Revista Mineira de Psicanálise

Instrumento Oficial da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais

Volume 9 • 2026

Reverberação da(s) Sexualidade(s)

LIBERTAS PER PSYCHOANALYSIS

sbpMG SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICANÁLISE DE MINAS GERAIS

Revista Mineira de Psicanálise

Instrumento Oficial da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais

Belo Horizonte, v. 9, 2026

Editora

Maria Goretti Machado

Conselho Editorial

Cecilia Cruvinel Colmanetti
Daniela Perocco Zanatta
Kátia Maria Amaral dos Santos
Paula Linhares de Andrade

Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais

sbpmg.org.br
rmp.sbpmg@gmail.com

Sumário

Editorial

Editorial | 5
Maria Goretti Machado

Carta-convite: Reverberação da(s) Sexualidade(s) | 7

Reverberação da(s) Sexualidade(s)

Complexo de Édipo: uma introdução | 10
Ana Carolina Gontijo

A condição masculina na contemporaneidade: o declínio do viril? | 22
Deborah Gomes do Amaral

Sexualidade, Subjetivação e Sofrimento Psíquico: Perspectivas psicanalíticas contemporâneas | 39
Paulo Fernando Martins Pinheiro

A sexualidade no BDSM e no masoquismo: quem controla o dominador? | 52
Caio Ferreira Romano

Entre o refúgio e o vazio: Personalidade esquizoide, trauma precoce e as vicissitudes do self | 67
Maria Cristina Mazoni Silva Martins

Estar só na contemporaneidade: entre conquistas e distorções | 84
Larissa Marques Pinto, Natasha Junqueira Martiniano

Entre o tempo do corpo e o tempo do inconsciente: reverberações da sexualidade no envelhe(ser) | 95
Isabel Cristina Alves

Os circuitos do prazer: reflexões a partir do filme Boa sorte, Leo Grande! (Sophie Hyde, 2022) | 109
Vanessa Chreim

Editorial



Editorial

Reverberação da(s) Sexualidade(s)

É com grande satisfação que apresentamos a Nona Edição da Revista Mineira de Psicanálise (RMP), inteiramente dedicada a cartografar o tema **Reverberação da(s) sexualidade(s)** em suas múltiplas, complexas e contemporâneas manifestações. Longe de ser um conceito estático, a sexualidade, na psicanálise, permanece como força motriz que tensiona o biológico e o psíquico, o individual e o sociocultural. Os artigos reunidos neste volume oferecem ao leitor uma preciosa oportunidade de articular as bases metapsicológicas freudianas aos desafios clínicos e existenciais do século XXI.

Para iniciar este percurso, revisitamos as fundações teóricas indispensáveis com o trabalho "*Complexo de Édipo: uma introdução"*, que resgata a estrutura organizadora do psiquismo e do desejo, servindo como bússola para compreender as ramificações clínicas discutidas ao longo da edição. A partir desse alicerce, somos convocados a analisar as mutações

nos papéis de gênero e na subjetividade em *"A condição masculina na contemporaneidade: o declínio do viril"*, um ensaio provocativo sobre as crises e os reposicionamentos do homem moderno diante da queda de antigos ideais fálicos.

A interface entre a sexualidade, a constituição da identidade e as novas formas de padecimento psíquico ganha profundidade em *"Sexualidade, Subjetivação e Sofrimento Psíquico: Perspectivas psicanalíticas contemporâneas"*. Este estudo nos lembra que o sofrimento na atualidade está intimamente ligado aos modos como o sujeito vivencia o corpo e o desejo. Essa discussão se expande para as dinâmicas de poder e as fronteiras do prazer no instigante artigo *"A sexualidade no BDSM e no masoquismo: Quem controla o dominador?"*, que subverte visões simplistas sobre o masoquismo e interroga os limites da soberania e do consentimento no cenário erótico.

A clínica dos vazios e das falhas primitivas também encontra espaço nesta edição. Em *"Entre o refúgio e o vazio: Personalidade esquizoide, trauma precoce e as vicissitudes do self"*, os autores investigam o retraimento defensivo e o isolamento que congelam o desenvolvimento emocional. Esse cenário de isolamento dialoga diretamente com as angústias de nossa época, mapeadas em *"Estar só na contemporaneidade: entre conquistas e distorções"*, um texto que diferencia o cuidado enriquecedor do desamparo patológico exacerbado pela hiperconexão virtual.

