homem, plasmado *de húmus do solo* e modelado pelo espírito e pela carne da divindade criadora, participa do seu conhecimento e da sua sabedoria divinas (Gn 3, 22).
- A mulher designada como tal, pelo homem, é honorificada pelo mesmo, ao ser designada como *princípio de vitalidade dos seres vivos* (Gn 3, 20).
- Apesar da sua condição finita, *de húmus do solo*, o homem, *criado à imagem de Deus*, tende para o conhecimento da verdade e para o domínio do mundo e da cultura (Gn 3, 22-23).
- Sob o imperativo da transgressão, Deus intervém salvificamente junto do homem para se justificar, assim, a sua situação dolorosa, como sujeito de trabalho, de penas sofridas, da própria morte mas com a possibilidade de reinserção numa nova ordem salvífica (Gn 3, 14-15).

Transpondo-nos para o contexto das curas operadas por Jesus de Nazaré, nos evangelhos, Deus, com o seu Verbo, não se limita ao acto criador (Mc 10, 6; 13, 19) mas sustenta, em vida, as suas criaturas (Act 17, 28; 1 Tm 6, 13), orientando-as para si (1 Cor 8, 6) e despertando nelas a sua confiança (Rm 8, 39).

Por sua vez, confrontado com a Palavra do Criador (Jo 1, 1), o homem mutilado é instituído por Deus como sujeito dialogal, capaz de permutar a sua alteridade finita com a alteridade infinita de Deus (Mc 7, 31-37; Mt 9, 32-34; Lc 11, 14-15). Também os miraculandos dos evangelhos, interpelados pelo Espírito de Jesus de Nazaré, sentem despertar em si um novo conhecimento e sabedoria distanciando-se, como no livro do Génesis (Gn 2, 20), de todos os outros animais e adquirindo, à imagem do Filho, a filiação divina.

Efectivamente, as narrativas evangélicas deixam transparecer os vestígios salvíficos do acto criador de Deus e evocam, no encontro com Cristo, o mistério da criação do homem e de todas as outras origens, *pois n'Ele, por Ele e com Ele todas as coisas foram criadas* (Jo 1, 12; Rm 8, 14-17; Gl 3, 26-28). Como no acto primordial da criação do homem e da mulher, também os cegos, os paralíticos e os mudos de Jesus de Nazaré são convocados pelo seu Espírito (Mc 16, 15), para a gloriosa bem-aventurança e para a liberdade dos filhos de Deus (Rm 8, 18-22; Tg 1, 18; Ap 21, 1-5).

No livro do Génesis (Gn 2, 7 e 2, 22), assim como a imagem do corpo do homem e da mulher se vai modelando do *húmus terrestre* e incorporando na sua relação ao outro, na medida da sua experiência relacional com o Criador e sob a acção do seu Espírito, assim também os mutilados dos evangelhos se vão recuperando com o movimento do Espírito de Jesus de Nazaré e na medida da sua reinserção no plano criador do Pai.

A partir do episódio das origens do livro do Génesis (Gn 2, 4^b-3, 24), o corpo será para sempre a medida e a referência de todas as vivências do homem consigo mesmo e com Deus. Como veremos, os relatos das curas miraculosas dos evangelhos deixam transparecer inevitavelmente os sinais da *eleição*, por Deus Pai em Cristo (Cl 1, 12-22; Rm 1, 3-4), que se coloca, gratuitamente, na trajectória histórico-salvífico do povo de Deus (Rm 9, 27; Ez 9, 8; Is 4, 4; Mt 22, 14; Rm 11, 7).

- A eleição do homem¹

A *eleição* é uma das ideias directrizes do povo de Deus através da história da salvação. Sob o signo da gratuidade (Ex 19, 5; Dt 7, 6-8; 1 Jo 4, 19), a *eleição* é uma escolha livre, imprevisível e amorosa de Deus que interpela o homem para a fidelidade à sua Aliança (Gn 15, 18; Sl 105, 10; Rm 11, 27).

Efectivamente, a Aliança feita por Deus com Abraão (Gn 15; 17, 2-11), com Moisés (Ex 19 a 24), com David (Sl 89, 4), com os profetas (Is 8, 11; Jr 31, 31-34; Ez 36, 1-16) e com os reis do Antigo Testamento (1 Sm 16, 1), atinge a sua plenitude em Jesus de Nazaré, o Eleito (Lc 9, 35), no qual o Pai pôs todas as suas complacências (Mt 3, 17), ao enviá-lo para anunciar a Boa Nova aos pobres (Lc 4, 16-31).

Nos pobres, nos cativos, nos cegos e nos atribulados de coração (Is 61: Mt 13, 53-58; Mc 6, 1-6), Jesus de Nazaré encontra aqueles que, na fé, o Pai escolheu como nova raça (1 Pe 2, 9), primícias da salvação universal (Ef 3, 11) desde antes da criação do mundo (Ef 1, 4).

A *eleição* dos miraculandos dos evangelhos, em Jesus de Nazaré, suscita, pois, em cada um o desejo duma nova ordem de vida, segundo o Espírito e sob o signo da predestinação (Rm 29).

2.2.2. Corporalmente presentes no mundo²

Os relatos das curas miraculosas dos evangelhos dão-nos, apenas, uma pálida ideia da complexidade do corpo dos miraculandos, perfilados no mundo em múltiplas dimensões. Que significa, à luz da encarnação e segundo o projecto salvífico de Deus (Mt 1, 1-17; Jo 3, 16-18), ter um corpo e viver na sua carne vocacionados para comunicar com o Outro em Jesus de Nazaré?

Constatamos que os miraculandos dos evangelhos reconhecem-se como sujeitos de desejo, na expectativa da salvação, através do corpo mutilado cujo *modus essendi et vivendi* constitui o horizonte da sua vida e a sua referência existencial.

¹ X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 227-228.

² Inspirámo-nos na leitura de G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 77-101; J. Y. Mercury, *L'Expressivité chez Merleau-Ponty*, pp. 81-106; José Gil, *Metamorfoses do Corpo*, pp. 147-222 e *Movimento Total*, pp. 57-100; Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 241-307; J. Mointh, *L'Homme qui Venait de Dieu*, pp. 623-683.

A corporeidade dos miraculandos é uma realidade paradoxal, cuja substância é ao mesmo tempo ausência e presença para si, com os outros e no Outro. É precisamente desta mobilidade dialéctica, ausência e presença, que lhes advém a dimensão de abertura e receptividade ao mistério de Deus, revelado em Jesus de Nazaré.

Se cada miraculando é o seu próprio corpo mutilado, então é da *vivência* corporal, no encontro com Jesus de Nazaré, que lhes advirá a salvação. Cada miraculando apresenta-se segundo o estilo, o perfil e o *estado de espírito* do seu próprio corpo. Para os miraculandos não existe a solidão envolvente do mundo e das coisas, pois a sua expectativa em Jesus de Nazaré irradia a plenitude messiânica, física, cultural e espiritual em cada um.

Qualquer que seja o estado do seu corpo, este apresenta-se sempre em primeiro plano, inscrito na ordem salvífica do Deus de Israel, mesmo antes de cada miraculando se ter tornado sujeito de desejo no âmbito do *conhecimento* de Jesus de Nazaré. Isto não significa que os miraculandos dos evangelhos sejam, prioritariamente, *corpo*, mas que tudo neles, carne, órgãos, espírito e alma emana, inevitavelmente, da vivência corporal. Parafraseando Merleau-Ponty, o corpo mutilado dos miraculandos seria a expressão mundana da sua expressividade divina mais profunda¹.

Do nosso ponto de vista, o corpo dos miraculandos, que nos escapa em grande parte, não pode ser como *outro corpo qualquer em Israel*, pois a sua condição deficitária testemunha, no mundo, uma exterioridade cujo dinamismo deriva da interioridade do Espírito de Jesus de Nazaré. Por isso, cada miraculando apresenta-se-nos como um corpo vivo, memorial de múltiplos acontecimentos e como sinal da intervenção salvífica de Deus na história dos homens.

A maior dificuldade do conceito bíblico de corpo, nos miraculandos, residirá na variedade de realidades afins como carne (*sarx*), corpo (*basár*), alma (*nefés*), espírito (*ruah*) e desejo (*tymós*) que, segundo o espectro da sua matriz significante, constituem as origens da substancialidade corporal do seu ser².

Neste sentido, cada miraculando, corporalmente presente no mundo, seria um sujeito de desejo aberto a múltiplas dimensões corporais, das quais destacaremos três³:

¹ Cf. J. Y. Mercury, *Du Corps Expressif au Corps Parlant*, in *L'Expressivité Chez Merleau – Ponty*, pp. 81-106.

² Cf. S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, pp. 410-411. H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*.

³ A terminologia onde se inspirou Françoise Dolto é lacaniana. O *corpo real* é do âmbito do esquema corporal e representa o corpo físico, anatómico e fisiológico do sujeito. O *corpo imaginário* e o *corpo simbólico* pertencem ao domínio relacional e vivencial da imagem inconsciente do corpo do sujeito.

- O corpo real
- O corpo imaginário
- O corpo simbólico

A. O corpo real

O corpo real é a estrutura carnal e experiencial de cada miraculando em interação com o mundo. Como entidade anatómico-fisiológica e sensório-motora, o corpo real representa a dimensão material e substancial de todos os miraculandos¹, regulamentada pela Lei.

A apreensão das realidades mundanas pelos miraculandos com a sua capacidade especial de interiorização, depende da integridade anatómica e da operacionalidade fisiológica das diferentes partes do seu corpo real. Tomemos alguns exemplos:

Nestes pórticos jazia um grande número de enfermos, de cegos, de coxos e de paralíticos... (Jo 5, 3).

Apareceram algumas pessoas trazendo num leito um homem paralítico... (Lc 5, 18).

Achava-se ali um homem que tinha a mão direita seca... (Lc 6, 6).

Estava sentado à beira do caminho, mendigando, Bartimeu, que era cego... (Mc 10, 46).

O corpo real é a matriz espaço-temporal de todas as operações *simbólicas*, (*sabendo que era Jesus de Nazaré, começou a gritar – Mc 10, 47*), *físicas, sociais* (*estava sentado à beira do caminho a mendigar – Mc 10, 46*) e *religiosas* (*no mesmo instante, recuperou a vista e seguiu Jesus – Mc 10, 52*), que preparam ou constituem já o início do encontro de cada miraculando com Jesus de Nazaré.

¹ O corpo real corresponde ao esquema corporal do modelo doltoniano. O esquema corporal e a imagem inconsciente do corpo, ainda que realidades diferentes, articulam-se entre si e operam intimamente, como duas dimensões do sujeito.

Em relação à dor dos miraculandos¹, a mesma só se evidencia, realmente, através das matrizes corporais, pois o corpo é o grande sintonizador das preocupações da carne e do espírito de cada miraculando.

Em conformidade com o relato dos textos bíblicos, o corpo dos miraculandos é a *expressividade carnal* de todas as suas vivências e interações com o mundo. A maior ou menor viabilidade orgânica e neurológica do seu corpo informa-os sobre os limites do mesmo, no mundo, e sobre a interação do seu espaço interior com as zonas intermediárias e exteriores da realidade.

O perfil paradigmático do corpo dos miraculandos é um corpo real mutilado (esquema corporal), emocionalmente animado, graças à sua imagem inconsciente do corpo saudável, que os torna sujeitos abertos ao mundo e receptivos ao mistério do Outro na sua relação com Jesus de Nazaré, mediatizada pela palavra².

Na expressão de Willy Barral, o corpo dos miraculandos dos evangelhos é um *corpo falante*³, capaz de exprimir todo o potencial desiderante do seu espírito, quando dinamizado libidinalmente, por Jesus de Nazaré. Entendemos por *movimento* corporal dos miraculandos não a oscilação bio-mecânica e exterior dos seus comportamentos, gestos e posturas mas a mobilidade integral do espírito e do corpo que se orientam e aproximam do corpo de Jesus de Nazaré: *Muitos repreendiam-no para que se calasse, mas ele gritava ainda mais alto...* (Mc 10, 48); *Partindo Jesus dali, seguiram-no dois cegos gritando...* (Mt 9, 27); *O cego foi, lavou-se e voltou a ver...* (Jo 9, 7).

Os miraculandos dos evangelhos manifestam-se receptivos, a nível do corpo mutilado, a acolherem na carne, a alteridade espiritual do Outro, revelada em Jesus de Nazaré. As duas grandes vertentes do corpo real dos miraculandos são os *órgãos*⁴ (a vista, os ouvidos, os membros e a pele) e a *carne*⁵ (sob a forma de invisibilidade, de incomunicabilidade e de imobilidade).

Em conformidade com os relatos dos evangelhos, o corpo dos miraculandos só nos é acessível através da dinamização dos *órgãos* e da substancialidade da *carne*. Os *órgãos* e a *carne*, que representam a base *humana biológica* do contacto dos miraculandos com o mundo,

¹ J. D. Nasio, *La Douleur*, pp. 305-343.

² Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 17-20 ; M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 167-168.

³ W. Barral, *L'Image Inconsciente du corps de l'Analysant et du Psychanalyste dans la Cure*, pp. 395-413.

⁴ Entendemos por *órgão*, a parte organizada dum ser, destinada a exercer uma função vital à vida. O *órgão* dos miraculandos dos evangelhos não é apenas a entidade convencional, anatómico-fisiológica, mas o conjunto de indicadores e processos que significam uma parte do corpo, o corpo inteiro e a pessoa em si.

⁵ Entendemos por *carne* o substrato biológico que confere substancialidade, no espaço e no tempo, ao corpo dos miraculandos.

estruturam-se e remodelam-se, através de sucessivas aprendizagens, contextualizadas na relação e pelas palavras de Jesus de Nazaré.

O cego de Jericó (Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-45), o paralítico de Betsaida (Jo 5, 1-18) e o surdo-mudo (Mc 7, 31-37) constituem o memorial paradigmático dum conjunto de aprendizagens e de readaptações a uma nova forma de vida de alguém que, sob o signo da mutilação dum *órgão* e do sofrimento da *carne*, encontrou Jesus de Nazaré. Cada miraculando elabora a sua própria história, segundo as sensações da sua *carne* e as disfunções do seu *órgão* dominante, para onde se polarizam todas as suas vivências e desejos, na expectativa da intervenção de Jesus de Nazaré¹.

Tudo o que sabemos do corpo real dos miraculandos é através do seu *órgão* mutilado e das vicissitudes da sua *carne* que, sob a forma de discurso, narram as intervenções de Deus na história dos homens por Jesus de Nazaré. Neste sentido, cada miraculando transmite a sua própria experiência de Deus, em função da vivência que tem do seu próprio corpo, cujo *órgão* mutilado e *carne* sofredora se tornam o objecto da misericórdia de Deus.

Enquanto que a *carne*, sob o signo da falha fundamental da invisibilidade, da imobilidade e da incomunicabilidade, é a matriz universal de todos os humanos, o *órgão*, pela sua peculiaridade histórica na maneira de ser e de operar, é específica de cada qual. Os limites do *órgão* são a exterioridade do mundo com a interioridade do corpo², enquanto que as fronteiras da *carne* estão na pele viva e vivificante. A partir da leitura dos evangelhos, presumimos que os miraculandos, dado o estado de mutilação do seu *órgão* dominante e de sofrimento da sua *carne*, tenham tido uma experiência fragmentária do corpo (esquema corporal) ainda que compatível com uma imagem inconsciente saudável.

Analisemos, mais em pormenor, cada um dos aspectos constituintes do corpo real dos miraculandos: a *carne* e o *órgão*.

- A carne (*sarx, basár*) é, paradoxalmente, a dimensão mais exterior e mais profunda, mais concreta e menos acessível do corpo humano, pois o sujeito humano não tem apenas *carne* mas é a sua própria *carne*. A *carne* é o distintivo universal da raça humana (Sl 63, 2; Ac 2, 26; Rm 11, 14; 1 Cor 6, 16). A prova do compromisso mútuo entre os esposos

¹ Os miraculandos dos evangelhos, cujo *órgão mutilado* se apresenta mais tematizado (elaborado discursivamente) e rico em significantes teológicos são o cego de nascença (Jo 9, 1-41), o paralítico de Betsaida (Jo 5, 1-18), o paralítico de Cafarnaúm (Lc 5, 17-26).

² Cf. J. Yves Mercury, *L'Expressivité chez Merleau-Ponty*, pp. 33-46.

reside, não tanto na sua alma mas no facto de terem a mesma *carne*, isto é, em terem sido chamados a constituir uma só *carne* (Gn 2, 24; Mt 19, 5).

No Novo Testamento, a *carne* pode entender-se como a face *exterior e confusa* do corpo na sua dimensão pulsional e mais sensível (Lc 24, 38), assim como também pode referir-se à *entidade corpórea do homem*, à sua existência terrena (Sl 16, 5), à pessoa humana em geral (Jo 1, 14) ou à comunidade universal dos humanos (Gn 6, 12). Nos miraculandos, a *carne* exprime o sofrimento e a fragilidade do corpo humano (Jr 17, 5) e a sua caducidade (2 Cor 5, 16).

Assumida, em si mesma, como absoluto terreno, a carne é incapaz de salvação (Fl 3, 3; Rm 8, 3) e pode ser motivo de culpa e de perdição (Rm 7, 18). Foi contudo, nessa mesma *carne*, que Deus Pai enviou o seu Filho (Jo 3, 1-22) e marcou o seu encontro de regeneração com toda a humanidade (Gl 5, 24; 1 Cor 15, 44).

Neste sentido, a *carne* não é nenhuma parte do corpo, nem nenhuma realidade corpuscular autónoma, mas o ser substancial do corpo mutilado de cada miraculando, na expectativa da salvação em Jesus de Nazaré. Em Jo 5, 6-8, é-nos apresentada a situação dum homem, cujo corpo mutilado havia trinta e oito anos vivia em conflito com a sua própria *carne* e, portanto, incapaz de empreender, por si mesmo, o processo da sua própria recuperação: *Estava ali um homem enfermo havia trinta e oito anos. Vendo-o deitado e sabendo que havia muito tempo que estava enfermo, Jesus perguntou-lhe: Queres ficar curado?... Senhor, não tenho ninguém que me lance no tanque, quando a água é agitada...*

- O órgão (*organon - organum*)

Nos relatos das curas miraculosas dos evangelhos, distinguimos três tipos de miraculandos, em função do seu órgão dominante mutilado, a marcar o perfil e o destino de cada um: a *vista* nos cegos (o cego de Jericó – Lc 18, 35-45; o cego de nascença – Jo 9, 1-41; o cego de Betsaida – Mc 8, 22-26), os *ouvidos* nos mudos (o surdo-mudo – Mc 7, 31-37; o possesso mudo – Mt 9, 32-34) e os *membros com as suas sensações* nos paráliticos (o paralítico de Cafarnaúm – Mc 2, 1-12; o paralítico de Betsaida – Jo 5, 1-18).

Trata-se do órgão mutilado, em torno do qual, cada miraculando estrutura uma certa maneira de ser e de estar no mundo para interpelar Jesus de Nazaré. Empregamos o conceito de órgão (*organon - organum*) no sentido *metonímico* do termo, em que uma parte do corpo

significa o corpo inteiro ou a pessoa do sujeito¹. Tomemos, como exemplo, a cura da mão paralisada em dia de sábado (Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14), a qual, além de ser o órgão afectado por excelência, significa também a vida e a pessoa inteira de alguém que espera a salvação do Deus de Israel.

Com ritmos e formas diferentes, cada miraculando estrutura-se, física e simbolicamente, em conformidade com o historial clínico e cultural do seu órgão mutilado²: A *vista (oftalmos)* é um dos bens mais preciosos do homem (pupila, menina dos olhos) que designa a totalidade da pessoa humana (Mt 13, 14; Mc. 8, 18). A cegueira, em si mesma, não é causa directa de perturbações mentais ou motoras a não ser, secundariamente, devido a deficiências afectivas e relacionais com o meio. Neste sentido constata-se, nalguns casos, determinadas estereotipias comportamentais com hiperinvestimento das sensações cutâneas, representação auditiva do espaço e uma sensibilidade aguda às frustrações, atribuídas mais ao quadro familiar e social do que à mutilação em si mesma³.

Em conformidade com os relatos dos evangelhos alguns cegos podem ter comportamentos complexos e inteligentes para atingirem os seus objectivos (Mc 10, 46; Mc 8, 24; Mt 9, 27; Jo 9, 7). Presumimos que os cegos de Jesus de Nazaré sejam, sobretudo, mutilados de origem congénita (Jo 9, 1-41), pela sua dificuldade em estruturar o espaço táctil (Mc 8, 24) e pela sua acentuada dependência dos outros (Mc. 8, 23).

Biblicamente, *abrir os olhos* significa dar a vida (Jo 9, 10-14) e livrar das trevas (Is 42, 7; Act 16, 18). *Ter os olhos abertos* quer dizer reconhecer alguém (Jo 9, 37). No Novo Testamento *os olhos são a lâmpada do corpo* que podem deixar passar ou não a luz divina (Mc 8, 23) e insinuam a ideia do *mau olhar* ou do *bom olhar* (Mc 8, 24).

Nas curas miraculosas, *levantar os olhos* significa mostrar-se atento aos acontecimentos e tentar entrar em diálogo com alguém (Mt 20, 36). Em contrapartida, *abrir os olhos* a alguém significa anunciar-lhe uma Boa Notícia (Mt 20, 42).

Os *surdos (qófos)* e os *mudos (alalos)*, privados da comunicação verbal, ocupam uma posição simbólica especial junto de Jesus de Nazaré, Palavra do Pai (Jo 1, 1). Desprovidos dos meios normais de informação e de estruturação da sua inteligência, os surdos-mudos podem acusar dificuldades especiais na sua representação do mundo.

¹ Cf. P. Kaufman, *L'Apport Freudien*, pp. 243-244 e Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 367.

² Enquanto que o episódio do cego de nascença (Jo 9, 1-41) apresenta um ritmo longo e cadenciado, cheio de significantes catequéticos, o relato do cego de Jericó (Mt 20, 29-34) é breve, parco em palavras e rico em acção. A ritualização recorrente do episódio do cego de Betsaida (Mc 8, 22-26) evoca a densidade simbólica do evento.

³ Cf. J. Ajuriaguerra, *Manuel de Psychiatrie de l'Enfant*, p. 530.

Num universo onde tudo se organiza em torno da linguagem falada, os surdos podem sentir-se afectados na sua personalidade e na sua vida social. O surdo perde facilmente os seus contactos subtis com o mundo. A sua personalidade será mais sensório-motora do que formal e subtil.

Para os *paralíticos* dos evangelhos, recuperar o movimento (Jo 5, 1-18; Lc 5, 17-26; Mt. 12, 9-14) não significa apenas transcender a mecânica biológica do corpo imobilizado, mas retomar a mobilidade subtil da carne e do espírito dentro da comunidade¹.

Depois do *corpo real* dos miraculandos, fisicamente presente, apresentaremos o *corpo imaginário* das suas relações que culminará com a expressão máxima da corporeidade na revelação do seu *corpo simbólico*, portador de novos sentidos, no projecto de Deus.

B. O corpo imaginário

Segundo Françoise Dolto, o *esquema corporal*, evolutivo no tempo, de natureza orgânica e biológica, reporta-se ao corpo real das experiências sensório-motoras. Está ligado às satisfações imediatas do corpo e é o mediador orgânico entre o sujeito e o mundo, sob a forma de vivência corporal.

Intimamente articulados e indissociáveis, como aspectos constituintes da identidade do sujeito, o *esquema corporal* corresponde à interface física e carnal do sujeito com o mundo e a *imagem inconsciente do corpo* corresponde ao espaço vivencial do sujeito, como lugar da sua história individual e como memorial de todas as suas vivências relacionais².

Françoise Dolto refere que um corpo mutilado pode coabitar com uma imagem inconsciente do corpo saudável³, se o mesmo corpo doente for aceite, reconhecido, verbalizado e reanimado por uma relação satisfatória com os outros e pelo Outro, como acontece com o corpo dos miraculandos dos evangelhos. Constatamos que o corpo real e mutilado dos miraculandos não só é assumido e verbalizado por Jesus de Nazaré, mas é sobretudo reanimado pelo seu Espírito.

No seu movimento terapêutico-salvífico o corpo *real* dos miraculandos adquire, assim, a sua dimensão *imaginária* (corpo imaginário) existencial e a sua dimensão *simbólica* (corpo simbólico) na plenitude do seu ser.

¹ Cf. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 388 e p. 510.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 163-168 e pp. 307-309.

³ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 18-19.

Entendemos por corpo *imaginário* a capacidade de cada miraculando se representar o seu próprio corpo em função da sua aproximação a Jesus de Nazaré. É evidente que o corpo *imaginário* dos miraculandos irá estruturar-se a partir do respectivo órgão dominante, como reacção ao *kairós* do encontro com Jesus de Nazaré.

Noutras palavras, a elaboração imaginária do próprio corpo é um trabalho relacional que implica sempre um conjunto de estratégias interiores e exteriores ao próprio corpo: o cego de Jericó senta-se à beira do caminho (Mc 10, 46), lança fora a capa e dá um salto, para pôr-se de pé (Mc 10, 50), o cego de nascença vai lavar-se à piscina de Silóe (Jo 9, 7), encontra-se com os vizinhos (Jo 9, 8), é levado até junto dos fariseus (Jo 9, 13) e encontra-se, de novo, com Jesus de Nazaré (Jo 9, 35).

Na representação do próprio corpo há sempre uma sequência de gestos e de actos que nunca se repetem¹. Na perspectiva teórico-clínica de Françoise Dolto, os miraculandos evidenciam um conjunto de movimentos e de gestos interiormente integrados e dirigidos exteriormente para a pessoa de Jesus de Nazaré. O que significa que a recuperação física e espiritual pressupõe uma certa harmonia corporal, previamente estabelecida, em cada miraculando.

É a fé requerida (Mt 13, 54-58) que confere uma certa ordem à vivência corporal de cada miraculando. Na expressão de José Gil, o corpo dos miraculandos exhibe-se e evolui num espaço próprio, diferente do espaço objectivo, proporcionado pela patologia corporal específica e pela natureza insólita do seu encontro com Jesus de Nazaré².

O miraculando não se mobiliza apenas fisicamente mas, com os seus gestos e acções suscitados por Jesus de Nazaré, recria o seu próprio meio salvífico em si e à sua volta. Projecta no espaço o seu corpo mutilado para poder interagir mais facilmente com o corpo de Jesus de Nazaré.

Nos relatos dos evangelhos nem sempre é fácil distinguir o espaço objectivo dos miraculandos do espaço vital onde o seu corpo se reincorpora. Com a sua entrada em cena, diante de Jesus de Nazaré, as *coisas* adquirem uma nova textura (a saliva nos olhos do cego – Mc 8, 23; o caminho do cego de Jericó – Lc 18, 35; a piscina de Betsaida – Jo 5, 2; o leito do paralítico de Cafarnaúm – Lc 5, 18) e as *pessoas* uma nova dimensão (*apareceram algumas pessoas trazendo num leito um homem paralítico* – Lc 5, 18; *alguém perguntou a Jesus: é permitido curar em dia de sábado?* – Mt 12, 10).

¹ Cf. J. Gil, *Movimento Total* (corpo e dança), pp. 57-79.

² Cf. J. Gil, *ibidem*, pp. 13-29.

Diante de Jesus de Nazaré, os miraculandos prolongam os limites físicos do seu corpo para além dos seus contornos visíveis. No momento em que o corpo mutilado é reconhecido por Jesus de Nazaré (*Jesus parou e disse: chamai-o* – Mc 10, 49; *Jesus tomou o cego pela mão* – Mc 8, 23), a sua pessoa inteira é investida numa nova ordem de vida, segundo o Espírito (1 Jo 4, 7-16).

O valor salvífico do espaço de cada miraculando emana não só da precaridade do seu corpo sofredor, como objecto da misericórdia de Deus, mas sobretudo da acção terapêutica de Jesus de Nazaré. Dá-se uma reversão do interior de cada miraculando, como sujeitos de desejo, para o exterior, junto de Jesus de Nazaré, Mestre do desejo.

A primazia do corpo desiderante de cada miraculando sobre a materialidade do mundo envolvente deriva do impacto da sua *presença misteriosa*, para além dos limites carnis, sob a acção do Espírito de Jesus de Nazaré. Nós dizemos que o espaço corporal interior dos miraculandos se torna coextensivo ao seu espaço exterior.

No contacto com Jesus de Nazaré e pela sua fé viva, o corpo dos miraculandos abre-se, no espaço e no tempo, ao mistério do Deus de Israel com uma nova textura encarnacional, modelada no corpo de Jesus de Nazaré. Apesar das forças contrárias ao plano de Deus, o corpo dos miraculandos reorienta-se na direcção de Jesus de Nazaré, numa atitude de súplica (Mc 10, 47; Jo 5, 7).

O facto de ter sido visto e ouvido por Jesus de Nazaré reenvia, necessariamente, para a redescoberta de si mesmo, reforçando-se narcisicamente no seu estatuto de miraculando. Cada miraculando sente-se actor, protagonista e espectador da sua própria cura.

Os miraculandos dos evangelhos trazem em si mesmos o destino de não poderem ver sem antes terem sido vistos (Mt 9, 27-31; Jo 9, 1-41; Mc 10, 46-52), de não poderem ouvir sem antes terem sido ouvidos (Mt 7, 31-37; Mt 9, 32-34), de não poderem mover-se sem antes terem sido conduzidos (Jo 5, 1-18; Lc 5, 17-26). Tornam-se presentes no meio do povo, graças ao processo da sua cura, não como qualquer outra pessoa em Israel, mas como agraciados por Deus e reanimados pelo Espírito de Jesus de Nazaré, em quem eles se revêem e ajustam a sua imagem de homens perfeitos (Heb 1, 1-3; 1 Jo 1, 1-4).

A cura do corpo passa pela coordenação harmoniosa de todas as energias da carne e do espírito. À medida que o desejo dos miraculandos se vai sintonizando com o desejo de Jesus de Nazaré, Mestre do desejo, novas *modalidades corporais* se vão instituindo. Longe de o

corpo se constituir como fim em si mesmo, ele irá recolocar os miraculandos em sintonia com os sentimentos de Jesus de Nazaré (Fl 2, 6-11; Heb 1, 1-6)¹.

A cura implicará um *continuum* e uma convergência de forças entre tudo o que os miraculandos dizem e fazem, no meio da multiplicidade de gestos e de palavras, como resposta às intervenções salvíficas de Jesus de Nazaré. Se o corpo humano já é, em si mesmo, expressivo e revelador de sentidos, sê-lo-á ainda mais, uma vez investido pelo Espírito de Jesus de Nazaré, Palavra reveladora do Pai (Jo 3, 16-18).

É de presumir que o corpo dos miraculandos nunca tenha atingido níveis tão elevados de integração nas suas partes mutiladas e de expressividade das suas energias dispersas, como na interacção com Jesus de Nazaré.

Na expressão de Deleuze, o miraculando *vai-se diferenciando*. Dentro do quadro do seu *perfil corporal*, muitas das sequências relatadas pelos evangelistas são previsíveis e outras imprevisíveis, dadas as infinitas possibilidades de se recolocarem, em si mesmas, as partes dispersas do seu corpo. A singularidade do corpo de cada miraculando reside na sua procura dum novo sentido de vida e do espaço privilegiado que cada qual ocupa junto de Jesus de Nazaré².

Além disso, por muito significativos e autónomos que pareçam certos gestos e movimentos dos miraculandos, os mesmos nunca se poderão desligar da expressividade do conjunto do corpo. Quando Espinoza diz que a alegria aumenta a potência do agir e que a tristeza a diminui, podemos pressupor o impacto renovador e criativo da pessoa de Jesus de Nazaré nos sentimentos e na corporeidade de cada miraculando.

Na nossa leitura dos evangelhos, encontramos gestos mais ou menos codificados, segundo a Lei, (*lavar-se na piscina* – Jo 9, 7; *mostrar-se aos sacerdotes* – Lc 5, 14) e movimentos corporais mais ou menos profundos, despertados pelo Espírito de Jesus de Nazaré (*lançou-se com o rosto por terra e suplicou: Senhor se quiseres podes limpar-me* – Lc 5, 13; *no mesmo instante levantou-se, tomou o leito e foi-se embora à vista de todos* – Mc 2, 12; *Eu creio Senhor, disse ele e prostrando-se adorou-o* – Jo 10, 38).

Isto significa que no processo da sua cura, os gestos e as acções dos miraculandos não se detêm nos limites da carne, mas transbordam para além do corpo, num espaço novo e sem fronteiras, para onde tudo converge na expectativa da salvação.

¹ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 287.

² Inspirámo-nos na leitura generalizada de *Différence et Répétition* de G. Deleuze.

Neste sentido, os milagres impõem-se, não tanto como fenómenos espectaculares de recuperação do corpo, mas como metafenómenos da intervenção de Deus na história dos homens. O corpo dos miraculandos, emissor e receptor de sentimentos, habitado e habitando por outras realidades, com uma linguagem e com uma configuração próprias, sob o signo da mutilação, permanece, a maior parte do tempo, recolhido no silêncio do seu próprio ser, perante o mistério do Outro.

Tem a propriedade de se *reanimar*, por virtude de Jesus de Nazaré, no cenário da sua própria recuperação, onde tudo acontece, na fé, para além de qualquer realidade física definitiva, sob a acção messiânica do Espírito entre sujeitos de desejo: o homem movido pelo seu desejo e Jesus de Nazaré, Mestre do desejo.

Para o corpo dos miraculandos em transformação, sob a acção terapêutica de Jesus de Nazaré, nada se imobiliza em forma de repouso ou de meta definitiva, mas tudo se alarga e gira em múltiplas posturas corporais invisíveis em torno do eixo criador do Espírito, cuja presença é assegurada por Jesus de Nazaré. Será o tema da nossa próxima secção, o *corpo simbólico* dos miraculandos¹.

C. O corpo simbólico

A imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto não se reduz a uma representação mental do corpo, mas compõe-se, progressivamente, a partir dos registos sensório-motores e das interacções precoces e actuais, se para manifestar sob a forma de sentimento de si mesmo. Cada miraculando exhibe em todas as dimensões corporais a sua identidade pessoal marcada pelo encontro com Jesus de Nazaré, na expectativa da salvação.

No processo miraculoso de recuperação do corpo e da sua inserção numa nova ordem de vida, segundo o Espírito de Jesus de Nazaré, estão implicados não só o corpo real de cada miraculando, mas também o seu corpo imaginário e o seu corpo simbólico.

A Bíblia apresenta uma visão unitária do homem. Por vezes, sobretudo nos Salmos, fala-se do homem evocando apenas partes do seu corpo: *néfesh* (ser vivo antes da alma), *ruah* (o sopro e a respiração do homem), *basár* (a carne com os músculos e os tecidos do corpo). Noções como *alma*, *corpo*, *carne* e o *espírito* designam o homem todo². Então, em sentido bíblico e em conformidade com a teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise

¹ Cf. C. Aubin, *Prier Avec Son Corps*, pp. 9-28.

² Inspirámo-nos na leitura generalizada de H. W. Wolf, *Anthropologie de l'Ancien Testament*.

Dolto, cada miraculando é fundamentalmente um ser vivo (*néfesh*), cuja carne (*basár*) é animada pelo sopro do espírito (*ruah*), sob a forma de desejo e cuja atitude mais frequente, diante de Jesus de Nazaré, é a abertura do coração: *A minha carne e o meu coração gritam de alegria para o Deus vivo* (Sl 84, 3); *Tem piedade de mim, Senhor, porque estou nos limites das minhas forças. Cura-me, Senhor, porque os meus ossos estão triturados e a minha alma está angustiada* (Sl 6, 3).

Paradoxalmente, os três órgãos dominantes dos miraculandos (os olhos, a língua, os músculos), apesar da sua mutilação, conservam em si toda a vitalidade simbólica. Os olhos para contemplar o mundo, a língua para dizer o mundo e as mãos para transformar o mundo são valorizados, não tanto pela sua substancialidade carnal, mas pelo seu dinamismo *espiritual*: o homem exprime a sua identidade diferencial, em relação ao mundo, através da matriz tridimensional *olhos – língua – músculos*.

Na Bíblia, a referência aos pobres e aos indigentes do povo de Israel é feita, quase sempre, na clave dos três paradigmas referidos: *Tu sondas o meu coração (os meus olhos) e visitas-me durante a noite. Provas-me sem encontrar nenhuma murmuração em mim. A minha “boca” não pecou à maneira dos homens. A palavra dos teus lábios guardei-a, fielmente, seguindo pelos teus sendeiros para que os meus pés (e as minhas “mãos”) nunca se afastassem do teu caminho* (Sl 17, 3-5).

O salmista recorre, com frequência, aos paradigmas da *boca*, dos *olhos* e do *movimento* para referir-se à vida inteira dos pobres que se apresentam para suplicar a misericórdia de Deus, perseguidos pelos inimigos (Sl 55, 21-22) ou mergulhados na sua indigência (Sl 17, 3-5; 88, 10)¹.

O homem, em todas as suas dimensões, clama ao Senhor: *Dou-te graças, Senhor, de todo o meu coração, porque ouviste as palavras da minha boca. Cantar-te-ei na presença dos anjos e prostrar-me-ei no teu templo sagrado* (Sl 138, 1-2). Assim como nos primórdios da vida psíquica, a linguagem e o pensamento dos humanos começam por se estruturar em torno dos orifícios fundamentais do corpo (os olhos, os ouvidos, a boca e a pele), assim também nos começos da nova vida dos miraculandos tudo parece reorganizar-se à volta dos três centros corporais privilegiados dos olhos (o coração), dos ouvidos (a linguagem) e do movimento (as mãos e os pés)².

¹ Cf. K. Rahner, H. Virgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 100-102 e X. L. Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 187-188.

² Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 246-257.

As posturas corporais mais frequentes nos miraculandos dos evangelhos, inerentes à sua mutilação peculiar, são: *estar prostrado* (Jo 5, 2), *sentar-se* (Mc 10, 46), *deixar-se tocar* (Jo 9, 6; Mc 7, 31; Mc 8, 22), *levantar-se* (Mc 9, 7), *saltar* (Mc 7, 50), *estender a mão* (Lc 6, 10), *deixar-se conduzir* (Lc 5, 18; Mc 2, 3), *lavar-se* (Jo 9, 7), *estar deitado* (Lc 5, 18)¹.

A cada postura com os seus delineamentos físicos (esquema corporal) corresponde uma determinada imagem interior ou sentimento de si mesmo (imagem inconsciente do corpo) diante de Jesus de Nazaré. O corpo reparador e modelador de Jesus de Nazaré é sentido pelos miraculandos, como uma referência paliativa permanente no seu sofrimento.

Podemos presumir que, sobretudo os cegos e os paráliticos, tenham perdido o jogo relacional das suas interacções corporais com o mundo. É por isso que Jesus de Nazaré toma, muitas vezes, a iniciativa de começar pela recuperação do corpo disperso: *Jesus tomou o cego pela mão...* (Mc 8, 23); *Dito isto, cuspiu no chão...* (Jo 9, 6). Não se trata de contactos corporais mas duma interacção transferencial tónico-emocional, na fé, entre sujeitos de desejo: Jesus Mestre de desejo, e o miraculando, movido pelo seu desejo.

Cada miraculando pode experienciar, no seu próprio corpo, as ressonâncias messiânicas da encarnação de Jesus de Nazaré. Trata-se dum verdadeiro diálogo corporal, mediatizado pela palavra e suscitado no Espírito. O corpo de Jesus de Nazaré é revelador daquilo que cada qual ainda não pode dizer mas apenas desejar, na expectativa do Deus de Israel. Neste sentido, a presença corporal de Jesus de Nazaré torna-se o contentor e o intermediário dos desejos de cada miraculando, em relação ao Pai.

Mais importante, do ponto de vista salvífico, que a relação da carne é a interacção tónica, afectiva e gestual, como veículo terapêutico do Espírito entre Jesus, taumaturgo, e o homem miraculando. Entre Jesus e o doente, o mais importante e necessário não são os movimentos físicos, mas uma comunicação profunda e subtil, cujo fluido se insere na mobilidade do Espírito.

O corpo dos miraculandos apresenta, pois, uma determinada topografia sensório-motora, segundo a sua mutilação orgânica (olhos, ouvidos, pele e membros) com um determinado significado sócio-cultural e religioso, segundo a Lei (Lc 6, 6; Jo 9, 14). As múltiplas interacções de Jesus com os miraculandos têm pois expressões diferentes, segundo a situação receptiva de cada um: *Disse-lhes Jesus: acreditais que eu posso fazer isso? Sim, Senhor, responderam eles* (Mt 9, 28). Jesus posiciona-se numa verdadeira rede messiânica de

¹ Inspirámo-nos em A. Lapiere e B. Aucouturier, *Le Manque au Corps*, pp. 77-151.

Segundo F. Dolto, quando algum sujeito deseja comunicar o seu desejo, fá-lo através das pulsões parciais, pela vista, pelo ouvido, pelo tacto, isto é, através do corpo, geralmente mediatizado pela linguagem. In François Dolto, *Les Évangiles et la Foi...*, p. 50.

contactos espirituais, corporais e tónico – afectivos com os pobres de Israel (Mt 9, 1-8; Mc 2, 15-17; Lc 5, 29-32).

O contacto manual de Jesus de Nazaré com o corpo dos miraculandos é o mais frequente, sobretudo com os cegos, e o menos convencional segundo a Lei. Insere-se, geralmente, nos gestos terapêuticos e de acolhimento com forte tonalidade afectiva (Mc 8, 22-2; Mt 9, 29). Presume-se que a postura corporal dominante de Jesus de Nazaré tenha sido a posição de pé, símbolo de autoridade messiânica. Quanto às múltiplas posturas do corpo dos miraculandos (sentados – Mc 10, 46; prostrados – Jo 5, 2; deitados – Lc 5, 18), elas vêm conferir uma modulação suplementar à relação de cada miraculando com Jesus, terapeuta. Apesar da forte aproximação corporal de Jesus de Nazaré, como Messias, a *experiência de comunhão* salvífica pode não acontecer imediatamente, em virtude das resistências tónico-espirituais do miraculando: *Jesus soube que o tinham expulsado e tendo-o encontrado perguntou-lhe: Crês no Filho do homem? Quem é Ele, Senhor, para que eu creia n'Ele...?* (Jo 9, 35-37).

A distância espacial, nas curas miraculosas dos evangelhos que é, originariamente, uma realidade física, toma progressivamente uma tonalidade simbólica e salvífica, sob o signo da aproximação, na fé, do miraculando de Jesus de Nazaré. É o caso do paralítico de Cafarnaúm que, através duma abertura no telhado, isto é, através do *perdão dos seus pecados*, chegou a uma maior intimidade com Jesus, simbolizada pela recuperação da saúde corporal (Lc 5, 17-26)¹.

Parafraçando A. Lapierre, *pode-se estar fisicamente distante permanecendo, contudo, muito próximo na fé, em função da qualidade da relação, dinamizada pela pureza e pela intensidade do desejo*². A *distância temporal* entre o desejo dos miraculandos, na expectativa da salvação, e o desejo de Jesus, em obediência ao Pai, é mediatizada pelo seu processo de conversão, conduzido na fé pela acção do Espírito para uma nova ordem de vida.

A atitude de *pedir para receber*, evocada na fé, por Jesus de Nazaré (*Eu vos declaro pedi e recebereis, procurai e encontrareis* – Lc 11, 9), cria um espaço salvífico propício à comunhão de corpos e de desejos, como *Kairós* do Deus de Israel. Outras modalidades expressivas do corpo dos miraculandos, inspiradas no conceito de esquema corporal segundo Françoise Dolto, são a *voz*, o *olhar* e o *gesto* que emanam espontaneamente do corpo em

¹ Ver também o *itinerário físico e espiritual* do cego de Jericó (Mc 10, 46-52) e do cego de nascença (Jo 9, 1-41).

² A. Lapierre e B. Aucouturier, *Le Manque au Corps*, p. 79.

recuperação com Jesus de Nazaré: *Sabendo que era Jesus de Nazaré, começou a gritar: Jesus, Filho de David tem piedade de mim...* (Mc 10, 47).

A voz, com a sua expressão afectiva intensa, é a maneira de o miraculando interceptar Jesus de Nazaré e de se interligar ao mundo *onde muitos o repreendiam para que se calasse* (Mc 10, 48).

Presumimos que a harmonia das palavras dos miraculandos com a expressão tónico-afectiva dos seus corpos tenha tido um impacto, pela fé, na sua cura corporal (Mc 1, 14-15; Ef 2, 4-10; 1 Jo 3, 18). A voz está necessariamente ligada à respiração, *sopro de vida (souffle de vie)*, cujo ruído é já, em si mesmo, uma maneira de comunicar, sem palavras, sem limites, como veículo do desejo. Podemos pressupor também que, no encontro de Jesus com os mudos dos evangelhos, a sua incapacidade para falar tenha despertado novas modalidades interactivas, sob a forma de diálogo corporal, interceptado messianicamente por Jesus de Nazaré: *Tendo saído o demónio, o mudo pôs-se a falar...* (Lc 11, 14)¹.

As modulações tónico-afectivas mais profundas da voz e das palavras (*Jesus, Filho de David, tem piedade de nós...* - Mt 9, 27) aparecem, sobretudo, como sinal de expectativa e como indicadores do início da libertação interior dos miraculandos no apogeu do seu encontro com Jesus de Nazaré: *Todos ficaram cheios de entusiasmo e glorificavam a Deus... hoje, vimos coisas maravilhosas* (Lc 5, 26).

O olhar é uma das funções corporais, juntamente com a voz, mais privilegiadas e profundas dos miraculandos, na expectativa da salvação, em Jesus de Nazaré: *Vendo-o deitado e sabendo que já havia muito tempo que estava enfermo, perguntou-lhe Jesus: queres ficar curado...?* (Jo 5, 6).

Não se trata do simples olhar do corpo sobre o corpo, ou no rosto do outro, mas da captação recíproca de olhares, entre sujeitos de desejo: Jesus Mestre do desejo e o miraculando movido pelo desejo. Uma das características fundamentais da troca de olhares, entre Jesus de Nazaré e o miraculando, é a atemporalidade onde tudo acontece simultaneamente, pela penetração recíproca de espíritos, daqueles que se contemplam mutuamente: *Jesus soube que o tinham expulsado do templo e tendo-o encontrado perguntou-lhe: crês no Filho do Homem? Respondeu ele: quem é Ele, Senhor, para que eu creia n'Ele? Disse-lhe Jesus: tu o vês, é o mesmo que fala contigo...* (Jo 9, 35-39).

¹ A voz, sobretudo a voz da mãe, já desde a gestação ocupa um lugar importante na obra de F. Dolto... Apresenta-se como um comportamento fundador da identidade do sujeito. In F. Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 252-255.

Como refere Léon-Dufour, Jesus, *cujos olhos são como uma chama de fogo* (Ap 1, 14; 2, 18; 19, 12), abriu os olhos aos cegos para simbolizar o acolhimento incondicional da sua Boa Nova (Mt 9, 29; Mc 8, 18). *Felizes os olhos daqueles que podem ver* (Mt 13, 16; Lc 10, 23)¹. Se, com o seu olhar, Jesus penetra o pensamento dos homens depois de, como Filho, ter visto Deus (Lc 11, 17; Act 7, 31; Heb 12, 26), também os miraculandos na contemplação de Jesus, podem chegar a ver o Pai (Jo 5, 25; 10, 3; 18, 37; Heb 3, 7).