Por fim, esta edição nos convida a refletir sobre a passagem do tempo e as representações da libido na maturidade. O artigo *"Entre o tempo do corpo e o tempo do inconsciente: reverberações da sexualidade no envelhe(ser)"* tensiona, com delicadeza, o envelhecimento biológico e a perenidade do desejo inconsciente. Encerrando o volume, a sétima arte serve como ferramenta de análise em *"Os circuitos do prazer: reflexões a partir do filme Boa sorte, Leo Grande!"*, proporcionando uma belíssima discussão sobre a emancipação sexual, o autoconhecimento e o direito ao prazer em qualquer etapa da vida.

Desejamos a todas e todos uma excelente e transformadora leitura. Que estas páginas possam ecoar na prática clínica e fomentar novos debates acadêmicos.

Maria Goretti Machado
Editora da Revista Mineira de Psicanálise (RMP)

Carta-convite

Reverberação da(s) Sexualidade(s)

> *"No chuchar ou sugar com deleite, já podemos observar as três características essenciais de uma manifestação sexual infantil. Esta nasce apoiando-se numa das funções somáticas vitais, ainda não conhece nenhum objeto sexual, sendo autoerótica, e seu alvo sexual acha-se sob o domínio de uma zona erógena. Antecipemos que essas características são válidas também para a maioria das outras atividades das pulsões sexuais infantis"*
>
> *(Freud, 1989, p. 171)*

A noção de sexualidade já se apresentava nas obras de Freud desde 1890, com a suspeita de que fatores de natureza sexual tinham uma ligação com a remota infância, podendo estar na origem dos sintomas histéricos e na formação do núcleo da neurose.

Nessa época, Freud acreditava que a sedução por um adulto despertava uma forma prematura de sexualidade. Mas, em 21 de setembro de 1897, Freud escreve a *Fliess*, afirmando estar errado sobre a hipótese da sedução pelo adulto: "não acredito mais na minha neurótica", sendo a sedução fruto das fantasias infantis, expressão de desejos incestuosos em relação aos pais (Freud, 1897, p. 310).

Mas foi em 1905, com a publicação dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, que Freud introduziu a libido como uma manifestação da pulsão sexual, que não se limitava ao aspecto genético ou somático, mas estava profundamente imersa nas dinâmicas psíquicas do sujeito. Esse movimento representou uma revolução na compreensão da sexualidade, uma vez que Freud desafiou as noções vigentes da época, que a concebiam como uma mera questão biológica ou moral.

A concepção de uma sexualidade infantil que se manifestaria de diferentes formas ao longo da vida (fases do desenvolvimento infantil) foi uma das maiores inovações de Freud, ao mostrar seu caráter multifacetado e polimorfo. A libido não se restringe à genitalidade, mas se desloca, ao longo da existência, para diferentes objetos e metas, constituindo um fator primordial na formação do psiquismo humano e de suas manifestações psicopatológicas, além de ser capaz de se sublimar em atividades não sexuais, como a arte e a intelectualidade.

Desde a fundação da psicanálise, com Freud, que concebeu a sexualidade infantil em seu polimorfismo e polissemia, o campo de pesquisas e os esforços de teorização sobre a diversidade sexual têm se desenvolvido rapidamente, acompanhando as transformações dos comportamentos nesse campo.

As teorias sobre gênero também avançaram significativamente. Inicialmente, foi Stoller quem estabeleceu uma distinção radical entre sexo biológico (diferença sexual inscrita no corpo) e identidade de gênero, compreendida como o correspondente das significações atribuídas pela sociedade (masculino-feminino). Até as concepções mais recentes de Judith Butler, para quem as identidades de gênero não existem enquanto substâncias ontológicas, nem tampouco existem as categorias binárias de homem-mulher, sendo o gênero uma criação discursiva que depende de enunciação e/ou repetição em um *continuum* de ações comportamentais públicas, que, por sua vez, irão, pouco a pouco, materializar e sedimentar determinadas verdades.

Joyce McDougall descreveu as neo-sexualidades como montagens eróticas específicas que têm como finalidade sustentar a identidade subjetiva, referindo-se a arranjos libidinais e soluções subjetivas que buscam contornar angústias arcaicas. Diferentemente da perversão clássica, as neo-sexualidades constituem defesas e um “acordo” com a cultura e com a própria estrutura psíquica, e não apenas uma patologia.