É pela fé, nas obras do Filho, que o homem mutilado contempla a Glória de Deus através da morte e da ressurreição de Cristo (Ex 19, 16; Dt 4, 12; Sl 18, 14; Ap 4, 5)². Na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, as atitudes, os sentimentos, a mímica e as infinitas modulações corporais traduzem, de maneira mais ou menos inconsciente, o estado de espírito e a imagem *psico-afectiva* de cada ser humano.

Presumimos, ainda, que todas as manifestações comportamentais referidas, como expressão da presença corporal dos miraculandos no mundo, tenham sido assumidas e reconvertidas, numa nova ordem de realidades, pelo Espírito de Jesus de Nazaré. Assim como a criança interioriza a imagem psicológica e a linguagem corporal dos pais, também os miraculandos são iniciados, progressivamente, na nova realidade espiritual e corporal da Boa Nova de Jesus de Nazaré.

Simbolicamente instituídos, pela sua posição privilegiada em relação a Jesus de Nazaré, abordaremos na próxima secção (2.2.3.) as dimensões *estética* e *de fé* dos miraculandos, como exigências messiânicas para a sua recuperação corporal e salvífica.

2.2.3. Instituídos simbolicamente

A imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, como memorial inconsciente e como síntese viva, marcada pela palavra, de todas as vivências relacionais do indivíduo, proporciona-nos o acesso a novas perspectivas nos miraculandos, na dupla vertente simbólica da *estética* e da *fé*. Isto é, a teoria doltoniana da imagem inconsciente do corpo abre-nos para uma nova abordagem das curas dos miraculandos de Jesus de Nazaré, presentes no mundo, como sujeitos de desejo, *na fé e esteticamente* dotados.

¹ Cf. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 401-402 e pp. 138-139.

² Cf. X. Léon-Dufour, *ibidem*, pp. 473-474 e K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 420-423.

Segundo a nossa leitura dos evangelhos, há uma afinidade profunda entre os imperativos da *estética* (*aistanomai* – eu percebo pelos sentidos ou eu sinto; e *aistesis* – sensação) e as exigências da fé nos miraculandos de Jesus de Nazaré. A fé, na expectativa do Deus de Israel, pressupõe uma certa ordem estética na maneira de ser em relação à Lei (Mt 5, 17-48; Mt 19, 16-22), em relação aos bens materiais (Mt 6, 25-27) e em relação a si mesmo (Mt 6, 22-24).

A conversão (Mt 4, 12-15; Lc 5, 27-32; Mc 1, 14-15)¹, assim como o processo de cura, são verdadeiras obras estéticas. Acreditar no Deus de Jesus Cristo implica reorganizar-se *esteticamente*, à maneira dum nascer de novo (Jo 3, 1-9), segundo as exigências da Boa Nova de Jesus de Nazaré: *Se queres entrar na vida, diz Jesus ao jovem rico, observa os mandamentos* (Mt 19, 17).

A cura do corpo dos miraculandos realiza-se na fé², a qual, por sua vez, pressupõe uma certa maneira de ser *estética*, segundo o Espírito. Donde se deduz que a acção taumaturgica de Jesus de Nazaré é sempre uma obra de arte³. Apoiados nos conceitos doltonianos, preconizamos que os miraculandos dos evangelhos, no projecto salvífico de Deus em Jesus de Nazaré, são simbolicamente instituídos quer pela vitalidade da sua *fé*, quer pela expressividade *estética* da sua presença no processo da sua própria cura e recuperação.

A. A estética⁴

A verdadeira beleza das curas miraculosas dos evangelhos, operadas por Jesus de Nazaré *para além de certos limites*, reside na mística relacional dos miraculandos com Jesus de Nazaré, taumaturgo, cujo Espírito está na origem de toda a beleza criada (Rm 5, 1-11; 8, 22-27). As curas do cego de Jericó (Mc 10, 46-52), dos dois cegos (Mt 9, 27-31), do homem da mão paralisada (Lc 6, 6-11) e do surdo-mudo (Mc 7, 31-37) são verdadeiras obras de arte, não tanto pela harmonia e pela consistência das suas formas corporais recuperadas, mas sobretudo, pelas suas dimensões ocultas e invisíveis, delineadas e dinamizadas, sob a forma de desejo, nas palavras e nos gestos de cada miraculando.

¹ Do ponto de vista estético, o Antigo Testamento fala, sobretudo, de *Shub* em termos de regresso ao bom caminho e o novo Testamento de *Metanóia*, como mudança de mentalidade e de vida.

² Jesus não realizou muitos milagres, em Nazaré, por falta de fé daquela gente (Mt 13, 54-58; Mc 6, 1-6).

³ Cf. V. Kandinsky, *De lo Espiritual en el Arte*, p. 101.

⁴ Segundo F. Dolto, a estética é uma competência do sujeito na sua dimensão simbólica e do âmbito do desejo. In M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné...*, p. 125.

Já desde Sócrates e Platão (séc. V e IV a. C.), é considerado belo (*Kalós*) não tanto aquilo que se apresenta esteticamente aos sentidos, segundo determinadas formas convencionais, mas o que agrada e apraz à inteligência, racional e moralmente. *Kaloi Kagatoi* designava os homens bons e belos (*bons et beaux*) de famílias moralmente sãs e bem constituídos fisicamente¹.

Do nosso ponto de vista, a estética dos miraculandos não é um valor absoluto, em si, mas adquire-se no processo de eleição, como *eleitos* no projecto de Deus, revelado em Jesus de Nazaré (Ef 2, 13; 3, 21; 1, 3-23; 1 Cor 1, 17; 2, 16; Rm 11, 33-36). A convocação universal de todos os humanos em torno da Boa Nova de Jesus de Nazaré será a única garantia da beleza do *homem novo* (Rm 8, 18-39). É no seu acto de desejar com expectativa, no Deus de Israel, que os miraculandos exibem o melhor de si mesmos (Tt 3, 4-7; 1 Jo 4, 7-16).

A beleza dos miraculandos reside de tal modo na sua condição de eleitos de Deus que, o acto da sua eleição é a revelação da beleza eterna de Deus. Os escritos veterotestamentários sublinham a beleza do amor humano, no Cântico dos Cânticos, e a estética das obras de Deus na criação, particularmente no livro dos Salmos, mas a sua originalidade, em relação às culturas vizinhas, reside na fé do povo em Deus criador, princípio e fim de toda a beleza criada (Ef 4, 6; Rm 12, 1-18; 1 Jo 3, 1-3).

A Bíblia é a expressão das mais belas intervenções de Deus (Sb 13, 3-5) e a experiência que o homem, pela fé, faz de Deus é sempre uma participação na sua beleza eterna. A terra prometida de Sião, o templo de Jerusalém e o rei de Judá, como pessoas e como lugares eleitos por Deus, são particularmente investidos pela sua beleza aos olhos do povo². A beleza dos miraculandos dos evangelhos insere-se, pois, no movimento estético da encarnação de Jesus de Nazaré, como Verbo do Pai (Jo 3, 16).

Segundo o modelo teológico de Hans Urs von Balthasar, as curas miraculosas dos evangelhos significam *a participação do homem no esplendor eterno do Amor trinitário*³. Neste sentido, os milagres de Jesus de Nazaré não são apenas *verdadeiros e bons* mas são também *belos*, como epifanias expressivas do esplendor do Pai, revelado em Jesus de Nazaré.

As paradigmáticas categorias dos poetas gregos da Antiguidade, como *harmonia*, *esplendor*, *equilíbrio*, *luminosidade* e *persuasão*, aplicadas à contemplação do mundo e do homem antigo, podem reformular-se hoje de modo similar, na leitura dos relatos das curas miraculosas dos evangelhos: Assim como *o esplendor e a luminosidade das armas adornadas*

¹ Cf. A. D. Luciano, *Encyclopédie de la Philosophie*, pp. 149-152.

² Cf. A. Grabner, *Vocabulario Práctico de la Biblia*, p. 147.

³ Inspirámo-nos na leitura de H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix une Esthétique Théologique*, I, p. 11, p. 22.

dos heróis sob o brilho do sol e da lua, foram motivo de emoção estética para todos, assim também a Luz criadora de Jesus de Nazaré, a brilhar através dos olhos dos cegos de Israel, se tornou um sacramental estético da revelação de Deus. *Por isso, enquanto estou no mundo, eu sou a Luz do mundo* (Jo 9, 4-5)¹.

Do mesmo modo, o critério da distribuição harmoniosa dos miraculosos nos evangelhos, à volta das áreas corporais fundadoras da vida psíquica do sujeito humano, como os olhos (os cegos), os ouvidos (os mudos), a pele e os membros do corpo (os paráliticos), é também motivo de maravilhamento².

Por outro lado, *o poder persuasivo* dos sofistas gregos e dos Diálogos de Platão evoca a beleza da sabedoria das parábolas evangélicas reformuladas messianicamente por Jesus de Nazaré, por ocasião da cura e da recuperação dos pobres de Israel.

Sensibilizados pelos conceitos de *techné*, como habilidade empírica artística e de *poietikés*, como princípio de regulação artística, dos filósofos gregos do séc. IV a. C.³, nós atestamos que os milagres de Jesus de Nazaré não são acções técnicas (*techné*), de execução imediata e material, mas acções poéticas (*poietikés*), pela sua densidade relacional mística e salvífica.

As curas miraculosas de Jesus de Nazaré são verdadeiras intervenções *poéticas*, na medida em que representam as modalidades salvíficas escolhidas por Deus, em Jesus de Nazaré, para a recuperação do homem. Isto é, segundo o plano (*poietikés*) de salvação de Deus, Jesus intervém na história dos homens como taumaturgo do Pai através da beleza das suas acções maravilhosas⁴.

As curas miraculosas de Jesus de Nazaré não são meros actos de recuperação do corpo (repetição da natureza), mas participam na nova ordem recreativa do corpo e do espírito dos

¹ Conceitos referidos em Homero, Górgias e nos pré-socráticos, in A. D. Luciano, *Encyclopédie de la Philosophie*, p 505. A antífona das primeiras vésperas da *II Dominica Octobris*, do Breviarium Romanum, diz: *O sol brilhava nos seus escudos de ouro que iluminavam os montes com o seu esplendor. Então, a angústia dissipava-se do coração das gentes.*

² No conjunto dos milagres operados por Jesus de Nazaré, contam-se à volta de vinte e cinco narrações de curas (*febre* – Mt 8, 14; *lepra* – Mt 8, 1-4; *paralisia* – Mt 8, 5-13; *mutismo* – Mc 7, 31-37; *cegueira* – Mt 9, 27-31; *epilepsia* – Lc 9, 37-43; *reumatismos* – Lc 13, 10-17; e *outros* – Mt 9, 20-22 e Lc 22, 50), três exorcismos (Mt 8, 28-34); três reanimações de mortos (Mc 5, 21-43), oito ou nove milagres sobre os elementos (*tempestade* – Mc 4, 35-41; *multiplicação dos pães* – Lc 9, 10-17; *pesca milagrosa* – Jo 21, 1-4; *bodas de Caná* – Jo 2, 1-11). In X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 378.

³ Referência à polémica entre Platão e Aristóteles sobre o estatuto epistemológico do belo e das Belas Artes no pensamento filosófico de então, in A. D. Luciano, *ibidem*, p. 508.

⁴ A capacidade de a Poesia (*Poiésis* – Teoria da Arte) representar o que há de mais profundo no ser humano, tem um efeito catártico e de purificação das paixões, segundo Aristóteles. Mais recentemente, entende-se por Poética a posição ou o plano programático do artista ou dum movimento. Paul Valéry refere a *criação* e a *composição* como matrizes fundamentais de toda a produção artística, in A. D. Luciano, *Encyclopédie de la Philosophie*, pp. 508-510.

miraculandos por Deus, em Jesus de Nazaré. São, portanto, gestos *bons, verdadeiros* e, sobretudo, *belos* nas coordenadas do plano do Pai, por acção do Espírito, em Jesus de Nazaré.

A beleza das curas miraculosas é, pois, inerente à participação de cada eleito miraculando na obra salvífica de Deus. Inspirados na estética das premissas analítico-textuais de Wolfgang Iser¹, distinguimos três constelações de significantes nas narrações das curas miraculosas dos evangelhos: os significantes *receptivos*, no início de cada episódio, onde se contextualiza geográfica e circunstancialmente a cura (Mc 10, 46-47; Mc 8, 22; Jo 9, 1-6; Jo 5, 1-6; Lc 5, 17-20; Lc 11, 14-17; Mc 7, 31-33), os significantes *comunicativos*, no espaço intermediário da narração com a entrada em cena dialogal de Jesus de Nazaré (Mc 8, 23-26; Mt 9, 28-31; Jo 9, 6-39; Jo 5, 6-9; Lc 5, 20-25), e os significantes *criativos*, na fase final do episódio, com a recuperação do doente, a sua eventual decisão de seguir Jesus e a aclamação da multidão (Mc 10, 52; Mc 8, 25-26; Mt 9, 31; Jo 9, 35-39; Mc 7, 36-37; Jo 5, 8-10).

Entendemos por significantes nas curas miraculosas, do ponto de vista estético, o conjunto de conceitos e de reformulações literárias que exprimem, supostamente, o estado de espírito de cada miraculando (imagem inconsciente do corpo) em relação a Jesus de Nazaré e a partir duma determinada mutilação corporal (esquema corporal). Como era previsível (em conformidade com o visual do quadro 8), a maior parte dos significantes das curas miraculosas dos evangelhos são significantes *comunicativos*, dada a orientação dialogal das mesmas curas e o seu carácter terapêutico e salvífico com Jesus de Nazaré. É previsível também uma frequência menor de significantes *receptivos*, cuja função, no início de cada narração é introduzir apenas o evento miraculoso. Relativamente aos significantes *criativos*, sobretudo na parte final da narração, embora mais reduzidos estatisticamente, o seu peso simbólico é grande, pois testemunham o êxito terapêutico e salvífico de Jesus de Nazaré. A combinação e a distribuição dos significantes *receptivos, comunicativos* e *criativos*, conferem à narrativa bíblica do milagre uma *certa consistência estética, simbólica e salvífica* (Quadro 8).

¹ Segundo A. D. Luciano, *Encyclopédie de la Philosophie*, pp. 508-510, onde Wolfgang Iser distingue três momentos essenciais no acto da leitura: o momento receptivo, o momento comunicativo e o momento produtivo... *como premissas estéticas da análise e da compreensão do texto.*

Quadro 8 (*Distribuição dos significantes nas narrações das curas miraculosas dos evangelhos*):

	→ S. receptivos
	→ S. comunicativos
	→ S. criativos

Na sua *vertente ad extra*, os significantes apresentam o perfil exterior dos miraculandos; na *vertente ad intra*, permitem-nos apreender o seu dinamismo interior:

- *Ad extra*, os significantes dos relatos das curas miraculosas dos evangelhos descrevem o corpo dos miraculandos como espaço vivo de representações actuais e reviviscências do passado: *Senhor, não tenho ninguém que me lance no tanque quando a água é agitada...* (Jo 5, 5-7).

Corporalmente presentes no mundo, o corpo e o espírito dos miraculandos reanimam-se, à passagem de Jesus de Nazaré (Jo 5, 7-8). O corpo mutilado torna-se memorial não só da vida pessoal de cada miraculando, mas da história do povo em relação ao Deus de Israel: *Meu Pai continua agindo no mundo, até agora, e eu ajo também...* (Jo 5, 17).

Cada miraculando, no meio do povo, é também um *memorial*, que evoca as intervenções de Deus, através de Jesus de Nazaré. A partir da sua linguagem corporal, dá-se uma espécie de reminiscência profunda que significa um pedido de ajuda ao Deus que salva o seu povo, em Jesus de Nazaré.

A recuperação espaço-temporal do corpo e a sua reinserção numa nova ordem de vida, segundo o Espírito, acompanham o ímpeto do desejo de alguém que vive na expectativa da salvação. Tudo se processa no corpo e com o corpo de cada miraculando. A curação consiste em devolver ao corpo o lugar e a função com que Jesus de Nazaré o investiu no mistério da sua encarnação. Ao renascerem para o prazer do seu próprio corpo recuperado, os miraculandos adquirem uma nova *representação* do mundo, à luz do Reino de Deus¹.

- *Ad intra*, os significantes dos relatos das curas miraculosas dos evangelhos transmitem-nos a ideia de que, cada miraculando, como sujeito da misericórdia de Deus em Jesus de Nazaré, é ao mesmo tempo *actor e espectador* das *magnalia Dei* em si mesmo: *Eu te bendigo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos poderosos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado...* (Mt 11, 25-27).

Ultrapassadas as angústias persecutórias iniciais, em relação à Lei, os miraculandos habilitam-se a recriar em si mesmos um novo espaço interior com as novas realidades salvíficas infundidas pelo Espírito de Jesus de Nazaré. O *holding* estruturante e contentor (acolhimento) de Jesus de Nazaré realiza as suas expectativas e congrega as partes dispersas de si mesmos².

Junto a Jesus de Nazaré, os miraculandos, para além de todas as vivências no seu corpo mutilado, beneficiam do *kairós* do Reino, reorganizando-se esteticamente para a sua profissão de fé. A fé, antes da cura, pressupõe a matriz estética da conversão, à medida que os miraculandos se vão abrindo ao mistério de Deus.

Como veremos na próxima secção, a predisposição estética interior da conversão dos miraculandos (Lc 13, 1-9; 16, 19-31; Rm 6, 3-11) orientá-los-á, na fé, para o encontro salvífico e terapêutico com Jesus de Nazaré (Jo 11, 37).

B. A fé³

A fé dos miraculandos dos evangelhos, segundo Françoise Dolto, é a sua própria vida que, orientada para o Outro em Jesus de Nazaré, se insere no coração da história do seu Povo.

¹ Cf. G. Hermant, *Le Corps et sa Memoire*, pp. 7-8.

² Cf. C. Malpique, *Da Capacidade de Estar Só*, pp. 53-55.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 278-280.

É a fé, em Jesus de Nazaré, que leva os miraculandos a aceitar a sua condição de mutilados e a vivê-la como uma oportunidade de Deus para si mesmos e com os outros. Confiar em Jesus de Nazaré, só pela saúde do corpo, não é ainda a verdadeira fé no sentido doltoniano do termo, para quem a autêntica fé implica sempre a procura da realização do desejo de Deus¹.

A fé é sempre *uma surpresa do coração e do ser inteiro da pessoa. É a irrupção do insólito na vida, capaz de subjugar o sujeito humano*. A fé dos miraculandos é a condição fundamental para a intervenção salvífica e terapêutica de Jesus de Nazaré (Jo 6, 26-33): fé no poder absoluto de Deus (Mc 11, 22) e na Palavra de Jesus de Nazaré que anuncia o Reino de Deus (Mt 18, 6; Jo 14, 1; Lc 1, 45 e 11, 28)².

No processo da sua cura, os miraculandos, receptivos à Boa Nova de Jesus de Nazaré, não só recuperam a saúde do corpo (Lc 4, 16-21) mas são inseridos, mediante a Palavra e o Espírito (Jo 3, 1-8), numa nova ordem de vida, cujo acontecimento central é o mistério pascal de Jesus de Nazaré, ressuscitado dos mortos por Deus Pai (Rm 4, 24; 1 Cor 12, 3) e tornado salvador da humanidade (Act 4, 12; Rm 3, 23-26; Ef 1, 3-11).

A fé dos cegos (Mt 20, 29-34; Jo 9, 1-41; Mc 8, 22-26; Mt 9, 27-31), dos parálíticos (Mc 2, 1-12; Jo 5, 1-18; Lc 6, 6-11) e dos mudos dos evangelhos (Mt 9, 32-34) insere-se no longo movimento de fidelidade à Aliança do Deus que elege e salva o seu povo (Abraão – Gn 15, 16; Hebreus na saída do Egipto – Ex 14, 31; Isaías – Is 8, 17)³.

A fé do cego de Jericó (Mc 10, 51-52) e a confiança do parálítico de Betsaida (Jo 5, 7-9) são uma resposta à interpelação de Jesus de Nazaré: *O Reino de Deus está perto, convertei-vos e acreditai no Evangelho* (Mc 1, 15). Como israelitas justos que esperam o Reino de Deus, segundo a Lei (Mt 5, 17, 48; Mc 10, 17-22), os miraculandos são as primeiras testemunhas das obras de Deus, no meio do povo, por intervenção de Jesus de Nazaré: *Fez bem todas as coisas. Fez ouvir os surdos e falar os mudos...* (Mc 7, 37).

Na perspectiva doltoniana, a fé dos miraculandos implica o dinamismo interior (espiritual) do desejo que, *para além de certos limites*, procura novos sentidos na relação com o Outro (Jo 6, 68). O facto de existir já é, em si mesmo, uma expressão da intervenção divina que torna os miraculandos *actores e espectadores* das maravilhas de Deus.

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 300-321.

² Françoise Dolto, *ibidem*, pp. 291-297.

³ *A fé toca, sobretudo, as áreas indizíveis da pura emoção, sem excluir a dimensão cognitiva. É uma atitude confiante que evoca os laços fortes com Aquele em quem confiei. É também um conjunto de verdades em que eu creio*. Testemunho de I. Chaireire, in *Lumière et Vie*, (2002 - nº 254), p. 4. Alguns milagres que Jesus não pode fazer por falta de fé: Mt 4, 1-7; Lc 11, 26; Mc 8, 11-13; Mc 6, 1-6; Lc 9, 52-56.

O processo salvífico de recuperação dos miraculandos começa por ter uma profunda ressonância no seu espírito, sob a forma de súplica e de desejo, antes de se constituir num verdadeiro acto de fé: *Jesus, Filho de David, tem piedade de mim* – Mc 10, 47¹.

Neste sentido, o processo de conversão (*metanoia*) dos miraculandos é, ao mesmo tempo, um trabalho interior de *perelaboração* (Jr 8, 4; 31, 18) e um evento exterior de sanção do corpo, sob o signo da perseverança. Trata-se mais dum dinamismo libertador (Mc 1, 15), na fé, *em espírito e em verdade*, do que dum movimento culpabilizante de transformação, sob o juízo eminente de Deus, proclamado por João Baptista (Mt 3, 7; Lc 3, 7)².

Etimologicamente, o conceito latino *fides*, do grego *pistis* e do hebraico *emuná*, significa não só confiar (Rm 4, 24), mas também esperar (Gl 5, 5), acreditar verdadeiramente (Act 6, 7; Gl 5, 7) e, sobretudo, professar a fé naquele em quem se acredita (Rm 10, 9).

A originalidade da fé cristã, segundo Dolto, não reside tanto na revelação de Deus, como simples notificação intelectual extrínseca à pessoa crente, mas na sua revelação como interpelação do homem, em todas as suas dimensões, destinado à plenitude do amor. Apreendemos, nos miraculandos, os dois dinamismos fundamentais da fé: *confiar* e *confiar-se a Alguém*, quer pela *via verbal*, quer pela *via gestual* no encontro com Jesus de Nazaré (Quadro 9).

¹ Ver as vicissitudes do processo de cura do cego de nascença que culmina com a sua profissão de fé: *Eu creio, Senhor, e prostrando-se adorou-O* (Jo 9, 38).

² Trabalho interior de perelaboração (*metanoia*) que implica *pedir sem desanimar* (Lc 18, 1-8), *pedir com humildade* (Lc 18, 9-14), *pedir em obediência à vontade do Pai* (Mt 7, 21-23), *pedir em nome de Cristo* (Jo 16, 23-28).

Quadro 9 (*Expressões de fé dos miraculandos dos evangelhos*):

<u>- Via verbal -</u>	<u>- Via gestual -</u>
<p><i>Jesus, Filho de David, tem compaixão de mim... Raboni, que eu veja!</i> (Mc 10, 47 e 51)</p>	<p><i>Lançou fora a capa e erguendo-se dum salto. Jesus perguntou-lhe: que queres que eu te faça? Senhor que eu veja.</i> (Mc 10, 50-52)</p>
<p><i>Vejo os homens como árvores que andam...</i> (Mc 8, 25)</p>	<p><i>Jesus chamou-o à parte, pôs-lhe os dedos nos ouvidos e tocou-lhe a língua com saliva.</i> (Mc 7, 33)</p>
<p><i>Acreditais que eu posso fazer isso? Sim, Senhor, responderam eles.</i> (Mc 9, 28)</p>	<p><i>Então, tocou-lhes nos olhos, dizendo, seja-vos feito segundo a vossa fé.</i> (Mt 9, 29)</p>
<p><i>Crês no Filho do homem? Quem é Ele, Senhor, para que eu acredite n'Ele?</i> (Jo 9, 35-36)</p>	<p><i>Jesus cuspiu no chão, fez lodo com a saliva e ungiu os olhos do cego...</i> (Jo 9, 6)</p>
<p><i>Queres ficar curado? Senhor, não tenho ninguém que me lance no tanque...</i> (Jo 5, 6-7)</p>	<p><i>Levanta-te, toma o teu leito e anda.</i> (Jo 5, 8)</p>
<p><i>Jesus, levantou os olhos ao céu e suspirando disse, Effathá... A sua língua soltou-se, de tal modo, que falava perfeitamente...</i> (Mc 7, 34-35)</p>	<p><i>Disse ele ao homem, estende a tua mão...</i> (Mc 7, 34-35)</p>

Constatamos que a fé dos miraculandos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, é um testemunho vivo e um memorial relacional com o Outro que, sob a forma de súplica e de encenação corporal, evoca as intervenções salvíficas de Deus na história da salvação¹.

¹ Ver o conceito de *fé*, segundo Françoise Dolto, na p. 88 do nosso trabalho.

Cada miraculando, na expectativa salvífica da sua sanção corporal, é uma síntese viva do desejo de salvação de todos os justos do povo de Israel¹. A história da recuperação dos *pobres de Israel*, nascida no segredo do desejo de Deus, realizou-se plenamente nos gestos e na Palavra de Jesus de Nazaré.

Portanto, toda a verdade da sua vida, oculta no mistério amoroso de Deus, permanecerá, para sempre, muito além de tudo o que se possa dizer ou imaginar. Neste sentido, a fé dos miraculandos é uma surpresa, como um dom messiânico de Deus, que significa a irrupção do extraordinário no ordinário da vida quotidiana (Jo 3, 1-8; Act 5, 27-32; Rm 8, 8-17). O encontro com Jesus de Nazaré confere à palavra a primazia sobre o corpo, apesar da importância do mesmo, como matriz relacional de todas as vivências humanas. Além disso, a cura do corpo é apenas um evento efêmero que anuncia, no tempo, a verdadeira realização do desejo.

Como diz Dolto, *para mim as necessidades do corpo não são ainda a realização do verdadeiro desejo, porque os prazeres que nos proporcionam são apenas passageiros... Para além do corpo mortal em que habitamos, há em nós um sujeito, cujo desejo sob a Providência de Deus nos impele para o infinito*².

Segundo o modelo teológico doltoniano, a fé só é compreensível na matriz do desejo infinito do Outro, *pois não há oposição entre a carne e o espírito, apesar de a carne degenerar e o espírito permanecer. Enquanto a carne se deteriora, o espírito aperfeiçoa-se para uma melhor apreensão do mundo e da vida...*³

A fé dos miraculandos, *sob a forma dum profundo sentimento de si mesmo*, não consiste em desejar-se ilusoriamente a si mesmo mas, a partir de si mesmo, desejar Aquele, *cujas presença em todas as criaturas, em todos os elementos da terra e em todas as parcelas do nosso corpo é princípio e fonte de vida espiritual*.

Através dos gestos e das súplicas dos miraculandos, Deus *atende o desejo dos pobres*, isto é, o desejo do povo, no desejo do seu Filho Jesus, Mestre do desejo, no qual todos desejamos a Deus. Noutras palavras, o desejo dos miraculandos que clamam pelo Senhor (1 Cor 1, 17; Rm 8, 18-39; Act 2, 1-41) é interpelado pelo desejo de Deus na Palavra e na vida de Jesus de Nazaré.

¹ Cf. P. A. Giguère, *Catechèse et Maturité de la Foi*, p. 43.

² Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 374.

³ Françoise Dolto, *ibidem*, particularmente, nas pp. 290, 360-377.

A fé dos miraculandos dos evangelhos é uma fé historicamente fundamentada, na medida em que faz parte dum Povo (*Resto do Povo*) que acreditou na Palavra encarnada do Verbo de Deus, como via de acesso ao Pai (Jo 17, 1-26).

O corpo mutilado e sofredor dos miraculandos, matriz pulsional da palavra e do desejo, é a linguagem da sua fé e o espaço visível do encontro de Deus com o homem. Do mesmo modo, o corpo dos cegos, dos paráliticos e dos mudos, sob o signo da mutilação, é o sacramental silencioso da misericórdia de Deus que não é fácil exprimir em palavras: *Em comunhão com Cristo, tudo o que somos no nosso corpo, não é senão uma pálida imagem do que estamos chamados a ser. Assim como o corpo é para o psíquico, assim a vida psíquica é, metaforicamente, o pressuposto da vida espiritual*¹.

Do ponto de vista doltoniano, a *carne* do corpo dos miraculandos, sob a acção messiânica de Jesus de Nazaré, é mais uma realidade provisória do que um fim em si mesmo, pois, à medida que o corpo se deteriora, o único que permanecerá será *a essência do sujeito*. Tudo o que é da ordem carnal é necessário, mas relativizar-se-á à medida que o desejo de infinito do sujeito, sob o imperativo da fé em Jesus de Nazaré, for reanimado pelo Espírito.

A fé teologal, na matriz da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, é um dom de Deus que, sob a forma de desejo do Outro, se desenvolve no seio duma comunidade desiderante. Dinamizada pelo desejo de Deus, em Jesus de Nazaré, a fé exprime-se simbolicamente, por gestos e por palavras.

A fé, que pressupõe um apurado *sentimento de si mesmo*, tem a sua expressão mais genuína na vivência corporal, como síntese viva e como memorial de todas as intervenções de Deus na história da Salvação².

Concluimos que os *miraculandos* dos evangelhos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, são sujeitos de desejo, corporalmente presentes no mundo e simbolicamente investidos na dupla vertente da estética e da fé. O que significa, como veremos (2.3.), que as curas miraculosas de Jesus de Nazaré não são meros acontecimentos, mas processos histórico-salvíficos de conversão interior e de recuperação do corpo, na fé, onde os miraculandos passam duma situação de expectativa, perante o mistério do Outro (Deus Pai) (2.3.1.), para o encontro transferencial com Jesus de Nazaré (2.3.2.) e culminam inseridos numa nova ordem de vida segundo o Espírito (2.3.3.).

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 327.

² Cf. J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 209-218.

2.3. As curas miraculosas

Milagre, do latim *miraculum* – *mirari*, admirar-se, é um conceito que exprime a manifestação poderosa de Deus, um evento prodigioso e extraordinário pelo qual Deus se revela, dá um sinal de si mesmo, suscita admiração¹. Trata-se dum conceito polissémico que aponta para algo de extraordinário de origem divina com efeitos extraordinários. O paradoxo do milagre reside na dialéctica do seu carácter maravilhoso com a sua expressão, aparentemente banal.

Neste sentido, as curas miraculosas dos evangelhos são prodígios de Deus que significam a realidade do Reino dos Céus em Jesus de Nazaré.

Nos evangelhos, o conceito de *prodígio* vem, geralmente, associado à noção de *sinal*, donde resulta a constatação de que Deus realiza *sinais maravilhosos* a favor de Jesus de Nazaré (Mt 24, 24).

Do ponto de vista doltoniano, os miraculandos, uma vez eleitos no desígnio de Deus Pai, são envolvidos pelo seu desejo no movimento salvífico de Jesus de Nazaré e interpelados, na fé, para acolherem o dom do seu Espírito. Os milagres de Jesus de Nazaré são, pois, *Kairós* de Deus que implicam de tal modo os seus beneficiários até às fibras mais íntimas do seu ser, que se desperta neles o desejo do Reino de Deus nas coordenadas da Boa Nova de Jesus de Nazaré.

A acção miraculosa do Espírito de Jesus de Nazaré mobiliza novas energias, desperta memórias e confere aos miraculandos a garantia de *continuidade* e de *estabilidade*, face às rupturas do espírito e do corpo, em relação à Lei, dentro da história da salvação². As curas miraculosas de Jesus de Nazaré, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, apresentam três dimensões complementares:

- *Processual*
- *Trinitária*
- *Simboligénia*

¹ Ver o nosso conceito de *milagre* na p. 211.

² Cf. E. Rauscher, *Miracle Chrétien, Signe Divin*, pp. 134-140.

Neste sentido, os milagres de Jesus de Nazaré não são fenómenos pontuais, mas *processos salvíficos*, cuja configuração estrutural é *Trinitária* num movimento de transformação *simboligénia*¹.

- A dimensão processual

Entendemos por dimensão processual das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, não a sucessão linear de eventos dentro dum único acontecimento salvífico, mas a inserção dos miraculandos, sob a acção divina, no movimento universal da salvação de Deus, através dos gestos e das palavras de Jesus de Nazaré.

Neste sentido, as curas miraculosas não são meramente eventuais em ordem à recuperação da saúde do corpo, mas inscrevem-se, sob o signo da *existência*, no mistério da pessoa, da vida e da obra de Jesus de Nazaré, cujas intervenções, dentro do projecto do Pai, são progressivas e contínuas (Mt 1, 1-17; 1 Cor 15; Ef 1, 1-6), em conformidade com a intensidade do desejo e o despertar da fé de cada miraculando².

Há relatos de curas miraculosas, como o episódio do cego de nascença (Jo 9, 141), cujo carácter processual é manifestamente longo e estruturado, e outros, literariamente mais breves, como o cego de Jericó (Mt 20, 29-34) e o paralítico de Cafarnaúm (Mc 2, 1-12), cuja estrutura processual, menos evidente, não deixa de ser, contudo, simbolicamente densa.

Em que consiste a dimensão processual das curas miraculosas?

Se a iniciativa da recuperação dos miraculandos reside nos desígnios do mistério de Deus (Mt 1, 1-17; Lc 3, 23-38), a sua concretização histórica, em Jesus de Nazaré, dependerá das *provas da fé* de cada miraculando por acção do Espírito divino.

Entendemos por *provas da fé* todos os *actos de fé* (Mc 10, 47; Mc 10, 52) e *profissões de fé* (Jo 19, 35-37; Jo 6, 26-47; Rm 3, 21) dos miraculandos, cujo potencial desiderante determina o ritmo e a intensidade salvífica da sua recuperação.

Como já se referiu, há curas miraculosas, cujo percurso é fenomenologicamente mais longo (Jo 5, 1-18; Jo 9, 1-41) ou mais curto (Mt 12, 9-14; Mc 7, 31-37), em função do

¹ Também a imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto apresenta uma estrutura processual, relacional e simboligénia, in Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 17-48 e pp. 49-62. A doutrina teológica cristã da Trindade aparece como um mistério impenetrável onde os números 3 e 1 devem entender-se metaforicamente.

² Cf. J. Moingt, *L'Homme qui Venait de Dieu*, pp. 295-339. O conceito de imagem inconsciente do corpo de F. Dolto é processual desde o nascimento até à morte, in Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 129-236.

dinamismo catequético, imposto pelo autor sagrado, com as vicissitudes expressivas da fé de cada um.

As *provas da fé* são *Kairós* de Deus onde o encontro com Jesus de Nazaré marca a diferença entre as novas realidades do Reino e as antigas exigências da Lei: *Não trabalheis pelo alimento que se perde, mas pelo alimento que se conserva e guarda para a vida eterna* (Jo 6, 27).

No acontecer das *provas da fé* não interessa tanto a dimensão física de Jesus de Nazaré, mas a abertura incondicional ao seu Espírito, capaz de incutir em cada miraculando uma nova imagem de si mesmo. Nos começos da aprendizagem da fé, é fácil passar-se pela experiência insólita da projecção de si mesmo no ser do outro ou da introjecção da alteridade do outro na própria identidade.

Ora, segundo as coordenadas da Boa Nova de Jesus de Nazaré, a presença sedutora do Outro, em quem se acredita, parece sobrepor-se de tal modo ao sentimento de si mesmo, que o seu efeito é como um novo *nascimento para a vida eterna* (Jo 3, 4-16). As *provas da fé* são, pois, um acontecimento íntimo e jubiloso não facilmente suportável por todos (Jo 6, 60-71).

Como acontecimento fundador da reintegração das partes dispersas do corpo mutilado e do renascimento do espírito dos miraculandos para uma vida nova, as *provas da fé* proporcionam aos miraculandos a vivência invulgar do desejo do Outro, correspondida com o dom do Outro, em Jesus de Nazaré. As *provas da fé* que dinamizam e estruturam o processo das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, culminam, nos miraculandos, com uma nova imagem de si mesmos, modelada pelo Espírito de Jesus de Nazaré. Efectivamente, tudo se inicia no Verbo de Deus pelo qual o Pai actua no mundo e nas suas criaturas, já antes da sua encarnação na plenitude dos tempos.

Neste sentido, as acções curativas de Jesus de Nazaré, superando os limites da contextualização histórica, no espaço e no tempo, são reformuladas, no mistério do Amor do Deus trinitário, onde o Verbo está em Deus e Deus é o Verbo (Jo 1, 1-3)¹.

O carácter processual das curas miraculosas dos evangelhos assenta, pois, as suas matrizes compreensivas na dupla dimensão *histórica* e *divina* de Jesus de Nazaré. Para Jesus de Nazaré, taumaturgo dos *pobres de Israel*, convergem todos os significantes finitos e infinitos da história. A trajetória eterna do Verbo de Deus, que se encarna na história dos homens, vem introduzir a temporalidade no próprio ser eterno de Deus e iluminar com uma

¹ Cf. J. S. Antunes, *A Questão de Jesus na Teologia das Religiões*, pp. 275-285. Ver também F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 205-208.

nova Luz a sua criação (Jo 9, 5). Toda a verdade de Deus só é acessível através da sua revelação no acontecimento de Cristo, Jesus de Nazaré.

O Amor eterno de Deus ao projectar-se, pelo Espírito divino, na temporalidade mundana, confere às suas criaturas o mesmo dinamismo do seu próprio Filho.

A eternidade de Deus não é senão o acto eterno e absoluto da existência do Verbo que, ao dar-se ao mundo na sua encarnação, se oferece como dom de vida, no Espírito, para todos aqueles que o acolheram. Em Jesus de Nazaré, Deus Pai dá-se no tempo, desde a sua eternidade, para voltar de novo ao ser uno e trino na sua essência divina.

As curas miraculosas, dentro do processo salvífico de Deus, são pois os sinais da revelação de Deus Pai no seu Filho Jesus, tal como Ele se reconhece em si mesmo. Os gestos temporais da cura do homem significam, assim, a sua eleição para participar na intimidade eterna de Deus.

Em conformidade com o prólogo de João (Jo 1, 1), a acção santificadora do Verbo não só não é condicionada pela sua humanidade, no mistério da encarnação, mas é até largamente otimizada para aqueles que o acolhem *em espírito e em verdade*, pois *n'Ele são recapituladas todas as coisas, no céu e na terra* (Cl 1, 12-20).

Em Jesus de Nazaré, Deus permanece Deus, tornando-se, contudo, homem. As *provas da fé* dos miraculandos, na trajectória do seu desejo com o desejo do Deus uno e trino, revelado em Jesus de Nazaré, imprimem à cura do corpo e do espírito um movimento processual, eterno e temporal, dentro da história da salvação. As palavras e os gestos de Jesus de Nazaré não só evitam que os seus corpos se dissolvam nos meandros da Lei, mas que os mesmos, recuperados fisicamente, renasçam para a nova vida do Espírito¹.

- A dimensão trinitária

Como referimos, as curas miraculosas de Jesus de Nazaré, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, não são simples fenómenos, mas verdadeiros processos terapêuticos de salvação onde tudo é relacional, por analogia e na trajectória do Deus uno e trino.

¹ Cf. J. Moingt, *L'Homme qui Venait de Dieu*, pp. 449-499 e F. X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, pp. 147-175.

Se no encontro messiânico com Jesus de Nazaré, tudo é comunicação de pessoas e comunhão de bens, à imagem Trinitária, então é porque tudo se estrutura em função do desejo dos miraculandos com o desejo de Deus, revelado em Jesus de Nazaré. Como no mistério de Deus, onde o Pai se reconhece no Filho por virtude do Espírito, assim também para os miraculandos, toda a sua razão de ser está na relação com o Outro, pois segundo o Espírito de Jesus, o desejo de cada miraculando é sempre o desejo do Outro.

No encontro com Jesus de Nazaré, não só se revivem todas as intervenções salvíficas de Deus na história da salvação, mas recriam-se novos laços de intimidade com o Outro, por graça e dom do Espírito de Jesus de Nazaré. O Outro relacional, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo, segundo Dolto, não significa apenas a presença onipotente de Deus no meio do seu povo ou a pessoa eterna do Filho, encarnado em Jesus de Nazaré, mas cada uma das três divinas pessoas, Pai, Filho, Espírito Santo, cuja acção terapêutico-salvífica se faz sentir nos miraculandos já antes e, sobretudo, no encontro messiânico com Jesus de Nazaré¹.

Por conseguinte, nós atestamos que as curas miraculosas dos evangelhos apresentam uma estrutura trinitária onde a recuperação do corpo e do espírito acontece por obra do Pai que, por intermédio do Filho, Jesus de Nazaré, concede a cada um o dom gracioso do seu Espírito. Noutras palavras, todo o protagonismo de Jesus de Nazaré, no cenário das curas miraculosas, é da iniciativa do Pai em ordem à concessão plena da vida pelo seu Espírito.

Cada milagre, no contexto do mistério da encarnação, é sempre um sinal da intimidade de Deus com a humanidade em cada sujeito mutilado. No processo miraculoso de recuperação do homem sofredor, tudo depende do Pai, do Filho e do Espírito divino, sob o dinamismo desiderante de alguém que desperta para as novas realidades do Reino dos Céus.

Em conformidade com a estrutura e o dinamismo trinitário das curas miraculosas dos evangelhos, a Paternidade de Deus realiza-se e manifesta-se ao mundo na pessoa e nos gestos de Jesus de Nazaré, o qual, como Filho do Pai, é impensável sem o Espírito. Na sua vida, morte e ressurreição, Jesus revela toda a verdade da sua filiação divina: *Foi estabelecido Filho de Deus na sua ressurreição* (Rm 1, 4). Gerado no Pai e pelo Pai, por intermédio do Espírito, é na sua encarnação que o Filho manifesta a realidade do seu ser.

Desde a sua concepção, na plenitude dos tempos (Gl 4, 4-7), até à sua morte e ressurreição, é o Espírito que preside a todas as operações humanas e divinas de Jesus de

¹ Inspirámo-nos, particularmente, na leitura de M. Buber, *Je et Tu*, pp 19-59 e F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 111-137. Françoise Dolto diz: *Quando Jesus proclamou as bem-aventuranças e curou os doentes, não o fez de maneira trinitária? Sentir com os que sofrem não é viver já, antecipadamente, as alegrias do Deus trino?*, in *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p 284.

Nazaré, como Filho do Pai. É através do Espírito que João Baptista e os pobres, a quem é anunciada a Boa Nova (Is 61, 1-2), o reconhecem como Filho de Deus (Jo 1, 33).

Jesus de Nazaré é o Filho de Deus no qual o Pai colocou todas as suas complacências (Lc 3, 22) e, sobre o qual, derramou abundantemente (Jo. 3, 34) o seu Espírito. Declarado Filho de Deus e nascido pelo Espírito, Jesus atingirá a plenitude do seu *nascimento filial* com a sua Ressurreição.

O segredo da compreensão da Paternidade divina reside no Espírito, pelo qual, Deus se revela Pai no Filho, no mistério da sua Páscoa. Para se conhecer Deus na intimidade do seu mistério trinitário, não há outro caminho senão Jesus de Nazaré, ungido pelo Espírito divino como verdadeiro Deus e único homem verdadeiro (Mt 11, 27; Jo 14, 6).

Se a Paternidade de Deus se manifestou ao mundo numa história de salvação, foi sobretudo na encarnação do Filho, gerado desde sempre pelo Espírito, que a mesma se revelou. A grande doação de Jesus é o Espírito, no qual, Deus se torna Pai e o Verbo eterno é proclamado Filho de Deus (Lc 1, 35; Mt 3, 16).

Pelo Espírito, Jesus é confirmado na sua plenitude filial (Act 13, 33; Rm 1, 4). Todas as intervenções de Deus Pai no mundo, pelo Espírito, têm as suas origens na geração do Filho. É desde as profundidades do mistério trinitário que o Filho se revela ao mundo *cheio de glória e de verdade* (Heb 1, 3).

O Espírito, como plenitude de ser e de vida, é o impulsionador de todas as obras divinas. É por Ele, Amor infinito, que o Pai realiza a plenitude do seu projecto: a geração do Filho predilecto (Cl 1, 13).

Como diz S. João Damasceno, o Espírito é o sopro de Deus e o anunciador do Verbo¹. Nos acontecimentos miraculosos de Jesus de Nazaré, o Espírito é a Voz do Pai que, através do Filho, pronuncia a Palavra sanadora.

Segundo Françoise Dolto, *a palavra é o elo de ligação do sujeito com o mundo e a expressão viva do seu desejo na relação com o outro*².

A palavra, que subtrai o *infans* do seu caos nos primórdios da vida, significa e narra, simbolicamente, o processo interior de transformação do corpo e do espírito dos indivíduos³.

O homem nasceu da palavra e as palavras emergem das relações de desejo, entre os sujeitos humanos. *A origem do desejo é o Verbo, pois no começo era o Verbo de Deus. Jesus*

¹ Citação tomada de F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 144 (nota 26) e 220 (nota 47).

² Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 17.

³ Cf. G. Guillerault, *Les Deux Corps du Moi*, pp. 77-101.

*é pois o Verbo que fala e age em nome do Pai, por virtude do Espírito*¹. Também os sujeitos humanos se encarnam na palavra e todos os miraculandos, no encontro terapêutico-salvífico com Jesus de Nazaré, participam no movimento desiderante de Deus que, pelo Espírito, se encarna em Jesus de Nazaré.

As curas miraculosas dos evangelhos, na clave da vida Trinitária de Deus, revelam que o Deus de Jesus, taumaturgo do Pai por graça do Espírito, é o Deus da Palavra (Jo 1, 1; Gn 1, 3) que não cessará de falar *de muitas e diferentes maneiras* (Heb 1, 1-6) ao longo da história, até ao momento da revelação da sua Paternidade pela encarnação do seu Filho único, Verbo do Pai².

Nas acções miraculosas de Jesus de Nazaré, a Palavra é sempre criadora. Deus, como que sai de si mesmo para se comprometer com a sua Palavra na história sofredora de cada miraculando. A Palavra de Deus é já um acontecimento de recuperação do homem.

Enviada ao mundo, como Pessoa, a Palavra regressa a Deus depois de ter realizado no mundo a sua missão de anunciar a Boa Nova aos pobres, de dar a vista aos cegos e a liberdade aos prisioneiros (Lc 4, 18-20; Is 61, 1-2; Sl 107, 20).

A Palavra que habitava no coração dos profetas, onde ardia como um fogo (Jr 20, 9), é anunciada aos pobres como um dom gratuito do Espírito, operando a sua cura³. Deus, que é reciprocidade essencial com o seu Filho, através da sua Palavra terapêutico-salvífica, cria uma Aliança de vida com os *pobres de Israel* a quem filializa, em Jesus de Nazaré, por obra e graça do Espírito.