Joan Rivière nos apresenta um tipo específico de mulher que possui uma tendência à masculinidade e que, ao tentar ocultá-la, utiliza a feminilidade como máscara.

Janine Chasseguet-Smirgel aponta para uma feminilidade comum a ambos os sexos, contesta a concepção passiva da vagina e lhe confere um poder de controle e dominação, ligada à analidade.

O próximo número da Revista Mineira de Psicanálise, *Reverberação da(s) Sexualidade(s)*, é um convite a pensarmos, dentro da ética da Psicanálise, os modos de subjetivação e seus desdobramentos nos sofrimentos psíquicos no que diz respeito às diferentes formas e aos sentidos da sexualidade, a partir dos conflitos internos do próprio sujeito e daqueles advindos de suas singularidades no âmbito social, bem como de suas repercussões na transferência.

O tema suscita as mais variadas reflexões e contribuições, possibilitando uma articulação desde os primórdios da Psicanálise, com Freud, até os dias atuais, por meio das contribuições de diversos autores e das particularidades da clínica de cada um.

Assim, a Revista Mineira de Psicanálise tem a honra de convidar psicanalistas, membros em formação, acadêmicos e demais interessados a contribuir com o tema.

O prazo para envio dos artigos será até o dia 07 de agosto de 2026. As normas de publicação encontram-se no site da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais (sbpmg.org.br).

Os artigos devem ser enviados para o endereço de e-mail rmp.sbpmg@gmail.com

Maria Goretti Machado
Editora

Conselho Editorial da Revista Mineira de Psicanálise
Cecilia Cruvinel Colmanetti
Daniela Perocco Zanatta
Kátia Maria Amaral dos Santos
Paula Linhares de Andrade

Referências

Stoller, R.J. Uma introdução à identidade de gênero. In: Stoller, R.J. *Masculinidade e Feminilidade: apresentações do gênero*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

Chasseguet-Smirgel, Janine. *Sexualidade feminina*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

Freud, S. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887/1904* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Imago, vol.

Freud, S. Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, vol. VII, 1976:

McDougall, J. Identificações, neo-necessidades e neo-sexualidades. In: McDougall, J. *Conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Xenon, 1987.

Rivière, Joan. A feminilidade como mascarada (1929), *Psyquê*, São Paulo: Ano IX, n° 16, jul./dez. 2005.

Complexo de Édipo: uma introdução

Ana Carolina Gontijo[1]

Resumo: Este artigo tem como objetivo traçar a trajetória da elaboração do complexo de Édipo na obra de Freud, desde suas primeiras formulações nas cartas a Fliess até a sistematização do conceito em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924). O trabalho está dividido em duas partes: a primeira percorre o desenvolvimento do conceito ao longo da obra de Freud, evidenciando como a observação clínica, a análise de seus próprios sonhos e a tragédia grega *Édipo Rei* o levaram a postular a universalidade dos desejos edípicos e dos impulsos incestuosos e parricidas presentes em todo ser humano; a segunda aborda a descoberta infantil da diferença anatômica entre os sexos e as particularidades da instalação e do declínio do complexo de Édipo nos meninos e nas meninas.

Palavras-chave: Complexo de Édipo, Freud, desenvolvimento psicossexual.

Introdução

O complexo de Édipo é um dos conceitos fundamentais na psicanálise. Sua concepção pode ser encontrada nas cartas que Freud endereçou a Fliess nos primórdios da psicanálise. Nelas, Freud afirmava, com base no que havia escutado de seus pacientes, nos próprios sonhos e na célebre tragédia grega *Édipo Rei*, a universalidade dos desejos edipianos, ou seja, a existência de impulsos incestuosos e parricidas como fenômenos universais.