No seu primeiro contacto com Jesus de Nazaré, Deus já não seria para os miraculandos um ser estranho e tão misterioso, pois já todos teriam participado, pela fé e segundo as Escrituras, no privilégio da *eleição divina*. Presumimos mesmo neles, através das suas súplicas (Mc 10, 47; Mt 9, 27), a consciência de que a mera satisfação das necessidades do corpo, sob o signo da *invisibilidade*, da *imobilidade* e da *incomunicabilidade* com o mundo, não garantiria, em si, a vida eterna (Jo 3, 1-15; 6, 26-59; 14, 1-7; 17, 1-3; Rm 5, 12-19; 1 Jo 1, 1-4).

Só através da experiência da fé é possível ultrapassar os limites do mundo e do corpo para elevar-se, em Jesus de Nazaré, a uma nova relação com o Outro⁴. A doença, que representa sempre o que há de mais pessoal e de mais estranho no ser humano, termina

¹ M. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, p. 356.

² Cf. J. Guillet, *Un Dieu qui Parle*, p. 73.

³ Cf. F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 37-40.

⁴ Cf. J. Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, p. 159.

sempre por se tornar, paradoxalmente, o lugar de maior convergência e lucidez consigo mesmo pelo reencontro com o Outro na *mobilização trinitária* das três divinas pessoas.

No encontro terapêutico-salvífico dos miraculandos com Jesus de Nazaré, *a curação das partes perdidas do corpo* implica sempre a recuperação do desejo do sujeito, no espaço e no momento consignados pelo *Kairós* de Deus.

O facto de cada miraculando encontrar nas palavras e nos gestos de Jesus de Nazaré o sinal da sua singularidade diante de Deus, leva-nos a estabelecer a dimensão simboligénia das curas miraculosas, como vertente essencial para a sua compreensão.

- A dimensão simboligénia

Françoise Dolto introduziu o conceito de *simboligénese* (*symbolon*) no seu corpus teórico-clínico, associado à noção de castração, como uma das matrizes epistemológicas maiores do seu pensamento. Referimo-nos à *castração simboligénia* donde aferimos, por analogia, o significante de *conversão simboligénia*, no sentido dinâmico da interdição da satisfação imediata das pulsões e a transformação e sublimação como condições de sobrevivência do espírito¹. A castração, no sentido doltoniano, não visa o recalçamento das forças libidinais do sujeito mas a sua reelaboração em novas formas de vida mais nobres.

Como na parábola do grão de trigo (Jo 12, 24), as curas miraculosas de Jesus de Nazaré não são acontecimentos pacíficos, apesar do peso da corporeidade, mas processos interiores, *à prova da fé* (2 Cor 4, 13), de perelaboração da própria imagem e de conversão de si mesmo, desde as fibras mais íntimas do ser de cada miraculando (Mt 4, 12-15; Mc 1, 14-15; Lc 13, 1-9; Rm 6, 3-11).

Daí a pertinência da associação dos conceitos, *conversão* e *simboligénese*, aplicados às curas miraculosas de Jesus de Nazaré, como encontros terapêutico-salvíficos de reorientação da vida e de adesão radical do coração aos novos paradigmas do Reino dos Céus².

A *conversão simboligénia* dos miraculandos, no contexto da Boa Nova de Jesus de Nazaré, não implica a contenção do desejo, segundo a Lei, mas a reapropriação do mesmo em novas dimensões espirituais, na liberdade dos filhos de Deus (Gl 4, 4-7), o que significará,

¹ Ver a nossa reformulação de *castração simboligénia* nas págs. 192-206. In Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 78-147.

² Cf. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 184 e K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie*, pp. 284-285.

não apenas o regresso às origens próprias (*epistrefó*), mas o renascimento de si mesmo como novas criaturas (*metanoia*)¹.

Na Nova Aliança de Jesus de Nazaré, que opera miraculosamente sob a autoridade do Pai e pela virtude do Espírito, o processo de recuperação *simboligénia* dos miraculandos visa o seu estado interior mais do que a saúde do corpo, contra os excessos legalistas, dos bens materiais e da exclusividade dos laços de sangue (Lc 13, 1-9; Lc 16, 19-31).

À maneira duma *castração simboligénia*, Jesus, com os seus gestos e com as suas palavras, interpela os cegos, os paralíticos e os mudos contra os riscos das satisfações imediatas do corpo à custa das verdadeiras alegrias messiânicas do Reino, para além dos limites da verdadeira corporeidade. Como diz W. Barral, *o que é o amor senão a sublimação adiada e não a satisfação imediata do desejo?*².

O longo caminho da *conversão simboligénia*, com Jesus de Nazaré, significa a transição espiritual, na fé, dos paradigmas da Lei para as novas realidades do Espírito, suscitadas no coração e no desejo de cada um pela acção do mesmo Espírito³. Toda a carga existencial e a angústia culpabilizante dos miraculandos é subvertida e reconvertida, *simboligenicamente*, pelo sopro renovador do Espírito, na experiência da proximidade de Deus em Jesus de Nazaré⁴.

Em conformidade com a nossa reformulação do conceito de milagre, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, e a partir dos indicadores dos relatos dos evangelhos, desenvolveremos a dimensão processual das curas miraculosas de Jesus de Nazaré (Mc 10, 47) com a sua configuração trinitária e o seu dinamismo terapêutico-salvífico (Mc 10, 52) no âmbito de Deus Pai, sob o signo da *expectativa* (2.3.1.), de Jesus de Nazaré, sob o signo da *transferência* (2.3.2.) e do Espírito Santo, sob o signo da *recuperação* (2.3.3.).

2.3.1. No âmbito de Deus Pai, sob o signo da *expectativa*

Segundo o dinamismo da estrutura trinitária das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, na clave epistemológica do corpus teórico-clínico de Françoise Dolto, cada uma das três divinas pessoas intervirá, especificamente, no processo de recuperação dos miraculandos: o

¹ Cf. P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, pp. 223-239.

² W. Barral, *L'Architecture Conceptuelle du Système de Pensée de F. Dolto*, pp. 139-195.

³ Cf. Ch. A. Bernard, *Le Dieu des Mystiques*, pp. 13-58.

⁴ Cf. F. X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, pp. 42-44.

Pai, sob o signo da *expectativa*, o Filho, sob o signo da *transferência* e o Espírito Santo sob o signo da *recuperação* propriamente dita.

Nesta primeira abordagem dimensional das curas miraculosas dos evangelhos, no âmbito de Deus Pai e sob o paradigma da *expectativa*, iremos ponderar as origens remotas das curas miraculosas, desde o mistério de Deus Pai e segundo o seu projecto salvífico em Jesus de Nazaré¹.

Françoise Dolto, nos seus diálogos com J. D. Nasio, argumentava, ludicamente, que o termo *GE* de (*Image*) é a última sílaba da palavra *IMAGE* (imagem) que significa a terra, as bases, o suporte existencial do sujeito humano, ou ainda o *JE* (eu), pronome pessoal da primeira pessoa do singular. *IMAGE* (a imagem inconsciente do corpo) é, portanto, o substrato real, imaginário e simbólico do ser humano no mundo e com os outros².

Analogicamente, nós atestamos que o fundamento vivo e o suporte existencial da expectativa de salvação e de recuperação dos miraculandos, na fase inicial do processo da sua cura com Jesus de Nazaré, reside na matriz da Aliança que Deus fez com o seu povo. Noutras palavras, a *Aliança* com o *Povo*, associada à *Lei*, é o suporte da fé e da identidade (*IMAGE*) dos miraculandos que se afirmam (*JE*) na expectativa da sua cura³.

A. O Povo

A expectativa e o desejo dos miraculandos despontam e desenvolvem-se dentro da história da salvação, ainda antes de Jesus de Nazaré, na plenitude dos tempos. (Act 4, 10; Mt 21, 43; 1 Pe 2, 9; Rm 9, 24; Ex 19, 5).

O conceito de *Povo* (*laos*) congrega no mesmo projecto salvífico não só o Israel da Antiga Aliança, mas todas as nações da terra (Act 15, 14) e, sobretudo, os crentes em torno do Espírito de Jesus de Nazaré, no seu mistério pascal. Sem deixar de ser uma nação como as outras (*ethnos, goy*), Israel será um povo eleito, cujo princípio de coesão será o próprio Deus.

Por outro lado, os miraculandos pertencem a um povo desiderante que espera com expectativa o dia do Senhor, no seu Messias (Mt 15, 22-20; Mt 1, 1-17; Mt 16, 13-20;

¹ Ver o conceito de *Deus*, segundo Françoise Dolto, na p. 98 do nosso trabalho, e em Françoise Dolto *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 281-282.

² Cf. F. Dolto, J. D. Nasio *L'Enfant du Miroir*, pp. 13-15, onde a autora joga com o conceito de *IMAGE*, que traduzido ao português deixa de ter a mesma valência significante.

³ Há afinidades de significantes entre os conceitos bíblicos de *Povo*, *Lei* e *Aliança* na história da salvação, à qual pertencem os miraculandos e o dinamismo dos conceitos doltonianos *relacional* (*Povo*), *lei* e *palavra* (*Aliança*) da teoria da imagem inconsciente do corpo.

Act 2, 22-36). Presumimos que os miraculandos, pela sua posição relacional privilegiada de *eleitos de Deus*, tenham tido uma compreensão simbólica, precoce, do verdadeiro sentido da história: o Antigo Testamento *prefiguração* do Novo Testamento, o qual, por sua vez, é a *realização* plena da Antiga Aliança.

Dentro duma fase crítica da história da salvação, sob o imperativo do *final dos tempos* (*eskháta*), a *invisibilidade* dos cegos, a *imobilidade* dos paralíticos e a *incomunicabilidade* dos mudos, na trajectória profética de Isaías (Is 61, 1-2), serão o testemunho eminente de que o mundo presente, tal como se conhece¹, deve chegar ao fim (Mt 13, 39), ser julgado (Jo 3, 17) e renovado (Act 3, 21) para surgir uma nova criação (Ef 1, 21). Neste contexto propedêutico histórico-salvífico das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, sob o signo da expectativa na providência de Deus Pai, a originalidade dos miraculandos reside na sua condição existencial de *resto do povo de Deus*².

No meio das infidelidades e da dispersão do povo, Deus reserva, para si, uma *pequena parcela de fiéis* que será instituída, na linguagem dos Profetas, como *resto do povo*. O *resto fiel* (Rm 11, 5; Rm 9, 27) designa tudo o que sobrevive de Israel depois das catástrofes. A expressão *resto santo* não visa o resto histórico do povo, mas a comunidade daqueles que serão salvos no último dia (Jr 6, 9; Am 5, 15), isto é, o *resto escatológico* (Is 4, 4; Sf 3, 12), o *resto fiel* que será a parte perseverante do povo eleito que Deus se reservou para si (Rm 11, 3-5).

Estes serão os seus eleitos (Is 65) e a sua semente santa que sobreviverá ao desastre (Is 6, 13; 37, 32). A sua missão será ser sinal e manter a identidade do povo de Deus, pela fé, até ao *dia do Senhor*. Deus reunirá *os restos de Israel*, perdoar-lhes-á os seus pecados e eles serão para si uma herança santa (Mq 2, 12; Sf. 2, 9). João Baptista preparará, por sua vez, um resto santo de fiéis, aberto a todos os que quiserem fazer penitência (Mt 3, 9)³.

Contudo, será Jesus de Nazaré a proclamar uma Boa Nova de graça e de salvação, à qual só um grupo restrito de judeus respondeu, à maneira dos convidados para um festim nupcial (Mt. 22, 14). No Novo Testamento, permanecerão fiéis aqueles que tiverem professado a sua fé (Rm. 11, 5) e beneficiado das intervenções salvíficas, como sinais de Deus, em Jesus de Nazaré.

¹ Não necessariamente o mundo físico (*Kosmos, olam*) onde estão os humanos, mas o mundo onde acontece a redenção (Jo 12, 31; Rm 3, 19; 1 Cor 1, 20).

² Cf. A. Grabner, *Vocabulario Práctico de la Biblia*, pp. 1210-1214.

³ Cf. F. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 472-473.

Constatamos afinidades entre a *condição de resto* dos eleitos de Deus e a situação de precaridade fundamental e universal do sujeito humano, preconizada por Françoise Dolto¹. No limiar do corpo com o espírito e sob o signo de *perda irreparável*, há qualquer coisa de insólito cuja pujança, na origem do desejo, escapando à consciência, se insere no mistério da relação de Deus com o homem.

Nós presumimos que o segredo oculto e as origens remotas da recuperação do corpo e do espírito dos miraculandos, com Jesus de Nazaré, reside na sua experiência fundadora, dentro do povo, como *resto de Deus*². A própria situação existencial de resto, vivida na fé, cria expectativas de salvação e promove o desejo na direcção das promessas feitas por Deus, no seu Messias, Jesus de Nazaré.

O desejo irrompe, precisamente, na sensação de algo irremediavelmente perdido que só Deus pode repor no coração daqueles que conservou como *resto do seu povo*³.

B. A Aliança

A *Aliança* é o acontecimento maior do povo de Israel que o impele, no tempo e no espaço, para além de certos limites⁴.

Efectivamente, se foi pela fé do povo, como experiência de *resto de Deus*, que o desejo dos eleitos despontou e se desenvolveu na expectativa da salvação, será através da *Aliança* que o mesmo desejo se consolidará e projectará para além dos seus limites.

O conceito bíblico de *Aliança* significa o acto jurídico (*diathéke*) de dispor dos seus bens, espécie de tratado bilateral (*synthéke*) entre duas partes desiguais, pelo qual o superior se compromete a proteger o inferior, e este a cumprir o prometido. Assim, o juramento torna solidárias as duas partes em causa: Deus será fiel às suas promessas e o povo procurará cumprir os seus mandamentos⁵.

Na Aliança de Deus com Israel, mais importante do que o contrato em si, é a iniciativa e o movimento salvíficos de Deus com as suas promessas (Gl 3, 15; Heb 9, 16). A Aliança de Deus, em Jesus de Nazaré, é a plenitude messiânica de todas as promessas de Deus através da

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 7-11.

² Cf. J. Moingt, *L'Homme qui Venait de Dieu*, pp. 685-700.

³ Ver os conceitos de *falha fundamental* e de *algo irremediavelmente perdido* nas pp. 30-32.

⁴ Ver o nosso conceito doltoniano de *desejo para além de certos limites* na p. 32. Ver também M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisoné de l'œuvre de F. Dolto*, pp. 89-90.

⁵ Cf. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 17-18.

história: com Nóe (Gn 9, 8-17), com Abrão (Gn 15, 9-12), no Sinai (Ex 19-24), com David (Sl 89, 4; Act 13, 34). Por analogia com *os sacrifícios da Antiga Aliança*, Cristo é quem realiza a Nova Aliança (Lc 22, 20; Mt 26, 17-29; 1 Cor 11, 25).

Em conformidade com a teologia da carta aos Hebreus a verdadeira e definitiva Aliança de Deus com o Povo será selada no mistério pascal de Cristo (Heb 7, 23; 10, 23; 12, 18; Ef 2, 13; 2 Cor 3, 1-6). Os miraculandos dos evangelhos, como beneficiários da *Aliança* de Deus, não só adquirem a identidade de eleitos dentro do *resto do Povo de Deus* mas, sob a acção do Espírito de Deus, são incitados vivamente, pelo desejo do Outro, na expectativa do Reino dos Céus. A *Aliança*, como memorial dos acontecimentos de Deus a favor dos pobres e oprimidos na história da salvação, torna-se o substrato existencial de todos os que aguardam o *dia do Senhor*, em Jesus de Nazaré¹.

Qual *imagem inconsciente do corpo interiorizada*, a *Aliança* confere aos miraculandos, na fé, o sentimento de ser, a coesão, a identidade dentro do Povo de Deus e a garantia de permanecerem, *em espírito e em verdade*, no espaço e no tempo como *eleitos de Deus*.

Assim como a fé do Povo no Deus de Israel se fundamenta na Aliança, evocada pelos profetas, assim a expectativa, na fé, de recuperação e de salvação dos miraculandos, é configurada pela Aliança secreta de Deus com cada um, em Jesus de Nazaré².

O elo de ligação do conceito bíblico de *Aliança* com o modelo doltoniano da imagem inconsciente do corpo, é a palavra.

A Palavra é o grande *Kairós* de os miraculandos celebrarem e manifestarem a sua adesão à *Aliança*. A Palavra (*dabár*) proclamada na fé, não só significa mas realiza a salvação inerente à *Aliança*. Assim como Deus criou todas as coisas com a sua Palavra, do mesmo modo as palavras dos miraculandos, proclamadas com fé na expectativa da salvação, serão eficazes *como uma espada afiada* (Heb 4, 12; Ap 1, 16). Como na Palavra criadora de Deus, Françoise Dolto refere que o maior valor das palavras é a sua grande sensibilidade e mobilidade significativa para captar o impulso do desejo humano, cuja trajectória se apresenta cheia de vicissitudes para si mesmo e com os outros³.

¹ Cf. G. Vermes, *Enquête sur l'Identité de Jesus*, pp. 81-121.

² Cf. J. Moingt, *L'Homme qui Venait de Dieu*, p. 554.

³ Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, pp. 82-83.

C. A Lei

A codificação religiosa da *Aliança* de Deus, com uma *Lei (Torá)*, nos cinco livros do Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronómio) tornou-se um imperativo existencial, ético, para o povo de Deus e, particularmente, para aqueles que, como os miraculandos, vivem na expectativa do Deus de Israel¹.

Segundo Françoise Dolto, a lei é a medida exterior e o organizador interior das relações dos indivíduos entre si. Neste sentido, todos os comportamentos e palavras, entre sujeitos de desejo, devem padronizar-se sempre em referência à lei².

A própria cura dos miraculandos no âmbito de Deus Pai, em ordem ao encontro com Jesus de Nazaré, para acolherem o seu Espírito, é um acontecimento *simbólico*, porque reconhece os miraculandos na *Lei universal* do povo de Deus, e *simboligénio* porque os insere na *nova Lei* do Espírito de Deus. A Lei, como regulamento de vida do Povo e como expressão da vontade de Deus, é o suporte existencial, interiorizado, dos miraculandos na expectativa da salvação e da sua recuperação em Deus Pai.

Há um longo percurso *interior* (separação, lutos, perdas, investimentos afectivos, identificações) e *exterior* (hábitos de vida, culto, regras morais, celebrações e vida social)³ no processo de cura do corpo e de recuperação do espírito dos miraculandos de Jesus de Nazaré, cujo fio condutor, experimentado na fé, é o cumprimento da *Lei*. Jesus não veio abolir a Lei (Mt 5, 17-48), mas dar-lhe pleno sentido com o mandamento novo do amor a Deus e o amor ao próximo (Lc 10, 25-38; Jo 14 e 15).

Cada cura miraculosa é sempre o culminar duma longa e profunda perelaboração interior, no corpo e no espírito de cada miraculando. Para o encontro com Jesus de Nazaré convergem o cumprimento da Lei e a realização do desejo, sob o dinamismo do mesmo Espírito (Jr 31, 33; Jo 10, 34; Rm 3, 19 e 10, 4; 1 Cor 14, 21)⁴.

Em sentido doltoniano, a cura dos miraculandos passa pela interiorização da Lei, como expressão de adesão à vontade de Deus e como sinal de sabedoria na intersecção do desejo do homem com o desejo de Deus, na expectativa da vinda do Reino dos Céus. Neste

¹ Cf. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, p. 17-18. Ver o conceito doltoniano de *lei*, nas pp. 74-77. Há uma interacção subtil entre a lei moral, a lei psicológica interiorizadas, e os preceitos de Deus dados ao povo (Torá) na ordem da fé.

² Françoise Dolto, *Les Étapes Majeures de l'Enfance*, p. 190.

³ Cf. F. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 23-95, sobre a situação histórica e a vida cultural, familiar, política e religiosa do povo judeu.

⁴ Cf. J. Moingt, *L'Homme qui Venait de Dieu*, p. 470.

sentido, a Lei, no coração dos *pobres de Israel*, como *resto do povo de Deus*, tem mais a função terapêutico-salvífica de recriar (*qtizó*), santificar (*hagios*) e salvar (*diasozó*) do que a função fenomenológica de ordenar (*táxis*) a vida do povo.

Parafraseando Françoise Dolto, a *interiorização simboligénia* da Lei facilita a expressão ordenada de sentimentos e o exercício da liberdade¹, na expressão de S. Tiago, em que *a Lei do Senhor é uma Lei real de liberdade* (Tg 1, 25; 2, 8).

Tradicionalmente, a psicanálise associa a autoridade do pai ao conceito de lei². Assim como a presença do pai significa a encarnação da lei e é o símbolo da ordem, cuja função é regular as relações primordiais do sujeito humano, também a Paternidade de Deus, interiorizada com a *Lei*, tem uma função fundadora, estruturante do desejo e das atitudes dos miraculandos, desde os primórdios do processo da sua cura e recuperação.

Graças ao dinamismo da Lei interiorizada, os miraculandos, animados pela fé, vivem imersos num universo de significantes que os sensibiliza com a Palavra e os embala pelo Espírito para o encontro messiânico com Jesus de Nazaré.

O conceito de Paternidade de Deus aparece bastante impreciso nos escritos teológicos de Françoise Dolto e sempre associado à condição finita do sujeito humano marcado, irremediavelmente, pelo conflito entre a lei e o desejo. É graças às vicissitudes conflituosas da lei com o desejo, sob a forma de *castração simboligénia*, que o sujeito se humaniza e modela, harmoniosamente a sua imagem no mundo: *Sentir-se finito e incompleto no mais profundo do seu ser, é já viver o Reino de Deus e participar no seu mistério trinitário...*³

Em sentido doltoniano, o corpo mutilado dos miraculandos é instituído como o lugar privilegiado da acção divina, onde o sujeito humano, sob a escravatura da carne, é libertado miraculosamente por Jesus de Nazaré e inserido na nova ordem de vida, segundo o Espírito (Jo 3, 6; Rm 1, 3; 1 Pe 4, 24; Rm 4, 1; 2 Col 10, 3; Gl 2, 20).

2.3.2. No âmbito de Jesus de Nazaré, sob o signo da *transferência*

Como se processa o encontro terapêutico-salvífico dos miraculandos com Jesus de Nazaré? Jesus não cura ninguém, *ipso facto*, como faziam os outros mestres em Israel, mas

¹ Françoise Dolto, *Séminaire de Psychanalyse d'Enfant - 1*, pp. 45-57.

² Cf. D. W. Winnicott, *De la Pédiatrie à la Psychanalyse*, p. 168. Ver Também J. Ajuriaguerra, *Manuel de Psychiatrie de l'Enfant*, p. 858.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 283-287.

nas intervenções miraculosas de Jesus de Nazaré tudo acontece sob o signo da *transferência teologal*, onde o Pai transfere para o Filho as suas insígnias divinas filiais (Lc 1, 26-38; Mt 3, 13-17; Jo 1, 1-18; Jo 3, 16-18; Fl 2, 6-11), onde o Filho transfere para o Espírito a plenitude da vida recebida do Pai (Mc 1, 1-8; Mt 3, 13-17; Lc 4, 1-13; Lc 4, 14-30; Jo 3, 1-8; Act 5, 27-32) e onde, finalmente, o Espírito Santo transpõe para o mundo os dons recebidos do Pai e do Filho (Act 1, 1-11; Act 2, 1-41; Rm 5, 1-11), através dos gestos e das palavras de Jesus de Nazaré¹.

No processo de recuperação da saúde do corpo e do espírito dos miraculandos, o Pai transpõe-se para o Filho, o qual se doa incondicionalmente a si mesmo no Espírito Paráclito e autor de todos os bens (Rm 8, 22-27; 2 Cor 1, 18; 1 Jo 5, 1-9).

Contudo, o Espírito só se doará a si mesmo àqueles que, pela fé, tiverem reconhecido Jesus de Nazaré como Filho de Deus. O encontro com Jesus de Nazaré, a quem o Pai confiou o seu projecto de salvação, será a condição para que o Espírito opere com os seus dons na recuperação do corpo e do coração dos miraculandos (2 Cor 3, 6; Ef 4, 1-6).

Noutras palavras, assim como o Pai transfere a sua vida para o Filho e o Filho delega no Espírito o dom de curar, assim os pobres e os mutilados de Israel se transferem, pela fé, para Jesus de Nazaré. O encontro com Jesus de Nazaré torna-se o espaço aberto de todas as transferências divinas. Em que consiste o encontro transferencial dos miraculandos com Jesus de Nazaré?

No sentido de Winnicott², não se trata duma interacção fenomenológica exterior, apesar do seu carácter histórico, nem duma interacção interior, do foro das intimidades, mas dum acontecimento criativo intermediário, cujo valor real não se esgota nem na objectividade dos factos nem no dinamismo subjectivo dos espíritos, pois projecta-se para além de todas as previsões e referências espaço-temporais, onde o corpo mutilado é apenas um pretexto (*kairós*) de graça e de salvação.

Instituímos, pois, como paradigma da compreensão dos encontros miraculosos de Jesus de Nazaré, o conceito de *movimento transferencial* do desejo e da experiência de finitude dos miraculandos para a pessoa de Jesus de Nazaré que fala com autoridade

¹ Inspirámo-nos na leitura de G. Vermes, *Enquête sur l'Identité de Jesus*, particularmente nas pp. 162-167. A imagem inconsciente do corpo de F. Dolto é um conceito essencialmente *transferencial* porque implica o sujeito, desde a sua concepção, na relação com o outro, mediatizada pela palavra, In C. Schauder, *Transmission de la Nevrose et Image Inconsciente du Corps*, pp. 67-81. Em Jesus de Nazaré, Deus assume a nossa humanidade e incute-lhe uma dimensão relacional com o Infinito.

² Cf. D. W. Winnicott, *Processus de Maturation chez l'Enfant*, pp 31-43.

(Mc 1, 21-28), tem piedade dos aflitos (Mt 15, 32-39), conhece o coração humano (Jo 1, 45-51) e arrasta as multidões (Lc 4, 40-44; Mc 3, 7-10).

Constatamos que, o conceito de *encontro*, segundo os relatos bíblicos das curas miraculosas, é sempre mais amplo do que a noção de *transfert*, capaz de significar apenas os momentos mais altos da intimidade empática e da comunhão de sentimentos, pela fé, entre Jesus de Nazaré e os miraculandos. Noutras palavras, somos da opinião que o *transfert*, aplicado às curas miraculosas dos evangelhos, corresponde ao momento mais crítico e vivencial, do ponto de vista da fé, na relação dos miraculandos com Jesus de Nazaré¹ (Quadro 10).

Quadro 10 (O “*Transfert*” no encontro dos miraculandos com Jesus de Nazaré):

	<u>Encontro</u>	<u>Transfert</u>
Cegos	Mc 10, 46-52	Mc 10, 51-52
	Jo 9, 1-41	Jo 9, 35-39
	Mc 8, 22-26	Mc 8, 23-25
Paralíticos	Mt 9, 1-8	Mt 9, 6-8
	Jo 5, 1-18	Jo 5, 6-9
	Lc 6, 6-12	Lc 6, 8-11
Surdos	Mc 7, 31-37	Mc 7, 34-36

Graças à transferência teologal, cria-se, entre os miraculandos e Jesus de Nazaré, uma situação *relacional* privilegiada, *Eu – Tu*, mediatizada por palavras e por gestos, densamente salvífica e dinamizada pelo Espírito de Jesus de Nazaré. Trata-se duma experiência de Deus imprevisível que, paradoxalmente, em torno das mutilações do corpo e para além dos limites do corpo, envolve e encanta ambos os participantes: *Eu te bendigo, ó Pai, Senhor do céu e da terra* (Mt 11, 25-27). O movimento transferencial, entre duas pessoas, leva sempre à descoberta do que há de mais íntimo em cada um.

¹ Ver o conceito doltoniano de *transfert*, pp. 41-44 do nosso trabalho.

Presumimos que o *transfert* dos miraculandos signifique a transposição para a *plenitude dos tempos*, na pessoa de Jesus de Nazaré, das aspirações e dos desejos dos homens de todos os tempos, representados na sua imagem mutilada segundo os evangelhos¹.

Etimologicamente, o *transfert* (*über-tragen*), como percepção viva de si mesmo e como sensibilização à presença do Outro, significa o trabalho interior de os miraculandos se extraírem às representações arcaicas e mortíferas do corpo e, para além dos constrangimentos da carne, movidos pelo Espírito de Jesus de Nazaré, se projectarem no âmbito simbólico do desejo das novas realidades do Reino dos Céus².

A interacção *transferencial* entre Jesus de Nazaré e o cego de Jericó (Lc 18, 35-45) ou o parálítico de Betsaida (Jo 5, 1-18) não é apenas um *memorial* dos eventos salvíficos de Deus na história da salvação mas é, sobretudo, um acontecimento terapêutico e salvífico que implica a *descarnalização* do corpo mutilado e a *desnarcização* do espírito dos miraculandos, como condição para se nascer de novo (Jo 3, 1-22).

Recuperar a saúde, segundo Dolto, é retomar o caminho do desejo na trajectória do Espírito de Jesus de Nazaré. Constatamos que o *transfert* entre Jesus de Nazaré e os miraculandos se processa, fenomenologicamente, quer a nível de interacções verbais (**A**), quer a nível de interacções gestuais (**B**).

A. As Palavras

Grande parte das interacções entre Jesus de Nazaré e os miraculandos processa-se por palavras, Ele, Verbo do Pai, que recapitula em si, por virtude do Espírito, todos os significantes das profecias que preconizam, a seu respeito, como o Messias libertador dos oprimidos e dos mutilados (Is 61, 1-2). Jesus diz o que *os pobres de Israel* não podem dizer a respeito de si, reformula em palavras a sua mutilação, dá voz ao seu corpo e ao seu espírito silenciados pela Lei.

Em conformidade com os diálogos espirituais do *Solitude* de Françoise Dolto, colocamos na boca dos miraculandos a resposta adequada de cada um, às palavras de Jesus: *As tuas palavras tocam o mais profundo do nosso ser e, particularmente, tudo o que sentimos*

¹ Cf. Ch. Perrot, *Les Miracles*, pp. 88-91.

² Cf. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, p. 99 e p. 484.

*e não podemos exprimir por falta de significantes para o dizer, como Tu o dizes, pois só Tu tens palavras de vida eterna (Jo 6, 68)*¹.

O verdadeiro milagre não reside tanto na cura do corpo, mas na recuperação dum novo sentido para o mesmo (Mt 9, 4-7), à luz dos novos significantes da Palavra, feita carne em Jesus de Nazaré. Por virtude da sua encarnação, Jesus ingressa no mundo arcaico dos humanos para falar a linguagem do seu corpo, com as palavras adequadas ao seu sofrimento. As palavras de Jesus revelam aquilo que os miraculandos já sentiam, sem compreenderem, para lhes dar a oportunidade de se afirmarem a si próprios na história da salvação.²

Nos relatos das curas miraculosas de Jesus de Nazaré distinguimos palavras de *súplica* (Mt 9, 27; Jo 9, 2; Mc 10, 47), palavras de *acolhimento* (Mt 9, 2-6; Jo 5, 6-9; Mc 10, 52; Jo 9, 3-6 e 35-41) e palavras de *louvor* (Mt 9, 8; Mt 12, 23; Mt 9, 33; Lc 18, 43).

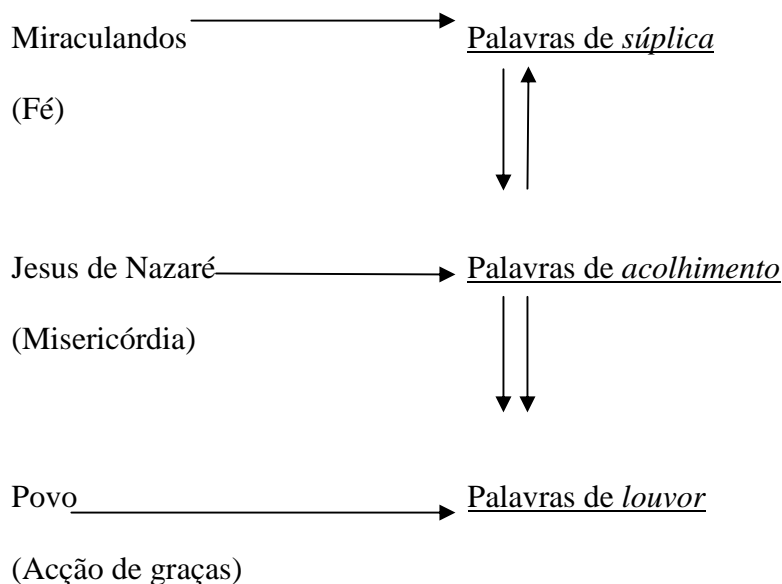
Enquanto que as palavras de *súplica* dos miraculandos e de *louvor* do povo exprimem a fé e o reconhecimento, as palavras de *acolhimento* de Jesus de Nazaré significam as atitudes de misericórdia do Pai para com os pobres, em Jesus de Nazaré, e o dom do seu Espírito àqueles que vivem na expectativa do Reino dos céus³. (Quadro 11).

¹ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 522.

² Cf. J. D. Nasio, *Comment un Psychanalyste qui Travaille avec le Concept d'Image Inconsciente du Corps Écoute-t-il son patient*, pp. 406-421.

³ As grandes súplicas dos miraculandos dos evangelhos (*Jesus, Filho de David, tem piedade de mim* – Mc 10, 47) têm um carácter messiânico e reflectem a consciência de pertença do Messias à linhagem de David. Deixam transparecer afinidades com os salmos messiânicos, aplicados a Cristo Messias (Heb 1, 5; Jo 10, 54).

Quadro 11 (*As palavras dos miraculandos, do povo e de Jesus de Nazaré no encontro das curas miraculosas*):



As palavras de *acolhimento* de Jesus operam *a nível do corpo*, através de ritualizações populares (Mc 7, 34-35; Mc 8, 23-24; Jo 9, 6-8; Mt 9, 6), para se recuperarem as suas partes *fragmentadas* pela doença, e *para além do corpo* na inserção dos miraculandos numa nova, ordem de vida, segundo o Espírito (Mc 10, 52; Mc 8, 23; Mt 12, 25; Jo 9, 35-41; Mt 9, 2-7).

Jesus, no seu Espírito, nomeia o corpo mutilado e reformula a *situação de pobre* dos miraculandos inscrevendo-os numa nova história e em conformidade com a verdade que recebeu do Pai (Jo 14, 1-7). Competirá ao Espírito *a plenitude da vida e da graça*, a nível do corpo e da alma de cada miraculando: *Se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demónios, então é porque chegou até vós o Reino de Deus* (Mt 12, 28).

A função de Jesus é habilitar, pela fé, o *corpo* e o *espírito* dos miraculandos para a acção do Espírito, não criando-os ontologicamente, como compete ao Pai, mas recriando-os esteticamente, isto é, na *graça e na fé*, a partir das partes dispersas, ocultas e perdidas dos mesmos para a intervenção plena do Espírito, o Paráclito e único dador de vida.

Antes da operação terapêutico-salvífica do Espírito, Jesus, com as suas palavras de *acolhimento*, dá consistência ao *ter* corporal dos miraculandos e sentido ao seu *ser* mais íntimo. Através de Jesus de Nazaré e, sob a matriz dialogante *Eu – Tu*, os miraculandos

apreendem os desígnios de Deus Pai, a seu respeito, que só o Espírito poderá realizar (Quadro 12)¹.

Quadro 12 (Palavras de “acolhimento” de Jesus de Nazaré no encontro com os miraculandos):

	<i>À volta do corpo</i>	<i>Para além do corpo</i>
Cegos	<ul style="list-style-type: none"> - Vês alguma coisa? (Mc 8, 23) - Tocou-lhes nos olhos dizendo, seja-vos feito segundo a vossa fé. (Mt 9, 29) - Vai lava-te na piscina Silóe. (Jo 9, 7) 	<ul style="list-style-type: none"> - Chamai-o... Que queres que te faça? Vai, a tua fé salvou-te. (Mc 10, 46-52) - Não entres nem sequer na aldeia. (Mc 8, 26) - Se eu expulso os demónios por Belzebu, por quem os expulsam os vossos filhos? (Mt 12, 27) - Credes que posso fazer alguma coisa? (Mt 9, 28) - Crês no Filho do homem? (Jo 9, 35)
Paralíticos	<ul style="list-style-type: none"> - Levanta-te toma a tua maca e volta para casa. (Mt 9, 6) - Estende a mão. (Mt 12, 13) - Levanta-te toma o teu leito e anda. (Jo 5, 8) 	<ul style="list-style-type: none"> - Meu filho, coragem. Os teus pecados te são perdoados. (Mt 9, 2) - Não vale o homem muito mais que uma ovelha? (Mt 12, 12) - Porque pensais mal em vossos corações? Que é mais fácil dizer os teus pecados te são perdoados ou levanta-te e anda? (Mt 9, 5) - Queres ficar curado? (Jo 5, 6) - Eis que ficaste são, agora não tornes a pecar. (Jo 5, 14)
Surdos		<ul style="list-style-type: none"> - <i>Effathá</i>, que quer dizer, <i>abre-te...</i> (Mc 7, 34)

Os próprios miraculandos tendo nascido, simbolicamente, de pais desiderantes, num povo confirmado pelas palavras dos profetas, são sujeitos de palavra, cujas *súplicas* e

¹ Cf. F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 161-167.

louvores, em consonância com o desejo de Deus, realizam o que significam nas suas vidas, por Jesus de Nazaré, graças à doação do Espírito.

A situação relacional e transferencial, entre Jesus de Nazaré e os miraculandos, sob o dinamismo da Palavra e nas palavras, apresenta-se em dois sentidos: no sentido da interpelação do homem, pela fé, para Deus e no sentido da iniciativa de Deus, como dom, para o homem.

Confiar-se incondicionalmente a Alguém, para além dos limites do imaginável e a partir da experiência da própria finitude, não só é terapeuticamente reparador mas princípio de vida nova¹. Por sua vez, Jesus, *Palavra de palavras*, nomeia, recria, diferencia e dá sentido a todo o indizível que, na relação miraculosa, nem sequer é susceptível de ser pensado pelos miraculandos.

A originalidade de Jesus de Nazaré, taumaturgo dos *pobres de Israel*, reside na sua sensibilidade em decifrar tudo o que não pode ser dito para o reformular, salvificamente, na matriz divina da sua própria condição de Verbo, sob a inspiração do Espírito e no projecto eterno do Pai².

Na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, constatamos que *as palavras acolhedoras* de Jesus de Nazaré não são tanto *interpretativas*, como compete ao Espírito (Lc 4, 14-30; Lc 24, 49; Act 5, 27-32; Rm 8, 22-27), nem de carácter *persuasivo*, como é próprio do Pai (Jo 20, 11-17; Mt 6, 1-34; Rm 8, 8-17; Rm 11, 33-36; Ef 4, 6), mas são, sobretudo, *compreensivas* da condição sofredora dos doentes do seu tempo, em ordem ao Reino dos céus³.

Jesus cura os doentes do seu povo não tanto por aquilo que sabe e é capaz de fazer mas, sobretudo, por aquilo que Ele é com o Pai e no Espírito para com os *pobres de Israel* (Mt 12, 1-4; Mt 7, 28-29). Há afinidades simbólicas entre a *área de criatividade* de Balint⁴ e o espaço relacional das curas miraculosas que só se estrutura pela interacção verbal e gestual de Jesus com os miraculandos, promovida pelo Espírito divino e por iniciativa de Deus Pai.

¹ Cf. W. Barral, *Le Corps et la Parole*, pp. 467-489.

² Ch. A. Bernard, *Le Dieu des Mystiques*, pp. 34-42.

³ Palavras *compreensivas* de Jesus de Nazaré:

Aos cegos: *Que queres que te faça? Vai, a tua fé salvou-te* (Mc 51 e 53); *Credes que eu posso fazer alguma coisa? Seja-vos feito, segundo a vossa fé...* (Mt 9, 22 e 29).

Aos paralíticos: *Queres ficar curado?... Levanta-te toma o teu leito e anda...* (Jo 5, 6 e 8). *Que é mais fácil dizer, os teus pecados te são perdoados ou, levanta-te e anda? Ora, para que saibais que...* (Mt 9, 2 e 4-7).

Aos mudos: *Jesus levantou os olhos ao céu e disse-lhe, Effathá, que quer dizer, abre-te...* (Mc 7, 34).

⁴ Cf. M. Balint, *Le Defaut Fondamental*, pp. 37-41.

Ao sentir as *emanações corporais* dolorosas dos *pobres de Israel*, Jesus comove-se, na intimidade do Pai, e *perelabora-as* no seu Espírito, para as devolver, verbal e gestualmente, de maneira suportável aos mesmos interlocutores (Jo 1, 45-51; 6, 60-64).

Uma das referências mais significativas dos miraculandos para a interiorização das palavras de Jesus de Nazaré, é o rosto de Cristo, cuja imagem reflectida no seu próprio rosto lhes revela a verdade de Deus. Segundo Denis Vasse, *há uma relação fundamental entre as palavras e a luz reflectida, e entre o ver e o ouvir*¹.

Dizer que um rosto se ilumina não tem qualquer sentido senão em relação à verdade dita e ouvida por ambos os interlocutores.

B. Os Gestos

Em sentido lato e, no contexto das curas miraculosas dos evangelhos, entendemos por gestos miraculosos o conjunto de comportamentos relacionais e ritualizados que, sob forma corporal e simbólica, constituem o elo terapêutico-salvífico das interações de Jesus de Nazaré com os miraculandos².

Os gestos de Jesus de Nazaré não se reduzem à linguagem corporal, mas são verdadeiros eventos salvíficos inspirados no corpo mutilado, isto é, os gestos de Jesus de Nazaré são elaborados, interiormente, em torno das vicissitudes e da história do corpo mutilado de cada miraculando.

Os gestos, ainda que apontem simbolicamente para *realidades ausentes*, obedecem contudo, fenomenologicamente, ao ritmo e aos movimentos normais do corpo. O corpo mutilado dos miraculandos, nos respectivos cenários da *invisibilidade*, da *incomunicabilidade* e da *imobilidade*, torna-se o *espaço – kairós*, onde todos os gestos, terapêuticos e salvíficos, se cruzam na trajectória salvífica do cumprimento da vontade de Deus.

Não distinguimos, à parte, os gestos dos miraculandos dos gestos do seu taumaturgo, uma vez que todos se integram, inevitável e complementarmente, no grande movimento salvífico de Jesus de Nazaré³ (Quadro 13).

¹ D. Vasse, *Le Visage, la Lumière et le Nom*, pp. 421-435.

² Cf. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 284-286.

³ Ver o nosso conceito doltoniano de *corpo* nas pp. 145-148.

Quadro 13 (*Os grandes gestos miraculosos de Jesus de Nazaré*):

Com os cegos	<p><i>Jesus tomou o cego pela mão e levou-o para fora da aldeia. Pôs-lhe saliva nos olhos e impondo-lhe as mãos... (Mc 8, 23)</i></p> <p><i>Então tocou-lhes nos olhos dizendo... (Mt 9, 29)</i></p> <p><i>Dito isto, cuspiu no chão, fez um pouco de lodo com a saliva e ungiu-lhe os olhos. (Jo 9, 6)</i></p>
Com os paralíticos	<p><i>Levanta-te, toma a tua maca e vai para casa... (Mt 9, 6)</i></p> <p><i>Estende a mão, e ele estendeu-a. (Mt 12, 13)</i></p> <p><i>Levanta-te, toma o teu leito e anda... (Jo 5, 8)</i></p>
Com os surdos	<p><i>Jesus expulsou um demónio que era mudo... (Lc 11, 14)</i></p> <p><i>Jesus tomou-o à parte no meio do povo, pôs-lhe os dedos nos ouvidos e tocou-lhe a língua com saliva. Levantou os olhos ao céu e suspirou... (Mc 7, 33-34)</i></p>

Constatamos que os gestos terapêutico-salvíficos de Jesus de Nazaré se processam mais na *interface* do corpo (esquema corporal) com o espírito (imagem inconsciente do corpo), numa *área intermediária*, particularmente criativa, do que no âmbito predominantemente do corpo, sob o signo do acontecer, ou no domínio exclusivamente do espírito, sob o signo do significar.

Dada a sua *densidade simbólica* e o seu *realismo carnal*, os gestos de Jesus de Nazaré não são nem de natureza predominantemente corporal, nem fenómenos espirituais, mas *acontecimentos intermediários* que anunciam simbolicamente, no espaço e no tempo, a vinda do Reino de Deus.

Todos os miraculandos dos evangelhos, feridos pelas vicissitudes da vida e constrangidos pelas exigências da Lei, em torno da sua mutilação, encontram nas palavras e nos *gestos* de Jesus de Nazaré o acolhimento terapêutico-salvífico de Deus.

Em que consiste o *acolhimento gestual* de Jesus de Nazaré?

Do ponto de vista doltoniano, os gestos de Jesus de Nazaré significam a integração harmoniosa do corpo: *Pôs-lhe saliva nos olhos e perguntou-lhe, vês alguma coisa? O cego levantou os olhos e respondeu: vejo os homens como árvores que andam...* (Mc 8, 23-25); instituem limites entre o ser, segundo o Espírito, e o existir segundo a Lei: *Que é mais fácil dizer, os teus pecados te são perdoados, ou dizer levanta-te e anda...?* (Mt 9, 4-7); restituem a palavra para se exprimir o indizível da história de cada um: *Levantou os olhos ao céu, suspirou e disse, Effathá, que quer, abre-te...* (Mc 7, 34-36); realizam as promessas de Deus, asseguram a continuidade de ser e garantem a identidade de *eleitos* dentro do povo de Deus: *Dito isto, cuspiu no chão, fez um pouco de lodo com a saliva e com o dedo ungiu os olhos do cego. Depois disse-lhe: Vai lavar-te à piscina de Siloé (que quer dizer enviado). O cego foi, lavou-se, voltou a ver...* (Jo 9, 6-8).

Tocar o corpo ou *impor as mãos sobre o corpo* são gestos recorrentes de Jesus de Nazaré que mobilizam um conjunto de forças interiores e exteriores, capazes de modificarem, radicalmente, o sujeito humano e de reorganizarem o seu espírito à maneira dum novo nascimento (Jo 3, 3-2).

São momentos intensos, *transicionais*, que excedem toda a capacidade verbal dos miraculandos e tocam o âmago mais arcaico do ser, na articulação do corpo (esquema corporal) com o seu espírito (imagem inconsciente do corpo)¹.

Sensível aos diferentes movimentos do corpo dos miraculandos (*sentado à beira do caminho* – Mc 10, 46), Jesus apreende a trajectória do seu desejo, através da sua súplica (*Jesus, Filho de David, tem compaixão de mim...* Mc 10, 47) e adapta os seus próprios gestos às novas situações criadas (*Jesus parou e disse, chamai-o...* Mc 10, 49), para prosseguirem o seu caminho (*No mesmo instante recuperou a vista e foi seguindo Jesus pelo caminho...* Mc 10, 52).

Os gestos de Jesus de Nazaré aportam aos miraculandos uma sensação de plenitude *messiânica*, sob a forma de *reincorporação corporal*, e dum profundo *sentimento de si mesmo*: *Ao cair da tarde trouxeram-lhe muitos possessos. Jesus expulsou os espíritos com a sua palavra (e com os seus gestos) e curou muitos doentes* (Mc 1, 32-35). Assim se cumpria a palavra do profeta Isaías: *Tomou sobre si os nossos sofrimentos e carregou com o peso das nossas doenças* (Mt 8, 16-18). Isto é, graças ao *dispositivo relacional e gestual* criado por Jesus de Nazaré, junto dos *pobres de Israel*, os miraculandos podem beneficiar da acção divina do Espírito de Deus até aos limites de si mesmos, onde ainda não é possível dizer-se, nem representar-se o Reino de Deus: *Penetrando os seus pensamentos, Jesus disse-lhes: todo*

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, pp. 22-24.

o reino dividido contra si mesmo será destruído... Ora, se Eu expulso os demónios por Belzebu, os vossos filhos por quem os expulsam...? (Lc 11, 17-19).

Progressivamente, e ao ritmo da reciprocidade dos gestos, os miraculandos vão libertando cada vez mais os movimentos do seu corpo para a proclamação da sua fé: *Crês no Filho do Homem? Eu creio, Senhor, e prostrando-se, adorou-o...* (Jo 35-41).

Como diz Joel Clerget, *há palavras que comovem o coração e gestos que falam à razão*, o que significa que, se as palavras de Jesus de Nazaré interpelam no sentido da vida eterna (1 Jo 4, 7), os seus gestos mobilizam a *alma* e o corpo na trajectória do desejo de Deus Pai, revelado em Jesus de Nazaré.

Para se apreender a dimensão subtil dos gestos de Jesus de Nazaré, é preciso admitir que o mais importante de tudo o que acontece na ordem da graça e em torno do corpo, por virtude do mistério da encarnação, permanece quase sempre oculto e inacessível à razão (Tg 1, 17-18; Ef 2, 4-10; 2 Cor 5, 14 e 6, 2; 2 Cl 1, 18; Tt 3, 4-7). Como gostava de exclamar Françoise Dolto, *onde se encontra aquilo, graças ao qual eu tenho o meu próprio ser?*¹

Do ponto de vista *teológico*, e sempre na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo, constatamos que a espontaneidade dos gestos de Jesus de Nazaré tem a sua origem no Espírito divino que o Pai concedeu ao Filho, no mistério da sua encarnação².

Parafraseando Merleau-Ponty, os gestos de Jesus de Nazaré, como significantes da acção criadora do Pai, não são uma mera imitação da criação do mundo por Deus, mas verdadeiras e originais recriações do mesmo, pelo Filho, que opera no Espírito em Jesus de Nazaré³. Efectivamente, os gestos miraculosos de Jesus de Nazaré são a continuação, no espaço, no tempo e na *carne*, da actividade do Verbo pelo Pai.

Segundo a carta de S. Paulo aos Colossenses, *tudo foi criado n'Ele e por Ele* e o mundo só subsistirá com Ele, como Filho amado do Pai e imagem do Deus invisível (Cl 1, 12-20). O Deus criador é o Deus que realiza a sua obra, pela sua Palavra encarnada no Filho por acção do Espírito Santo. Os gestos de Jesus de Nazaré apresentam, pois, uma dimensão trinitária cujo dinamismo é *ab eterno*. *Impor as mãos* ou *tocar o corpo* significa restituir ao sujeito humano a *visualidade*, a *comunicabilidade* e a *mobilidade* dos filhos de Deus como na criação do mundo (Gn 1, 1) e do homem à *imagem e semelhança de Deus* (Gn 1, 26-28; Ef 1, 22; Fl 2, 11; Cl 1, 18).

¹ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 527.

² Cf. F. X. Durrwell, *L'Ésprit Saint de Dieu*, pp. 147-149.

³ Cf. Merleau-Ponty, *Psychologie et Pédagogie de l'Enfant*, p. 210.

No desempenho gestual de Jesus de Nazaré, apreendemos dois movimentos complementares: o *movimento ascendente* dos gestos de Jesus de Nazaré que acompanham o desejo dos miraculandos, sob a forma de súplica: *Jesus parou e disse, chamai-o. Chamaram o cego dizendo-lhe, coragem! Levanta-te, Ele chama-te... Raboni, respondeu o cego, que eu veja...* (Mc 10, 49-52), e o movimento descendente dos gestos de Jesus de Nazaré que revelam o desejo do Pai, a respeito do destino de cada um: *Jesus disse-lhe, Vai, a tua fé te salvou. No mesmo instante, recuperou a vista e seguiu Jesus pelo caminho...* (Mc 10, 52).

Nos gestos corporais de Jesus de Nazaré, mais importante do que a representação visual e a frequência ou o ritmo dos mesmos, são os seus efeitos gratificantes no corpo e no espírito dos miraculandos, na tentativa de superarem, simbolicamente, os limites efémeros da carnalidade para se inserirem na nova ordem de vida de Deus Pai, por acção do Espírito divino¹.

Todos os gestos miraculosos de Jesus de Nazaré, em torno do corpo dos *pobres de Israel*, são uma revelação do Pai, pois dão a conhecer o seu nome e tornam-no visível no mesmo acto terapêutico. Para realizar as suas acções, o Pai concede ao Filho um nome que está acima de todos os nomes (Fl 2, 9-11). Nome que exprime toda a profundidade relacional e pessoal com o Pai, tal como Cristo a concebeu: *Abbá, Pai* (Lc 11, 2).

Assim, o Pai confia ao Filho o segredo do seu mistério: *O Verbo fez-se carne* (Jo 1, 14), no qual todos participam, como dom gracioso do Espírito, pela cura do corpo e pela graça da filiação, no Filho (Jo 1, 12). Neste sentido, Jesus de Nazaré, Verbo do Pai, desempenha a missão de taumaturgo, pois Ele age sobre o mundo no mesmo movimento divino com que o Pai o gerou. Ele não realiza nada senão em relação à Paternidade do Pai, a seu respeito: *As minhas palavras não são minhas... assim como também as obras que eu faço são apenas as obras do Pai* (Jo 10, 36-39; 12, 49-50).

Assim, como veremos na próxima secção da nossa investigação (2.3.3.), todos os miraculandos dos evangelhos estão chamados a partilhar, em Cristo e pelo Espírito Santo, os poderes divinos do Pai, sobre a criação.

¹ Lembramos que o conceito de *imagem inconsciente do corpo* em F. Dolto não é uma representação óptico – visual do corpo, mas uma representação vivencial do mesmo, sob a forma de *sentimento de si mesmo*. In *Le Sentiment de Soi*, p V-VIII (Préface de G. Guillerault).

2.3.3. No âmbito do Espírito Santo, sob o signo da *recuperação*

Se o verdadeiro Paráclito (*Parakletos*) e dador de vida ao corpo e ao *spiritus* dos miraculandos é o Espírito Santo, então, nada mais ilusório do que uma interpretação literal e sintomática das curas miraculosas, operadas por Jesus de Nazaré: *Então tocou-lhes nos olhos, dizendo, seja-vos feito segundo a vossa fé* (Mt 9, 29)¹.

Etimologicamente, o conceito de milagre com os seus significantes afins (*mirari* – admirar-se; *dynamis* – poder; *teras* – coisas extraordinárias; *semeion* – sinal; *thaumazo* – espantar-se), na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Dolto, exprime mais a ideia de presença e de energia divinas, do que o fenómeno espectacular, e aponta mais para determinados processos renovadores do coração do homem, pelo Espírito de Deus, do que para eventos sensório-perceptivos realizados por Jesus de Nazaré. Efectivamente, Jesus de Nazaré com os seus *sinais extraordinários* vem disponibilizar, na fé, os miraculandos, como *eleitos de Deus*, para acolherem os dons da sua cura pelo Espírito de Deus.

Em conformidade com a estrutura trinitária das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, só poderão beneficiar da cura do corpo e da *alma* pelo Espírito de Deus (Rm 5, 1-11; 2 Cor 1, 18) aqueles que, na fé, tiverem sido *reconhecidos* em Cristo (Cl 1, 12-20; Fl 3, 17; Ef 1, 3-23) como *eleitos* de Deus Pai (Act 2, 1-41; Rm 8, 18-39; Heb 11, 1).

No contexto epistemológico do protagonismo do Espírito, dentro do processo miraculoso com Jesus de Nazaré (Rm 8, 8-17 e 8, 22-27; 1 Cor 12, 3-30), mais importante do que os acontecimentos em si, no espaço e no tempo, é o dinamismo terapêutico-salvífico do mesmo Espírito (Jo 3, 34 e 16, 14), capaz de irradiar e de mobilizar *as energias do corpo e os sentimentos do coração* para uma nova maneira de ser, de compreender o mundo e de viver o mistério de Deus. Isto é, mais importante do que a exibição do corpo mutilado *em transformação* sob a acção de Deus (*os leprosos ficam limpos, os coxos andam, os surdos ouvem, os cegos vêem e os mortos ressuscitam...* - Mt 11, 5), é o dinamismo profundo e oculto da vida nova, suscitada pelo mesmo Espírito de Deus (*aos pobres é anunciada a Boa Nova...* - Mt 11, 5)².

¹ A perspectiva *fenomenológica* e *naturista* dos relatos dos evangelhos não se adequa ao dinamismo profundo da cura dos miraculandos de Jesus de Nazaré, que o modelo doltoniano tenta reformular.

² Não se entende o *Espírito* de Jesus de Nazaré em sentido imaterial ou amaterial da metafísica clássica mas, como alento subtil da divindade que tudo anima. Ele é o inspirador de todas as realidades, imerso no mais profundo dos corações. Os místicos experimentam a Deus, através do seu Espírito e imergem n'Ele, entre o tudo e o nada, entre o ser e o acontecer.

Neste sentido, a originalidade terapêutica do Espírito divino não reside tanto na ordem das aparências, mas na vivência jubilosa e secreta do dom de Deus (Rm 8, 22-27; Rm 5, 1-11).

Segundo o modelo terapêutico-salvífico e *Pneumatológico* de Jesus de Nazaré, à medida que o *spiritus* dos miraculandos se abre ao Espírito de Deus, o seu corpo, fisicamente recuperado, perde protagonismo (Mt 9, 4-8) para permanecer apenas como sinal das *magnalia Dei* em Jesus de Nazaré.

O Espírito de Deus actua, pois, sacramentalmente, a nível do corpo mutilado de cada miraculando, como matriz sensível das operações invisíveis e indizíveis de Deus, mas o verdadeiro espaço das intervenções divinas é o *spiritus* do sujeito encarnado sob o signo de vivências profundas, onde o desejo do homem se cruza com o desejo de Deus.

Desenvolveremos mais a nossa ideia, segundo a qual, o Espírito de Deus é a origem de toda a vida e contém, em si, todas as virtualidades terapêutico-salvíficas¹.

- O Espírito, origem de toda a vida

Já desde os primórdios da cosmologia greco-romana, o *Pneuma*, potencial de vida, é o dador universal de vida². Do mesmo modo, na Sagrada Escritura, a doação da vida compete ao *Pneuma* (1 Cor 15, 46). S. Paulo concebe o Espírito de Deus como *força vital* (Rm 8, 2), cuja função é vivificar (2 Cor 3, 6; Jo 6, 63). A força vivificadora do Espírito, depois de ter *tomado posse de Cristo* (1 Pe 3, 18; Rm 1, 4), congrega os seus *eleitos*, no mesmo Espírito (Rm 8, 16; 2 Cor 5, 17).

O corpo mutilado, segundo a carne, vivificado pelo Espírito de Deus, é certamente uma componente fundamental no pensamento paulino (*Cristo da linhagem de David, segundo o sangue* – Rm 1, 4). O que se destaca particularmente em S. Paulo, é a dimensão de vida nova segundo o Espírito, que os miraculandos, como *resto do povo eleito*, também receberam na fé, como dom da sua cura (2 Cor 5, 17; Rm 6, 4).

¹ No *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, Françoise Dolto coloca as curas de Jesus de Nazaré na chave viva do Espírito, reformulado, como Pessoa, na trajectória do desejo. Ver nas páginas 139-140, 172, 175, 226, 228, 229, 235, 288, 311, 339, 357.

² Cf. P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, pp. 75-98.

Vida nova, que lhes adveio, não por evolução natural, mas por intervenção do Espírito de Deus¹. São múltiplas as reformulações bíblicas em torno do paradigma do Espírito de Deus *como origem de toda a vida* (Jo 3, 1-8; Rm 5, 1-11; Rm 8, 8-17; Rm 8, 22-27; 1 Cor 12, 3-30; 2 Cor 1, 18; Ef 4, 1-6; 1 Jo 4, 7-16)², assim como, também, são inúmeras as referências de Françoise Dolto à acção do Espírito que, sob o dinamismo do desejo do homem, opera a sua cura: *O Espírito de Deus, princípio de vida, cuja presença interior, proporciona paz e faz ecoar todo o nosso ser...*³ *O Espírito é uma realidade, cuja presença nos projecta fora do tempo e do espaço no Eterno de Deus e em comunhão com o Outro...*⁴ *Sempre que se atingem os limites dos pensamentos psicanalíticos, encontra-se sempre qualquer coisa que não é do domínio da psicanálise...*⁵

Se o Espírito é a origem e o dom de toda a vida, é porque contém, em si, pela encarnação do Verbo, todas as virtualidades terapêuticas e salvíficas de Jesus de Nazaré.

- O Espírito contém, em si, todas as virtualidades terapêutico-salvíficas

A acção terapêutico-salvífica do Espírito de Deus não só abarca, no seu espectro divino, *todos os homens em Cristo* (Rm 1, 4; 1 Cor 12, 13) que n'Ele vivem e existem (2 Cor 5, 7; Gl 5, 25), mas cada qual em particular, *corpo e alma*, com a sua história e em cujo coração o Espírito inscreve a sua Lei com o dedo de Deus (2 Cor 3, 3).

Assim como, segundo Françoise Dolto, o critério de saúde do sujeito humano não depende tanto do nível de articulação do esquema corporal com a imagem inconsciente do corpo, mas da capacidade em integrar, vivencialmente, *o corpo e o espírito*, sob o dinamismo do desejo, assim também, na nova ordem messiânica de Jesus de Nazaré, o critério de saúde dos miraculandos não reside tanto na potencialidade física do corpo recuperado mas na sua possibilidade em ser livre, segundo o Espírito, *na liberdade dos filhos de Deus* (Gl 4, 4-7; Gl 5, 1; 1 Pe 17, 21).

Em conformidade com os padrões de *normalidade / anormalidade* de Jean Bergeret, conjugados na clave bíblica dos dons do Espírito Santo (1 Cor 12, 3-30), o verdadeiro homem

¹ É o próprio Espírito que vem em socorro da fraqueza humana. É Ele que ora, por nós, com gemidos inenarráveis (Rm 8, 26). É também Ele que, como Espírito do Filho, infunde nos crentes o sentido da adopção filial pela qual o homem pode exclamar *Abbá, Pai*. (Rm 8, 15; Gl 4, 16).

² *Jésus est Vivant*, Les Quatre Évangiles, p. 496.

³ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 339.

⁴ Françoise Dolto, *ibidem*, p. 357.

⁵ Françoise Dolto, *Solitude*, p. 200.

saudável e *bien portant* não é aquele que se reconhece ou declara como tal, mas aquele que, consciente das suas competências, tenta gerir com sabedoria as suas próprias energias interiores¹.

Neste sentido, o *efeito de cura* do Espírito Santo não significa apenas um novo dinamismo existencial nos miraculandos, mas uma verdadeira *transsubstanciação* do seu ser, na medida em que segundo os paradigmas da:

Invisualidade	→	Visualidade (cegos)
Incomunicabilidade	→	Comunicabilidade (surdos)
Imobilidade	→	Mobilidade (paralíticos)

é impossível reanimar o *spiritus* sem recuperar, ao mesmo tempo, o corpo, isto é, o Espírito de Deus que renova o coração do homem é também o criador da sua nova corporeidade.

Segundo Álvarez Verdes, o mesmo princípio divino, dinamizador do espírito dos miraculandos, é também o renovador da substância do seu corpo, em ordem à sua unidade harmoniosa². Consequentemente, *a paz de Deus que supera toda a compreensão humana (panta noun) reinará sobre vós...* (Fl 4, 8), isto é, no coração daqueles que beneficiaram da cura pelo *Espírito*.

No vértice do encontro de Jesus de Nazaré com cada um dos miraculandos revelar-se-á o Espírito de Deus, como primícia escatológica, para assumir a trajectória do seu desejo e realizar, com a sua acção terapêutico-salvífica, as aspirações do seu coração (Rm 8, 26). A síntese final entre o *nous* de Cristo e o *nous* do homem recuperado será obra do Espírito³.

Do ponto de vista da teoria da imagem inconsciente do corpo, a recuperação da saúde do corpo (esquema corporal) só é possível graças ao dinamismo vivencial do desejo do sujeito (imagem inconsciente do corpo), *pois se o corpo existe é porque o sujeito, com o seu desejo, se encarnou nele...*⁴

¹ Cf. J. Bergeret, *La Personnalité Normale et Pathologique*, p. 15.

² Segundo as relações *substância e força*, no pensamento helenístico, a força emana da matéria. Cf. L. A. Verdes, *La Nueva Vida en Cristo. Interrogantes a la Bioética*, pp. 113-138.

³ Cf. L. A. Verdes, *ibidem*, pp. 390-391.

⁴ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 275.

A recuperação do desejo dos miraculandos, retido pela doença nas malhas da Lei ou em torno das partes mutiladas do corpo e impedido de fluir existencialmente, é sempre obra do Espírito divino que se manifesta nas palavras e nos gestos de Jesus de Nazaré. A *reposição do desejo* no seu caminho, pelo Espírito de Deus, reanima o corpo distanciando-o das *carnalidades perversas* e incitando-o à simbolização, no mesmo Espírito.

Interrogada no *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse* sobre a impetuosidade do desejo do homem que procura a verdade de Deus, Dolto responde que aquilo que nos impele a procurar a verdade no Outro, é sempre algo de fundamental que nos falta irremediavelmente. Isto é, o verdadeiro e salutar desejo do homem, movido pelo Espírito de Deus, tende sempre a realizar-se para além dos limites de tudo o que é previsível¹.

Nos relatos dos evangelhos nem sempre é fácil distinguir as intervenções miraculosas de Jesus de Nazaré das acções terapêutico-salvíficas do Espírito Santo, cujo dinamismo, no fundo, se insere no mesmo projecto de Deus Pai, em duas pessoas divinas distintas: *Enquanto for dia, cumpre-me terminar as obras daquele que me enviou...* (Jo 9, 4)... *Meu Pai continua agindo até agora e Eu ajo também...* (Jo 5, 17). *Se eu expulso os demónios pelo dedo de Deus, certamente é chegado a vós o Reino de Deus...* (Lc 11, 20).

O Espírito Santo irrompe de tal maneira na vida e na obra de Jesus de Nazaré, que os seus atributos são os atributos de Cristo. É impossível conhecer verdadeiramente a Cristo, na sua humanidade, sem reconhecer n'Ele o Espírito de Deus. E se a Deus se define como Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo (*Aquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos...* - Rm 8, 11), ao Espírito só é possível caracterizá-lo como Espírito do Filho, pelo qual Deus Pai ressuscitou Jesus Cristo².

Mas também é verdade que o Espírito nunca se revela de maneira sensível e directa em Cristo, pois a sua missão é manifestá-lo, nas suas obras, como Filho enviado ao mundo, pelo Pai.

A sua presença e acção terapêutico-salvífica nos pobres, nos oprimidos, nos coxos e nos paráliticos da profecia de Isaiás, através de Jesus de Nazaré, é como uma Luz que se acende no nosso mundo: *Por isso, enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo...* (Jo 9, 5).

A afinidade teologal das acções de Cristo com as intervenções do Espírito são tão íntimas, embora sejam Pessoas distintas com missões diferentes, que o Espírito Santo de Deus

¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 9-10.

² Cf. F. X. Durrwell, *L'Ésprit Saint de Dieu*, pp. 69-73. *O Espírito irrompe de tal modo na Páscoa de Jesus que os seus atributos divinos são os mesmos do Cristo glorificado.*

é denominado, ora Espírito do Filho (Gl 4, 6), ora Espírito do Senhor (2 Cor 3, 17), ora Espírito de Cristo (Fl 1, 19; Rm 8, 9).

A complementariedade divina do Espírito de Deus com o Espírito de Cristo aparece também nos Actos dos Apóstolos: *Tendo sido impelidos pelo “Espírito Santo” a anunciar a palavra na Ásia, percorrem a Frígia e a região da Galácia. Chegados aos confins da Mísia, tentaram entrar na Bitínia, mas o “Espírito de Jesus” não lhes permitiu...* (Act 16, 6-8).

Mais uma vez, o Espírito Santo e Jesus de Nazaré não se justapõem nem substituem, um ou outro, nas suas intervenções terapêutico-salvíficas mas, como pessoas divinas distintas, participam, um e outro, no mesmo Plano salvífico do Pai, junto dos *pobres de Israel: os fiéis são justificados pelo Espírito de Deus, em nome do Senhor...* (1 Cor 6, 11).

Tanto na literatura paulina como na joanina, os fiéis exultam, no Espírito, pela sua comunhão com Cristo (Jo 7, 37-39); em Cristo, são marcados pelo selo do Espírito prometido (Ef 1,13); como *corpo de Cristo*, são templos do Espírito Santo (1 Cor 6, 15); e, habitados pelo Espírito, pertencem a Cristo (Rm 8, 8).

Entre Cristo e o Espírito, reina uma unidade e uma intimidade divinas tais, que Paulo pode falar de Cristo, tornado Espírito: *Cristo, último Homem, tornou-se ser Espiritual, dador de vida...* (1 Cor 15, 45)¹.

Os benefícios terapêutico-salvíficos, sob o signo da cura do corpo e do *spiritus* dos miraculandos, mais referidos e atribuídos às intervenções de Jesus de Nazaré e à acção do Espírito Santo, são *a justificação, a santificação, os dons da alegria e da paz, o serviço, os bons sentimentos interiores, a koinonia, a filiação divina, a ressurreição e a vida*². O que significa que a identificação espiritual e *estética* com Cristo, na fé, conduz à transformação profunda da vida no Espírito³.

Todas as palavras e gestos de Jesus de Nazaré *habilitam* e encaminham para a plenitude da vida do corpo e do *spiritus* dos miraculandos, no Espírito. S. Paulo refere alguns dons que, sendo específicos e peculiares de Cristo, como *a identificação a Cristo* (Gl 4, 19), *a reprodução da sua imagem* (Ef 4, 13), induzem e orientam os seus beneficiários na fé, para a plenitude de vida no Espírito.

¹ Cf. F. X. Durrwell, *L'Ésprit Saint de Dieu*, p. 42.

² Os conceitos bíblicos referidos correspondem aos seguintes textos: 1 Cor 6, 11 e Gl 2, 17; Rm 2, 29 e Cl 2, 11; 1 Cor 6, 11 e 1 Cor 1, 2; Ef 4, 30 e Ef 1, 13; Rm 14, 17 e Fl 4, 4; Rm 14, 17 e Rm 5, 1; Rm 8, 9-11; 1 Cor 3, 16; 2 Tt 1, 14 e Rm 8, 10; 2 Cor 13, 5; Ef 3, 17; Cl 1, 27; 1 Cor 12, 11 e Cl 1, 29; Rm 8, 26 e 2 Cor 12, 19; Gl 5, 25 e Cl 3, 4; Fl 1, 21; Rm 6, 11; Gl 2, 20; 2 Cor 12, 19; Gl 5, 25 e Cl 3, 4; Fl 1, 21; Rm 6, 11; Gl 2, 20; 2 Cor 13, 13; 1 Cor 1, 9; Rm 8, 14; Ef 1, 5.

³ Cf. L. A. Verdes, *La Nueva Vida en Cristo. Interrogantes a la Bioética*, p. 392.

Como veremos nas próximas secções, os benefícios terapêutico-salvíficos do Espírito Santo são de *ordem subtil na alma* dos miraculandos (A) e de *ordem substancial* no seu corpo (B). Isto significa que o Espírito Santo, além de satisfazer *substancialmente* as *necessidades* do corpo mutilado dos miraculandos, opera também *subtilmente* na sua alma, realizando o seu *desejo* de vida nova, em conformidade com as exigências do Reino de Deus, em Jesus de Nazaré¹.

A. As subtilidades do Espírito

A originalidade terapêutica e santificadora do Espírito Santo, no movimento das intervenções miraculosas de Jesus de Nazaré, não lhe advém de nada exterior da ordem do mundo, mas da própria dinâmica interior do mistério divino trinitário. Se o Espírito *completa a obra* de Jesus de Nazaré, com os seus dons sagrados (1 Col 12, 3-30), então é porque o *Espírito procede do Pai e do Filho*, isto é, Ele é o *Espírito do Pai e do Filho*.

Por conseguinte, as acções curativas do Espírito divino, em relação ao Filho, não se podem compreender *cronologicamente*, como se o Espírito operasse nos miraculandos depois de Jesus de Nazaré, mas *ontologicamente*, porque tudo acontece miraculosamente no mesmo acto absoluto terapêutico-salvífico de Deus Pai com o seu Filho Jesus, por virtude do Espírito². Não se trata de compreender, em si mesmo, o processo miraculoso, mas de apreender os seus efeitos pela acção do Espírito de Deus, no corpo dos miraculandos.

Um dos modelos mais significativos e peculiares da acção terapêutico-salvífica do Espírito nos miraculandos de Jesus de Nazaré é a parábola da *Imagem*. Isto é, a percepção dos efeitos terapêuticos do Espírito Santo nos miraculandos é mais da ordem da *Imagem* do que da ordem da Palavra, como compete ao Filho, em Jesus de Nazaré.

Se o Filho, Jesus de Nazaré, é o *Verbo* e o *Logos* curativos do Pai, pelo dinamismo da sua encarnação (Jo 1 1, 15), então o Espírito será a *Imagem* que consubstancia a Palavra do Filho no corpo e no *spiritus* dos miraculandos, com a plenitude da sua vida. Se a Palavra do Filho, em Jesus de Nazaré, é da ordem da relação sensível e sonora, a *Imagem* do Espírito é do âmbito vivencial, invisível e silencioso.

¹ A terminologia *subtil – substancial* é de Françoise Dolto, *Au Jeu du Désir*, p. 269. Foi comentada e reformulada por G. Guillerault, in *Les Deux Corps du Moi*, p. 58.

² O Espírito Santo, ao curar o corpo, não só confere a *identidade divina* aos miraculandos, mas também o poder de a transmitirem (Mc 10, 52).

Todos os dons terapêuticos e salvíficos que o Espírito, por intermédio de Jesus de Nazaré, concede aos cegos, aos paralíticos e aos mudos dos evangelhos, são acolhidos pelos mesmos sob a experiência de imagem: *Raboni, respondeu-lhe o cego...* Mc 10, 51; *Vejo os homens como árvores que andam...* Mc 8, 24; *Jamais se viu algo de semelhante em Israel...* Mt 9, 33.

Cada miraculando beneficiará dos efeitos das curas messiânicas de Jesus de Nazaré, na medida em que, pela fé, reflectir em si mesmo a imagem divina do Espírito, tornando-se *templo do Espírito Santo: Bendito seja Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo que nos congregou no reino do seu amado Filho... Ele que é a imagem do Deus invisível* (Cl 1, 12-20). Se é difícil fazer-se uma imagem representativa do próprio corpo, por causa do dinamismo transbordante das suas componentes psíquicas e biológicas que se infiltram através das malhas subtis da representação, mais difícil ainda se tornará percepção da *imagem de Deus* talhada à medida do corpo e do desejo de cada miraculando, pelo Espírito de Jesus de Nazaré.

Quando no Livro do Génesis se diz que *Deus criou o homem à sua imagem e semelhança* (Gn 1, 26), o seu significado mais provável é a proclamação da origem divina do homem e do seu lugar privilegiado na obra da criação¹.

Parafrazeando com o conceito doltoniano de *IMAGE* (imagem)², a primeira letra da palavra, *I*, significa a identidade divina concedida pelo Espírito, como dom gracioso, na fé, aos miraculandos de Jesus de Nazaré, enquanto que a sílaba, *MA*, (*mamã*, palavra que a criança pronuncia nos primórdios da sua vida) representa a Paternidade de Deus Pai, *origem de todo o dom perfeito, que acolhe no seu Amor aqueles que escolheu, desde o princípio do mundo...* (Cl 1, 12-20). Finalmente, a última sílaba, *GE*, simboliza a terra, como base fundamental do corpo, a apontar para o mistério da encarnação do Filho, em Jesus de Nazaré, taumaturgo do Reino dos céus.

Isto evoca a ideia de que a *IMAGE* trinitária de Deus Pai que o Espírito, por intermédio de Jesus de Nazaré, imprimiu miraculosamente no corpo recuperado dos miraculandos, é o substrato *humano e divino* da sua identidade existencial³.

¹ Cf. S. de Fiores, *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, p. 529.

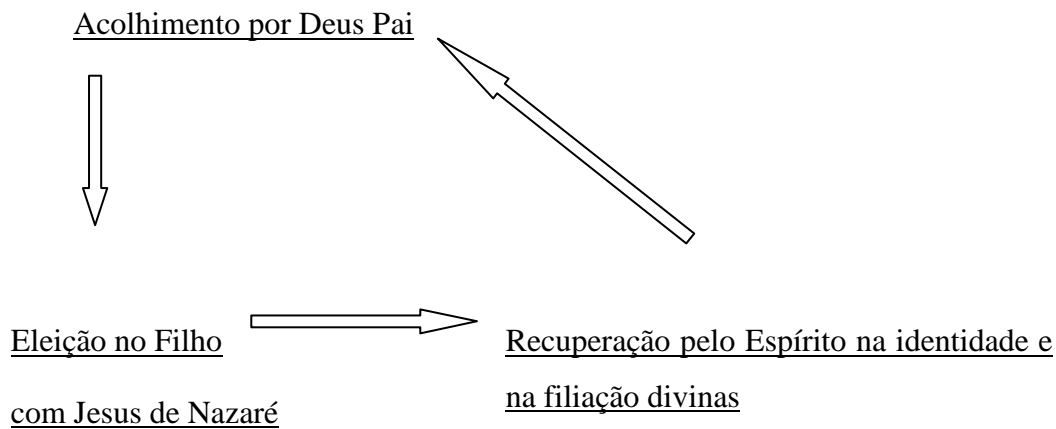
² Cujá etiologia foi referida por Françoise Dolto no Seminário de J. D. Nasio de 25 de Janeiro de 1985. In *L'Enfant du Miroir*, pp. 13-16. Embora conscientes da aparente artificialidade e manejo lúdico do conceito de *IMAGE*, a sua menção parece-nos importante do ponto de vista ilustrativo.

³ Cf. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 205-209.

Segundo a feliz expressão modular *Eu – Tu (Je – Tu)* de Martin Buber¹, os miraculandos só recuperam a genuína imagem do seu corpo mutilado e do seu *spiritus* na sua relação profunda com Jesus de Nazaré, recriada pelo Espírito, à imagem de Deus Pai.

Segundo o modelo conceptual da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto², *a imagem divina*, impressa pelo Espírito de Deus no corpo dos miraculandos, evoca os três grandes significantes da intervenção terapêutico-salvífica de Deus nos *pobres de Israel*: o *Acolhimento* por Deus Pai, como parte do seu povo (2 Cor 6, 2 e 17; Is 49, 8; Ef 20, 34), a *Eleição* privilegiada, no Filho, com o encontro de Jesus de Nazaré (Ex 19, 5; 1 Jo 4, 19; Mc 8, 33; Ef 1, 4; Mt 24, 22) e a *Recuperação* pelo novo nascimento (*genethénai*) no Espírito, sob o signo da identidade e da filiação divinas (Jo 3, 3-7; 1 Jo 2, 29; 1 Jo 3, 9; 1 Pe 1, 3) (Quadro 14).

Quadro 14 (*Os três significantes da intervenção terapêutico-salvífica de Deus, evocados na “imagem divina” impressa pelo Espírito nos miraculandos*):



Presumimos que a originalidade terapêutico-salvífica do Espírito, em relação às intervenções de Jesus de Nazaré, reside no dom espiritual da filiação e da identidade divinas aos miraculandos. Isto é, ao recuperarem a saúde do corpo com uma nova imagem de si mesmos a nível da visão, do movimento e da comunicação verbal, nas coordenadas do Reino

¹ M. Buber, *Je et Tu*, pp. 5-10.

² Cf. M. H. Ledoux, *Dictionnaire Raisonné de l'Oeuvre de F. Dolto*, pp. 157-163.

dos céus, cada miraculando é induzido, pelo Espírito, a consolidar a sua nova identidade na filiação em Deus¹.

Parafrazeando em torno do mito aborígine exposto por M. Moisseff, sobre as origens e a procriação do ser humano ... *a carne, a matéria a partir da qual é constituído o embrião e o bebé, resulta da combinação, na matriz, maternal, dos fluidos sexuais do pai e da mãe. Desta mistura de substâncias maternais e paternais resultará uma matéria embrionária completamente informe e imóvel. Para adquirir a sua forma final, isto é, para se diferenciar como ser humano sexuado e móbil, esta massa informe inicial deve ser penetrada, num segundo tempo, por um espírito universal... .. Serão alguns homens iniciados que induzirão o espírito diferenciador a encarnar-se nestes seres vivos, para lhes conferirem a sua humanidade...*²

Em conformidade com o significado do mito de Marika Moisseff, também o Espírito de Deus opera como diferenciador divino no corpo dos miraculandos recriando, no *spiritus* de cada um, a filiação e a identidade divinas, a partir da obra miraculosa de Jesus de Nazaré. Os miraculados dos evangelhos apresentam-se, inicialmente, como *seres incompletos e homens rudimentares*, isto é, como *criaturas informes, privadas de membros e de órgãos diferenciados, sem capacidade para comerem ou para se deslocarem...*³. No seu encontro com Jesus de Nazaré, a fé abre-os à acção terapêutico-salvífica do Espírito de Deus que os diferencia, sob o signo da filiação divina.

B. As substancialidades do Espírito

Através da recuperação do corpo, Jesus de Nazaré veio despertar o espírito dos *pobres de Israel* para as novas realidades do Reino dos céus e, ao *impor as mãos* sobre o corpo, Jesus liberta o homem das suas resistências interiores, à semelhança das grandes intervenções de Deus na história da salvação (Ex 13, 3-14; Sl 8, 7; Act 4, 28-30)⁴.

No Antigo Testamento, *impor as mãos* significa a bênção (Gn 48, 14) e emprega-se, sobretudo, nos ritos sagrados (Lv 3; Nm 8) e nas celebrações de iniciação (Nm 27, 18). Em Jesus de Nazaré, a *imposição das mãos* significa autoridade, pois Jesus bendiz (Mt 19, 13-5; Lc 24, 50) e cura com as suas mãos (Mc 4, 5; Lc 4, 40) como quem tem autoridade.

¹ Cf. Y. Congar, *Ésprit de l'Homme, Esprit Dieu*, pp. 7-12.

² M. Moisseff, *Une Perspective Anthropologique sur les Rôles Parentaux*, pp. 128-153.

³ M. Moisseff, *ibidem*, p. 142.

⁴ Cf. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 357-358.

O Pai colocou tudo nas mãos do seu Filho, Jesus de Nazaré (Mt 3, 12; Jo 3, 35), tornando-as mãos poderosas (Jo 10, 28; Mt 11, 27). Quando a mão do Senhor está com alguém, também as suas mãos se tornam poderosas (Sl 89, 22; Lc 1, 66; Mc 6, 2; Act 5, 12).

Apesar de os gestos de Jesus de Nazaré não serem absolutamente originais em relação aos outros mestres em Israel, dentro da cultura do seu tempo, contudo a sua novidade messiânica e salvífica impõe-se sobre todos. A sua originalidade reside na animação do seu Espírito que torna novas todas as coisas (Rm 8, 8-17; Tt 3, 4-7; Jo 3, 1-8).

Quando referimos que os milagres de Jesus de Nazaré atingem a sua plenitude, não a nível do *corpo a corpo* mas de *sujeito para sujeito*, não pretendemos desvalorizar o corpo mas sublinhar a importância da sua animação pelo Espírito que o torna *Kairós* de salvação.

Sob a acção do Espírito, o que prevalece na cura miraculosa não é a carne nem as necessidades corporais, mas a *animação espiritual do corpo* pelo Espírito de Jesus de Nazaré (Rm 8, 8-17). Sob a inspiração do mesmo Espírito divino, o *corpo falante* dos miraculandos torna-se súplica (Mc 10, 47) e louvor (Mt 9, 8), diante de Jesus de Nazaré.

Recuperadas, miraculosamente, as suas funções *retidas* ou *silenciadas*, o corpo dos miraculandos, liberto das vicissitudes do pecado (Rm 7, 5; Gl 3, 3; Fl 3, 3; 1 Cor 3, 3) e das contingências da doença, apresenta-se como *sacramental* da acção de Deus no povo. A função do Espírito é repor o corpo na verdade do seu ser, para que o desejo do homem se reconheça no desejo de Deus, em Jesus de Nazaré.

Na linguagem de Merleau-Ponty, o corpo dos miraculandos, uma vez recuperado, torna-se a expressão mundana da vitalidade criadora do Espírito: *Não sabeis que sois templos do Espírito Santo e que o Espírito de Deus habita em vós?* (1 Cor 3, 16-17)¹.

Assim como a carne é, paradoxalmente, a parte mais exposta e periférica do corpo e, ao mesmo tempo, a parte mais interiorizada e íntima do mesmo, que cada qual deve assumir sob a forma de sentimento próprio, do mesmo modo o Espírito divino, através dos gestos da *imposição das mãos*, por Jesus de Nazaré, não só não se detém nos limites exteriores da carnalidade humana, mas penetra-a até ao mais íntimo do seu ser.

Como suporte último do sujeito no mundo, o corpo dos miraculandos é de tal maneira investido, pela fé, com o Espírito divino, que não há nenhum instante da sua relação com Jesus de Nazaré que seja puramente orgânico ou *profano*, como exclama S. Paulo: *Se alguém destruir o templo de Deus, Deus o destruirá a Ele, porque o templo de Deus, que é sagrado, sois vós próprios (com o vosso corpo)* (1 Cor 3, 17).

¹ Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 33-38.

Inspirados nos conceitos doltonianos de *encarnação* e de *subjectivação*¹, constatamos que a recuperação miraculosa dos doentes dos evangelhos é, ao mesmo tempo, um acontecimento da ordem das origens do corpo, na matriz da *encarnação*, e um acontecimento da ordem do destino do *spiritus* na matriz da *subjectivação*.

Neste sentido, é pertinente perguntar, como Françoise Dolto, o que é que o espírito (subjectivação) deve ao corpo (encarnação)?

Do ponto de vista da *encarnação*, as curas miraculosas de Jesus de Nazaré evocam uma longa história de salvação, cujos momentos mais significativos se encontram nos primórdios da vida de cada miraculando. Todos os miraculandos são fruto da *encarnação* simbólica de três desejos: o desejo do Deus trinitário, o desejo dos progenitores, sob a Lei de Moisés, e o próprio desejo de cada miraculando, sob o signo da mutilação². A acção do Espírito de Jesus de Nazaré faz-se sentir em cada um, ao ritmo do seu desejo, na medida da sua liberdade e da operacionalidade do seu corpo, em função da sua fé.

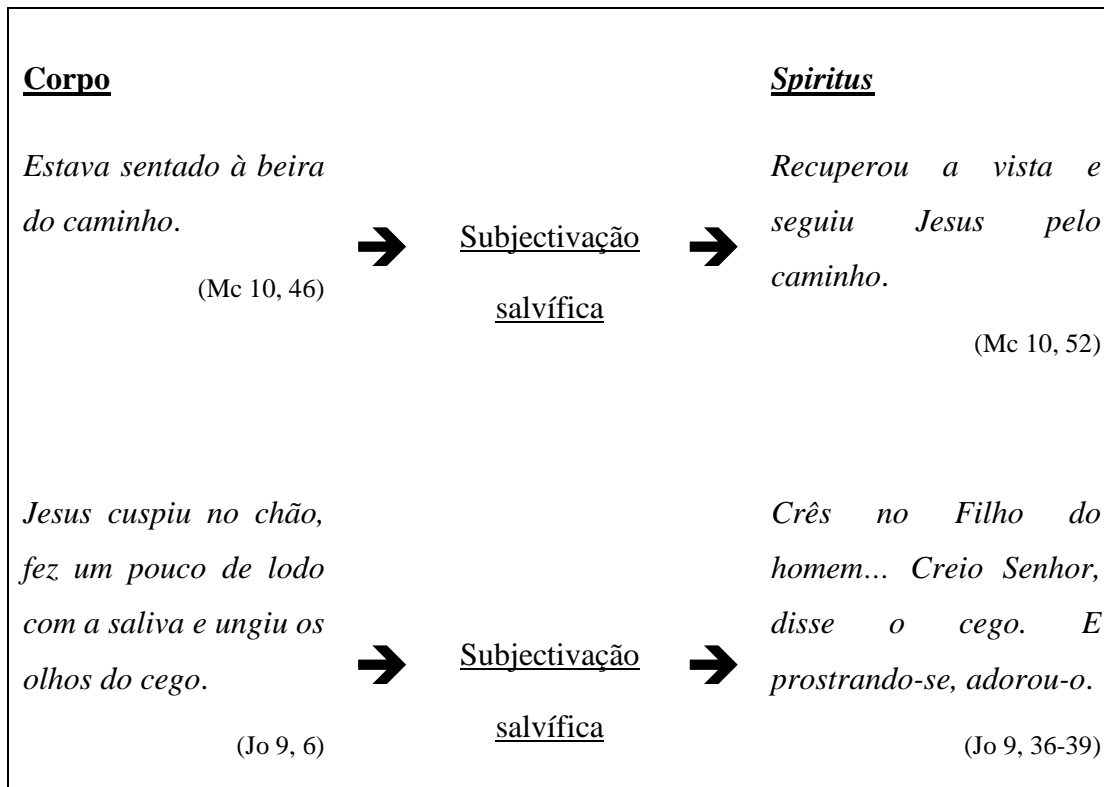
Entretanto, a interacção do corpo dos miraculandos (esquema corporal) com o seu *spiritus* (imagem inconsciente do corpo) é tão íntima e consistente que, ora é o corpo que se espiritualiza através das palavras (*fé*) do miraculando (*eu creio Senhor* – Jo 9, 38), ora é o *spiritus* que, corporalmente, se impõe (*estava sentado à beira do caminho* – Mc 10, 46) junto de Jesus de Nazaré.

O conceito doltoniano de *subjectivação* evoca o trabalho de *santificação* dos miraculandos e a *reintegração* das partes dispersas e mutiladas do seu corpo, por acção do Espírito de Jesus de Nazaré. Isto é, graças ao Espírito divino, todos os miraculandos, para além da exibição do seu órgão mutilado, são inseridos no movimento messiânico despertado por Jesus de Nazaré, entre os *pobres de Israel* (Quadro 15).

¹ Ver os conceitos de *subjectivação* e de *encarnação*, pp. 151-155.

² Françoise Dolto, *Le Cas Dominique*, p. 203.

Quadro 15 (*Movimento de subjectivação salvífica do corpo dos miraculandos para o seu “spiritus”*):



À medida que o *spiritus* dos miraculandos se vivifica pelo Espírito de Jesus de Nazaré, também o corpo se reorganiza com uma nova imagem em torno do órgão mutilado: as matrizes espaço-temporais cerebrais dos cegos reestruturam-se, os ritmos sonoros auditivos dos surdos são recuperados e os sistemas sensório-motores dos paráliticos tornam-se operacionais. Nas palavras de Jesus de Nazaré: *Ide contar a João tudo o que vistes e ouvistes, os cegos vêem, os paráliticos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado a Boa Nova* (Lc 7, 22). Tudo se processa, a *encarnação* (recuperação do corpo mutilado) e a *subjectivação* (espiritualização da *alma*), na dupla vertente da *gratuidade*, como iniciativa da misericórdia de Deus, e da *imprevisibilidade*, como resposta finita do homem, sob a forma suplicante¹.

Efectivamente, Deus não só criou o homem do húmus da terra (Gn 2, 7) para o eleger no seu Filho Jesus, como o inseriu também, *gratuita e imprevisivelmente*, por acção do seu Espírito, no seu dinamismo trinitário.

¹ Cf. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 284 e p. 398 ; K. Rahner e H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 209-211.

A *gratuidade* apreende-se no desenrolar das curas miraculosas dos evangelhos, através da *doação incondicional* de Deus, nos gestos e nas palavras de Jesus de Nazaré. Deus é graça (*Kharis*) e fonte inesgotável de bens para o homem (Ex 34, 6; Cl 1, 6; 2 Cor 8, 6-9), cuja plenitude de vida lhe advém, por Cristo, no Espírito (Jo 1, 14; Ef 1, 6).

Enquanto que o corpo, sem perder a sua relação ao criador, voltará ao húmus da terra, o *spiritus* do homem regressará a Deus (Jb 34, 14; Ecl 12, 7) para ressuscitar com Cristo. A riqueza inabarcável da *gratuidade* de Deus Pai para com os doentes de Jesus de Nazaré manifesta-se, literariamente, nos inúmeros significantes do Espírito de Deus: *Templos do Espírito Santo* (1 Cor 6, 19), *Membros do corpo de Cristo* (1 Cor 6, 15), *Criaturas de Deus* (1 Cor 12, 12-24), *Glorificados em Cristo* (Fl 1, 20).

A *imprevisibilidade* de Deus, experimentada pelos miraculandos, revela-se na situação de emergência dos miraculandos que se dirigem a Jesus de Nazaré com as suas súplicas: *Jesus Filho de David, tem piedade de nós* (Mt 9, 27). Há uma interação profunda entre o desejo dos miraculandos, com os seus sentimentos e atitudes, (Imagem inconsciente do corpo) e as manifestações do seu corpo (esquema corporal) mutilado, a quem o Espírito revela a Paternidade de Deus, por Jesus de Nazaré.

A imagem que o Espírito dá do Pai, pelo Filho, é a imagem de uma presença em si e para os outros, deixando-se possuir na fé, pelo amor e pelo conhecimento, apesar do seu ser infinito e insondável (Sl 36, 10; Act 17, 24-28). Isto é, o seu ser divino, como origem eterna de si mesmo no Filho e com o Espírito, comunica-se ao mundo numa total doação pelos acontecimentos de Jesus de Nazaré para com os pobres, os cegos e os coxos de Israel (Lc 4, 14-31).

O dom *gratuito e imprevisível* que o Pai faz de si mesmo na cura dos miraculandos com o Filho, Jesus de Nazaré, e pelo Espírito, atinge o seu momento mais alto no Mistério Pascal de Cristo (Rm 6, 3; Gl 2, 20; Cl 2, 12). Ocultos com Cristo em Deus (Cl 3, 4) os miraculandos, uma vez recuperados, já não vivem apenas segundo o corpo, em si e para si, pois *é Cristo que vive neles* (Gl 2, 20).

Participam assim, antecipadamente, na nova condição do Ressuscitado (Rm 5, 6; 2 Cor 5; Jo 3, 15) a desabrochar para a vida eterna (Rm 5, 17; Jo 14, 2; 2 Cor 2, 16)¹.

¹ Segundo a teoria da imagem inconsciente do corpo em F. Dolto as patologias dos cegos, dos coxos e dos paralíticos dos evangelhos não são entidades neurológicas ou sensorio-motoras típicas, mas devem perspectivarse, para a sua compreensão, nas coordenadas religiosas, sociais e culturais do seu tempo. Cf H. Ey, o modelo *organodinâmico*, *Tratado de Psiquiatria*, pp. 66-67

➤ Neste *primeiro capítulo* da Terceira Parte, sobre *as curas miraculosas dos evangelhos e a teoria da imagem inconsciente do corpo*, depois duma abordagem *informativa e hermenêutica* sobre os textos canônicos dos evangelhos, apresentámos a nossa *reformulação doltoniana* dos mesmos textos, segundo três vertentes principais:

- *As grandes questões propedêuticas* em torno dos conceitos de *miraculando* e de *milagre*, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto.
- O conceito de *miraculando*, como sujeito de desejo, corporalmente presente no mundo e simbolicamente instituído.
- O conceito de *milagre*, do ponto de vista processual, Trinitário e simbologénio.

➤ No *segundo capítulo* desta Terceira Parte e, em consonância com a matriz epistemológica da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, abordaremos duas questões fundamentais:

- *Como se comunicam os miraculandos dos evangelhos?*
- *Como se sentem, em si mesmos, os miraculandos dos evangelhos?*

Capítulo segundo – As curas miraculosas dos evangelhos na clave da teoria doltoniana da imagem inconsciente

Nesta fase da nossa investigação, em torno das curas miraculosas dos evangelhos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, há duas perguntas fundamentais, cujo teor toca a essência epistemológica da imagem inconsciente do corpo, sob os paradigmas da *comunicação* e do *sentimento de si mesmo*.

O que constitui, estrutural e funcionalmente, o modelo doltoniano da *imagem inconsciente do corpo*, senão o dinamismo do sujeito humano para *comunicar* e para *ser em si mesmo*?

Constata-se, refere L. Arzel Nadal, que o conceito de imagem inconsciente do corpo segundo F. Dolto, é assumido por muitos psicanalistas na tentativa de ultrapassarem o impasse da *comunicação* pré-verbal humana e da compreensão da *identidade* profunda do sujeito humano¹. Daí as duas funções paradigmáticas e nucleares da imagem inconsciente de corpo em Dolto:

- *Comunicar* e
- *Ser em si mesmo*

A nossa próxima exposição versará, por conseguinte, sobre:

- *Como se comunicam os miraculosos dos evangelhos?* – ou o desejo de comunicar (1)
- *Como se sentem, em si mesmos, os miraculosos dos evangelhos?* – ou o sentimento de si mesmo (2)

1. O desejo de comunicar

Como se comunicam os miraculosos dos evangelhos?

¹ Cf. L. Arzel Nadal, *Françoise Dolto et L'Image Inconsciente du Corps*, p. 114.

Todos os miraculandos manifestam um profundo desejo de comunicar com o *mistério do Outro*, em Jesus de Nazaré. Evidentemente que não pretendemos fazer uma abordagem teológica do nosso paradigma mas reformular, apenas, com as categorias doltonianas, os motivos da fé que impeliram os miraculandos a procurarem a saúde do corpo e do *spiritus* em Jesus de Nazaré.

Constatamos que a via de acesso dos miraculandos a Jesus de Nazaré reside no dinamismo da sua própria imagem inconsciente do corpo, que se exprime como um *forte desejo de comunicar* com o Deus de Israel, em Jesus de Nazaré. Todos os humanos, qualquer que seja a sua situação existencial, desejam comunicar ou dizer a outro ser humano o seu próprio sofrimento. Este é um princípio incontornável, a premissa que, segundo Nasio, preside a todo o encontro humano e funda, epistemologicamente, o conceito de imagem inconsciente do corpo¹.

Parafraseando Lacan, Nasio dirá que *o desejo do homem é sempre o desejo de comunicar*. Segundo K. Rahner, a comunicação reparadora baseia-se na capacidade de alguém se abrir a outra pessoa, numa atitude de compreensão mútua, o que implicará uma aliança de vida entre ambos. A forma mais elevada de comunicação é a abertura ao mistério de Deus, o qual corresponde, sempre, com o dom de si mesmo ao homem.

O homem é, por natureza e por graça, um ser de comunicação. O seu *eu* não se realizará, senão na interpelação de um *Tu*. No seu *desejo de comunicar*, Deus dá-se aos *pobres de Israel*, como dom de si mesmo, através dos gestos e das palavras de Jesus de Nazaré. Deus é Aquele que, como Amor absoluto, se dá incondicionalmente, ao ser finito, na intimidade absoluta do Espírito do seu Filho (1 Jo 4, 8)².

Ser curado significa acolher, na própria condição finita, o dom infinito de Deus, em Jesus de Nazaré. Os miraculandos realizam *o seu desejo de comunicar* ao acolherem em si, através de Jesus de Nazaré, as ressonâncias do Espírito divino, com palavras e com gestos que poderiam ter sido os seus se eles próprios tivessem podido expressar o seu sofrimento.

Por detrás das atitudes, dos gestos e das palavras de Jesus de Nazaré há sempre uma mensagem (linguagem) peculiar, suscitada pelo Espírito, graças à qual os miraculandos podem realizar o seu *desejo profundo de comunicação*. Uma mensagem (linguagem) que mobiliza o corpo com todas as suas sensações, memórias, representações e sentimentos e desperta o *spiritus* na expectativa da salvação.

¹ Cf. J. D. Nasio, *Comment un Psychanalyste qui Travaille avec le Concept d'Image Inconsciente du Corps Écoute-t-il son Patient ?*, pp. 406-421.

² Cf. K. Rahner e H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 80-81.

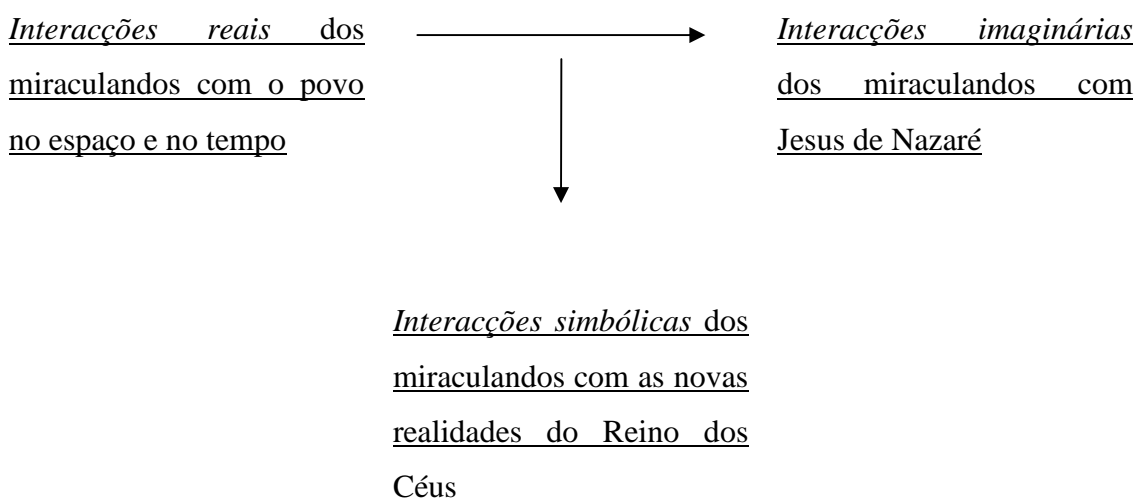
Metaforicamente falando, a imagem inconsciente do corpo dos miraculandos é um código *espiritual* interiorizado, cujos sinais cada qual deve descodificar, na fé, ao evocar as intervenções de Deus na história da salvação.

No seu *desejo de comunicar*, os miraculandos vibram ao ritmo do Espírito que clama e se exprime através de Jesus de Nazaré. O *desejo de comunicar* dos miraculandos pode apreender-se quer através da *estrutura*, quer através dos *significantes* dos relatos das curas de Jesus de Nazaré.

1.1. A estrutura

Sob o paradigma do *desejo de comunicar* constatamos, nos textos dos evangelhos, *estruturas tripartidas* que denominaremos, na terminologia de Dolto, por *interacções reais* (dos miraculandos com o povo, no espaço e no tempo), *interacções imaginárias* (dos miraculandos com Jesus de Nazaré)¹ e *interacções simbólicas* (dos miraculandos com as novas realidades do Reino dos Céus). (Quadro 16)

Quadro 16 (*As grandes interacções dos miraculandos, sob o desejo de comunicar*):



¹ Entendemos por *interacções imaginárias* o conjunto de sentimentos e de atitudes dos miraculandos, em relação a Jesus de Nazaré, animados pela fé e na expectativa da sua cura.

Entre as *interacções reais* dos miraculandos, no espaço e no tempo, mencionaremos *Jericó* (Mc 10, 46-49) e *Cafarnaúm* (Mt 9, 1-8), como lugares de *passagem do Messias*, cuja representação no espírito dos miraculandos, evoca a transitoriedade deste mundo.

Efectivamente, *erguer-se e dar um salto, ir ter com Jesus, sentar-se à beira do caminho* são maneiras fugazes de comunicar que apontam para a condição finita do ser humano, no espaço e no tempo. Pelo contrário, *Jerusalém* pela sua posição religiosa privilegiada na história do povo de Israel (Jo 5, 1-4; Jo 9, 1-6) e na vocação do Messias, suscita nos miraculandos fantasias de glória e de triunfo, em torno do Templo do Senhor (2 Sm 6; 2 Sm 5; Lc 13, 34).

As *interacções reais* dos miraculandos com o povo, na sua expectativa de salvação, acontecem geralmente quer sob o signo da conflitividade (Jo 9, 1-41) e da incredulidade (Mc 11, 14-22), quer como manifestações de admiração, de respeito (Mt 9, 8; Mt 9, 3) e de louvor (Jo 5, 10; Jo 9, 8-13).

As *interacções imaginárias* dos miraculandos com Jesus de Nazaré constituem o vértice luminoso do encontro messiânico e exprimem a realização plena do *desejo de comunicar*: *Agora, Senhor, deixareis ir em paz o vosso servo, segundo a vossa palavra, porque os meus olhos viram a vossa salvação...* (Lc 2, 29-33).

Efectivamente, a plenitude da comunicação dos miraculandos com Jesus de Nazaré só é possível no encontro Eu – Tu, onde Jesus de Nazaré, revelação do Pai, confirma em cada um a sua identidade divina. A elevada sensibilidade interactiva dos miraculandos, a nível real, imaginário e simbólico, deve-se ao dinamismo da sua condição de *pobres*, como *resto de Israel*, capaz de mobilizar todo o seu ser, à maneira dum novo nascimento, com uma nova imagem de si mesmos.

As *interacções simbólicas* dos miraculandos com as novas realidades do Reino dos Céus apreendem-se através de eventos, como o *seguimento de Cristo* (Mc 10, 52; Jo 5, 9) e a *profissão de fé* dos próprios miraculandos (Mt 9, 31; Mc 1, 45; Jo 9, 35-41)¹.

1.2. Os significantes

Entendemos por *significantes* o conjunto de conceitos bíblicos que nos parecem insinuar a ideia do *desejo de comunicar* dos miraculandos de Jesus de Nazaré. Há

¹ Cf. F. X. Durrwell, *L'Ésprit Saint de Dieu*, pp. 154-162.

significantes *inerentes* ao próprio discurso do narrador sagrado como o conceito de *caminho* (*hodos* – lugar de encontro – Mc 20, 34; *início de vida nova* – Mc 20,34)¹ e significantes *introduzidos* por Jesus de Nazaré no seu discurso como o conceito de *Paternidade de Deus*, no quadro do paralítico de Jerusalém (Jo 5, 17-45), do possesso surdo-mudo (Mt 12, 25-38), do paralítico de Cafarnaúm (Lc 5, 17-45) e o conceito de *Fé* no relato do cego de nascença (Jo 9, 4-6 e 9, 35-41).

Como na recuperação da saúde do corpo, a revelação da *Paternidade de Deus*, por Jesus de Nazaré, é progressiva e só é concedida àqueles que o procuram, na fé, pois *ainda nunca ninguém viu a Deus*. Só o Filho, que permanece no Pai, o pode dar a conhecer (Jo 1, 18; Act 17, 23-27). O segredo do *desejo de comunicar* dos miraculandos reside no dom espiritual da contemplação do Pai e do seu conhecimento pelo Filho (Jo 5, 19 e 14, 9), origem do Amor eterno e fonte de todo o bem criado (Jo 3, 16; 1 Jo 4, 8).

Jesus de Nazaré, que o Pai enviou, é o *Emanuel*, isto é, o Deus conosco (Is 7, 14; Mt 1, 23), verdadeira imagem do Deus invisível (Cl 1, 15), pois n'Ele habita toda a plenitude divina (Col 2, 9). Ele é um só com o Pai, de tal maneira que as suas palavras e os seus gestos são os do próprio Deus (Jo 9, 4 e 17, 4).

Portanto, Jesus de Nazaré é o mediador da salvação, sem se confundir com o Pai (Jo 1, 18 e 20, 28) nem com o seu Espírito. Deus, cujos atributos divinos no Antigo Testamento são o *ilimitado* (Is 6; 1 Re 8, 27), o *incomparável* (Sal 139, 7-12), o *vivente por excelência* (Sal 90), o *Mestre absoluto da existência* (Ex 3, 13), manifesta-se, concretamente, na história do seu povo com quem fez uma Aliança eterna, na plenitude dos tempos, em Jesus de Nazaré.

Em sentido lato, e particularmente a partir da recuperação do corpo dos cegos, dos coxos e dos paralíticos, Deus, pela sua criação, revela-se como Providência de todos os humanos. Ele é o princípio personalizado, poderoso, sábio e bom da nova ordem do mundo e, sobretudo, daqueles que vivem na sua Lei.

Em sentido mais restrito e íntimo, à luz do mistério trinitário, Deus Pai não só concede a saúde do corpo àqueles que se *unem corporalmente* a Jesus de Nazaré, na sua encarnação, mas realiza também e, sobretudo, a sua filiação divina, como um novo nascimento daqueles que pela fé se identificam com a imagem do Filho, Jesus de Nazaré (Rm 8; 1 Pe 1, 4; Jo 1, 12; 1 Jo 1-9).

¹ Deus conduz o seu povo pelos caminhos do Êxodo (Sl 25, 10; Sl 67, 3; Is 40, 3 e Rm 11, 33). Os caminhos de Deus são caminhos de vida eterna. Jesus apresenta-se como o caminho que leva ao Pai (Jo 14, 4-6). Outros significantes inerentes ao discurso do narrador sagrado: *Luz* (Jo 9, 4-6), *Abrir-se* (Mc 7, 34), *Estender a mão* (Mt 12, 13), *Ungir os olhos* (Jo 9, 6).

É assim que o Espírito, como dom gratuito e absoluto do Pai, no encontro dos miraculandos com Jesus de Nazaré, toca o mais íntimo do seu ser, despertando no seu coração um *desejo forte de comunicar*¹.

Em conformidade com os relatos dos evangelhos, a cura dos miraculandos pressupõe a *fé*, como dom especial do Espírito de Jesus de Nazaré (Rm 10, 17) e como expressão do seu *desejo de comunicar* dos miraculandos (Jo 13, 34; 1 Jo 3, 23).

Na perspectiva doltoniana, qualquer que seja a sua situação, os miraculandos uma vez inseridos no movimento salvífico do Deus de Israel são sempre impelidos por um forte *desejo de comunicar* que se realiza, pela fé, na interação *corpo a corpo* e de *sujeito para sujeito*, com Jesus de Nazaré, Mestre do desejo.

Neste sentido, os miraculandos, receptivos ao Espírito de Jesus de Nazaré, *desejam comunicar* não só a nível do corpo, mas para além dos limites da carne, com o Espírito daquele que é capaz de fazer ressoar os seus corações. Segundo o dinamismo da comunicação da Boa Nova de Jesus de Nazaré, tudo o que se manifestar apenas segundo a carne permanecerá dentro dos contornos carnis e, portanto, perecível, enquanto que tudo o que se revelar segundo o Espírito permanecerá para a vida eterna.

Cada miraculando poderá falar a linguagem dos seus próprios sintomas que Jesus *sonorizará* com o poder do seu Espírito, à medida que o corpo mutilado se reincorporar. Noutras palavras, cada miraculando, à imagem de Jesus de Nazaré, levará dentro de si o código íntimo da sua filiação divina que o Espírito *descodificará* no acto da sua cura.

Por isso, o encontro com Jesus de Nazaré é, paradoxalmente, o acontecimento carnal mais íntimo e espiritual de todos, pela intersecção dos benefícios corporais da encarnação do Filho com os dons divinos da efusão do Espírito.

Em conformidade com a teoria da imagem inconsciente do corpo, o único que permanecerá nos miraculandos será o ritmo do Espírito, a emoção da sua presença e a novidade da sua Vida Nova.

Isto é, o único que ficará na vida dos miraculandos, sob a forma de *sentimento filial*, não será a imagem nem a memória visual de Jesus de Nazaré, mas a emoção intensa e desiderante, provocada pela percepção interior da passagem do Espírito. Mais importante do

¹ Cf. F. X. Durrwell, *Le Père*, pp. 140-161. Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, sobre a acção do mistério do Deus trinitário, pp. 284-285.

que o corpo, percebido por todos, é o corpo oculto e vivido, por cada um, na intimidade do Espírito¹.

Jesus de Nazaré não só percebe, objectivamente, o corpo dos mutilados de Israel mas, em conformidade com a profecia de Isaías (Is 61, 1-2), identifica-se, no Espírito, com a dor corporal de cada um. *Identificar-se*, no quadro messiânico de Jesus de Nazaré, taumaturgo dos pobres, significa viver no seu próprio corpo, a *invisibilidade*, a *imobilidade* e a *incomunicabilidade* dos doentes do *resto de Israel*.

Graças à sua facilidade em *movimentar-se*, pelo Espírito, Jesus de Nazaré desloca-se, ao lado dos mais pobres, através dos espaços da sua terra (Mc 7, 31) até *ao pôr do sol* (Mt 8, 16-7).

Interceptados no seu corpo pelo Espírito, Jesus, em sintonia de sentimentos com o Pai, devolve aos doentes a saúde do corpo, como sacramental numa nova ordem de vida *em espírito e em verdade* (Jo 4, 23).

Se Jesus de Nazaré, movido pelo Espírito, apreende dentro de si mesmo, todos os sentimentos humanos, é porque Ele é verdadeiramente a presença do Pai, no qual por virtude do mesmo Espírito, se realiza a plenitude da graça e da vida (Tt 3, 4-7; Gl 5, 13-18).

2. O sentimento de si mesmo²

Como se sentem, em si mesmos, os miraculandos dos evangelhos?

Não nos compete, no âmbito da nossa investigação, fazer um diagnóstico diferencial dos miraculandos dos evangelhos, uma vez que o nosso paradigma conceptual, a imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, não é, rigorosamente, uma categoria epistémica com virtualidades nosológicas, mas um modelo teórico-clínico aplicado, hermeneuticamente, à leitura dos evangelhos.

Apesar de a imagem inconsciente do corpo se estruturar desde os primórdios da vida à volta dos órgãos vitais da *visão*, da *audição* e da *motricidade*, aquilo que diferenciara os miraculandos, entre si, não será tanto a configuração anatómico-fisiológica do corpo mutilado, mas o suposto *genuíno sentimento de si mesmo* em torna da mutilação corporal.

¹ Cf. J. D. Nasio, *Mon Corps et ses Images*, pp. 46-48.

² Cf. Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. VI-VIII e pp. 40-42.

Noutras palavras, o que distingue os miraculandos não é tanto a expressão material do seu corpo (esquema corporal) mas o dinamismo desiderante do seu espírito (imagem inconsciente do corpo), sob a forma de *síntese viva* de experiências emotivas e como *memorial* de vivências e de desejos na expectativa da salvação.

Dentro do processo desenvolvimental de eclosão do psiquismo humano, compete à mãe, pela sua posição relacional privilegiada, gerir as múltiplas sensorialidades emergentes no corpo do bebé. Ela protege o filho dos estímulos demasiado violentos e facilita o fluxo dos mais gratificantes, no trabalho interior de elaboração imagógica do eu¹.

Presumimos que, dentro da cultura sócio-religiosa do seu povo e segundo as exigências da Lei, os órgãos mutilados dos cegos, dos paráliticos e dos surdos dos evangelhos não tenham sido suficientemente investidos ou devidamente significados, do ponto de vista religioso, desde os primórdios da vida, o que os levou a colocarem a sua expectativa no poder miraculoso de Jesus de Nazaré:

Vós formastes as entranhas do meu corpo e me criastes no seio de minha mãe. Vós conheceis já a minha alma e nada do meu ser vos era oculto quando, secretamente, era formado e modelado nas profundidades da terra. Ainda em embrião se viam minhas obras e já meus dias estavam marcados no vosso livro. Estavam escritos e fixados ainda antes que um só deles existisse. Como são difíceis, meu Deus, os vossos desígnios. Incalculável é o seu número... (Sl 139).

Em conformidade com o *espírito* dos Salmos, os miraculandos têm consciência de que o seu corpo mutilado não se reduz à envoltura carnal, mas torna-se um espaço aberto, na história do povo de Israel, onde se cruzam as três sensorialidades fundadoras (o ver, o ouvir e o sentir) do ser e do agir do sujeito humano que procura os caminhos do Senhor (Sl 18).

Graças à acção terapêutico-salvífica de Jesus de Nazaré, os miraculandos passam, progressivamente, do âmbito das sensações corporais em torno do órgão mutilado, para uma nova vivência do corpo, no domínio do Espírito.

Neste sentido, o diagnóstico diferencial dos miraculandos de Jesus de Nazaré, depende mais do dinamismo do seu *spiritus* do que da exibição sintomática do seu órgão mutilado e reside mais naquilo que irremediavelmente lhes falta em torno da *incomunicabilidade*, da *invisibilidade* e da *imobilidade*, segundo o paradoxo do evangelho (Mt 10, 37-39; Mc 8, 31), do que naquilo que realmente são na sua carne e segundo a Lei. Mais importante do que *o corpo mutilado em si* na ordem do ter é *o corpo mutilado para si* na ordem do ser.

¹ Cf. S. Lebovici, *Traité de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent*, pp. 3-53.

Segundo o modelo doltoniano, as mutilações corporais precoces dos miraculandos dos evangelhos repercutem-se na sua maneira de *aprender* o mundo (cegos), de *comunicar* com o mundo (surdos), e de *representar* o mundo (paralíticos) mas não interferem na sua maneira de *ser no mundo* (imagem inconsciente do corpo)¹.

Como sujeitos de desejo, corporalmente presentes no mundo, cuja humanidade se constrói desde o corpo para o espírito, as curas miraculosas colocam-nos perante o enigma das origens absolutas do espírito a partir da corporeidade. Aquilo que, em conformidade com a Lei, se apresenta como uma catástrofe do corpo (em torno das realidades simbólicas da mãe) torna-se progressivamente, segundo o Espírito, numa tragédia do *spiritus* (em torno das realidades simbólicas do pai) como na parábola do grão de trigo lançado à terra (Jo 12, 20-27).

Sob o imperativo das três áreas corporais fundadoras (*o ver, o ouvir e o sentir*) abordaremos a situação dos cegos, dos surdos e dos paralíticos dos evangelhos, na clave diferencial da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, em ordem a uma melhor iluminação sobre *como se teriam sentido os miraculandos, em si mesmos*, diante de Jesus de Nazaré.

2.1. Os cegos (Lc 18, 35-45; Jo 9, 1-41; Mc 8, 22-26; Mt 9, 27-31)

Em conformidade com o postulado universal de Françoise Dolto de que o maior desejo do homem é comunicar, os cegos vivem na expectativa do milagre, para poderem ver o mundo e comunicar.

Ainda que a operacionalização da matriz corporal, a nível das áreas centrais e periféricas do cérebro, seja indispensável para a compreensão da invisualidade dos cegos dos evangelhos (esquema corporal), contudo, é para o seu *estado de espírito* em relação à sua capacidade de ver ou de não ver (imagem inconsciente do corpo) que se dirige a nossa atenção.

Efectivamente, se há alguma parte do corpo capaz de reflectir, até certo ponto, o estado de alma de alguém, esta será o rosto na sua função óptica de ver ou de não ver o mundo. A imagem do rosto humano, estruturada à volta dos órgãos da visão, é o que há de mais oculto e de mais exposto na pessoa humana.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconsciente du Corps*, p. 17.

Contudo, no próprio movimento dialéctico *do ver ou do não ver*, ninguém é capaz de contemplar a sua própria imagem nem de olhar para o seu próprio olhar. A multiplicidade de imagens do rosto humano pressupõe, sempre, o acto de ver e de ser visto pelos outros¹.

Sob o olhar dos outros, nada acontece em sentido único, pois a interacção de olhares é sempre uma permuta de bens ocultos nos dois sentidos da relação humana. A permuta de olhares no acto de ver e de ser visto torna o rosto humano um lugar privilegiado para onde convergem a carne, o espírito, o desejo e a necessidade de todos os intervenientes da comunicação.

O rosto humano é, efectivamente, a *síntese viva* de todas as realidades ocultas e manifestas da alma humana, graças à perscrutação luminosa do olhar que tudo penetra, esconde e expõe².

Os olhos são, pois, os grandes intermediários da comunicação do homem com o mundo. Estar privado dos mesmos, dificulta a maneira de ser em si mesmo e de estar com os outros. Nos relatos dos cegos dos evangelhos, encontramos momentos oscilatórios entre o desejo de ver tudo e o desejo de ser visto, modulados pela acção do Espírito de Jesus de Nazaré e pela necessidade de comunicar dos miraculandos. Através do olhar de Jesus de Nazaré é possível ser interceptado, no sentido de ver e de deixar-se ver noutras dimensões, na expectativa das verdadeiras realidades do Reino dos Céus.

Recuperada a vista, na integração harmoniosa do olhar no conjunto do rosto, os olhos suplicantes dos cegos, iluminados pelo Espírito de Jesus de Nazaré, abrem-se à contemplação do mistério do Outro em Jesus. Isto é, ultrapassados os obstáculos opacos da mutilação optical, o rosto dos invisuais dos evangelhos deixa transparecer uma nova imagem de si mesmo, *síntese viva e memorial* de todas as intervenções luminosas de Deus na história do seu povo.

Depois de terem sido vistos e contemplados à luz da *Luz* de Jesus de Nazaré, o rosto dos cegos dos evangelhos reflecte uma nova imagem de si mesmos, perfilada entre o desejo e a necessidade, nas coordenadas divinas do Espírito de Jesus.

O facto de as curas miraculosas dos cegos acontecerem *sob o olhar do povo (A)*, *com encenação corporal (B)* e *no signo teologal da fé (C)*, leva-nos a admitir o carácter marcadamente óptico-teologal da imagem inconsciente do corpo dos cegos dos Evangelhos.

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 55, 148, 218 e *L'Image Inconscient du Corps*, p. 44.

² Cf. D. Dumas, *L'Image Inconsciente du Corps dans la Mobilité Corporelle et Sexuelle de l'Esprit*, pp. 208-268. Ver também A. Lapierre e A. Aucouturier, *Fantasmes Corporelles et Pratique Psychomotrice...*, pp. 11-49.

A. Sob o olhar do povo (Mc 10, 46 e 48; Mc 8, 22; Mt 9, 30-31; Jo 9, 2 e 8)¹

Tudo acontece, efectivamente, sob o olhar do povo que intervém na cura dos cegos de Jesus de Nazaré para testemunhar as maravilhas de Deus: *A multidão exclamou com admiração: jamais se viu algo semelhante em Israel* (Mt 9, 33).

Impossibilitados de comunicarem directamente com o mundo, os miraculandos fazem-no através do povo que os apresenta a Jesus de Nazaré: *Trouxeram-lhe um cego e suplicaram-lhe que o tocasse* (Mc 8, 22). A sua interacção com Jesus de Nazaré, mediatizada pela intervenção do povo, compensa as deficiências de comunicação suscitadas pela mutilação visual. O que não é possível perceber visualmente, segundo a carne, é apreendido *espiritualmente* pelos miraculandos por intermédio do testemunho do povo.

Pela sua estrutura inconsciente, invisual e dinâmica, a *imagem inconsciente do corpo* dos cegos torna-se a matriz interiorizada de todos os seus contactos com o mundo. Assim como *o sentimento de si mesmo*, inerente à imagem inconsciente do corpo, assegura a integridade e a continuidade de ser dos humanos, também a experiência messiânica de *sentir-se visto e eleito* na condição de *invisual* é já a garantia de salvação em Jesus de Nazaré: *Tomados de temor, diziam: hoje vimos coisas maravilhosas* (Lc 5, 26).

B. Com a encenação corporal (Mc 10, 49-52; Mt 9, 28-30; Jo 9, 6 e 35-41)

Sob o olhar atento do povo, Jesus de Nazaré *ritualiza* com gestos e com palavras a sua intervenção miraculosa, cujo centro de interesse são os olhos dos cegos (Mc 8, 23; Mt 9, 29; Jo 9, 6), para significar a sua nova capacidade de ver para além dos limites da carne: *Vês alguma coisa? O cego levantou os olhos e respondeu: vejo os homens como árvores que andam* (Mc 8, 23-25).

Na expectativa da sua recuperação, os cegos, sugestionados pelo Espírito de Jesus de Nazaré, reagem, quer *espontaneamente* como o cego de Jericó (Mc 10, 50), quer *condicionalmente* como o cego de Betsaida (Mc 8, 22-26), quer *deixando-se conduzir*, pelo mesmo Espírito, até aos limites da profissão de fé, como o cego de nascença (Jo 9, 1-41).

¹ Inspirámo-nos em J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 71-76 e pp. 241-249 e em Françoise Dolto *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 299-323.

Ao ungir, ritualmente, os olhos dos cegos (Mc 8, 23; Mt 9, 29; Jo 9, 6), Jesus confere à sua *invisibilidade* carnal o dinamismo visual do seu próprio Espírito no limiar do mundo visível. Como diz Merleau Ponty, nada mais enganador do que a percepção imediata do mundo onde os sentidos apreendem, apenas, uma parte mínima da realidade¹.

Na ritualização messiânica dos olhos dos cegos dos evangelhos, Jesus de Nazaré valoriza mais a vivência interior do órgão mutilado do que a sua exibição carnal (Mc 8, 25-27). Com a sua intervenção ritualizada, repõe sensivelmente os cegos na ordem *sensorio-visual* dos humanos restituindo-lhes a dimensão óptica do seu ser e despertando as suas partes obscurecidas pela cegueira. Sob o paradigma de *Jesus, Filho de David, tem piedade de nós* (Mc 10, 48; Mc 10, 51) revela-se a dor de alguém que, privado de ver, recebe pela unção carnal dos olhos com *lodo e com saliva* (Mc 8, 23; Jo 9, 6) a garantia da *comunicação plena* no Espírito de Jesus de Nazaré.

Trata-se de gestos purificadores do corpo que antecipam, no espaço e no tempo, a recuperação total do *spiritus* e do coração do homem, segundo o projecto de Deus. Ao mesmo tempo, com a sua acção ritualizada, Jesus manifesta o seu poder de reter as pulsões voyeristas do homem em ordem à contemplação das verdadeiras realidades, ainda ocultas, do Reino dos céus.

C. No signo teologal da fé (Mc 10, 52; Mc 8, 25; Mt 9, 29; Jo 9, 4 e 35-41)

Em conformidade com o pensamento de Merleau-Ponty, a visão do homem resulta da combinação de múltiplas competências biológicas, cognitivas e afectivas e compreende a dimensão *invisível* de tudo o que é visível no mundo².

Por conseguinte, a situação anatómico-fisiológica dos cegos dos evangelhos reenvia, simbolicamente, para outras realidades, sob o paradigma da vocação universal à fé no Espírito de Jesus de Nazaré (Jo 9, 1-41; Lc 18, 35-45; Mc 8, 22-26).

Biblicamente, o justo vive da fé, sem a qual não pode *sobreviver* como tal (Is 7, 9; Rm 1, 17), pois a fé é a resposta existencial do homem às intervenções salvíficas de Deus por Jesus de Nazaré (Rm 10, 14; Gl 1, 11)³.

¹ Cf. Merleau-Ponty, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, p. 20 e p. 210.

² Cf. J. Y. Mercury, *L'Expressivité Chez Merleau-Ponty*, pp. 242-249.

³ *A fé é viver em cada dia, em cada prova, e em cada alegria, o conjunto da minha vida*, in F. Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 278.

A fé, como adesão do ser inteiro do homem ao mistério do amor de Deus, revelado em Jesus Cristo (1 Cor 12, 3; Fl 2, 8-11), está sujeita à provação (Cl 1, 23; 1 Cor 16, 13) e implica um longo percurso interior, desde a *invisibilidade*, segundo a carne, até à *visibilidade*, segundo o Espírito, pois a plena visão do homem só no céu se adquirirá (Heb 2, 8; Ap 22, 4; 1 Cor 13, 12)¹.

Parafraseando com o acto de *ver ou de não ver* de Merleau-Ponty, a recuperação da vista dos cegos dos evangelhos significa o regresso simbólico à criação do mundo (Gn 1, 1-3), para uma nova maneira de contemplar as realidades criadas, onde se devolve a cada qual a verdadeira visão do seu próprio ser.

Efectivamente, no seu novo *acto de ver*, os miraculandos de Jesus de Nazaré são implicados noutras realidades *invisíveis* e *indizíveis* que apontam no sentido da sua conversão: *No mesmo instante, recuperou a vista e seguiu Jesus pelo caminho* (Mc 10, 52). Neste sentido, não há *visibilidade* possível do mundo sem o concurso de tudo o que, permanecendo oculto, é *invisível* aos olhos da carne.

Viver na expectativa de ser curado para ver, diante de Jesus de Nazaré, é contar com as forças invisíveis que, em torno do órgão mutilado da visão, se tornam acontecimento de salvação. Segundo o paradigma messiânico de Jesus de Nazaré *Eu sou a Luz do mundo* (Jo 9, 5), a verdadeira cura da cegueira não reside tanto na recuperação sensório-motora dos olhos, mas na reposição luminosa das partes obscurecidas e ainda nunca vistas de si mesmo, por acção do Espírito de Jesus². Noutras palavras, no deslumbramento terapêutico-salvífico do Espírito divino, não só se recuperam as funções corporais dos miraculandos, mas todo o seu ser é iluminado para acolher o dom oculto e invisível de Deus, em Jesus de Nazaré.

Presumimos que as *primeiras visões* dos cegos, imediatamente depois da sua cura, tenham incidido mais sobre o espectáculo invisível do seu próprio ser em contacto com o Espírito de Jesus de Nazaré, do que sobre o espectáculo das formas e das cores das coisas visíveis mundanas. Pressupomos também que, ainda antes do milagre, os seus olhos já se tenham sensibilizado, pelo dom do Espírito de Jesus de Nazaré, às realidades invisíveis da história da salvação.

¹ Cf. X. León-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, pp. 269-271.

² Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, p. 17 e pp. 267-291.

2.2. Os surdos (Mc 7, 31-37; Mt 9, 32-34 e 12, 22-24; Lc 11, 14-15)¹

Os sinópticos são bastante parcos em relação às curas miraculosas dos surdos e dos mudos, os quais estruturam as suas imagens corporais numa matriz dialogal, acusticamente deficitária, e num mundo onde tudo se processa verbalmente.

Efectivamente, o *mutismo* é um *défice* peculiar do homem, que o priva do que há de mais especificamente humano, como a comunicação verbal. Privados *duma parte importante de si mesmos*, como quem carece da voz da mãe nos primórdios da vida, presume-se que os surdos dos evangelhos tenham vivido num mundo caótico sem relações precisas entre os efeitos e as suas causas. Privados da percepção auditiva e da previsibilidade dos eventos, é possível que Jesus de Nazaré, acontecimento de salvação, tenha irrompido inesperadamente no seu caminho.

Paradoxalmente, imersos num universo de significantes verbais, em torno da Lei e dos Profetas, Jesus de Nazaré veio restituir aos surdos a sonorização do mundo e a repô-los na ordem simbólica e salvífica das palavras.

À medida que os seus órgãos acústicos se recuperam, também uma nova imagem de si mesmos vai emergindo a partir do seu silêncio absoluto (**A**) e na aprendizagem das palavras (**B**).

A. A partir do silêncio absoluto (Lc 11, 14; Mt 12, 22)

Pouco sabemos sobre o silêncio dos surdos dos evangelhos, a não ser que foram apresentados a Jesus de Nazaré, para que Este *lhes impusesse as mãos* (Mc 7, 32). Presumimos que pela sua grande fé e expectativa no Deus de Israel, o seu silêncio tenha sido uma experiência fecunda e fundadora, de quem se descobre ser, ao mesmo tempo, *actor e espectador* de si mesmo.

¹ Na nossa investigação referimos apenas os episódios do surdo-mudo (Mc 7, 31-37) e do possesso mudo (Mt 9, 32-34; 12, 22-24; Lc 11, 14-15). A surdez e o mutismo, na Bíblia, são doenças geralmente associadas e conectadas com a possessão do demónio (Mc 7, 37 e 7, 32). Simbolizam a recusa em obedecer à Palavra de Deus (Act 7, 51). Mateus não referiu as curas dos mudos e dos surdos como sinais messiânicos (Mt 11, 5). In X. León-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 388 e p. 510.

A importância de se exprimir pela *palavra* in Françoise Dolto, *Dialogues Québécois*, pp. 72-73; *Le Sentiment de Soi*, p. 61. Ver também M. Rey, *Examen Psychiatrique de l'Enfant Sourd*, pp. 637-645.

Dada a sua orientação para Jesus de Nazaré, a sua cura mais do que um fenómeno meramente carnal e fisiológico (esquema corporal) terá sido um acontecimento do Espírito, no caminho da conversão, entre Jesus Mestre de desejo e os miraculandos sujeitos de desejo. Sob o signo da *incomunicabilidade* verbal e na expectativa de Jesus de Nazaré, o silêncio dos mudos dos evangelhos ter-se-á revelado mais como um sinal da misericórdia do Deus de Israel, face à finitude do homem, do que como um simples vazio semântico num mundo onde *tout est langage*.

Neste sentido, mais importante do que a mera recuperação biológica da fala é o processo terapêutico-salvífico entre Jesus, taumaturgo, e os seus miraculandos, onde o silêncio segundo a carne dará lugar ao silêncio segundo o Espírito. É na reposição da ordem simbólica das palavras, por Jesus de Nazaré, que os mudos dos evangelhos encontrarão as verdadeiras potencialidades salvíficas do seu silêncio, como essência do seu ser, criados à imagem e semelhança de Deus.

Na cura miraculosa dos surdos tudo parece processar-se à volta do órgão mutilado e silencioso que, uma vez investido pelo Espírito de Jesus de Nazaré, se torna a matriz geradora dum homem novo sob o signo da palavra: *No mesmo instante, os ouvidos abriram-se-lhe, a prisão da língua desfez-se e ele começou a falar perfeitamente* (Mc 7, 35).

B. Na aprendizagem das palavras (Mc 7, 35-37; Lc 11, 14; Mt 12, 22)

Passar do absolutamente silencioso, sem qualquer referência sonora perceptível, para uma nova realidade, miraculosamente acústica e verbalmente significativa, é um acontecimento tão inovador como o facto de *nascer de novo* (Jo 3, 3-5)¹.

Em conformidade com os relatos dos evangelhos, as primeiras palavras ditas pelos surdos-mudos sensibilizaram de tal maneira o povo, que todos exclamaram emocionados: *Fez bem todas as coisas, fez ouvir os surdos e falar os mudos* (Mc 7, 37). Como refere F. Dolto, as primeiras palavras pronunciadas por alguém e ouvidas pelo recém-nascido a seu respeito, no momento do parto, têm sempre um impacto profundo e irreversível no seu psiquismo². Do mesmo modo, presume-se que as primeiras palavras dos surdos-mudos ao ingressarem, miraculosamente, na nova ordem sonora e simbólica dos humanos tenham tido um impacto

¹ Cf. D. Colin, *Psychologie de l'Enfant Sourd*, pp. 1-21 e A. Morgon, *Éducation Précoce de l'Enfant Sourd*, pp. 1-5.

² Françoise Dolto, *Tout est Langage*, p. 92.

fundador nas suas vidas, apesar de carecerem ainda do significado espiritual e semântico das mesmas que só o Espírito lhes iria proporcionar.

Os miraculandos não só recuperam os órgãos da fonação com as suas funções específicas mas adquirem, sobretudo, novas competências para proclamar as maravilhas de Deus: *O mudo pôs-se a falar e a multidão ficou admirada* (Lc 11, 14). Ao recuperarem a linguagem verbal, mais importante do que aquilo que se diz é a maneira e o momento em que se diz (*Kairós*), como oportunidades salvíficas de Deus Pai, em Jesus de Nazaré.

Enquanto que para o bebé humano em desenvolvimento, a linguagem verbal é uma aprendizagem herdada, já construída e pronta a interiorizar, para os surdos-mudos dos evangelhos a nova capacidade de falar acompanha a sua transformação interior e implicará *o renascimento de todo o seu ser* em conformidade com as prescrições da Lei, dos Profetas e as novas exigências do Reino dos Céus.

Apresentaram a Jesus um surdo-mudo para que Ele lhe impusesse as mãos (Mc 7, 31). *Impor as mãos* a um surdo-mudo significa fazê-lo emergir do seu silêncio no movimento do Espírito de Jesus de Nazaré, Palavra do Pai, por quem todas as coisas foram criadas. Ele existe, junto de Deus, como Palavra eterna, mas nos seus gestos terapêuticos para com os doentes de Israel, torna-se Palavra encarnada no meio do silêncio do mundo.

O conceito paradigmático que os sinópticos colocam na boca de Jesus de Nazaré para designar as novas realidades verbais dos surdos-mudos no mundo, é o significante *Effathá*, que quer dizer: *Abre-te* (Mc 7, 33-36)¹ e que evoca o dinamismo criador da Palavra vivificadora pelo Espírito de Jesus de Nazaré no *spiritus* desiderante de cada miraculando. Tudo o que os surdos, uma vez curados, dizem por si próprios ou através do povo, reunido à volta de Jesus de Nazaré, implica uma nova linguagem, uma nova presença e uma nova imagem de si mesmos, induzidas pelo Espírito de Jesus de Nazaré.

À medida que as palavras eclodem das profundidades silenciosas do seu ser, outros silêncios portadores de novos sentidos vão emergindo na trajectória do desejo dos miraculandos com o desejo de Deus: *Pôs-lhe os dedos nos ouvidos, tocou-lhe a língua com saliva e, no mesmo instante, abriram-se-lhe os ouvidos, soltou-se-lhe a prisão da língua e começou a falar perfeitamente* (Mc 7, 33-36).

O silêncio primordial dos surdos dos evangelhos, vivido com fé na expectativa da salvação, transformar-se-á em novas maneiras de comunicar no dinamismo da Palavra eterna

¹ *Effathá*, palavra aramaica que permaneceu, tal qual, na liturgia do Baptismo, desde os primórdios das primeiras comunidades cristãs para significar o convite a abrir-se à fé como dom de Deus.

em Jesus de Nazaré. A operacionalização progressiva da nova maneira de falar, acompanhará o movimento interior da conversão de cada miraculando, nas coordenadas da Boa Nova de Jesus de Nazaré.

As interações tácteis e visuais, corpo a corpo, dos surdos-mudos darão lugar às novas interações verbais entre sujeitos de desejo, no Espírito de Jesus de Nazaré¹.

2.3. Os paralíticos (Lc 5, 17-26; Jo 5, 1-18; Mt 12, 9-14)²

As grandes curas de paralíticos, operadas por Jesus de Nazaré, ocorreram em lugares históricos, como Cafarnaúm (Lc. 5, 17-24) e Jerusalém (Jo 5, 1-18), que se impuseram, simbolicamente, como paradigmas da *mobilidade – imobilidade* do coração do povo em relação à revelação de Deus, em Jesus de Nazaré. Assim como Françoise Dolto, na elaboração da teoria da imagem inconsciente do corpo, se deixou interpelar por realidades ocultas, através da *mobilidade – imobilidade* do corpo humano, assim Jesus de Nazaré proclamará as *novas mobilidades* interiores do Reino dos Céus, a partir do seu contacto exterior com o *corpo imobilizado* dos paralíticos de Cafarnaúm e de Jerusalém.

Partimos do pressuposto de que as matrizes neuro-sensório-motoras dos paralíticos dos evangelhos em nenhum momento da sua existência tenham sido realidades puramente orgânicas, mas realidades continuamente moduladas pelos estados de espírito de cada miraculando e, sobretudo, pela sua fé e expectativa em Jesus de Nazaré. Noutras palavras, os corpos prostrados do paralítico de Betsaida (Jo 5, 3) e do paralítico trazido em maca (Mt 9, 2) irão recuperar progressivamente as suas competências motoras à medida que o seu espírito se inserir na nova *mobilidade messiânica* do Espírito de Jesus de Nazaré (1 Cor 15, 45; Ef 2, 15; Rm 6, 6). O segredo da verdadeira mobilidade humana residirá na capacidade de cada um ajustar os movimentos do corpo aos movimentos do *spiritus* na trajectória da mobilidade salvífica de Jesus de Nazaré.

¹ Cf. X. León-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 388 e p. 510.

² Presumimos que os paralíticos, uma vez curados, segundo o paradigma da imagem inconsciente do corpo de F. Dolto, tenham tido de reaprender a pensar o seu corpo em movimento e a reintegrá-lo na nova ordem de vida dos filhos de Deus. Repensar de novo o corpo, nas coordenadas da Boa Nova de Jesus de Nazaré, significa descobrir novos sentidos para a corporeidade. Os paralíticos conservarão, no corpo e no espírito, o memorial (a memória biológica, psicológica e espiritual) das intervenções de Deus na história do seu povo.

No processo da sua cura há um longo percurso, desde a imobilidade total até à reapropriação do próprio corpo. In E. Gaddini, *Reflexiones sobre el Problema “Mente – Cuerpo”*, pp. 21-47.

No processo de recuperação dos paráliticos dos evangelhos, distinguimos duas grandes dimensões: a *dimensão simbólica* da mobilidade corporal (**A**) e a *dimensão espiritual* da mobilidade corporal (**B**).

A. *A dimensão simbólica da mobilidade corporal dos paráliticos dos evangelhos*

Sob o imperativo do *Levanta-te e anda* (Mt 9, 6 e Jo 5, 8), de Jesus de Nazaré não é só o corpo em movimento que se reincorpora mas é, sobretudo, o *spiritus* dos miraculandos que desperta para outras dimensões de ser. Efectivamente, a passagem da *imobilidade corporal* para a *mobilidade do espírito* implica sempre o trabalho interior da conversão, pela reconstrução duma nova imagem de si mesmo no mundo.

As primeiras reacções dos paráliticos em movimento, longe de serem meras repetições corporais, inspiradas na Lei, levam sempre a chancela original do Espírito de Jesus de Nazaré. Sob a autoridade messiânica de Jesus de Nazaré (Mt 7, 28-29), os paráliticos, em movimento, recuperam o ritmo do seu próprio de ser, na trajectória do seu desejo com o desejo de Deus Pai. *Eis que lhe apresentaram um paralítico deitado no seu leito* (Mt 9, 2). Mais importante do que o corpo em movimento, é a orientação que o mesmo adopta nas coordenadas do Reino dos Céus.

Conjecturamos que as primeiras imagens dos paráliticos, sob o corpo recuperado em movimento, tenham sido mais uma revelação do seu *estado de espírito* em relação à Boa Nova de Jesus de Nazaré do que a representação material do seu corpo físico no mundo.

Deslocar-se, na perspectiva da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto, é recuperar as partes *ocultas* e *desactivadas* do próprio corpo para estabelecer novos vínculos identitários consigo mesmo e com o mundo¹.

Parafraseando José Gil, o novo movimento dos paráliticos dos evangelhos mobiliza todo o seu ser, desde as partes mais expostas do seu corpo, até às áreas mais recônditas do seu *spiritus*, *por detrás do olhar e de tudo aquilo que, oculto, não se vê*². O novo dinamismo do corpo em movimento dos paráliticos dos evangelhos exprime-se também, para além dos contornos da carne, nos sentimentos mais íntimos da sua alma.

¹ Françoise Dolto, *Le Sentiment de Soi*, pp. 241-257. Ver Também J. de Ajuriaguerra, *Manuel de Psychiatrie de l'Enfant*, pp. 243-278.

² J. Gil, *Metamorfose do Corpo*, p. 152.

Não há hominização sem movimento corporal, pois a *interiorização espiritual* emana da substância do próprio corpo. Há momentos em que o corpo, em movimento, parece interiorizar-se de tal maneira que se confunde com o dinamismo do próprio *spiritus* e momentos em que, pelo contrário, o dinamismo interior do sujeito parece exteriorizar-se de tal maneira, a nível do corpo, que adota a sua textura anatômico-fisiológica.

Nas curas dos paráliticos dos evangelhos, dá-se uma transposição do âmbito das necessidades corporais, em torno do ter, para o domínio dos desejos do espírito, à volta do ser de cada miraculando. Isto é, transpostos os limites da *imobilidade corporal*, sob o jugo do ter segundo a Lei, os miraculandos, movidos pelo Espírito, renascem *em espírito e em verdade* (Jo 3, 5-9) para a nova ordem do ser.

Constatamos algumas afinidades entre as matrizes simbólicas e bíblicas do corpo dos paráliticos em movimento e as grandes matrizes significantes da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto. Isto é, há uma correspondência simbólica e latente entre a mensagem do evangelho em torno dos episódios dos paráliticos (Jo 5 e 9) e os sucessivos dinamismos inconscientes do sujeito humano, expostos conceptualmente, por F. Dolto:

<u>Matrizes simbólicas do corpo em movimento dos paráliticos dos Evangelhos:</u>	<u>Matrizes significantes da imagem inconsciente do corpo segundo Françoise Dolto¹:</u>
1- <i>grande número de enfermos esperava o movimento das águas.</i> (Jo 5, 36)	➔ 1- Encarnação simbólica do sujeito, a partir do desejo do pai, da mãe e do sujeito.
2- <i>Queres ficar curado?</i> (Jo 5, 6)	➔ 2- Castração simbólica ou interdição da satisfação imediata das pulsões.
3- <i>Os teus pecados te são perdoados.</i> (Jo 9, 5)	➔ 3- Sentimento pleno e identitário de si mesmo.
4- <i>Levanta-te e anda.</i> (Jo 9, 5)	➔ 4- Esquema corporal ou corpo anatômico e fisiológico da experiência sensorio-motora.
5- <i>A multidão cheia de medo glorificava a Deus.</i> (Jo 9, 8)	➔ 5- <i>Síntese viva e memorial</i> de todas as vivências, realização do desejo na tensão para o Outro.

¹ Françoise Dolto, *L'Image Inconscient du Corps*, pp. 16-18, pp. 63-65.

Neste sentido, as múltiplas manifestações comportamentais (cognitivas, afectivas, biológicas e vivenciais) da imagem inconsciente do corpo dos miraculandos tornam-se a matriz antropológica da expressão simbólica da sua fé no processo da sua cura.

B. A dimensão espiritual da mobilidade corporal dos parálíticos dos evangelhos

A dimensão espiritual da mobilidade corporal dos parálíticos dos evangelhos tem o seu momento fundador nas palavras de Jesus de Nazaré: *Meu filho, coragem, os teus pecados te são perdoados* (Mt 9, 2), cujo efeito é a eclosão de novos movimentos no corpo e no *spiritus* dos miraculandos. O parálítico que, da sua maca, se levanta em movimento (Mt 9, 6; Jo 5, 9), depois de lhe terem sido perdoados os seus pecados (Mt 9, 2), é o paradigma do dom do Pai, em cujo movimento divino, o homem participa por acção do Espírito de Jesus de Nazaré.

A recuperação da saúde do corpo e da alma, sob o signo sacramental do *movimento*, é sinal de plenitude dos dons do Espírito: Diz o profeta a Saúl: *o Espírito divino te possuirá e te transformará em homem novo* (1 Sm 10, 6). É o mesmo Espírito que, em movimento divino, irá repousar sobre Jessé, com a sua força, para o aconselhar (Is 11, 2).

Ezequiel atribuía a mobilidade das mãos de Deus ao seu Espírito: *A mão do Senhor esteve sobre mim para me conduzir com o seu Espírito* (Ez 37, 1). Deus é gracioso e inesgotável nos seus dons para com o homem, através das palavras e dos gestos de Jesus de Nazaré (Ef 2, 7; Cl 1, 6; Jo 1, 14 e 16).

Dentro do projecto salvífico de Deus Pai, em Jesus de Nazaré, ao tempo da Lei sucederá a plenitude da graça (Jo 1, 17; Rm 5, 2) o que implicará, pela fé e na conversão do coração (Rm 6, 3-11; 2 Cor 5, 14; Gl 1, 13-24), a inserção na nova condição da filiação divina (Rm 8; 2 Pe 1, 4; Jo 1, 12; 1 Jo 3, 1-9) pelo Espírito de Jesus de Nazaré. *Meu Pai continua a agir, até agora, e eu ajo também* (Jo 5, 17), o que significa que o Espírito Santo em movimento divino na encarnação da Pessoa do Filho (Lc 1, 35) e na ressurreição de Jesus de Nazaré, continuará a operar na imobilidade dos corpos e dos corações até à última vinda do Filho, no final dos tempos¹.

Em conformidade com a profecia de Ezequiel, Deus incutirá o seu Espírito, sob a forma de *interioridade* e de *mobilidade*, na alma dos seus fiéis (Ez 36, 25-27). Os profetas exprimem a mesma ideia de *mobilidade* divina no homem, através de expressões como

¹ Cf. Y. Congar, *Esprit de l'Homme, Esprit de Dieu*, pp. 7-8. Françoise Dolto, *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, pp. 229-231, 357.

infundir o Espírito e derramar o Espírito (Is 41, 18; 49, 10; Zc 13, 13; Ez. 36, 27) o que significa que Deus, pelo seu Espírito, perscruta o corpo e até ao mais íntimo do desejo humano (1 Cor 12, 13).

Por conseguinte, não há uma imagem inconsciente do corpo universal, no conjunto dos miraculandos dos evangelhos mas, cada qual, exhibe a sua própria imagem segundo os sentimentos que emanam da vivência do seu próprio corpo, diferencialmente mutilado (*a invisualidade, a incomunicabilidade, a imobilidade*) e, salvificamente, investido pelo Espírito de Jesus de Nazaré¹.

Segundo o paradoxo da Boa Nova de Jesus de Nazaré, é na contínua reconciliação com aquilo de que o homem carece e que está irremediavelmente perdido, à volta dos seus órgãos fundadores da comunicação com o mundo, que reside, em sentido paulino, a cabal realização do homem perfeito (Cl 1, 12-20).

Compete a cada um gerir, na medida da sua fé, das suas expectativas de salvação e da intensidade do seu desejo de ser e de comunicar, o projecto de vida e de graça a que foi chamado por Deus Pai e no Espírito, em Jesus de Nazaré.

Jesus de Nazaré, com o seu Espírito divino, cria um espaço relacional novo em cada miraculando. Não se trata de interferir nos seus pensamentos como faziam os outros Mestres em Israel, mas de recriar uma nova ordem existencial entre Deus e o homem nas interacções de Jesus de Nazaré com os seus miraculandos.

O espaço terapêutico-salvífico, instituído por Jesus de Nazaré, exige de cada miraculando a resposta da sua fé, dado o carácter transcendental e imprevisível das realidades do Reino de Deus.

Com o seu Espírito, Jesus de Nazaré veio propiciar aos miraculandos novas possibilidades de sentir e de amar, desde o mais profundo oculto do seu ser. Na perspectiva messiânica de Jesus de Nazaré, o maior obstáculo à comunicação dos miraculandos com Deus, com o mundo e consigo mesmos são, paradoxalmente, os seus próprios órgãos fundadores: a *visão* pelas suas limitações naturais e pela sua insensibilidade às realidades invisíveis, a *audição* pela sua inacessibilidade aos sons silenciosos do Espírito no espírito e o *movimento corporal* pela sua incapacidade em acompanhar os ritmos subtis do desejo.

Neste sentido, a imagem inconsciente do corpo de cada miraculando dos evangelhos com os seus desejos, sentimentos e atitudes, face ao mistério de Deus, apresenta-se como a *síntese viva e o memorial* de todas as intervenções de Deus na história do seu povo.

¹ Parábola do Senhor da vinha que dá os seus dons a cada um segundo a sua Providência (Mt 20, 1-17).

CONCLUSÃO

O trabalho de reformulação das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo em Françoise Dolto, significou, para nós, um contributo para uma melhor compreensão dos relatos bíblicos, por nós seleccionados, como paradigmas da situação concreta de cada miraculando dos evangelhos e da condição universal de todos os humanos.

Sem pretensões rigorosamente exegéticas, a nossa reflexão incidiu na leitura de alguns dos textos canónicos, previamente referidos, que adoptámos como objecto de dissertação. Para o efeito, operacionalizámos o melhor possível, o conceito de imagem inconsciente do corpo, segundo Françoise Dolto, com a sua constelação de significantes, na expectativa de haurir o maior potencial simbólico possível, susceptível de aplicação hermenêutica.

O primeiro aspecto que gostaríamos de sublinhar, por se ter tornado para nós uma evidência, foi a *idoneidade* significativa do instrumento teórico-clínico escolhido (a teoria da imagem inconsciente do corpo, em Dolto), pela sua *plasticidade* em significar, sob um mesmo denominador comum, realidades tão complexas como as referidas pelos conceitos de *surdo-mudo*, *cego*, *paralítico*, entre outros.

Neste sentido, a leitura das curas miraculosas de Jesus de Nazaré tornou-se, para nós, experiência *dum intenso e cruzado processo de comunicação*¹. Julgamos, assim, ter clarificado que os relatos bíblicos das curas miraculosas dos evangelhos (literariamente elaboradas sob a forma de narrativa) à volta dum determinado órgão mutilado, se evidenciam mais como *moldura* do verdadeiro acontecimento salvífico de Jesus de Nazaré do que como simples fenómenos existenciais da sua pessoa e da sua vida. Pois, o *verdadeiro foco de interesse* de cada milagre, reside mais na Providência contínua de Deus Pai, sob a autoridade messiânica de Jesus de Nazaré, do que na encenação pontual da intervenção de Deus a favor do homem. A reflexão sobre as curas miraculosas de Jesus de Nazaré significou, para nós, um sinal vitorioso sobre a *fatalidade do homem*, sob o signo da mutilação, e a antecipação, na fé, das novas realidades escatológicas do Reino de Deus.

Em conformidade com as nossas expectativas, conseguimos alcançar os grandes objectivos iniciais (1), ainda que, com algumas perplexidades (2).

¹ J. Tolentino Mendonça, *A Construção de Jesus*, p. 236.

1. Os objectivos

O nosso principal objectivo alcançado, que percorre toda a dissertação, é a reformulação das categorias de *milagre* e de *miraculando*, na base da teoria da imagem inconsciente do corpo, em Françoise Dolto, a partir dos textos canónicos dos evangelhos. Para tal adoptámos, como pedra angular do *nosso edifício*, o conceito doltoniano de *corpo*, suporte da subjectividade humana, matriz identitária do mutilado, e encarnação sensível de cada miraculando, como sujeito de desejo, presente no mundo, na expectativa da salvação.

Apesar da rigidez textual dos relatos miraculosos, esperamos ter ultrapassado, suficientemente, as barreiras da objectividade sintomática de cada *caso bíblico*, para haurir dele o verdadeiro significado da cura como acontecimento salvífico de Deus. No nosso percurso exegético, também nos parece ter ficado perceptível, através dos gestos e das palavras dos intervenientes na acção divina, a trajectória da fé de cada miraculando na intercepção do seu desejo com o desejo de Deus, em Jesus, revelador do Pai. Neste sentido, Jesus de Nazaré apresenta-se-nos mais como Mestre do desejo e Senhor do destino do homem do que como simples taumaturgo, como os outros mestres em Israel.

Na *reconstrução* dos nossos conceitos de *miraculando* e de *milagre*, na clave doltoniana, constatámos que sob o signo da *encarnação*, em qualquer necessidade do corpo há sempre um desejo latente de infinito e, sob o signo da *subjectivação*, em qualquer percurso de hominização há sempre uma intervenção salvífica de Deus. Ficámos sensibilizados pelo facto de que, nas curas miraculosas dos evangelhos, mais importante do que a exibição do corpo mutilado, é o percurso silencioso de cada miraculando, movido pelo Espírito de Jesus de Nazaré a partir da própria situação corporal.

À luz da parábola do grão de trigo lançado à terra (Jo 12, 24), e em dimensões existenciais tão diferentes como a fé e a razão, encontramos afinidades entre o percurso interior da conversão, na matriz dos evangelhos, e o trabalho de crescimento interior, na matriz simboligénia de Françoise Dolto. Em ambos os processos de *perelaboração interior*, há perdas, rupturas, satisfações e crescimento que impelem o desejo do sujeito para além dos próprios limites.

Questões fundamentais sobre o sentido da vida, nas matrizes doltonianas *corpo-espírito*, *desejo-necessidade*, *vida-morte*, suscitadas, particularmente, pela leitura do *Solitude* e dos *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, levaram-nos a compreender que a fé do homem, como a sua vida afectiva, é sempre maior do que tudo o que se pode abarcar

conscientemente. Tivemos assim a oportunidade de reformular teologicamente, na clave da cristologia Doltoniana, o conceito de fé, como exigência do coração sob o ímpeto construtivo do desejo.

Efectivamente, na linguagem doltoniana, o único pecado do homem é sempre a contenção do desejo, quer pelas vias da perversão, quer pelas vias da repressão, sem possibilidades de desejar. Neste sentido, na perspectiva doltoniana, Jesus de Nazaré não veio abolir as necessidades do corpo, segundo a Lei, mas conciliá-las com o desejo infinito, na plenitude da Lei. Jesus, Mestre do desejo, com todos os seus atributos terapêutico-salvíficos, veio ensinar a desejar e a orientar o desejo do homem para o desejo de Deus.

Parece-nos ter ficado clarificado que a Lei não só não reprime o desejo mas exercita o homem na arte de desejar. Ainda na clave da teoria doltoniana, o desejo de salvação, suscitado pelo Espírito, no encontro com Jesus de Nazaré, cria, nos miraculandos, as disposições necessárias para desejar a Deus.

Segundo o movimento dialéctico *desejo-fé* de Françoise Dolto, só se acredita naquilo que se deseja. E desejar é aventurar-se pelas vias desconhecidas do Deus oculto, em Jesus de Nazaré, revelador do Pai. Sentimos que o Cristo de Françoise Dolto é demasiado humano, por ter encarnado em si o que há de mais genuinamente humano, como ímpeto do desejar *para além de certos limites*. No seu dinamismo humano, Jesus de Nazaré vem libertar o homem das contingências mortíferas da carne para o abrir à *alteridade* de Deus, na pessoa de Jesus de Nazaré.

Sob a mensagem dos paradigmas bíblicos da *invisualidade*, da *imobilidade*, e da *incomunicabilidade* dos evangelhos, julgamos ter alertado suficientemente para a condição finita e precária de todos os humanos.

2. As perplexidades

Em conformidade com as nossas previsões, encontrámos na nossa dissertação, grandes pólos de reflexão: como o pólo *miraculando* em torno do mistério do homem (nas vertentes da *invisualidade*, da *imobilidade* e da *incomunicabilidade*) e o pólo *milagre* em torno do mistério de Deus (nas vertentes da *iniciativa* de Deus Pai, da *identidade* no Filho e da *intervenção* pelo Espírito). Cada um destes pólos com os seus significantes, e na transversalidade de outros conceitos doltonianos afins, foi para nós motivo de perplexidade, a propósito da sua operacionalidade exegética. Isto é, o facto de se aplicar, interpretativamente,

um modelo das ciências humanas (como a teoria da imagem inconsciente de Dolto) a realidades tão complexas da ordem da revelação, foi para nós um risco metodológico e um motivo de hesitação interior.

Pelo cruzamento de modelos tão diferentes (teologia, bíblia, psicanálise, filosofia) em dimensões tão diversas (fé, razão, cultura), fomos levados a interrogar-nos sobre a operacionalidade dos conceitos psicanalíticos de Dolto aplicados exegeticamente à leitura das curas dos evangelhos.

Através de matrizes tão significativas da teoria de Françoise Dolto, como o *real*, o *imaginário* e o *simbólico*, tentámos reconstruir *simbolicamente* a fé de cada miraculando, na *realidade* da sua situação mundana e segundo as directrizes do *imaginário* do autor sagrado. Interrogámo-nos sobre a fiabilidade do instrumento usado, recorrendo a expressões paradigmáticas como *sujeito de desejo, corporalmente presentes no mundo e espiritualmente instituídos*, aplicados aos surdos, aos mudos e aos paráliticos curados por Jesus de Nazaré, em conformidade com os textos canónicos.

Apesar da clivagem de modelos elaborados, combinados e aplicados exegeticamente entre si, conseguimos clarificar que a recuperação do homem mutilado (modelo antropológico), acompanha o despertar da sua fé (modelo teológico) e acontece sempre por iniciativa e na revelação de Deus em Jesus de Nazaré (modelo bíblico). Foi-nos sugerido inúmeras vezes que a cura corporal dos miraculandos dos evangelhos é apenas um acontecimento provisório, pois a verdadeira razão de ser da intervenção de Deus, no corpo e no espírito de cada *miraculando*, é sempre o *perdão dos seus pecados* (Mt 9, 1-8), na expectativa do Reino de Deus.

Parafraseando Tolentino Mendonça, em cada gesto terapêutico-salvífico de Jesus de Nazaré, parece-nos ter visto emergir uma nova imagem de Deus a partir da *invisibilidade*, da *incomunicabilidade* e da *imobilidade* de cada um dos sujeitos humanos¹. Em cada encontro miraculoso com Jesus de Nazaré, combina-se o quotidiano e o finito da vida de cada ser humano com o sublime e o maravilhoso de cada uma das três divinas pessoas, num jogo divino de circularidades, cada vez mais subtis.

Mutilados no corpo e no espírito e, transpostas as barreiras da lei e da opacidade das coisas, tudo no homem apela no sentido da plenitude da *comunicação*, da *visão* e da *mobilização* para Deus. Aliás, as nossas maiores perplexidades na leitura doltoniana dos relatos bíblicos dos evangelhos resultaram das próprias vicissitudes interiores e da frustração

¹ J. Tolentino Mendonça, *A Construção de Jesus*, pp. 25-30.

em não poder *ver*, *comunicar* e *deslocar-me*, suficientemente, através da opacidade dos acontecimentos, nos limites do homem com o divino.

No longo caminho da procura e da reconstrução da verdade há sempre o risco, que nós mesmo assumimos, de querer dar sentido e coerência a *realidades superiores* que só existem para além de todos os sentidos e todas as coerências humanas.

ANEXOS

I. Fontes Bíblicas da nossa leitura¹

1. *Bible de Jérusalem*, Edic. CERF, Paris, 1973. Sob a orientação da *École Biblique* de Jerusalém (3 edições: 1956, 1973, 1998).
2. TOB – *Traduction Oecuménique de la Bible*, com a colaboração de católicos e protestantes, apareceu completa em 1975 e foi revista em 1988, Desclée de Brouwer, Paris.
3. *Jésus est Vivant, Les Quatre Évangiles* – Desclée de Brouwer, Paris, 1981. Inspirámo-nos, sobretudo, no vocabulário *103 Mots – Chefs*, pp.486-525.
4. *Bíblia Sagrada*, Editorial Missões Cucujães, Cucujães, (4ª Edição) 2004².
5. *Biblia Sacra*, juxta Vulgatam Clementinam, Desclée et Socii, Edit. Pont, Romae, Tornaci, Parisiis, 1927.

II. Os milagres de Jesus de Nazaré³

1. Milagres operados por Jesus

- As primeiras curas na Galileia (Mt 4, 23-25)
- A sogra de Pedro (Mt 8, 14-15; Mc 1, 29-31; Lc 4, 38-39)
- As curas messiânicas (Mt 8, 16-17; Mc 1, 32-34; Lc 4, 40-41)
- A tempestade acalmada (Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25)

¹ A tradução do francês para o português é feita por nós próprios.

² Adoptamos os textos da *Bíblia Sagrada* de Cucujães, como matrizes fundamentais da nossa investigação.

³ *Jésus est Vivant, Les Quatre Évangiles*, pp. 507-508.

Os relatos em itálico referem-se às curas miraculosas da nossa investigação.

- ➔ • *Os dois cegos* (Mt 9, 27-31; 20, 29-34)
- ➔ • *O possesso mudo* (Mt 9, 32-34; Lc 11, 14-15)
- ➔ • *Diferentes curas de enfermidades* (Mt 9, 35)
- ➔ • *O homem com a mão paralisada* (Mt 12, 9-14; Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11)
 - Jesus anda sobre o mar (Mt 14, 22-23; Mc 6, 45-52; Jo 6, 16-21)
 - A filha da Cananeia (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30)
 - Curas na montanha e ao pé do lago (Mt 15, 29-31)
- ➔ • *O demoníaco de Cafarnaúm* (Mc 1, 23-28; Lc 4, 33-37)
- ➔ • *O paralítico de Cafarnaúm* (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26)
- ➔ • *Curas junto ao lago* (Mc 3, 7-12; Lc 6, 17-19)
 - O demoníaco Geraseno (Mc 5, 1-20; Mt 8, 28-34; Lc 8, 26-39)
 - A filha de Jairo (Mc 5, 21-24; Mt 9, 18-19; Lc 8, 40-42)
 - A hemorroísa (Mc 5, 25-34; Mt 9, 20-22; Lc 8, 43-48)
 - A primeira multiplicação dos pães (Mc 6, 34-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 12-17; Jo 6, 1-15)
- ➔ • *Curas de vários doentes que procuram Deus* (Mc 6, 53-56; Mt 14, 34-36)
- ➔ • *O surdo – mudo* (Mc 7, 31-37)
 - A segunda multiplicação dos pães (Mc 8, 1-10; Mt 15, 32-39)
- ➔ • *O cego de Betsaida* (Mc 8, 22-26)
 - O epilético (Mc 9, 14-29; Mt 17, 14-20; Lc 9, 37-43)
- ➔ • *O cego de Jericó* (Mc 10, 46-52; Mt 20, 29-34; Lc 18, 35-43)
 - A pesca milagrosa (Lc 5, 1-11; Jo 21, 1-8)
 - O leproso (Lc 5, 12-14; Mt 8, 1-4; Mc 1, 40-45)
 - O servo do centurião (Lc 7, 1-10; Mt 8, 5-13; Jo 4, 46-54)
 - O filho da viúva de Naim (Lc 7, 11-17)
 - A mulher corcunda (Lc 13, 10-17)
 - O hidrópico (Lc 14, 1-6)

- Os dez leprosos (Lc 17, 12-19)
- As bodas de Caná (Jo 2, 1-12)
- Outros milagres em Jerusalém (Jo 2, 23-25)
- O filho do funcionário real (Jo 4, 46-54)
- ➔ • *O paralítico de Betsaida* (Jo 5, 1-18)
- ➔ • *O cego de nascença* (Jo 9, 1-41)
- A ressurreição de Lázaro (Jo 11, 1-45)

2. Milagres que Jesus não quis fazer

- Transformar as pedras... lançar-se do Templo (Mt 4, 1-7; Lc 4, 1-12)
- Dar outro sinal além do sinal de Jonas (Mt 12, 39-42; 16, 1-4; Lc 11, 26)
- Dar um sinal (Mc 8, 11-13)
- Nenhum milagre em Nazaré (Mt 13, 54-58; Mc 6, 1-6)
- Enviar fogo do céu sobre a Samaria (Lc 9, 52-56)
- Descer da cruz (Mt 27, 39-44; Mt 15, 29-32; Lc 23, 35-37)

3. Milagres operados em nome de Jesus

- Pelos doze (Mt 10, 1-8; Mc 6, 7-13; Lc 9, 1-6)
- Pelos 72 discípulos (Lc 10, 9-17)
- Por alguém que não é discípulo (Mc 9, 28-30)
- O milagre que os discípulos não puderam fazer (Mt 17, 14-21; Mc 9, 14-19)
- Várias curas em Jerusalém (Act 5, 12-16)
- Curas de Filipe na Samaria (Act 8, 6-8)

III. Os textos bíblicos das curas miraculosas de Jesus de Nazaré, seleccionados por nós¹

1. Os Cegos

Chegaram a Jericó. Ao sair dali Jesus, os discípulos e numerosa multidão, estava sentado à beira do caminho, mendigando, Bartimeu, que era cego, filho de Timeu. Sabendo que era Jesus de Nazaré, começou a gritar: “Jesus, filho de David, tem compaixão de mim!” Muitos repreendiam-no, para que se calasse, mas ele gritava ainda mais alto: “Filho de David, tem compaixão de mim!” Jesus parou e disse: “Chamai-o.” Chamaram o cego dizendo-lhe: “Coragem! Levanta-te, ele chama-te.” Lançando fora a capa, o cego ergueu-se dum salto e foi ter com ele. Jesus, tomando a palavra perguntou-lhe: “Que queres que te faça?” – “Raboni, respondeu-lhe o cego, que eu veja!” Jesus disse-lhe: “Vai, a tua fé te salvou”. No mesmo instante, ele recuperou a vista e foi seguindo Jesus pelo caminho.

(Mc 10, 46-52)

(Mt 20, 29-34; Lc 18, 35-45)

Chegando eles a Betsaida, trouxeram-lhe um cego e suplicaram-lhe que o tocasse. Jesus tomou o cego pela mão e levou-o para fora da aldeia. Pôs-lhe saliva nos olhos e, impondo-lhe as mãos, perguntou-lhe: “Vês alguma coisa?” O cego levantou os olhos e respondeu: “Vejo os homens como árvores que andam.” Em seguida, Jesus impôs-lhe as mãos nos olhos e ele começou a ver e ficou curado, de modo que via distintamente de longe. E mandou-o para casa, dizendo-lhe: “Não entres nem sequer na aldeia.”

(Mc 8, 22-26)

Apresentaram-lhe, depois, um possesso cego e mudo. Jesus curou-o de tal modo, que este falava e via. A multidão, admirada, dizia: “Não será este o filho de David?”

(Mt 12, 22-24)

Partindo Jesus dali, seguiram-no dois cegos, gritando: “Filho de David, tem piedade de nós!” Jesus entrou numa casa e os cegos aproximaram-se dele. Disse-lhes: “Credes que

¹ Textos da *Bíblia Sagrada*, Edit. Missões Cucujães, Cucujães, 2004.

eu posso fazer isso?” – “Sim, Senhor” responderam-lhe eles. Então tocou-lhes nos olhos, dizendo: “Seja-vos feito segundo a vossa fé.” No mesmo instante, os seus olhos abriram-se. Recomendou-lhes Jesus em tom severo: “Vede que ninguém o saiba.” Mas apenas haviam saído, espalharam a sua fama por toda a região.

Logo que se foram, apresentaram-lhe um mudo, possuído do demónio. O demónio foi expulso, o mudo falou e a multidão exclamava com admiração: “Jamais se viu algo semelhante em Israel” Os fariseus, porém, diziam: “É pelo príncipe dos demónios que ele expulsa os demónios.”

(Mt 9, 27-31)

Caminhando, viu Jesus um cego de nascença. Os seus discípulos indagaram dele: “Mestre, quem pecou, este homem ou seus pais, para que nascesse cego?” Jesus respondeu: “Nem esse pecou nem seus pais, mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus.” Enquanto for dia, cumpre-me terminar as obras daquele que me enviou. Virá a noite, na qual já ninguém pode trabalhar. Por isso, enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo.”

Dito isto, cuspiu no chão, fez um pouco de lodo com a saliva e com o lodo ungiu os olhos do cego. Depois disse-lhe: “Vai, lava-te na piscina de Siloé” (esta palavra significa emissário). O cego foi, lavou-se e voltou a ver.

Então os vizinhos e aqueles que antes o tinham visto mendigar perguntavam: “Não é este aquele que, sentado, mendigava?” Respondiam alguns: “É ele.” Outros contestavam: “De modo nenhum, é um parecido com ele.” Ele, porém, dizia: “Sou eu mesmo.” Perguntaram-lhe então: “Como te foram abertos os olhos?” Respondeu ele: “Aquele homem que se chama Jesus fez lodo, ungiu-me os olhos e disse-me: Vai à piscina de Siloé e lava-te. Fui, lavei-me e vejo.” Interrogaram-no: “Onde está esse homem?” Respondeu: “Não sei.”

Levaram então o que fora cego aos fariseus. Ora, era sábado quando Jesus fez o lodo e lhe abriu os olhos. Os fariseus indagaram dele novamente de que modo ficara a ver. Respondeu-lhes: “Pôs-me lodo nos olhos, lavei-me e vejo.” Diziam alguns dos fariseus: “Este homem não é enviado de Deus, pois não guarda o sábado.” Outros replicavam: “Como pode um pecador fazer tais prodígios?” E havia desacordo entre eles. Perguntaram ainda ao cego: “Que dizes tu daquele que te abriu os olhos?” – “É um profeta”, respondeu ele.

Mas os judeus não quiseram admitir que aquele homem tivesse sido cego e que tivesse recobrado a vista, até que chamaram os seus pais. E interrogaram-nos: “É este o vosso

filho? Afirmas que ele nasceu cego? Pois como é que agora vê?” Seus pais responderam: “Sabemos que este é o nosso filho e que nasceu cego. Mas não sabemos como agora ficou a ver, nem quem lhe abriu os olhos. Perguntai-o a ele. Tem idade. Que ele mesmo explique”. Seus pais disseram isto porque temiam os judeus, pois os judeus tinham ameaçado expulsar da sinagoga todo aquele que reconhecesse Jesus como o Cristo. Por isso é que os seus pais responderam: “Ele tem idade, perguntai-lho.”

Tornaram a chamar o homem que fora cego, dizendo-lhe: “Dá glória a Deus! Nós sabemos que este homem é pecador.” Disse-lhes ele: “Se esse é pecador, não o sei. Sei apenas isto: sendo eu antes cego, agora vejo.” Perguntaram-lhe ainda outra vez: “Que foi que ele te fez? Como te abriu os olhos?” Responderam-lhes: “Eu já vo-lo disse e não me destes ouvidos? Quereis vós, porventura, tornar-vos também seus discípulos?”

Então eles cobriram-no de injúrias e disseram-lhe: “Tu é que és discípulo dele!

Nós somos discípulos de Moisés. Sabemos que Deus falou a Moisés, mas este não sabemos donde ele é.” Respondeu aquele homem: “O que é de admirar em tudo isto é que não sabeis donde ele é, e entretanto ele abriu-me os olhos. Sabemos, porém, que Deus não ouve os pecadores, mas atende quem lhe presta culto e faz a sua vontade. Jamais se ouviu dizer que alguém tenha aberto os olhos a um cego de nascença. Se esse homem não fosse de Deus, não poderia fazer nada.” Responderam-lhe eles: “Tu nasceste todo em pecado e ensinas-nos?” E expulsaram-no.

Jesus soube que o tinham expulsado e tendo-o encontrado, perguntou-lhe: “Crês no Filho do Homem?” Respondeu ele: “Quem é ele, Senhor, para que eu creia nele?” Disse-lhe Jesus: “Tu o vês, é o mesmo que fala contigo!” – “Creio, Senhor”, disse ele. E, prostrando-se, adorou-o. Jesus então disse: “Vim a este mundo para fazer uma discriminação: para que os que não vêem vejam, e os que vêem se tornem cegos.” Alguns dos fariseus, que estavam com ele, ouviram-no e perguntaram-lhe: “Também nós somos, acaso, cegos?...” Respondeu-lhes Jesus: “Se fôsseis cegos, não teríeis pecado, mas agora pretendeis ver, e o vosso pecado subsiste.”

(Jo 9, 1-41)

2. Os Surdos e os Mudos

Ele deixou de novo as fronteiras de Tiro e foi por Sidónia para o mar Galileia, no meio do território da Decápole. Ora, apresentaram-lhe um surdo – mudo, rogando-lhe que

lhe impusesse a mão. Jesus tomou-o à parte dentre o povo, pôs-lhe os dedos nos ouvidos e tocou-lhe a língua com saliva. E levantou os olhos ao céu, deu um suspiro e disse-lhe: “Effathá!”, que quer dizer “abre-te!” No mesmo instante os ouvidos se lhe abriram, a prisão da língua se lhe desfez e ele falava perfeitamente. Proibiu-lhes que o dissessem a alguém. Mas quanto mais lhes proibia, tanto mais o publicavam. E tanto mais se admiravam, dizendo: “Ele fez bem todas as coisas. Fez ouvir os surdos e falar os mudos!”

(Mc 7, 31-37)

Jesus expulsava um demónio que era mudo. Tendo o demónio saído, o mudo pôs-se a falar e a multidão ficou admirada. Mas alguns deles disseram: “Ele expulsa os demónios por Belzebu, príncipe dos demónios.” E para pô-lo à prova, outros pediam-lhe um sinal do céu. Penetrando nos seus pensamentos, disse-lhes Jesus: “Todo o reino dividido contra si mesmo será destruído e os seus edifícios cairão uns sobre os outros. Se, pois, Satanás está dividido contra si mesmo, como subsistirá o seu reino? Pois dizeis que expulso os demónios por Belzebu.”

“Ora, se é por Belzebu que expulso os demónios, por quem o expulsam vossos filhos? Por isso, eles mesmos serão os vossos juízes! Mas, se expulso os demónios pelo dedo de Deus, certamente é chegado a vós o Reino de Deus. Quando um homem forte guarda armado a sua casa, estão em segurança os bens que possui. Mas, se sobreviver outro mais forte do que ele e o vencer, este lhe tirará todas as armas em que confiava, e repartirá os seus despojos. Quem não está comigo, está contra mim; quem não recolhe comigo, espalha.”

(Lc 11, 14-24)

(Mt 9, 32-34; 12, 22-24)

3. Os Paralíticos

Jesus tomou de novo a barca, passou o lago e veio para a sua cidade. Eis que lhe apresentaram um paralítico estendido numa maca. Jesus, vendo a fé, daquela gente, disse ao paralítico: “Meu filho, coragem! Os teus pecados te são perdoados.” Ouvindo isto, alguns escribas murmuraram entre si: “Este homem blasfema.” Jesus, penetrando-lhes os pensamentos, perguntou-lhes: “Porque pensais mal em vossos corações? Que é mais fácil dizer: os teus pecados te são perdoados, ou: Levanta-te e anda? Ora, para que saibais que o Filho do homem tem na terra o poder de perdoar os pecados: Levanta-te - disse ele ao

paralítico - , toma a tua maca e volta para casa.” Levantou-se aquele homem e foi para casa. Vendo isto, a multidão encheu-se de medo e glorificou a Deus por ter dado tal poder aos homens.

(Mt 9, 1-8)

(Lc 5, 17-26; Mc 2, 1-12)

Partindo dali, Jesus entrou na sinagoga. Encontrava-se lá um homem que tinha a mão seca. Alguém perguntou a Jesus: “É permitido curar no dia de sábado?” Isto para poder acusá-lo. Jesus respondeu-lhe: “Há alguém entre vós que, tendo uma única ovelha e se esta cair num poço no dia de sábado, não a irá procurar e retirar? Não vale o homem muito mais que uma ovelha? É permitido, pois, fazer o bem no dia de sábado.” Disse, então, àquele homem: “Estende a mão.” Ele estendeu-a e ela tornou-se sã como a outra.

(Mt 12, 9-14)

(Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11)

Depois disso, houve uma festa dos judeus, e Jesus subiu a Jerusalém. Há em Jerusalém, junto à porta das Ovelhas, um tanque, chamado em hebraico Betsaida, que tem cinco pórticos. Nestes pórticos jazia um grande número de enfermos, de cegos, de coxos e de paralíticos, que esperavam o movimento da água.

Pois de tempos a tempos um anjo do Senhor descia ao tanque e a água punha-se em movimento. E o primeiro que entrasse no tanque, depois da agitação da água, ficava curado de qualquer doença que tivesse. Estava ali um homem enfermo havia trinta e oito anos. Vendo-o deitado e sabendo que já havia muito tempo que estava enfermo, perguntou-lhe Jesus: “Queres ficar curado?” O enfermo respondeu-lhe: “Senhor, não tenho ninguém que me lance no tanque, quando a água é agitada: enquanto vou, já outro desceu antes de mim.” Ordenou-lhe Jesus: “Levanta-te, toma o teu leito e anda.” No mesmo instante, aquele homem ficou curado, tomou o seu leito e foi andando.

Ora aquele dia era sábado. E os judeus diziam ao homem curado: “É sábado, não te é permitido carregar o teu leito.” Respondeu-lhes ele: “Aquele que me curou disse: Toma o teu leito e anda.” Perguntaram-lhe eles: “Quem é o homem que te disse: Toma o teu leito e anda?” O que havia sido curado, porém, não sabia quem era, porque Jesus se havia retirado da multidão que estava naquele lugar. Mais tarde, Jesus encontrou-o no templo e disse: “Eis que ficaste sã; agora não peques, para não te acontecer coisa pior.” Aquele homem foi

então contar aos judeus que fora Jesus quem o havia curado. Por esse motivo, os judeus perseguiram Jesus, porque fazia esses milagres ao sábado. Mas ele disse-lhes: “Meu Pai continua agindo até agora, e eu ajo também.” Por esta razão os judeus, com maior ardor, procuravam tirar-lhe a vida, porque não somente violava o repouso do sábado, mas afirmava ainda que Deus era seu Pai e se fazia igual a Deus.

(Jo 5, 1-18)

IV. Breve Biografia de Françoise Dolto¹

- 6 Novembro – 1908 - Nascimento
- 1909 - Expulsão da ama irlandesa
- 10 Julho – 1916 - Falecimento, na guerra, de Pierre D., tio maternal e *noivo edipiano* de F. Dolto
- 1931 – 1932 - Ano preparatório aos estudos de medicina
- 1933 (fim) - Filipe Murette, irmão de F. Dolto, estudante de medicina, começa a sua psicanálise com René Laforgue
- 17 Fevereiro – 1934 - F. Dolto começa a sua psicanálise com Laforgue
- 1934 – 1936 - Externato dos hospitais com Heuyer e encontro com Sofia Morgenstern
- 12 Março – 1937 - Fim da psicanálise com Laforgue
- 1 Maio – 1937 - Estágio no hospital *Enfants - Malades*
- 20 Junho – 1938 - F. Dolto torna-se membro aderente da Sociedade Psicanalítica de Paris.
- 1939 - Assistente no serviço de Pichon
- 11 Julho – 1939 - Tese de medicina *Psychanalyse et Pédiatrie*
- 1940 - Consultas no hospital de *Trousseau* onde encontra Boris Dolto
- 7 Fevereiro – 1942 - Françoise Murette casa com Boris Dolto

¹ Inspirámo-nos em F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 12-19.

- 5 Agosto – 1946 - Nascimento de Catarina Dolto
- 1946 - Trabalho no *CMPP Claude Bernard* com Bérgé, Mauco, J. Favez Boutonnier
- 16 Junho – 1953 - 1ª cisão, F. Dolto, Laplanche, Favez-Boutonnier e J. Lacan demitem-se da SPP
- 26 Setembro – 1953 Primeiro congresso da Sociedade Francesa de Psicanálise, em Roma
- 1960 - F. Dolto apresenta o seu relatório sobre sexualidade feminina no congresso de Amesterdão
- 26 Maio – 1964 - Cisão na Sociedade Francesa de Psicanálise e criação da Associação Psicanalítica de França
- 21 Junho – 1964 - Lacan, a partir da SFP funda a EFP, Escola Freudiana de Paris
- 1969 - F. Dolto participa nas suas primeiras emissões de rádio. Reedição de *Psychanalyse et Pédiatrie*
- 1971 - Apresentação do *Le Cas Dominique*, num congresso sobre a psicose, em Paris
- 1977 - Apresentação do primeiro tomo *L'Évangile au Risque de la Psychanalyse*
- 1979 - Criação da *Maison Verte*
- 1980 - Dissolução da EFP
- 27 Junho – 1981 - Morte de Boris Dolto nas Antilhas
- 1984 - Publicação de *L'Image Inconsciente du Corps*
- 25 Agosto – 1988 - Morte de F. Dolto em Paris

V. Citações bíblicas no *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, de Françoise Dolto

MATEUS

Genealogia de Jesus : 1, 1-16

O anúncio a José : 1, 18-25

A cananeia: 15, 21-28

Deixar pai e mãe: 19, 4-5

A parábola dos talentos: 25, 14-30

O juízo final: 25, 31-46

MARCOS

Batismo de Jesus: 1, 1-15

Os primeiros discípulos: 1, 16-20

Várias curas: 1, 32-39

A cura dum paralítico: 2, 1-12

A filha de Jairo: 5, 21-43

A cananeia estrangeira: 7, 24-31

O epiléptico: 9, 14-30

Jesus e as crianças: 10, 14-15

Junto à cruz: 15, 33-37

LUCAS

O nascimento de João Baptista: 1, 5-45

A anunciação: 1, 26-38

Jesus no Templo: 2, 42-52

O filho da viúva de Naim: 7, 11-16

A transfiguração: 9, 28-36

O samaritano: 10, 25-37

A ovelha e dracma perdidas: 15, 1-10

O filho pródigo: 15, 11-32

O mordomo desonesto: 16, 1-9

O pobre Lázaro: 16, 19-31

O fariseu e o publicano: 18, 9-14

A ressurreição de Jesus: 24, 1-53

Os discípulos de Emaús: 24, 1-53

JOÃO

Caná da Galileia: 2, 1-11

A samaritana: 4, 1-42

A multiplicação dos pães: 6, 1-59

A tempestade acalmada: 6, 1-59

O pão da vida: 6, 1-59

A mulher adúltera: 8, 1-11

A ressurreição de Lázaro: 11, 1-44

Os judeus contra Jesus: 11, 45-53

O perfume de Betânia: 12, 1-8

Junto à Cruz: 19, 25-27

Os discípulos e Maria Madalena junto ao túmulo: 20, 1; 21. 14

As aparições de Jesus e a pesca milagrosa: 20, 1; 21. 14

VI. Conceitos fundamentais de Françoise Dolto

Allant-Devenant

Expressão tipicamente doltoniana para designar o desenvolvimento psico-afectivo do sujeito humano, sob o imperativo do desejo de crescer. Desejo de crescer *segundo o génio do seu sexo*.

Castração simboligénia

A castração é a verbalização duma interdição dada a uma satisfação do sujeito não em conformidade com a lei. As diferentes castrações levam à hominização do indivíduo e implicam a sublimação das pulsões.

Comunicação

Interpsíquica e inter-humana, são noções fundamentais no processo de hominização que pode ser vector de patologia quando faltar.

Corpo

Mediador fundamental do sujeito com o mundo e lugar de expressividade do sujeito.

Culpabilidade

Conceito pouco significativo no modelo doltoniano. Ao contrário de Freud e de Melanie Klein, a culpabilidade em Dolto, não é inerente à estrutura do ser humano, nem está ligada ao dinamismo do super-eu.

Desejo

Nos seres humanos, o desejo é, sobretudo, o desejo de comunicar com os outros e com o mundo. Ao contrário da necessidade, o desejo nunca se realiza nem se satisfaz.

Édipo

Conjunto de desejos amorosos e hostis que a criança, entre os três e os seis anos, experimenta em relação aos seus pais, a seguir à fase fálica. Articulado ao complexo de castração, tem uma elaboração diferente no rapaz e na rapariga. Desempenha um papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo. Dolto, através da proibição do incesto, coloca a resolução do conflito edipiano mais tarde do que Freud.

Emoção

A emoção, diferente da sensação, tem uma dimensão intersubjectiva e elabora-se na relação com os outros, mediatizada pelas palavras.

Encontro

Conceito amplamente utilizado por F. Dolto, nomeadamente no livro *Le Cas Dominique*, onde ela especifica o conteúdo e as particularidades do trabalho psicanalítico com crianças psicóticas.

Espelho

Fase essencial e decisiva, segundo Lacan, na estruturação da personalidade. A criança, dos seis aos dezoito meses, até então impotente e fragmentada, antecipa na experiência vivencial do espelho a sua unidade corporal.

Esquema corporal

Noção que, diferente da imagem inconsciente do corpo, caracteriza o indivíduo como representante da espécie. Representa a anatomia e a fisiologia do corpo em interacção com o mundo. No espaço e no tempo, o esquema corporal do sujeito é consciente e inconsciente, possibilita a vivência corporal e torna-se instrumento de vida de cada um.

Ética

A ética é dinâmica, relacional e ligada ao desejo, enquanto que a moral pertence ao comportamento e à vida social. Dolto descreve uma ética própria de cada estágio libidinal.

Fantasia

Cenário imaginário onde aparece, em primeiro plano, o desejo inconsciente do sujeito.

Função simbólica

Capacidade do ser humano de dar sentido a tudo o que se percebe. Graças à função simbólica, tudo tem um valor de linguagem para o bebê humano.

Génio do sexo

Expressão doltoniana para expressar a singularidade e a diferença de cada sexo.

Gozo

É a experiência dum satisfação e dum prazer afectivo e corporal na relação com o outro. Não é apenas a satisfação dum necessidade mas uma vivência emotiva profunda, não isenta de angústia, e mediatizada pela palavra.

Humanizar

O humanizado opõe-se ao animalizado. O veículo da humanização é a palavra. A linguagem e a castração simbólica são os operadores desta humanização durante o desenvolvimento da criança.

Imagem inconsciente do corpo

Este conceito original é a pedra angular da teoria de F. Dolto. Síntese viva de experiências emotivas e de vivências profundas, elabora-se, progressivamente, desde os primórdios da vida. Manifesta-se sob a forma de sentimento de si mesmo e projecta-se inconscientemente nos desenhos das crianças. Como encarnação simbólica do sujeito, ela é a estrutura da personalidade e a matriz dinâmica do indivíduo.

Imaginário

Criado por Lacan, o conceito de imaginário faz parte do tríptico lacaniano real-simbólico-imaginário.

A criança identifica-se com a sua imagem garantida pela relação com o outro maternal. Se o indivíduo é da ordem do imaginário, o sujeito é, sobretudo, da ordem do simbólico. O imaginário constrói-se no espaço intermediário da mãe com o bebê.

Lei

Termo utilizado por F. Dolto no contexto da interdição do incesto. A instância paternal, símbolo da ordem, é o suporte da lei e o separador da relação fusional mãe-bebé. F. Dolto correlaciona a lei com o desejo, com a vida pulsional, com a participação na vida social e com a interdição do incesto.

Linguagem

O significado do termo linguagem, segundo F. Dolto, é diferente do significado dos linguistas e de Lacan. Na vida, segundo Dolto, tudo é linguagem e o ser humano insere-se num universo simbólico de palavras. A linguagem, mais do que a função, é inerente ao sujeito humano na relação com os outros. Para Dolto, os humanos nascem e vivem da linguagem verbal.

Mãe

Objecto relacional, intrapsíquico e interpssíquico, da comunicação do bebé com o mundo.

Morte

A morte no corpo não é a morte do sujeito, mas apenas a última etapa de transformação do ser humano. O sujeito sobrevive para além da morte.

Narcisismo

Centro coerente de *mesmidade* e de *identidade* do sujeito, como garantia de *continuidade* do seu ser, desde a vida fetal e segundo *o génio do seu sexo*.

Palavra

Espaço do humano, a palavra é o veículo da hominização. Segundo Dolto, a palavra existe desde as origens, e cada criança é a encarnação da palavra dos seus progenitores.

Pulsão de vida e de morte

Enquanto que, segundo Dolto, as pulsões de vida, passivas ou activas, estão sempre ao serviço da *libido* e ligadas a uma representação, as pulsões de morte, sem representação e sem ideiação, permitem o repouso do indivíduo e a sua recuperação como acontece no sono.

Realidade

Conceito lacaniano, definindo-se na relação com o imaginário e o simbólico. F. Dolto usa pouco este conceito e num sentido totalmente diferente do de Lacan. Verdade incognoscível, o real irrompe e manifesta-se em certas circunstâncias. Ele é revelador de Deus.

Regressão

Noção frequente em psicologia clínica que, segundo F. Dolto, acompanha as vicissitudes da imagem inconsciente do corpo, sobretudo na psicopatologia da criança e do adolescente.

Separação

A separação é condição indispensável para a diferenciação e o crescimento interiores. Impele o sujeito a procurar o que lhe falta, a desejar. A separação-individação é o processo de emancipação social.

Si mesmo

Conceito raramente utilizado por F. Dolto mas que reflecte uma grande preocupação sua: explicar a formação da identidade, do sentimento de ser.

Simbolização

Processo de superação e de hominização do sujeito, a simbolização aparece como inerente à castração simboligénia das pulsões e é sustentada pela linguagem. A simbolização implica sempre uma perda e efectua-se nas relações intersíquicas dos sujeitos de desejo.

Substancial

Conceito que se refere ao mundo das necessidades, do corpo vivo, com trocas e contactos, corpo a corpo.

Subtil

Conceito que se refere ao mundo do desejo e da comunicação. Circunscreve o aspecto relacional e a distância entre sujeitos.

Sujeito

O sujeito não é nem o eu nem o indivíduo. É inconsciente, atemporal, dinâmico. Preexiste ao ser humano e encarna-se, corporalmente, num determinado momento, prosseguindo a sua existência para além da morte do indivíduo.

Transferência

Processo constitutivo da cura analítica, segundo o qual, os desejos inconscientes do analisando vêm repetir-se e actualizar-se na pessoa do analista.

BIBLIOGRAFIA

I – Bibliografia de Françoise Dolto

- 2003** ➤ *La Vague et l'Océan*, Séminaire sur les pulsions de mort (1970-1971); Apresentação de Colette Manier e de E. Kouri, Gallimard, Paris.
- 2002** ➤ *Les Images, les Mots, le Corps*, com J. P. Winter, Gallimard, Paris (obra publicada em 1986 – Doc. video inédito, A. A. D. F. D.).
- 1997** ➤ *Le Sentiment de Soi* (aux sources de l'image du corps), com Gérard Guillerault ; artigos publicados em 1956 (*Cas Cliniques de Régression*) e (*À la Recherche du Dynamisme des Images du Corps et Leur Investissement Symbolique*), Gallimard, Paris.
- 1996** ➤ *Les Évangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse*, com Gérard Séverin, reúne num único volume, dois opúsculos publicados, respectivamente, pela primeira vez, em 1977 (*L'Évangile au Risque de la Psychanalyse*, reeditado em 1980 – Seuil - Points) e em 1978 (*La Foi au Risque de la Psychanalyse*, reeditado em 1981 pelas Edic. Universitaires e em 1983 pela Seuil – Points), Gallimard, Paris.
- *Sexualité Féminine (La Libido Génitale et Son Destin Féminin)*, com Mariel Djéribi – Valentim e Elisabeth Kouki, Gallimard – Folio Essais, Paris (obra publicada em 1982 – Scarabée et Compagnie).
- 1994** ➤ *Les Étapes Majeures de l'Enfance*, com Claude Halmos e Catherine Dolto – Tolitch, Gallimard – Folio Essais, Paris.
- 1993** ➤ *Conversation*, com Catherine Mathelin e Alain Vanier, in *l'Enfant et la Psychanalyse*, Esquisses Psychanalytiques, C. F. R. P., Paris, pp. 585-605.
- 1992** ➤ *L'Enfant du Miroir*, com Juan David Nasio, Payot, Paris (obra publicada em 1987, Rivages).
- 1991** ➤ *Séminaire de Psychanalyse d'Enfants*, Tomo I (publicado em 1982 com Louis Caldaqués) ; Tomo II (publicado em 1985 com Jean François Sauverzac); Tomo III (publicado em 1988 com J. F. Sauverzac), Edição Colectiva na Seuil, Paris em 1991.
- *Correspondance – 1913 – 1938*, com C. Percheminier, Hatier, Paris.
- 1990** ➤ *Lorsque l'Enfant Parait*, Tomo I (1977); Tomo II (1978), Tomo III (1979), Seuil – Essais, Paris (obra de conjunto publicada na Seuil em 1990).
- 1989** ➤ *Autoportrait d'Une Psychanalyste (1934-1988)*, com Alain e Colette Manier, Seuil – Points actuels, Paris.

- 1988** ➤ *La Cause des Adolescents*, Robert Laffont, Paris.
- *Des Jalons Pour Une Histoire*, Entrevista de Françoise Dolto com Elisabeth Roudinesco in *Quelques Pas Sur Le Chemin de F. Dolto*, Seuil, Paris, pp. 9-11.
 - *Au Jeu du Désir*, Seuil – Points Essais, (obra publicada em 1981), (Tradução portuguesa em 1993 – Edit. Relógio d’Água).
 - *Quand les Parents se Separant*, com Inês Angelino, Seuil – Points actuels, Paris.
- 1987** ➤ *Dialogues Québécois*, com Jean François Sauverzac, Seuil – Points actuels, Paris.
- *Tout est Language*, Vertiges / Carrère, Paris.
 - *Solitude*, Vértiges / Carrère, Paris (obra publicada em 1986).
- 1986** ➤ *Enfances*, Seuil – Points actuels, Paris.
- *La Difficulté de Vivre*, Vertiges / Carrère, Paris (obra publicada em 1981 - Interéditions).
- 1985** ➤ *La Cause des Enfants*, Robert Laffont, Paris.
- 1984** ➤ *L’Image Inconsciente du Corps*, Seuil – Points Essais, Paris (obra reeditada na mesma editora em 1992).
- 1976** ➤ *Psychanalyse et Pédiatrie*, Seuil, Points – Essais, Paris (publicado em 1939 com prefácio de E. Pichon por A. Legrand ; reeditado na Ed. *La Parole* em 1961; editado por conta própria em 1965 na Edit. B. Lespiaut; na Seuil em 1971), (Tradução portuguesa em 1973 nas publicações Dom Quixote).
- 1974** ➤ *Le Cas Dominique*, Seuil, Points – Essais, Paris (obra publicada em 1971).
- 1972** ➤ *L’Image du Corps et Psychomotricité* (Cas Paul), Congresso de Psicomotricidade de Grenoble em Setembro de 1972.
- 1961** ➤ *Personnologie et Image du Corps*, in *Psychanalyse*, V. 6, PUF, Paris (publicado no *Au Jeu du Désir*, Seuil, 1981 e 1988).
- 1957** ➤ *Cas Clinique de Regression* in *Évolution Psychiatrique*, Tomo III, pp. 427-472 (revisto em 1974).
- *À La Recherche du Dynamisme des Images du Corps et de Leur Investissement Symbolique dans les Stades Primitifs du Développement Infantile*, in *La Psychanalyse*, V. III, Paris, pp. 297-315.

II – Cronologia, não exaustiva, das obras de Françoise Dolto, 1939-1989¹

- 1939, *Psychanalyse et pédiatrie*, 16 observations d'enfants, thèse de médecine, Amédée Legrand (rééditions: Éditions de la Parole, 1961; à compte d'auteur chez B. Lespiaut, 1964; Seuil, 1971, 287 p.; Seuil *Points*, 1976).
- 1941, *Conférences d'éducation sexuelle pour garçons de 17 à 23 ans en recyclage professionnel*, École Technique de Courbevoie (**Inédit**).
- 1945, *Psychanalyse et éducation*, in *Revue de Kinésithérapie*, 14, juillet-août-sept., pp. 16-19.
- 1946, *Observation psychanalytiques: psychanalyse et pédagogie*, in *La Nef*, t.3, 18, 1947.
- 1947 a, *Le deuxième cordon ombilical*, pour L'Union des femmes françaises (**Inédit**).
- 1947 b, *Le diable chez l'enfant*, in *Études carmélitaines*, mai 1948, Satan; et in *La Nef* (descriptif du cas).
- 1947 c, *Éducation de la personnalité individuelle dans les familles de plusieurs enfants*, in *Revue de l'Union des femmes françaises*.
- 1947 d, *Hypothèse nouvelle concernant les réactions dites de jalousie à la naissance d'un puîné*, in *Psychè*, t.2, pp. 524-530, remanié en 1972.
- 1947 e, *Prophylaxie du mensonge dans l'éducation*, in *Psyché(?)*; *Revue de L'Union des femmes françaises(?)*.
- 1947 f, *Le vol chez l'enfant*, in *Revue de L'Union des femmes françaises*.
- 1948 a, *Comment on crée chez l'enfant une fausse culpabilité*, in *Études carmélitaines*, septembre, *Trouble et Lumière*.

¹ Cf. F. Yannick, *Françoise Dolto*, pp. 189-206 (obra publicada em 1990). Esta bibliografia apareceu, pela primeira vez, em 1989 in *Le Coq-Héron*, nºs 111-112, Paris. Por vezes, as várias edições de algumas obras, depois da 1ª edição das mesmas, não facilita a coincidência de datas.

- 1948 b, *Comment former la conscience de nos enfants*, pour une revue catholique (**Inédit**).
- 1948 c, *Crises de l'enfant*, pour une revue catholique, mars (**Inédit**).
- 1948 d, *Rapport sur éducation sexuelle*, Sorbonne.
- 1948 e, *Rapport sur l'interprétation psychanalytique des dessins d'enfants au cours des traitements psychanalytiques*, in *Psyché*, t.3, 17, mars, pp. 324-346 (remanié en 1973).
- 1948 f, *Les sensations coenesthésiques de bien-être et de malaise; origines des sentiments de culpabilité*, in *Psyché*, t.3, 18-19, avril, pp. 468-482 (remanie en 1973).
- 1949 a, *Cure psychanalytique à l'aide de la poupée fleur*, *Revue française de Psychanalyse*, t.XIII, 1, janvier-mars, pp. 53-69.
- 1949 b, *Journal à plusieurs voix (à propos de l'affaire Guyader, un j3 meurtrier)*, in *Esprit*, t.5, mai.
- 1949 c, *Problèmes de la petite enfance*, in Les conférences de *L'École des Parents*, 2, février.
- 1950 a, *À propos des poupées-fleurs*, *Revue française de Psychanalyse*, t.XIV, 1, janvier-mars, pp. 19-41.
- 1950 b, *Attitudes devant le symptôme*, communication au 1^{er} Congrès international de psychiatrie infantile, Paris, septembre, in *Sauvegarde de L'Enfance*, 1951 (remanie en 1974).
- 1950 c, *Cinq conférences sur éducation sexuelle des plus petits*, Radio Diffusion française, mai-juillet (public in *extenso* par la revue *Elle*, 1953).
- 1950 d, *Le cœur, expression symbolique de la vie affective*, in *Études carmélitaines*, septembre 1973, *Le Cœur*; repris in 1981 a, *La difficulté de vivre*.
- 1950 e, *De David à Picasso. Orientation de La Peinture française*, in *La Diane française*.
- 1950 f, *De la nourriture des tout-petits et du sevrage*, in *L'École des parents*, 7, avril.

- 1951 a, *Contenance et développement de la personnalité*, in *Études carmélitaines*, t. 31, février 1952, *Mystique et continence*; repris in 1981 a, *La difficulté d vivre*.
- 1951 b, *Les grands-parents*, in *Les Conférences de L'École des parents*, 3, janvier.
- 1951 c, *La psychanalyse des enfants atteints de troubles du comportement*, Congrès International des médecins catholiques, rapport oral, rapport écrit.
- 1952 a, *Dépendance de l'enfant vis-à-vis de ses parents*, in *Études carmélitaines*, septembre, *Structure et Liberté*; repris et revu in 1981 a, *La difficulté de vivre*.
- 1952 b, *Les troubles du sommeil*, in *Les Conférences de l'École des Parents*, 5, mars-avril.
- 1953 a, *Acquisition de l'autonomie*, in *Études carmélitaines*, t.32, n° spéc. *Limites de l'humain*, pp. 137-160.
- 1953 b, *L'âge des parents*, conférence à la Faculté de médecine (**Inédit**).
- 1953 c, *Animaux et plantes*, in *Les Conférences de L'École des Parents*, 9, août.
- 1953 d, Cinq conférence sur l'éducation sexuelle des plus petits, (radio 1950), in *Elle*.
- 1953 e, *Les enfants américaines et les enfants français vus sous l'angle psychanalytique* (article inédit en français).
- 1953 f, *Nouveaux documents sur la scission de 1953*, Navarin 1978, 64 p. (rééd. In *Analytica* 7).
- 1954 a, *Les cas Jeannette*, Congrès médico-pédagogique du centre Claude-Bernard, 9 juillet (**Inédit**).
- 1954 b, *French and American children as seen by a French child analyst* (trad. par N. Leites de: *Les Enfants américaines et les enfants français vu sous l'angle psychanalytique*), in *Childhood Contemporary Culture*, pp. 408-423.
- 1954 c, *Sur la notion de stade*, texte ronéoté non daté, in *Actes du Congrès de Rome 1953, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel*.

- 1956 a, *Attention aux jouets dangereux pour le psychisme des enfants*, in *Sciences et Avenir*, 107, janvier.
- 1956 b, *Les dessins des enfants*, in *La Presse médicale*, Noël.
- 1956 c, *Travaux sur l'expression par le dessin*, in *La Vie médicale*, n° spéc Noël, 27 p.
- 1957 a, *Cas clinique de régression*, in *Évolution Psychiatrique*, t.3, pp. 427-472 (remanié en 1974).
- 1957 b, *Éducation spirituelle*, conférence du 24 mars à Gretz, à la demande du Swaimi Siddhe Swarananda (**Inédit**).
- 1957 c, *Eine neue Hypothèse über die sogenannten Eifersuchsreaktionen bei der Geburt Jungerer Geschwister* (trad. 1947 d) in *Prax. Kinderpsychol. Kinderpsychiat.*, 6, pp. 145-151.
- 1957 d, *Et la psychanalyse? Qu'a-t-elle apporté à la compréhension de l'enfance ?*, in *NRF*, 17 mai.
- 1957 e, *Expériences de groupes de mères en milieu hospitalier* (avec M. Cahen, P. Dubuisson), in *L'Hygiène mentale*, 6, pp. 358-376.
- 1957 f, *Une expérience de groupe de mères en milieu hospitalier* in *L'Hygiène mentale*, 6.
- 1957 g, *À la recherche du dynamisme des images du corps et leur investissement symbolique dans les stades primitifs du développement infantile*, in *Psychanalyse*, 23, pp. 297-315.
- 1957 h, Table ronde de *Défense de l'enfance*, *NFR* 114, juin.
- 1957 i, *Véronique muette*, consultation H-Trousseau, notes prises en 1957, rédigées par B. This.
- 1958 a, *Lourdes et les Médecins*, in *Table Ronde* 125, mai.
- 1958 b, *Le travail psychothérapique*, CMPP Claude Bernard (rééd. Bourrelier 1959).

- 1958 c, *Psychoanalytische Kinderbehandlung mit Hilfe der Blumenpuppe* (trad. H. Brauer de 1949 a), in *Prax. Kinder psychol. Kinderpsychiat.* 7, pp 40-50 (1^{er} partie).
- 1959, *La situation œdipienne, situation à trois personnes, dialectique de l'autre* (?)
- 1960 a, *La libido génitale et son destin féminin*, in *Psychanalyse* 7, 1964 (remanié en 1974).
- 1960 b, *Sexualité féminine*, Scarabée/Métaillé 1982, 346 p. (rééd. Laffont, coll. Le livre de poche).
- 1960 c, *Libido féminine* (collab. E. Simion), Carrère 1987, 358 p.
- 1960 d, *L'instinct maternel. Qu'est-ce qu'aimer un enfant?* (à propos d'un enfant thalidomide), in *L'Express*, 10 mars, pp. 18-21.
- 1960 e, *L'incidence de l'entrée dans l'adolescence. Interactions familiale de la puberté en rapport à la liquidation de l'œdipe*, exposé au 1^{er} Congrès de pédopsychiatrie, in les *Actes du Congrès*, octobre.
- 1961 a, *Personnologie et image du corps*, in *Psychanalyse* 6, pp. 59-92 (remanié en 1974).
- 1961 b, *Über Kinderpsychotherapie* (trad. de 1958 d), in *Prax. Kinderpsychol. Kinderpsychiat.* 10, pp. 43-51.
- 1961 c, *À propos de Miracles en Alabama*, entretien avec J. B. Pontalis in *Les temps modernes*, 187, décembre (rééd. 1963).
- 1962 a, *The Dandy solitary and singular in United Paris Review*, septembre.
- 1962 b, *La verticalité: la main, le visage*, Conférences aux Kinésithérapeutes.
- 1963 a, *Le corps à corps en kinésithérapie*, Conférences aux Kinésithérapeutes.
- 1963 b, *Les mères*, entretien avec J. B. Pontalis in *Les Temps Modernes* 200, janvier.
- 1964 a, Havelock Ellis, *Études de Psychologie Sexuelle, La mère et l'enfant*, éd. Le Livre Précieux, t.3, pp. 285-334 (préface ?).

- 1964 b, *La popée-fleur*, in *Phot Anphor* 3, décembre pp. 4-6.
- 1964 c, *Psychanalyse, affectivité et visage*, Conférences aux Kinésithérapeutes.
- 1965, Préface de *Le premier Rendez-vous chez le psychanalyste*, M. Mannoni, Denoel-Gonthier, coll. Femme, 182 p., rééd. Coll. TEL, 1975.
- 1967 a, *Réponse à Maud Mannoni*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 2, pp. 74-80 (collab. I. Roublef).
- 1967 b, *Mots et fantasmes*, in *Pratiques des Mots*, 1, septembre.
- 1967 c, *Genèse du sentiment maternel*, in *Bull. sté. Sfe de psychoprophylaxie*, 32, 4^e trim.
- 1967 d, *Les adolescents*, Conférences aux Kinésithérapeutes, Congrès de Strasbourg, mai.
- 1967 e, Préface de *Vers une Pédagogie institutionnelle*, F. Oury et A. Vásquez, Maspero, 288 p.
- 1967 f, Préface de *L'enfance, situation d'abandon*, in *équipe de Draveil*, SICE.
- 1967 g, *Scène primitive et Identification*, conférence à Sainte-Anne, 5 juin in *Scarabée International*.
- 1968 a, *Le complexe d'Edipe... et la problématique humaine*, in *Pratique des mots*, 3, décembre (remanié en novembre 1972 et août 1973).
- 1968 b, *Clinique psychanalytique: l'enfance, la psychose et l'institution*, in *Recherches*, 11, *Spécial enfance aliénée*, décembre.
- 1968 c, *Ces enfants normaux qui ne peuvent pas vivre*, in *Le Nouvel Observateur* 212, 28 décembre.
- 1968 d, *À propos de la féminité*, conférence à l'université.
- 1968 e, *Analyse d'un miracle*, in J.-B. Pontalis : *Après Freud*, Gallimard (reprise de 1961 c).

- 1969 a, *Au jeu du désir, essais cliniques*, Seuil 1981, 345 p. (rééd. Points, 1988).
- 1969 b, *Réponse à P. Benoît, J.-P. Bauer, Ch. Melman*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 6, pp. 36-45.
- 1969 c, *Réponse à M. Ritter*, in *Lettres de L'École freudienne de Paris*, 6, p. 96.
- 1969 d, *Les jeux sexuels de vos enfants*, in *Planning Familial*, 3, octobre (rééd. In *Hypnose 2000*, 12, pp 30-43).
- 1969 e, *À propos de la fonction symbolique des mots*, in *Pratique des mots*, 4, décembre (rééd. in *Le coq-Héron* 68, 1980, pp. 3-5).
- 1969 f, *Origines psychologiques des anomalies sexuelles des enfants inadaptés*, Conférence au Congrès National de l' UNAEDE, 18 avril.
- 1970 a, Préface de *Sur le maternage*, Marianne Zisman.
- 1970 b, *Faites confiance aux enfants*, réponse à une lectrice au sujet des jeux sexuels des enfants, in *Planning Familial*, 7, juillet.
- 1970 c, *À propos d'amygdales et d'appendices*, (texte tiré du séminaire *Étude comparée de la clinique et du dessin libre*), in *Le Coq-Héron*, 8, juin (rééd. 1980, in *Le Coq-Héron* 68, pp. 7-11).
- 1970 d, *L'interprétation*, Conférence à Sainte-Anne, février (**Inédit**).
- 1970 e, *Sur l'école*, entretien, 8 mai (**Inédit**).
- 1971 a, *Le cas Dominique*, Seuil, coll. Le champ freudien, 256 p. (rééd. Points).
- 1971 b, *L'homme et son désir*, in *Christus* 71, juin.
- 1971 c, *Le père aujourd'hui et demain*, in *Pratique des mots*, 6 juin (1^{er} partie).
- 1971 d, *Le père aujourd'hui et demain*, in *Pratique des mots*, 8, décembre (2^e partie).
- 1971 e, *Psychiatrie de l'enfant et formation des pédopsychiatres*, in *Psychiatrie aujourd'hui*, mars-avril.

- 1971 f, *Résolution œdipienne et latence*, in *Le Coq-Héron* 18, p. 23 (rééd., in *Le Coq-Héron* 68, 1980, p. 6).
- 1971 g, *L'angoisse*, interview du Père Bertrand, in *Christus*.
- 1971 h, *Le cas Dolto*, entretien in *Le Nouvel Observateur*, 356, p. 10.
- 1971 i, Préfaces de *À propos du névrotique*, et d'un texte Anonyme, in *Le Coq-Héron* 13 (rééd., in *Le Coq-Héron* 68, pp. 36-39).
- 1971 j, *À propos du dressage des enfants à la propreté précoce* (remanié en août 1973).
- 1971 k, *Du développement de la libido féminine*, conférence à Louvain, 10 décembre (**Inédit**).
- 1971 l, Réponse à Guattari, le 19 avril 1970, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 8, p. 188.
- 1971 m, *Discussion du travail de R. Tostain*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 8, pp. 142-144.
- 1971 n, *Discussion du travail de J. Aubry*, le 18 avril 1970, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 8, p. 81.
- 1972 a, *Au jeu du désir les dés sont pipés et les cartes truquées*, in *Bulletin de la Sté. de Philosophie* 66, décembre, pp. 101-171.
- 1972 b, *Chronique de l'école-caserne*, collab. G. Oury, J. Pain, Maspéro, série pédagogique.
- 1972 c, *Prophylaxie et prévention: la société, son rôle pathogène et prophylactique*, in *Problèmes politico-sociaux* 133-134, pp. 23-26.
- 1972 d, *Réflexions de psychanalyste face aux problèmes de l'enfance inadaptée*, in *Rencontre-Revue de l'ICP à Lille*, 5, juin.
- 1972 e, *Réponse à Nassif: d'un certain temps de l'écriture*, in *Lettres de l'École Freudienne de Paris*, 9, p. 417.

- 1972 f, *Réponse à Safouan: de la doctrine freudienne en tant qu'elle fait office de religion*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 9, p. 495.
- 1972 g, Intervention dans le débat sur l'épilepsie, mai 1972, in *Le Coq-Héron* 30, novembre et *Le Coq-Héron* 31, décembre.
- 1972 h, *À l'occasion du Mardi-Gras...*, in *Le Coq-Héron* 23-24 janvier (rééd. 1980, in *Le Coq-Héron* 68, pp. 65-66). (Poésie).
- 1972 i, *Image du corps et Psychomotricité – cas de Paul*, conférence au Congrès de psychomotricité de Grenoble, septembre.
- 1972 j, *Les adolescents et la contraception*, entretien avec R. Bertolus et M.-F. Blain, in *Dialogue* 36, juin.
- 1972 k, Entretien in *L'Express*, 11, 17 décembre.
- 1972 l, Préface de *l'Éveil de l'esprit, nouvelle pédagogie rééducative*, A. Muel, Aubier-Montaigne, 159 p. (rééd. 1977, 1988, 240 p.).
- 1973 a, *Véronique muette*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, septembre, p. 417-440 (collab. B. This).
- 1973 b, *Sur la psychanalyse d'enfants – à propos du travail de J. J. Bouquier*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 17, pp. 286-339.
- 1973 c, Préface de *Suite pour Ève*, J.-Ph. Bergeret, Le Centurion, 220 p.
- 1973 d, *Visées et buts de l'action rééducative dans les troubles du Symbolisme*, in *Pratique des mots*, n° spécial, pp. 51-61.
- 1973 e, *Face aux problèmes de l'enfance inadaptée, les réflexions d'une psychanalyste*, in *Pratique des mots* 14, pp. 28-30 (début d'une rubrique régulière).
- 1973 f, *Information et éducation sexuelle à l'école*, in *Pédagogie*, t.28, pp. 877-899.
- 1973 g, *Discussion du rapport sur la pédopsychiatrie*, in *Psychiatries*, 3, juin-juillet.
- 1973 h, *Psychanalyse et foi*, in *Recherche et Débats*, pp. 163-191.

- 1973 i, Table ronde sur le problème des femmes analystes d'enfants, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 11, pp. 310-451, septembre.
- 1973 j, *L'enfant et le langage – cas cliniques*, conférence au Congrès des orthophonistes à Chassagny, in *Pratiques des mots*.
- 1973 k, *Sur l'Art et ses alentours*, entretien avec Ch. Simatos in *l'Herne* 22, mai.
- 1973 l, *L'homme quittera son père et sa mère*, deux entretiens in *Parents et Maîtres*, 81, novembre.
- 1973 m, À propos de Bruay-en-Artois (**Inédit**).
- 1973-88, *L'échec scolaire, essais sur l'éducation*, Ergo-press, 1989 (parution posthume).
- 1974 a, *Difficultés d'une cure de psychothérapie psychanalytique dans le cadre de l'Établissement scolaire où vit l'enfant*, in *Le Coq-Héron* 48-49, sept-oct, (rééd. 1976, in *Le Coq-Héron* 56 rééd. in *Le Coq-Héron* 68).
- 1974 b, *Face aux problèmes de l'enfance inadaptée, les réflexions d'une psychanalyste*, *Pratique des mots* 15, pp. 25-27 (2^e livraison).
- 1974 c, *Sons et écriture*, in *Le Bulletin d'Inf. de la Fed. Nle. des orthophonistes*, 9.
- 1974 d, *Vouloir un enfant aujourd'hui*, intervention au 7^e colloque de la Comm. Familiale et Conjugale du Centre Cath. Des Méd. Français, 19 et 20 janvier.
- 1974 e, *Comment l'Évangile me parle*, entretien in *Approches*, t.3, 40, septembre.
- 1974 f, *Une psychanalyste chrétienne: Françoise Dolto*, in *Informations Catholiques Internationales* 450, pp. 9-17, février.
- 1974 g, *Enfance et société*, France-Culture, dialogue avec Philippe Ariès, émission de Roger Pillaudis, 20 mars, 23 avril.
- 1974 h, *Enfance et société*, entretien avec Ph. Ariès, Radio France (cassette audio).
- 1975 a, *Congrès de 1973*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, pp. 222 et 225-227.

- 1975 b, *Congrès de Strasbourg*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 9, p. 189.
- 1975 c, *Face aux problèmes de l'enfance inadaptée, les réflexions d'une psychanalyste*, in *Pratique des mots* 18-19, pp. 57-61 (Rubriques 3^e livraison).
- 1975 d, *De l'éthique de la psychanalyse d'enfants*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 16, pp. 162-165, novembre.
- 1976 a, *Docteur X, SOS psychanalyste, des consultations par les ondes*, Fleurus, 381 p. (préf. Et postface de Aida Vásquez).
- 1976 b, *De l'éthique de la psychanalyse d'enfants en institution*, in *Psychologie Pédagogie*, t.8, pp. 15-18.
- 1976 c, *Fragrance*, in *Sorcières* 5, pp. 10-17.
- 1976 d, *L'école et le cœur*, in *Parents et Maîtres*, t. 23, pp. 3-37.
- 1976 e, Préface de *Psychanalyse et famille*, P. David, Armand Colin, 221 p.
- 1976 f, *Lorsque l'enfant paraît*, France-Inter, émission quotidienne (excepté sam., dim.) début en août 1976.
- 1976 g, *Intervention au Congrès de Strasbourg*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 19 pp. 49-56.
- 1977 a, *Lorsque l'enfant paraît*, t.1, Seuil, 192 p.
- 1977 b, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, t.1, J.-P. Delarge, 182 p. (rééd. Seuil Points, 1980) (collab. G. Séverin).
- 1977 c, *Des mots pour grandir*, in *La Vie*, 27 sept-3 oct.
- 1977 d, *Ce malheureux objet du désir*, in *L'Éducation*, 376, *L'enfant et les marchands*, décembre.
- 1977 e, *Françoise Dolto s'explique*, in *Livre*, 28 décembre.
- 1977 f, *L'enfant, la ville et la démocratie*, in *La nef* 64, avril-mai-juin.

- 1977 g, *Pourquoi une émission quotidienne sur France-Inter*, in *Psychologie* 89.
- 1977 h, *La poésie à l'école*, entretien avec E. Roudinesco in *Action-Poétique* 67-68.
- 1977 i, *La voix des enfants*, entretien in *Elle* 1634, 4 juillet.
- 1977 j, *Les enfants du divorce*, entretien avec J. Alia in *Le Nouvel Observateur* 675.
- 1977 k, *L'interprétation. Rencontres à Remoulins*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 20, mars, p. 253.
- 1978 a, *Psychothérapie des enfants et des adolescents*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 22, pp. 486-498.
- 1978 b, *L'expérience de la passe*, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 23, pp. 177-179.
- 1978 c, *À propos d'enfants psychotiques*, journées de novembre, in *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 24, pp. 233-241.
- 1978 d, *Lorsque l'enfant paraît*, t.2, Seuil, 220 p.
- 1978 e, *L'Évangile au risque de la psychanalyse, Jésus et le désir*, t.2, J.-P. Delarge, 182 p. (rééd. Seuil Points, 1982) (collab. G. Séverin).
- 1978 f, *La foi au risque de la psychanalyse*, J.-P. Delarge, 183 p. (rééd. Ed. Universitaires 1981, Seuil Points, 1983) (collab. G. Séverin).
- 1978 g, *L'émission Lorsque l'enfant paraît*, in *Téléciné* 226, mars.
- 1978 h, *L'Évangile et l'éducateur chrétien*, in *Parents et Maîtres*, mai.
- 1978 i, *Heures et jours qui suivent l'accouchement*, in *Les Cahiers du nouveau-né* 1-2, pp 187-266, *Naître et ensuite*.
- 1978 j, *Quelles questions les parents se posent-ils sur leurs enfants et les enfants sur leur parents? Pourquoi?*, in *Le Lien-Revue de l'Union Nle. d'aide au dom. rural – suppl. au n° 364*, 9-13 juillet.
- 1978 k, *Réflexions sur l'adoption*, in *Médecine de l'Homme*, 107, août-septembre.

- 1978 l, *Le bon sens de Françoise Dolto*, entretien, in *Téléciné* 226, mars.
- 1978 m, *Lorsque l'enfant paraît*, entretien in *Diététique Aujourd'hui* 170, janvier.
- 1978 n, *Vos enfants sont plus intelligent aujourd'hui*, entretien avec M. Manceaux, in *Marie-Claire* 313, septembre.
- 1979 a, *Interview par Ch. Cohen-Salmon*, in *Parents* 119, pp. 64-69, janvier.
- 1979 b, *Lorsque l'enfant paraît*, t.3, Seuil, 188 p.
- 1979 c, *Comprendre la petite enfance*, in *Sélection du Reader's Digest* 388, juin.
- 1979 d, *Éducation quotidienne : réponse à des parents du 14^e*, in *L'École des Parents*, 8, sept-oct, pp. 40-47.
- 1979 e, *Parlons argent, à propos du vol, de l'argent de poche*, in *L'École des Parents*, 10 pp. 54-57.
- 1979 f, Table ronde sur les effets de la transmission de la psychanalyse par l'assistance à sa consultation de Trousseau, in *Lettres l'École freudienne de Paris*, 25, t.2, pp. 239-253, juin.
- 1979 g, Entretien avec A. Gaillard in *Le Nouvel Observateur* 749.
- 1979 h, Discussion autour de *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, in *Le Coq-Héron* 91.
- 1979 i, Préface d'*Histoire de Louise: des vieillards en hospices*, M. Dacher et M. Weinstein, Seuil.
- 1979 j, Préface de *Manuel à l'usage des enfants qui ont des parents difficiles*, J. van den Brouck, Seuil, coll. Virgule, 168 p.
- 1979 k, Préface de *L'Un-stitution: Le psychanalyste, l'enfant et la fonction symbolique*, L. Kokh, Masson.
- 1979 l, *La propreté*, Seuil, 60 min. (cassette audio).
- 1979 m, *Séparations et divorces*, Seuil, 60 min. (cassette audio).

- 1980 a, *Éducation quotidienne: des disputes fraternelles à la confiance des parents*, in *L'École des parents* 1, pp. 50-56.
- 1980 b, *Coucher près des parents*, in *L'École des Parents* 5.
- 1980 c, *De la santé, en famille, elle est psychosomatique*, in *Le Coq-Héron* 68, p. 12.
- 1980 d, *L'enfant dans la ville*, recueil d'articles in *Le Coq-Héron* 68, pp. 41-64.
- 1980 e, *Conversation avec Françoise Dolto. Voyage au pays de soi-même*, in *Panorama Aujourd'hui* 136, mars, pp. 16-21.
- 1980 f, *Le parle vrai : Françoise Dolto*, notes de 1980-81 recueillies par J. Rouzel in *Le lien social* 3, octobre 1988, pp. 10-13.
- 1980 g, *Note sur la fausse débilité*, in *Le Coq-Héron* 68, p. 40.
- 1980 h, *Françoise Dolto*, entretien autobiographique avec B. This, in *Le Coq-Héron* 109, 1988, pp. 3-16.
- 1980 i, Préface de *Mon enfant à l'école maternelle*, G. Séverin et S. Dupont, Hachette.
- 1981 a, *La difficulté de vivre*, Inter Éditions, 392 p. (rééd. Vertiges/Carrère, 1986, 573 p.).
- 1981 b, *Enfants en souffrance*, Paris, Stock/Pernoud, 230 p. (collab. D. Rapoport, B. This).
- 1981 c, *À propos de la langue des signes*, in *Rééducation orthophonique* 19, pp. 263-265 (rééd., in *Pratique des mots* 41, 1982, décembre pp 27-29).
- 1981 d, *L'agressivité chez de jeune enfant*, in *Pratique des mots* 37, décembre, pp. 23-27.
- 1981 e, *La boutique verte: histoire d'un lieu de rencontre et d'échanges entre adultes et enfants*, in *Enfants en souffrance*, Paris, Stock/Laur, Pernoud 1981, 230 p. (collab. D. Rapoport, B. This), pp. 178-228.
- 1981 f, *Mon enfant a des tics nerveux*, in *La Vie*, 28 mai.

- 1981 g, Table ronder sur *À propos de séparations*, in *Enfants en souffrance*, Paris, Stock/Pernoud 1981, 230 p. (collab. D. Rapoport), pp. 178-228.
- 1981 h, Entretien avec G. Suffert in *Le Point*, 28 décembre 1981/3 janvier 1982.
- 1981 i, *Ma vie et la psychanalyse*, entretien avec A. Hess, in *Les analystes parlent*, Belfond, pp. 81-109.
- 1981 j, Entretien in *Le Nouvel Observateur* 880.
- 1982 a, *Quand les parents se séparent*, Scarabée/Métailié.
- 1982 b, *Séminaire de psychanalyse d'enfant*, t.1 ; Seuil, 237 p. (collab. L., Cadalguès).
- 1982 c, *L'agressivité chez le jeune enfant*, in *Pratique des mots* 38, mars, pp. 19-25
- 1982 d, *Le leurre des mots*, in *Scarabée International*, 4 tome-hiver.
- 1982 e, *Les Babouches d'Aboukassem*, in *Qu'est-ce que l'homme* (rééd. in Scarabée International, 1983).
- 1982 f, *Dialogue préliminaire*, avec E. Simion in *Sexualité féminine*, Scarabée/Métailie 1983, 346 p., pp. 9-25 (rééd. Laffont, coll. Le Livre de poche).
- 1982 g, *S'il n'y avait pas Jésus*, entretien avec R. Plusse in *Approches*, 35.
- 1982 h, *Psychanalyse : parcours et travail*, entretien avec Albisson in *esprit*, juillet.
- 1982 i, *20 questions à François Dolto*, entretien in *Fémina* 23, 11 novembre (Suisse).
- 1982 j, Préface de *Vécu*, G. Mauro.
- 1983 a, *En face de la mort*, in Ph. Ariès, F. Dolto, Cardinal F. Marty, G. Raimbault, L. Schwartzberg, Toulouse, Privat, 222 p.
- 1983 b, *Sur les psychologues*, in *Le journal des Psychologues*, 8 juin.
- 1983 c, *À propos de l'anorexie mentale*, entretien avec B. This, *Le Coq-Héron* 91, pp. 5-28.

- 1983 d, *Ma sœur, mon amour*, entretien avec J.-P. Enthoven, in *Le Nouvel Observateur* 992, 11 novembre, pp. 66-67.
- 1984 a, *L'Image inconsciente du corps*, Seuil, 375 p.
- 1984 b, *Ariès-Dolto: dialogue sur l'enfance*, in (?), *Vertiges / Carrère*, 3, juillet-août.
- 1984 c, *Françoise Dolto défend Lacan*, in *Lire*, 3 décembre.
- 1984 d, *Françoise Dolto et la radio*, in *Psychiatre française*, 2 mars-avril.
- 1984 e, *Le plaisir absolu*, in *Marie-Claire* 380, avril.
- 1984 f, *Rôle irremplaçable de la communication inter-psychique entre les humains*, in *Actes des 1^{ères} journées de l'UPPS (Tunisie)*, mars.
- 1984 g, *Us et abus de la guérison*, in *Psychiatries*, 63, pp. 81-93.
- 1984 h, *Violence sans paroles*, in *École des parents*, 6 juin.
- 1984 i, Discussions sur l'identification, à propos de la clinique des psychoses précoces de G. Haag, in *Travail de la Métaphore*, collectif, Denoël, pp. 176-181.
- 1984 j, *L'institutrice et le jour jeune enfant*, entretien avec H. Gilabert in *L'École maternelle française*, 4, janvier, pp. 3-7.
- 1984 k, *Questions de transferts*, entretien avec F. Peraldi et C. Maillet, in *Études freudiennes* 23, pp. 95-113, avril (1^{er} partie).
- 1984 l, *Questions de transferts*, entretien avec F. Peraldi et C. Maillet, in *Études freudiennes* 24, pp. 115-135, octobre (2^e partie).
- 1984 m, *Simple et savant*, entretien in *Châtelaine*, février (Québec).
- 1984 n, *Sur le contrôle*, entretien avec J. Hassoun et M. Tricot, in *Patio* 2, pp. 55-63.
- 1985 a, *La cause des enfants* (avec un collectif dirigé par A. Courtint). **Laffont, 469 p.** Annexe: Déclaration Universelle des Droits de l'Enfant (rééd. Laffont, coll. Le Livre de poche, 1987, 637 p.).

- 1985 b, *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, t.2, Seuil 250 p. (collab. J.-F. de Saunverzac).
- 1985 c, *Désirs et besoins (apprendre à dire non)*, in *L'École des Parents*, 4, avril.
- 1985 d, *L'enfant et son corps*, in *Le Journal des Psychologues*, 25, mars.
- 1985 e, *Tu voudrais mourir*, in *Laennec* 304, printemps.
- 1985 f, *Au sujet du psychanalyste dans les institutions*, discussions in *Les Cahiers de l'IPC*, mai.
- 1985 g, *L'enfant, le langage, le corps*, entretien in *Le Journal des Psychologues*, 25 mars, mai.
- 1985 h, *L'insomnie des nourrissons*, entretien avec M. Manceaux, in *Éloge de l'insomnie*, Hachette.
- 1985 i, *Le non-dit des origines, questions à Françoise Dolto*, entretien avec D. Raport in *Les Cahiers de nouveau-né 7*, Origines, pp. 127-149.
- 1985 j, Préface de *L'ange et le Fantôme*, D. Dumas, Minuit, 189 p.
- 1985 k, Préface de *Mémoires sur Gaspar Hauser*; A. V. Feuerbach, Vertiges/Carrère.
- 1985 l, *La mort a-t-elle un avenir?*, conférence EPCI, 16 octobre.
- 1986 a, *Pourquoi j'écris*, in *L'Artichaut*, n° 2, janvier.
- 1986 b, Préface du livre sur la pédagogie, Saint-Thomas et Bossuet, par le Père Di Falco, 185 p.
- 1986 c, *Solitudes*, Vertiges / Carrère, 476 p.
- 1986 d, *Enfances* Seuil, 139 p. (rééd. *Points*, 1988) (collab. fotogr. Alecio de Andrade).
- 1986 e, *Un autiste sourd*, in *Pédagogie institutionnelle en question*, pp. 41-62, 5 juin.
- 1986 f, *Sur la Maison Verte*, in *Esquisses Pques* 5, pp. 7-22.

- 1986 g, *Les partenaires de l'enfant à l'école*, Intervention au Colloque *École et/ou Prévention*, Strasbourg, 7 et 8 février.
- 1986 h, Intervention à la rencontre latino-américaine de 1986 in *Le psychanalyste sous la terreur*, collectif, Matrice, 1988.
- 1986 i, *Enfant sourd*, interview in Fondation de France 47, août.
- 1986 j, *La fin de l'analyse et la formation des analystes*, propos recueillis par D. Broda et C. Lecoq in Bulletin du Coût freudien, mai.
- 1986 k, *La foi et la religion*, entretien avec I. Beigdeber, P. Kahn et A. Senik, in Espaces 13-14.
- 1987 a, Préface de *Toxicomanie (?)*, E. Vera ô Campo.
- 1987 b, Préface de *Le corps entre les mains*, B. Dolto, Herman, Éd. Scientifiques.
- 1987 c, *Tout est langage*, Vertiges / Carrère, 132 p.
- 1987 d, *Dialogues québécois*, Seuil, 312 p. (collab. J.-F. de Sauverzac).
- 1987 e, *L'enfant du miroir*, Paris/Marseille, Rivages, 112 p. (F. Dolto et Dr J.-D. Nasio).
- 1987 f, *Image de soi dans le miroir*, in *Le Bloc-notes du psychanalyste 7*.
- 1987 g, *La surdité*, in *Enfant d'abord* 115, mars.
- 1987 h, *À la source de chacun de nous*, in *Échanges*, juin.
- 1987 i, Article regroupant tous les articles de Françoise Dolto sur les sourds, in *Vivre ensemble*, 18 mars.
- 1987 j, *Autour de la lecture*, in *Vu*, 21, mars.
- 1987 k, *Jeux et jouets*, in *Magazine de la fondation de France*, 51, automne.
- 1987 l, L'expression des sentiments (la difficulté de vivre), in *Psychologie*, 44, juin.
- 1987 m, Solitude(s), in *Approches* 54, 2^e trim.

- 1987 n, Discussions sur une communication de D. Vasse, in *Le divan de Proscute*, collectif, Denoël, pp. 76-81.
- 1987 o, *L'apparition du je grammatical chez l'enfant*, in *Sur l'individu*, Colloque de Royaumont, pp. 73-87, Seuil.
- 1987 p, *Françoise Dolto, mettre la psychanalyse au quotidien*, entretien avec F. de Towarnicki in *Le Figaro Littéraire*, 2, mars, p. XV.
- 1987 q, *L'effet Dolto*, entretien avec Fl. Portés in *Paris-Match*, 30 janvier, pp. 3-5.
- 1987 r, *La passion de l'humain*, entretien in *Le Pèlerin*, 27 février.
- 1987 s, France-Culture, programme, *Les Chemins de la connaissance*, cinq émissions avec J.-D. Nasio.
- 1987 t, Antenne 2, *Apostrophe*, émission du 2 janvier.
- 1987 u, *L'Enfant dans la ville*, in *Trame*, Nice, octobre 1988.
- 1987 v, *Le journal scolaire, à propos de la technique Freinet*, avec M. Amram, cassette VHS, Matrice (cassette vidéo).
- 1988 a, *La cause des adolescents*, Robert Laffont, 276 p.
- 1988 b, *Inconscient et destins*, Séminaires de psychanalyse d'enfants, t.3, Index des cas, Seuil, 251 p. (collab. J.-F. de Sauverzac).
- 1988 c, *L'enfant dans la ville*, Z'édicions, 43 p. (collab. fotogr. A. Villers).
- 1988 d, *Quand les parents se séparent, Françoise Dolto questionnée para Inès Angelin*, Seuil, 151 p.
- 1988 e, *La parole aux enfants*, in *Le journal des psychologues*, mai.
- 1988 f, *Le sauvetage du petit Pierre*, in *Le Nouvel Observateur* 1243, 2-8 septembre.
- 1988 g, *Vous qui avez entre 13 et 17 ans...*, in *Le Nouvel Observateur* 1243, 2-8 septembre, pp. 58-64.

- 1988 h, *La 1^{er} éducation est ineffaçable*, in *Revue Notre-Dame*, 4 mai.
- 1988 i, *Des jalons pour une histoire*, entretien avec E. Roudinesco, in *Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto*, pp. 11-52, Seuil.
- 1988 j, *Françoise Dolto, la parole aux enfants*, entretien avec D. Simonnet, in *L'Express* 18, 24 mars, pp. 104-122.
- 1988 k, Antenne 2, *Apostrophe*, émission de septembre (rediffusion).
- 1988 l, Préface sous forme de lettre de *Parce je crois aux enfants*, Andrée Ruffo, Éd. De L'homme, Québec (*dernier* texte écrit par Françoise Dolto, le 16 août 1988).
- 1989 a, *Autoportrait d'une psychanalyste*, Seuil, 285 p.
- 1989 b, *L'échec scolaire*, Ergo Press, 187 p.

III – Obras sobre Françoise Dolto

- Alain Didier, W. (2000), *Un Désir d'Infinitude*, in *Françoise Dolto Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 557-563.
- Aubry, J. (vários autores), (1988), *Quelques pas sur le Chemin de F. Dolto*, Seuil, Paris.
- Arzel, L. N. (2006), *Françoise Dolto et l'Image Inconsciente du Corps*, (Fondaments et déplacement vers la pulsion), De Boeck Université, Bruxelles.
- Barral, W. (2000), *Le Corps et la Parole : la Régression dans l'Image du Corps*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 467-480.
 - (2000), *La Psychanalyse est-elle une Bonne Nouvelle ?*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 521-533.

- (1999), *L'Architecture Conceptuelle du Système de Pensée de Françoise Dolto*, in *Françoise Dolto, C'est la Parole qui Fait Vivre*, (direcc. W. Barral), Gallimard, Paris, pp. 139-195.
- (1999), *L'Image Inconsciente du Corps de l'Analysant et du Psychanalyste dans la Cure : Situer la Place du Corps de l'Analyte dans le Cure*, in *Françoise Dolto, C'est la Parole qui Fait Vivre* (direcc. W. Barral), Gallimard, Paris, pp. 395-413.
- Chébaux, F. (2001), *30 Mots de Françoise Dolto* (à l'usage des parents et des éducatifs), PUF, Paris.
- Claude, M. (1999), *La Croissance Humaine est une Lente Incarnation*, in *Françoise Dolto, C'est la Parole qui Fait Vivre* (direcc. W. Barral), Gallimard, Paris, pp. 343-393.
- Collette, M. (2000), *Pulsions de Mort et Image du Corps dans la Psychose Chez F. Dolto*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 501-515.
- Danjoy, E. (2002), *Introduction*, in *Le Coq-Héron*, (F. Dolto et la Transmission de la Psychanalyse), n° 168 – Março, pp. 7-13.
- Dolto, C. (2000), *Françoise Dolto, Une Femme à ne pas Imiter*, in *Françoise Dolto Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 5-15.
- Dolto, C. (vários autores) (2005), *De l'Image Inconsciente du Corps à l'Haptonomie*, in *Le Féminin, Filiations, etc*, Gallimard, Paris, pp. 111-128.
- Dumas, D. (2000), *Entre l'Inconscient Freudien et l'Inconsciente Biblique. L'Inconsciente en Construction de l'Enfant*, in *Françoise Dolto Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 546-557.
- (1999), *L'Image Inconsciente du Corps dans la Mobilité Corporelle et Sexuelle de l'Esprit*, in *Françoise Dolto, C'est la Parole qui Fait Vivre* (direcc. W. Barral), Gallimard, Paris, pp. 195-305.

- Farges, F. et Cahen, F. (2000), *L'Echographie, la Parole et le Fetus*, in *Françoise Dolto Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 213-221.
- Grignon, O. (2002), *L'Apport de Françoise Dolto dans la Psychanalyse*, in *Le Coq Héron* (F. Dolto et la transmission de la psychanalyse), n° 168, Março, pp. 13-37.
- Guillerault, G. (2007), *Dolto – Winnicott* (Le Bébé dans la Psychanalyse), Gallimard, Paris.
 - (2005), *Au Sujet du Transfert*, in Claude Schauder, *Françoise Dolto et le Transfert* (Act. Psychanalyse), Ramonville - Saint Agne, pp. 27-43.
 - (2004), *L'Image Inconsciente du Corps Entre Invisible et Spéculaire*, in Claude Schauder, *Lire Dolto Aujourd'hui*, (Act. Psychanalyse), Ramonville – Saint Agne, pp. 57-67.
 - (2003), *Le Miroir et la Psyché*, (Dolto, Lacan et le Stade du miroir), Gallimard, Paris.
 - (2002), *Dolto, Freud : du Complexe de Castration à la Castration Symboligène*, in *Le Coq Héron*, n° 168, Março, pp. 37-47.
 - (2000), *Du Corps Comme Identité à l'Inconscient Comme Dynamisme : Présentation de l'Image Inconsciente du Corps*, in *Françoise Dolto Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 381-393.
 - (1999), *L'Image du Corps Selon Françoise Dolto* (une philosophie clinique), Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis – Robinson.
 - (1999), *Une Théorie Corporelle du Language*, in *Françoise Dolto, C'est la Parole qui Fait Vivre*, (direct. W. Barral), Gallimard, Paris, pp. 31-91.
 - (1996), *Les Deux Corps du Moi* (Schème Corporel et Image du Corps in Psychanalyse), Gallimard, Paris.
- Hamad, A. (2005), *Françoise Dolto, Quel Transfert ?* in Claude Schauder, *Françoise Dolto et le Transfert* (Act. Psychanalyse), Ramonville – Saint Agne, pp. 139-149.

- (2004), *Le Statut du Sujet dans le Language et dans la Parole*, in Claude Schauder, *Lire Dolto Aujourd'hui* (Act. Psychanalyse), Ramonville – Saint Agne, pp. 27-37.
- Julien, Ph. (1979), *Autour de l'Évangile au Risque de la Psychanalyse de Françoise Dolto*, in *Le Coq Héron*, n° 74, pp. 3-10.
- Lédoux, M. H. (2006), *Dictionnaire Raisoné de l'Oeuvre de F. Dolto*, Désir / Payot, Paris
 - (1991), *Introdução à Obra de Françoise Dolto*, Zahar, Rio de Janeiro, (obra publicada em 1990 –Edit. Rivages).
- Liaudet, J. C. (1998), *Dolto Expliquée aux Parents*, L'Archipel, Montreal, Québec
- Moisseff, M. (vários autores) (2005), *Une Perspective Anthropologique sur les Rôles Parentaux*, in *Le Féminin, Filiation, etc.*, Gallimard, Paris, pp. 128-153.
- Nasio, J. D. (2007), *Mon Corps et ses Images*, Désir – Payot, Paris.
 - (2000), *Comment un Psychanalyste qui Travaille avec le Concept d'Image Inconsciente du Corps Écoute-t-il son Patient ?*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présent* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 406-421.
 - (1999), *La Douleur*, in *Françoise Dolto, C'est la Parole qui Fait Vivre* (direct. W. Barral), Gallimard, Paris, pp. 305-343.
- Petit, H. (2002), *Françoise Dolto à l'œuvre : la Clinique pas sans la Théorie*, in *Le Coq Héron* (F. Dolto et la transmission de la psychanalyse), n° 168, Março, pp. 47-57.
- Sauverzac, J. F. (1995), *Françoise Dolto*, Champs – Flammarion, Paris (obra publicada em 1993, Aubier).
- Schauder, C. (2005), *Influence des Apports d'Anna Freud, de M. Klein, de R. Laforgue et de S. Morgenstern sur la Conception de la Question du Transfert dans la Cure de*

l'Enfant Chez F. Dolto, in Claude Schauder, *Lire Dolto Aujourd'hui*, (Act. Psychanalyse), Ramonville – Saint Agne, pp. 19-27.

- (2004), *Transmission de la Névrose et Image Inconsciente du Corps*, in Claude Schauder, *Lire Dolto Aujourd'hui*, (Act. Psychanalyse), Ramonville – Saint Agne, pp. 67-81.
- (2002), *Image Inconsciente du Corps, Castrations Symboligènes et Perversions dans l'œuvre de F. Dolto*, in *Le Coq Héron*, n° 168, pp. 57-69.
- Sédat, J. (2005), *Sur l'Origine du Transfert*, in Claude Schauder, *Françoise Dolto et le Transfert* (Act. Psychanalyse), Ramonville – Saint Agne, pp. 11-19.
 - (2000), *Les Origines Corporelles de l'Esprit*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente*, (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 540-546.
- Szejer, M. (2000), *À l'Écoute des Nouveau-nés in Maternité*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente* (Act. Unesco – 1999), Gallimard, Paris, pp. 234-242).
- This, B. (1988), *Françoise Dolto*, in *Le Coq Héron*, n° 109, pp. 3-15.
- Vanier, A. (2004), *De Quelques Conséquences de la Psychanalyse d'Enfant sur les Théories de l'Infantile*, in Claude Schauder, *Lire Dolto Aujourd'hui* (Act. Psychanalyse), Ramonville – Saint Ange, pp. 37-47.
 - (1993), *Hommage a Françoise Dolto*, in *L'Enfant et la Psychanalyse*, Edit. Esquisses Psychanalytiques, C. F. R. P., Paris, pp. 547-549.
- Vasse, D. (2000), *Le Visage, la Lumière et le Nom*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco – 1999), Gallimard, Paris, pp. 421-435.
 - (1997), *Le Temps du Désir*, Seuil, Paris.
 - (1988), *L'Évangile et l'Inconscient*, in *Quelques pas sur le Chemin de Françoise Dolto* (dir. J. Aubry), Seuil, Paris, pp. 221-236.

- Yannick, F. (2000), *La Vraie Image : du Dessin d'Enfant à l'Image du Corps*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente*, (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 393-406.
 - (1999), *Le Visage Humain n'a pas Encore Trouvé sa Face*, in *Françoise Dolto, C'est la Parole qui Fait Vivre* (direc. W. Barral), Gallimard, Paris, pp. 107-139.
 - (1990), *Françoise Dolto, (De l'Éthique à la Pratique de la Psychanalyse d'Enfants)*, Paidos – Centurion, Paris.
- Winter, J. P. (2000), *De la Métaphysique à la Métapsychologie. Dieu Profane, Suget Divin*, in *Françoise Dolto, Aujourd'hui Présente* (Actes Unesco - 1999), Gallimard, Paris, pp. 533-540.

IV – Obras de Teologia e sobre Bíblia

- Aguirre, R. (vários autores), (2002), *Los Milagros de Jesús* (Perspectivas metodológicas plurales), (sob a direcção de Rafael Aguirre), Verbo Divino, Estella, Navarra.
- Antunes, S. (2007), *A Questão de Jesus na Teologia das Religiões*, in *Communio*, XXIV, nº 3, pp. 275-285.
- Arno, Sch. e Kasper, W. (1990), *Cristologia*, Edit. Loyola, S. Paulo, (obra publicada em 1974 – Herder - Friburgo).
- Aubin, C. (2005), *Prier avec son Corps*, CERF, Paris.
- Augustin, S. (1993), *Confessions*, Gallimard, Paris, (com Philippe Sellier).
- Agustin, S. (1965), *La Ciudad de Dios*, Edic. BAC, Tomo XVI, Madrid.
- Ausejo, S. (1964), *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, (obra publicada em 1962)

- Balmory, M. (1993), *La Divine Origine* (Dieu n'a pas Créé l'Homme), Grasset, Paris
 - (1986), *Le Sacrifice Interdit* (Freud et la Bible), Grasset – Biblio Essais, Paris.
- Bauer, J. B. (1967), *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, (obra publicada em 1962 – Verlas Styria Graz).
- Beauchamps, P. (1990), *L'Un et l'Autre Testament – II*, Accomplir les Écritures, Essais de Lecture, Paris.
 - (1982), *Le Récit, la Lettre et le Corps*, Essais Bibliques, Paris.
- Benoit, P. (1988), *L'Ordre du Transfert Eclaire-t-il Celui de la Foi?*, in *Le Coq Héron*, n° 109, pp. 29-31.
- Bernard, Ch. A. (1994), *Le Dieu des Mystiques* (Les Voies de l'Interiorité), CERF, Paris.
- Bonnard, P. (1976), *Evangelio segun San Mateo*, Edit. Cristandad, Madrid, (obra publicada em 1970, Edit. Delachaux et Niestlé).
- Bultman, R. (1970), *Foi et Comprensión*, (Réponse a Käseman), Tomo II, Seuil, Paris, (obra publicada em 1965).
- Chareire, I. (2002), *Lumière et Vie*, n° 254, Avril – Juin, p 4
- Charlier, J. P. (1987), *Signes et Prodiges*, CERF, Lire la Bible, Paris.
- Clemente Alexandria (2003), in H. R. Drobner, *Manual de Patrologia*, Vozes, Petrópolis, (obra publicada em 1994), pp. 139-155.
- Comissão Pontifícia Bíblica (1993), *Interpretação da Bíblia na Igreja*, Secr. Geral Episcopado, Rei dos Livros, Lisboa.

- Congar, Y. (1998), *Esprit de l'Homme, Esprit de Dieu*, CERF, Paris (obra publicada em 1983).
- Couto, A. (2003), *Pentateuco, Caminho de Vida Agraciada*, Univ. Católica Portuguesa, Lisboa.
- Dodd, C. H. (1978), *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Edic. Cristandad, Madrid.
- Drobner, H. R. (2003), *Manual de Patrologia*, Vozes, Petrópolis, (obra publicada em 1994).
- Durrwell, F. X. (1999), *Le Père*, (Dieu en son Mystère), 4ª edição, CERF, Paris (obra publicada em 1987).
 - (1983), *L'Esprit Saint de Dieu*, CERF, Paris.
- Geffré, C. (1997), *Le Christianisme au Risque de l'Interprétation*, CERF, Paris, (obra publicada em 1983).
- Geoltrain, P. (vários autores), (2000), *Aux Origines du Christianisme*, Gallimard – Folio Histoires, Paris.
- Giguère, P. A. (2002), *Catechèse et Maturité de la Foi*, Novalis – Lumen Vitae, Bruxelles.
- Grabner, A. (vários autores) (1975), *Vocabulario Práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona.
- Gregoire le G., Morales VI, Cap. 15, nº 18, citação de Ch. Perrot, *Les Miracles*, L'Atelier, Paris, 1995, pp. 46-50.
- Guerra, M. (1978), *Diccionario Morfológico del Nuevo Testamento*, Edit. Aldecoa, Burgos.
- Guillet, J. (1977), *Un Dieu qui Parle*, Croire Aujourd'hui, DDB, Paris.

- Larifan, E. (2006), *La Force de Guérir*, in *Science et Vie*, Les Miracles (concevoir l'inconcevable), Hors série, 236, Setembro, pp. 97-101.
- Le Gal, F. (2003), *La Folie Saine et Sauve* (pour une théologie catholique de la folie sainte), CERF, Paris.
- Léon-Dufour, X. (1996), *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris, (obra publicada em 1975).
 - (1975), *Vocabulario y Teología Bíblica*, Herder, Barcelona (7ª edição), (obra publicada em 1965 - CERF).
- López, Alonso M. (2003), *Aspectos Éticos de la Acción Sanadora de Jesús*, in *Moralia*, V. XXVI, nº 100, pp. 417-438.
- Malamoud, Ch. et Vernant, J. P. (vários autores), (1986), *Corps des Dieux*, Gallimard – Folio Histoire, Paris.
- Marchadour, A. (1995), *Les Évangiles au Feu de la Critique*, Bayard / Centurion, Paris.
- Meier, J. P. (2000), *Un Judío Marginal; Nueva Versión del Jesús Histórico*, II/2, Verbo Divino, Estella, Navarra.
- Mingo, A. (2002), *Evangelizados por los Pobres; La Lectura Narrativa de Mc 10, 46-52*, in *Moralia*, V. XXV, nº 96, pp. 377-396.
- Moingt, J. (1993), *L'Homme qui Venait de Dieu*, CERF, Paris.
- Pacomio, L. (vários autores), (1985 e 1986), *Diccionario Teológico Interdisciplinar, I, II e III*, Edic. Sígueme, Salamanca, (obra publicada em 1977 – Ed. Marietti).
- Perrot, Ch. (vários autores), (1995), *Les Miracles*, Edit. L'Atelier, Paris.

- Rahner, K. e Vorgrimler, H., (1970), *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, Seuil, Paris, (obra publicada e 1961 – Verlag Herder).
- Ratzinger, J. (Benoit XVI), (2007), *Jesus de Nazareth*, Flammarion, Paris (obra publicada pela livraria Edit. do Vaticano – Cidade do Vaticano - 2007).
- Rauscher, E. (2006), *Miracle Chrétien, Signe Divin*, in *Science et Vie*, 236, Vol. XI, pp. 134-140.
- Römer, T., (1996), *Dieu Obscur*, Labor et Fides, Genève.
- Schillebeeckx, E. (1981), *Jesús la Historia de un Viviente*, Edi. Crisandad, Madrid, (obra publicada em 1974 - Friburgo).
- Siegert, F. (2000), *Les Judeísmes au I Siècle*, in Geoltrain (vários autores), *Aux Origines du Christianisme*, Gallimard, Paris, pp. 11-29.
- Solotareff, J. (2004), *Une Lecture Symbolique des Évangiles*, CERF, Paris.
- Souzenelle, A. (2001), *Resonances Bibliques*, Albin Michel – Spiritualités, Paris.
- Tagawa, K. (2002), *Miracles et Evangile ; La Pensée Personelle de l'Évangéliste Marc*, in R. Aguirre, *Los Milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella, pp. 18-19.
- Taylor, V. (1979), *Evangelio segun San Marcos*, Edit. Crisandad, Madrid, (obra publicada em 1969).
- Thomás de Aq. S., *Somme Théologique*, II-II q., 178, a.1, ad. 1 ; *Somme Théologique*, 1^a q., 110, art. 4 ; *De Legibus*, I-II, 90, 4, Edição bilingue, latim – francês, publicada na CERF, Paris.
- Tilborg, S. (2005), *Comentario al Evangelio de Juan*, Verbo divino, Estella, Navarra.
- Tolentino Mendonça, J. (2004), *A Construção de Jesus*, Assírio e Alvim, Lisboa.

- Urs von Balthasar, H. (1981), *La Gloire et la Croix, une Esthétique Théologique* (obra publicada entre 1965-1975, Aubier), CERF, Paris.
- Vaticano II, (1967), *Constituições, Decretos, Declarações*, Secret. Nacional Apostolado da Oração, Braga.
- Vaz, A. dos S. (2007 - 2008), *Propedêutica Bíblica* (inédito), Faculdade de Teologia da Univ. Católica Portuguesa, Lisboa.
 - (2004), *Eucaristia, Bíblia e Simbolismo*, in *Rev. Espiritualidade*, 12, nº 47, pp. 12-47.
 - (1996), *A Visão das Origens em Génesis 2, 4^b – 3, 24*, Edit. Univers. Católica Portuguesa, *Didaskalia, Edições Carmelo*, Lisboa.
- Verdes, A. L. (2007), *Más allá de la alternativa substancialismo - actualismo*, in *Moralia*, XXX, nº 116, pp. 369-392.
 - (2007), *La Nueva Vida en Cristo: Interrogantes à la Bioética*, in *Moralia*, XXX, nº 113, pp. 113-138.
- Vermes, G. (2003), *Enquête sur l'Identité de Jésus*, Bayard, Paris, (obra publicada em 2000).
- Wolf, H. W. (1974), *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Gênéve.

V – Bibliografia Geral

- Ajuriaguerra, J. (1974), *Manuel de Psychiatrie de l'Enfant*, Masson, Paris.
- Antunes, M. (2005), *Obra Completa*, Tomo I; *Theoria, Cultura e Civilização*, Vol. III, *Filosofia da Cultura*, Edi. Crítica da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
 - (2002), *Teoria da Cultura*, Ed. Colibri, Lisboa.

- Anzieu, D. (1995), *Le Moi - Peau*, Dunod, Paris.
 - (1974), *Le Moi - Peau*, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 9, pp. 195-203.
- Aristote, (1993), *De l'Âme*, III, 13, 435^a – 11 b²⁵; com R. Bordeüs, Flammarion, Paris.
 - (1956), *Les Parties des Animaux*, V, 686 b³ – 687 a⁵ ; Ediç. *Les Belles Lettres*, Paris.
- Balint, M., (1977), *Le Defaut Fondamental*, Petit Bibliothèque Payot, Paris. (reeditada em 1979).
 - (1972), *Les Voies de la Régression*, Petite Bibliothèque Payot, Paris (obra publicada em 1959 – The Hogarth London).
 - (1960), *Le Médecin, son Malade et la Maladie*, Payot, Paris.
- Benassy, M., (1969), *Le Moi et les Mécanismes de Défense*, in *La Théorie Psychanalytique*, PUF, Paris, pp. 285-348.
- Bergeret, J. (1978), *La Personnalité Normale et Pathologique (Structures Mentales, le Caractère, les Symptômes)*, Dunod, Paris (obra publicada em 1974 - Bordas).
- Bergson, H. (1988), *L'Évolution Créatrice*, PUF, Paris.
- Bernard, C.(1987), *Principes de Médecine Experimentale*, PUF – Quadrige, Paris, (obra publicada em 1947).
- Bion, W. R. (1959), *Attaks on Linking, Second Thoughts, Selected Papers on Psycho-Analysis*, Jason Aronson, New York. (reeditado em 1967), pp. 93-109.
- Boltanski, L. (vários autores), (2006), *L'Effet Ricœur dans les Sciences Humanines*, in *Esprit*, n° 323, Mars – Avril, pp 43-68.
- Boutot, A. (1989), *Heidegger*, PUF – Que sais je?, Paris.

- Brazelton, T. B. (1961), *Psycho-physiologic Reactions to Neonate, I; The Value of Observations of the Neonate*, in *The Journal of Pediatrics*, Vol. 58, pp. 508-512.
- Buber, M. (1969), *Je et Tu* (Prefácio de G. Bachelard), Aubier, Paris, (obra publicada em 1923 – Martin Buber Estate).
- Canguilhem, G. (1966), *Le Normal et le Pathologique*, PUF - Quadrige, Paris, (obra publicada em 1966).
- Cazenave, M. (1984), *Carl Gustav Jung*, Edic. L'Herne, Paris.
- Chemama, R. e Vandermersch, B. (2005), *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Larousse, Paris, (obra publicada em 1995).
- Chenu, M. D. (1976), *Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris.
- Colin, D. (1979), *Psychologie de l'Enfant Sourd*, Mason, Paris.
- Constança, M. (2004), *A Construção do Homem no Plano Simbólico – o Lugar da Psicoterapia*, in *Rev. Psicossomática*, Vol. 6, nº 2, Julho – Dezembro, pp. 51-57.
- Couboubaritsis, L. (1994), *Aux Origines de la Philosophie Européenne*, De Boeck Université, Bruxelles.
- Cunha, M. J. (2004), *A Imagem Corporal* (abordagem sociológica sobre a importância do corpo e da magreza para adolescentes), *Autonomia 27*, Azeitão.
- Dalto, S. (1998), *La Genèse du Sujet dans la Perspective du Materialisme Scientifique de Freud*, in *Aux Sources de la Psychanalyse* (F. Geerardyn e G. Van de Vipver), L'Harmattan, Paris, pp. 263-273.
- Damásio, A. (2003), *Ao Encontro de Espinosa*, Europa América, Lisboa.
 - (2000 / 6ª Edição), *O Sentimento de Si Mesmo*, Europa América, Lisboa.

- (1994), *O Erro de Descartes*, Europa América, Lisboa.
- Davis, M. et Wallbrige, D. (2002), *Winnicott, Introduction à son Œuvre*, PUF - Quadrige, Paris, (obra publicada em 1992).
- Decharmeux, B. (1998), *Le Symbole*, PUF - Que je Sais ? – Paris.
- Deleuze, G. (1962), *Différence et Répétition*, PUF, Paris.
- Descamps, Ch. (1986), *Les Idées Philosophiques Contemporaines en France (1960 - 1985)*, Bordas, Paris.
- Diatkine, R. (vários autores), (1979), *Le Psychanalyste et l'Enfant*, in *L'Enfant*, Gallimard, Paris, pp. 73-99.
- Dilthey, W. (1970), *L'Origine d'Ell Ermeneutica*, in *Ermeneutica e Religione*, Pátron, Bologne, (obra publicada em 1900), pp. 47-91.
- Dortier, J. F. (2006), *Les Nouveau Territoires de la Psychologie*, in *Sciences Humaines*, n° 3, Juin – Août, pp. 26-33.
- Dumoulié, C. (1999), *Le Désir*, Armand Colin, Paris.
- Ellenberger, H. F. (1995), *Médecines de l'Âme*, Fayard, Paris, com E. Roudinesco (obra publicada em 1954 F. Menninger; 1974 B. Books; 1991 A. Academic).
 - (1994), *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, com E. Roudinesco, Fayard, Paris (obra publicada em 1970).
- Entralgo, P. L., (1961), *Enfermedad y Pecado*, Edic. Toray, Barcelona.
- Eslin, J. C. (2002), *Saint Augustin, l'Homme Occidental*, Edit. Michalon, Paris.
- Espinosa, B. (1965), *Éthique*, Flammarion, Paris.

- (1954), *Traité des Autorités Théologiques et Pratiques*, Gallimard, Paris.
- Ey, H. (1978), *Tratado de Psiquiatria*, Toray – Masson, Barcelona, (oitava edição espanhola da quinta edição francesa, com P. Bernard e Ch. Brisset).
 - (1968), *La Conscience*, 2ª edição, PUF, Paris, (obra publicada em 1963).
- Feltz, B. (2003), *La Science et le Vivant*, De Boeck Université, (Sciences, éthiques, sociétés), Bruxelles.
- Fiores, S. Goffi, T. (2001), *Dictionnaire de la Vie Spirituelle* (Adaptação francesa de F. Vial), CERF, Paris, (obra publicada em 1983).
- Foessel, M. (2006), *Les Reconquêtes de Soi*, in *Esprit*, n° 323, Mars – Avril, pp. 290-304.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris.
- Franck, D. (1993), *Chair et Corps*, Minuit, Paris.
- Frazer, J. G. (1911), *The Golden Bough*, V. II, *Taboo and the Perils of the Soul*, McMillan, London.
- Freud, S. (1985), *The Complete Letters of Sigmund Freud to W. Fliess, 1887-1904* (com Masson J. M. M.), Cambridge, Harvard Univ. Press.
 - (1950), *La Naissance de la Psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess (1887-1902)*, PUF, Paris, 1956.
 - (1940), *Abrégé de Psychanalyse*, PUF, Paris (1951 e 1967).
 - (1939), *Möise et le Monothéisme*, Gallimard, Paris (1948).
 - (1934), *La Predisposition à la Névrose Obsessionnelle*, in *Revue Française de Psychanalyse*, Vol. 7, n° 4, pp. 606-610.

- (1933), *Nouvelles Conférences d'Introduction sur la Psychanalyse*, Gallimard, Paris (1936 e 1971).
- (1931), *La Sexualité Féminine*, in *La Vie Sexuelle*, PUF Paris (1969), pp. 139-155.
- (1927), *L'Avenir d'Une Illusion*, Denoël et Steele, Paris, (1932 e 1971 - PUF).
- (1926), *Inhibition, Symptôme, Angoisse*, PUF, Paris (1951, 1965, 1968).
- (1924), *La Perte de la Réalité dans la Névrose et la Psychose*, in *Névroses, Psychoses et Perversions*, PUF, Paris (1973), pp. 189-197.
- (1923), *Le Moi et le Ça*, in *Essais de Psychanalyse*, Payot, Paris (1970 e 1977), pp. 177-234.
- (1921), *Psychologie Collective et Analyse du Moi*, in *Essais de Psychanalyse*, Payot, Paris (1951), pp. 76-162.
- (1920), *Au-delà du Principe du Plaisir*, in *Essais de Psychanalyse*, Payot, Paris, (1951 e 1970), pp. 273-338.
- (1916-1917), *Introduction à la Psychanalyse*, Payot, Paris (1962).
- (1915), *L'Inconscient*, in *Métapsychologie*, Gallimard, Paris (1952), pp. 91-161.
- (1915), *Les Pulsions et Leurs Destins*, in *Métapsychologie*, Gallimard, Paris (1952), pp. 25-66.
- (1914), *Introduction au Narcissisme*, in *La Vie Sexuelle*, PUF, Paris (1969), pp. 81-105.
- (1913), *Conseils aux Médecins*, in *La Technique Psychanalytique*, PUF, Paris (1953 e 1970).
- (1912-1913), *Totem et Tabu*, Payot, Paris (1923 e 1973).
- (1912), *Quelques Observations sur le Concept d'Inconscient en Psychanalyse*, in *Métapsychologie*, Gallimard, Paris (1952), pp. 9-24.

- (1912), *La Dynamique du Transfert*, in *Technique de la Psychanalyse*, PUF, Paris, (1953 e 1970), pp. 50-60.
 - (1909), *Analyse d'Une Phobie d'un Petit Garçon de Cinq Ans*, in *Cinq Psychanalyse*, PUF, Paris (1954 e 1970), pp. 93-197.
 - (1905), *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité Infantile*, Gallimard, Paris (1949 e 1968).
 - (1900), *L'Interprétation des Rêves*, PUF, Paris (1967).
 - (1895), *Études sur l'Hystérie*, PUF, Paris (1956 e 1967).
 - (1895), *Esquisse d'une Psychologie Scientifique*, in *Naissance de la Psychanalyse*, PUF, Paris (1956), pp. 307-396.
 - (1890), *Le Traitement Psychique*, in *Résultats, Idées, Problèmes*, Tome I, PUF, Paris (1984).
- Freud, S. et Ferenczi, S. (1992), *Correspondance*, Vol I, 1908-1914, Calman – Levy, Paris.
 - Freud, S. et Pfister, O. (1963), *Correspondance de Sigmund Freud avec le Pasteur Pfister*, 1909-1939, Gallimard, Paris (1966).
 - Gadamer, H. G. (1976), *Vérité et Méthode*, Seuil, Paris, (obra publicada em 1960).
 - Gaddini, E. (2007), *Reflexiones sobre el Problema Mente – Cuerpo*, in *Revista de Psicoanálisis*, APM, n° 52, pp. 21-47.
 - Garapon, A. (2006), *Justice et Reconnaissance*, in *Esprit*, n° 323, Mars – Avril, pp. 231-249.
 - Geerardyn, F. e Van Vijver G., (vários autores), (1998), *Aux Sources de la Psychanalyse (Analyse des Premiers Écrits de Freud – 1877/1900)*, L'Harmattan, Paris.
 - Gerhardsson, B. (1979), *The Mighty Acts of Jesus According to Matthew*, Lund, pp. 1-94.

- Gibellini, R. (1994), *Panorama de la Théologie au XX^e Siècle*, CERF, Paris, (obra publicada em 1992 – Edit. Queriniana).
- Gil, J. (2001), *Movimento Total*, Relógio d'Água – Antropos, Lisboa.
 - (1997), *Metamorfoses do Corpo*, Relógio d'Água – Antropos, Lisboa, (obra publicada em 1980).
- Grebert, F. (1928), *Au Gabon, Société des Missiens Évangéliques*, Paris, pp. 171-172.
- Gusdorf, G. (1963), *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris.
- Hadot, P. (2002), *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Albin Michel, Paris, (obra publicada em 1993, Inst. d'Études Augustiniennes).
 - (2001), *La Philosophie Comme Manière de Vivre*, com Jeanine Carlier e Arnold, Albin Michel, Paris.
 - (1997), *La Citadelle Intérieure*, Fayard, Paris.
 - (1997), *Plotin ou la Simplicité du Regard*, Gallimard, Paris.
 - (1995), *Qu'est-ce que la Philosophie Antique ?*, Gallimard – Folio Essais, Paris.
- Haynal, A. Falzeder, E. Roozen, P. (2005), *Dans les Secrets de la Psychanalyse et de son Histoire*, PUF, Paris.
- Hegel, G. W. F. (1979), *Esthétique IV, La Poésie*, Flammarion – Champs, Paris.
- Heidegger, M. (1986), *L'Être et le Temps*, Gallimard, Paris (obra publicada em 1927).
- Herfray, Ch. (2006), *La Psychanalyse Hors les Murs*, L'Harmattan, Paris (obra publicada em 1993 – Desclée de Brouwer).
- Hermant, G. (vários autores), (1986), *Le Corps et sa Mémoire* (6^o Congresso Internacional de Psicomotricidade – La Haya - 1984), Doin Edit., Paris.

- Hinshelwood, R. D. (2000), *Dictionnaire de la Pensée Kleinienne*, PUF, Paris, (obra publicada em 1989).
- Hippocrate (1999), *Nature de l'Homme*, in *L'Art de la Médecine*, Flammarion, 4 e 5, Paris, pp. 169-170.
- Huisman, D. (2002), *Histoire de la Philosophie Française*, Perrin, Paris.
- Hume, D. (1975), *On Miracles, Enquiries Concerning Human Understanding*, Ediç. Selby – Bigge, Oxford Press.
- Hurtig, M. et Rondal, J. A. (1981), *Introduction à la Psychologie de l'Enfant*, Ediç. Pierre Madaga, Bruxelles.
- Husserl, E. (1966 e 1953), *Méditations Cartésiennes* (introduction à la Philosophie), Vrin, Paris.
- Jacob, F. (1981), *Le Jeu des Possibles*, Fayard, Paris.
- Jung, C. (1991), *Gesammelte Werke*, 8, (18 volumes e um index) – Rascher Verlag – Zurich.
- Juranville, A. (1988), *Lacan et la Philosophie*, PUF, Paris.
- Kandinsky, V. (2004), *De lo Espiritual en el Arte*, Paidós, Barcelona, (obra publicada em 1912 – R. Piper et Co.). Tradução portuguesa, Ed. D. Quixote, 2010.
- Kaufman, P. (vários autores), (1993), *L'Apport Freudien* (Encyclopédie de la Psychanalyse), Bordas, Paris.
- Koyré, A. (1986), *Théologie et Science* (Conferência em Paris - 1947), in *De la Mystique à la Science*, Ed. Hess, Paris.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.

- Laforgue, R. (1936), *La Névrose Familiale*, in *Revue Française de Psychanalyse*, Tomo 9, n° 2, pp. 327-359.
- Lapierre, A. e Aucouturier, B. (1982), *Le Manque au Corps*, Doin Edit., Paris.
 - (1982), *Fantasmés Corporels et Pratique Psychomotrice en Education et Thérapie*, Doin Edit., Paris.
- Laplanche, J. (1999), *Entre Séduction et Inspiration : L'Homme*, PUF – Quadrige, Paris.
- Laplanche, J. et Pontalis J. B. (1997), *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF – Quadrige, Paris (obra publicada em 1967).
- Lebovici, S. (vários autores), (1985), *Traité de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent*, PUF, Paris.
- Lemay, M. (1983), *L'Écllosion Psychique de l'Être Humain*, Edic. Fleures, Paris.
- Levi – Strauss, C. (1973), *Anthropologie Structurale I – II*, Plon, Paris, (obra publicada em 1958).
 - (1960), *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, p XLVIII.
 - (1956), *Sorciers et Psychanalyse*, Courier Unesco IX, pp. 8-10.
- Levine, E. et Touboul, P. (2002), *Le Corps*, Flammarion, Paris.
- Lhermitte, J. (1998), *L'Image de Notre Corps*, L'Harmattan, Paris, (obra publicada em 1939).
- Lobo Antunes, A. (2002), *Conversas com Lobo Antunes e M. L. Blanco, D. Quixote*, Lisboa.

- Luciano, A., D (vários autores) (2002), *Encyclopédie de la Philosophie*, La Pochothèque – Garzanti, (obra publicada 1981 e 1993, 1995).
- Malpique, C. (1990), *Da Capacidade de Estar Só*, in *Rev. Portuguesa de Psicanálise*, nº 9, Novembro, pp. 53-81.
- Manoni, M. (1982), *D'un Impossible à l'Autre*, Seuil, Paris.
- Marone, F. (1998), *Suggestions d'Inconscient : Freud, l'Hypnose et le Problème du Corps et de l'Esprit*, in *Aux Sources de la Psychanalyse*, (Filip Geerardyn e Gertrudis Van de Vijver), Ed. Harmattan, Paris, pp. 245-251.
- Mercury, J. Y., (2000), *L'Expressivité Chez Merleau – Ponty (du corps à la peinture)*, L'Harmattan, Paris.
- Merleau – Ponty, M. (2002), *Causeries*, Seuil, Paris, (obra publicada em 1948).
 - (2001), *Psychologie et Pédagogie de l'Enfant* (Sorbonne – 1949-1952), Edic. Verdier, Paris.
 - (1996), *Sens et Non Sens*, Gallimard, Paris (textos de 1945-1947, publicados em 1948).
 - (1992), *La Prose du Monde*, edição póstuma estabelecida por Lafort em 1969, Coleção Tel, Gallimard, Paris.
 - (1985), *L'Œil et l'Esprit*, Seuil, Paris (obra publicada em 1964).
 - (1968), *Résumé de Cours*, Gallimard, Paris.
 - (1964), *Le Visible et l'Invisible*, (obra póstuma), Gallimard, Paris.
 - (1962), *Revue de Métaphysique et Moral*, nº 4, Octobre, pp. 80-86.
 - (1960), *Signes*, Gallimard, Paris.
 - (1953), *Éloge de la Philosophie*, Gallimard, Paris.
 - (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, (obra reeditada em 1976, Colec. Tel).

- (1942), *La Structure du Comportement*, PUF, Paris.
- Miquel, P. A. (1991), *Epistémologie des Sciences Humaines*, Nathan, Paris.
- Mongin, O. (1998), *Paul Ricœur*, Seuil – Points Essais, Paris (obra publicada em 1994).
- Morgenstein, S. (1939), *La Structure de la Personnalité et ses Déviations*, Denoel, Paris.
 - (1937), *Psychanalyse Infantile, Symbolisme et Création Imaginaires*, Denoel, Paris.
- Morgon, A., (vários autores) (1980), *Educatons Précoce de l'Enfant Sourd*, Masson, Paris (obra publicada em 1977).
- Nietzsche, F. (2002), *Ainsi Parlait Zarathoustra : Volonté, Vérité, Puissance*, Payot et Rivages, Paris, (obra publicada em 1901 – Mercure de France.)
 - (2000 e 1997), *Le Gai Savoir*, Flammarion, Paris, (prefácio e tradução da 2ª edição por P. Wotling).
 - (1982), *Fragments Posthumes, Automne (1884-1885)*, in *Oeuvres Philosophiques Complètes*, IX, 37, Gallimard, Paris, pp. 310-312.
 - (1977), *La Naissance de la Tragédie*, in *Œuvres Philosophiques – Tomo I*, Gallimard, Paris (obra publicada em 1872 e 1940).
- Ninio, J., (1989), *L'Empreinte des Sens*, O. Jacob, Paris.
- Ogilvie, B. (1993), *Lacan, la Formation du Concept de Sujet*, PUF, Paris.
- Olivier – Padis, M. (2006), *A la Poursuite du Paradoxe Politique*, in *Esprit*, n° 323, Mars – Avril, pp. 216-231.
- Ortigue, E. (1962), *Le Discours et le Symbole*, Aubier – Montaigne, Paris.

- Osterrieth, O. (1967), *L'Enfant et la Famille*, Scarabée, Paris.
- Pereira, F. (2002), *Autour de la Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, in *Paul Ricœur* (uma homenagem ISPA), ISPA, Lisboa, pp. 21-31.
 - (1999), *Senhor Ainda*, (Do Sonho Desejado e Realizado, ao Sonho Emblemático), ISPA, Lisboa.
 - (1997), *Corps et Anthropologie*, Congrès International de Psychosomatique, Paris.
 - (1997), *A Dupla Face do Símbolo*, (Conferência no XII Colóquio da Socied. Portuguesa de Psicanálise), Lisboa.
 - (1994), *Mística e Subjectividade: o Objecto, o Tempo e o Espaço*, (Conferência no IX Colóquio da Socied. Portuguesa de Psicanálise), Lisboa.
 - (1987), *Sobre o Corpo e o Imaginário: Notas em Redor de Sami – Ali em Forma de Prefácio*.
- Philostrate (1958), *Vie d'Appolonius de Tyane*, in *Chaiers de l'Évangile*, n° 4, 45, pp. 62-66.
- Piaget, J. (1968), *La Naissance de l'Intelligence Chez l'Enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel.
- Piaget J. et Inhelder, B. (1976), *La Psychologie de l'Enfant*, PUF – Que Sais Je ?, Paris, (obra publicada em 1966).
- Platon (1996), *Timée*, 69 c⁵ – 70 c¹, Flammarion, Paris, pp. 182-184.
 - (1964), *Le Banquet*, 199d – 200e, Flammarion, Paris.
- Plutarque (1958), *Vie de Coriolan*, 38, 1-7, in *Chaiers de l'Évangile*, pp. 53-55.
- Polybe (1995), *Histoires*, XVI, 12, in Ch. Perrot, *Miracles*, L'Atelier, Paris, p. 55.

- Portocarrero, M. L. (2002), *A Via Longa na Hermenêutica de Paul Ricœur*, in *Paul Ricœur*, (uma homenagem - ISPA) com Paula Ponce Leão e António Melo, ISPA, Lisboa, pp. 43-63.
- Proust, (1990), *Le Temps Retrouvé*, Gallimard, Paris.
- Rabouin, D. (1997), *Le Désir*, Flammarion, Paris.
- Razavet, J. C. (2000), *De Freud a Lacan (Au Roc de la Castration au Roc de la Structure)*, De Boeck Université, Bruxelles.
- Resnik, S. (1989), *Transfert Infantile*, in *Les Psychothérapies de Groupes d'Enfants au Regard de la Psychanalyse*, Ediç. Clancier – Guenaud, Paris, pp. 16-28.
- Revaut d'Allones, M. (2006), *Cet Eros par Quoi Nous Sommes dans l'Être*, in *Esprit*, n° 323, Mars – Avril, pp. 276-289.
- Rey, M. (1985), *Examen Psychiatrique de l'Enfant Sourd*, in S. Lebovici (vários autores), *Traité de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent, 1*, PUF, Paris, pp. 637.
- Ricœur, P. (2000), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris.
 - (1998), *Penser la Bible*, com A. Lacocque, Seuil, Paris.
 - (1998), *Ce Qui Nous Fait Penser. La Nature et la Règle*, Odile Jacob, Paris.
 - (1995), *La Critique et la Conviction*, Calman / Levy, Paris.
 - (1995), *Expérience et Langage dans le Discours Religieux*, in Paul Ricœur (vários autores), *L'Herméneutique à l'École de la Phénoménologie*, Beaucherne, Paris, pp. 159-179.
 - (1994), *Lectures 3, Aux Frontières de la Philosophie*, Seuil, Paris.
 - (1992), *Lectures 2, La Contrée des Philosophes*, Seuil, Paris.
 - (1991), *Lectures 1, Autour du Politique*, Seuil, Paris.

- (1990), *Soi-même Comme un Autre*, Seuil, Paris.
- (1986), *Le Mal. Un Déficit à la Philosophie et à la Théologie*, Labor et Fides, Genève.
- (1986), *Du Texte à l'Action. Essai d'Herméneutique II*, Seuil, Paris.
- (1986), *À l'École de la Phénoménologie*, Vrin, Paris.
- (1985), *Temps et Récit III ; Le Temps Raconté*, Seuil, Paris.
- (1984), *Temps et Récit II ; La Configuration du Temps dans la Récit de Fiction*, Seuil, Paris.
- (1983), *Temps et Récit I*, Seuil, Paris.
- (1981), *Hermeneutics and the Human Sciences*, (Trad. J. B. Thompson, Cambridge), Cambridge University Press.
- (1975), *Métaphore Vive*, Seuil, Paris.
- (1969), *Le Conflit des Interprétations. Essai d'Herméneutique I*, Seuil, Paris.
- (1965), *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris.
- (1960), *Philosophie de la Volonté II, Finitude et Culpabilité*, Aubier, Paris.
- (1955), *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris (3^a ed. aumentada, 1967).
- (1950), *Philosophie de la Volonté I, Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris.
- Roudinesco, E. (2005), *Philosophes dans la Tourmente*, Fayard, Paris.
 - (1986), *Histoire de la Psychanalyse en France*, Tome I, (1885-1939), Fayard, Paris (1994), *Histoire de la Psychanalyse en France*, Tome II, (1925-1985), Fayard, Paris.
- Salgueiro, E. (2005), *In the Construction of the Primary Symbolic Capacity*, in *Revista Portuguesa de Psicanálise*, Vol. 6, p. 33.

- Sami – Ali (1977), *Corps Réel, Corps Imaginaire*, Dunod, Paris.
- Saussure, F. (1955), *Cours de Linguistique Générale*, 5ª edição, Payot, Paris (obra publicada em 1913 a título póstumo, em Genève, por Ch. Bally e A. Sechehaye).
- Scheiermacher, F. (1987), *Herméneutique*, (edição crítica contemporânea a partir dos escritos académicos de 1829), CERF – Labor et Fides – PUL, Paris, Genève, Québec.
- Schilder, P. (1968), *L'Image du Corps*, Gallimard, Paris, (obra publicada em 1950 – Inter. Univ. Press).
- Segal, A. (1969), *Introduction à l'Œuvre de Mélanie Klein*, PUF, Paris (obra publicada em 1964).
- Spitz, R. (1968), *De la Naissance à la Parole*, Payot, Paris, (obra publicada em 1965).
 - (1948), *La Perte de la Mère pour le Nourrisson*, in *Revue Enfance*, Novembre – Décembre.
- Stein, E. (2004), *El Problema de la Empatía*, Ed. Trotta, Madrid, (obra publicada em 1917).
- Tétaz, J. M. (2006), *Vérité et Convocation. L'Herméneutique Biblique Comme Problème Philosophique*, in *Esprit*, n° 323, Mars – Avril, pp .138-155.
- Tribolet, S. et Shahidi, M. (2005), *Nouveau Précis de Sémiologie des Troubles Psychiques*, Heures de France, Paris.
- Umberto, E. (vários autores), (1993), *Interpretação e História*, in *Interpretação e Sobreinterpretação*, (Direcção de Stefan Collini), Edit. Presença, Lisboa, (obra publicada em 1992 – Cambridge, University Press), pp. 29-45.
- Vattimo, G. (vários autores), (2002), *Encyclopédie de la Philosophie*, La Pochothèque, (Librairie Générale Française), Paris, (obra publicada em 1981, 1993 e 1995 – Garzanti Editore).

- Vernant, P. (vários autores), (1986), *Corps des Dieux*, Gallimard, Paris.

- Xavier, F. (2001), *Paul Ricœur et l'Herméneutique* (tradução do inglês em 1975), CERF, Paris.

- Winnicott, D. W. (1980), *Processus de Maturation Chez l'Enfant*, (n° 245), Petite Bibliothèque Payot, Paris.
 - (1969), *De la Pédiatrie à la Psychanalyse*, (n° 253), Petite Bibliothèque Payot, Paris.

- Wittgenstein, L. (1961), *Tractus Logico – Philosophicus*, Gallimard, Paris, (obra publicada em 1958).

- Worms, F. (2006), *Vivant Jusqu'à la Mort et Non Pas Pour la Mort*, in *Esprit*, n° 323, Mars – Avril, pp. 304-316.

Quadros Referidos

<u>Quadro 1</u> – O arco imagógico da imagem inconsciente do corpo	164
<u>Quadro 2</u> – Os miraculandos dos evangelhos perspectivados do ponto de vista sintomático	236
<u>Quadro 3</u> – Os miraculandos dos evangelhos perspectivados do ponto de vista dinâmico...	239
<u>Quadro 4</u> – Os miraculandos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo de Dolto	243
<u>Quadro 5</u> – Os miraculandos, entre os pobres de Israel <i>ptokhoi e penes</i>	245
<u>Quadro 6</u> – Grelha nosológica das curas miraculosas dos evangelhos, na clave da teoria da imagem inconsciente do corpo	248
<u>Quadro 7</u> – O ritmo cadencial das curas miraculosas dos evangelhos.....	253
<u>Quadro 8</u> – Distribuição dos significantes nas narrações das curas miraculosas dos evangelhos	286
<u>Quadro 9</u> – Expressões de fé dos miraculandos dos evangelhos	290
<u>Quadro 10</u> – O <i>Transfert</i> no encontro dos miraculandos com Jesus de Nazaré.....	309
<u>Quadro 11</u> – As palavras dos miraculandos, do povo e de Jesus de Nazaré no encontro das curas miraculosas.....	312
<u>Quadro 12</u> – Palavras de <i>acolhimento</i> de Jesus de Nazaré no encontro com os miraculandos	313

Quadro 13 – Os grandes gestos miraculosos de Jesus de Nazaré..... **316**

Quadro 14 – Os três significantes da intervenção terapêutico-salvífica de Deus, evocados na *imagem divina* impressa pelo Espírito nos miraculandos **328**

Quadro 15 – Movimento de subjectivação salvífica do corpo dos miraculandos para o seu *spiritus*..... **332**

Quadro 16 – As grandes interacções dos miraculandos, sob o desejo de comunicar..... **337**