Na primeira parte deste trabalho, percorre-se a elaboração do complexo de Édipo, desde as cartas de Freud a Fliess até 1924, ano em que o complexo de Édipo é sistematizado em um texto decisivo, intitulado *A dissolução do complexo de Édipo* (1924). Na segunda parte, abordam-se as descobertas feitas pelas crianças da diferença anatômica entre os sexos e também a forma como o complexo de Édipo se inicia e declina nos sexos masculino e feminino. Considerando esse percurso, o texto foi dividido em duas partes: “O caminho percorrido que levou Freud ao Complexo de Édipo” e “O Édipo nos meninas e nas meninas”. Para realizar

[1] Psicóloga, membro filiado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais (SBPMG). Endereço para correspondência: Av. Getúlio Vargas, 874/1604 - Savassi - Belo Horizonte/MG. CEP 30.112-021. Telefone: (31) 99921-1305. E-mail: anacarolinagontijo.acg@gmail.com

esse trajeto e os objetivos deste artigo, foi realizada uma pesquisa bibliográfica na *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Freud, 1924/1996).

Por fim, cabe lembrar que, no último ano de sua vida, o próprio Freud escreveu que a importância do complexo de Édipo não concernia apenas à psicanálise, mas à humanidade como um todo: “se a Psicanálise não pudesse gabar-se de mais nenhuma realização além da descoberta do complexo de Édipo reprimido, só isso já lhe daria direito a ser incluída entre as preciosas novas aquisições da humanidade” (Freud, 1938/1996, p. 206).

Desenvolvimento

O caminho percorrido por Freud no Complexo de Édipo

Em *A etiologia da histeria* (1896), Freud desenvolve as primeiras teorias sobre a causa da histeria: “exponho... a tese de que, na base de todos os casos de histeria, há uma ou mais ocorrências de experiência sexual prematura, ocorrências estas que pertencem aos primeiros anos da infância” (Freud, 1896/1996, p. 200). A princípio, ele afirma que uma experiência sexual real, vivida pela criança de modo traumático, desenvolveria, na puberdade, sintomas histéricos, ou seja, “as experiências sexuais infantis constituem a precondição fundamental da histeria, que são, por assim dizer, a predisposição para esta, e que são elas que criam os sintomas histéricos” (p. 207). As experiências sexuais nos primeiros anos de vida “consistem na estimulação dos órgãos genitais, em atos semelhantes ao coito, e assim por diante, devem ser considerados, como os traumas que levam a uma reação histérica nos eventos da puberdade” (p. 203). Portanto, algo que aconteceu na infância só teria consequência na puberdade, logo, não seria imediato, “permanecendo inicialmente sem efeito e só exercendo uma ação patogênica depois, ao serem despertadas, após a puberdade, sob a forma de lembranças inconscientes” (p. 207).

Porém, em 1897, um ano após publicar seus estudos sobre a histeria, Freud escreveu ao seu amigo Fliess: “confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha neurótica” (Freud, 1897a/1996, p. 309). Os primeiros sinais de construção do complexo de Édipo aparecem nas explicações de Freud a Fliess, na *Carta 69* (1897), quando ele enumera seus motivos de descrença quanto à sua neurótica. O primeiro motivo que levou Freud a reformular sua teoria foi a falta de sucesso de suas análises, “a debandada das pessoas que, durante algum tempo, eu parecia estar compreendendo com muita segurança, a ausência dos êxitos completos com que eu havia contado, a possibilidade de explicar os êxitos parciais de outras maneiras” (p. 310). O segundo

motivo tem a ver com sua “surpresa diante do fato de que, em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como pervertido” (p. 310), pois, segundo sua teoria, a criança vivenciou uma experiência sexual cujo pai foi protagonista, e ele não acreditava que seria possível haver “uma dimensão tão difundida da perversão em relação às crianças” (p. 310). Um terceiro motivo de descrença está relacionado ao inconsciente, pois, neste, “não há indicações de realidade, de modo que não se consegue distinguir entre a verdade e a ficção que é catexizada com o afeto” (p. 310), ou seja, as cenas de sedução relatadas por suas pacientes, cujos pais as seduziram, poderiam ser ficção; porém, “permanecia aberta a possibilidade de que a fantasia sexual tivesse invariavelmente os pais como tema” (p. 310).

Freud diz ter acreditado inicialmente nas histórias de seus pacientes, nas quais eram sexualmente seduzidos por algum adulto e, no caso de pacientes do sexo feminino, o papel do sedutor era quase sempre atribuído ao pai. Porém, ele foi obrigado a reconhecer que essas cenas não tinham acontecido e, então, passou a relacionar os sintomas neuróticos com “fantasias impregnadas de desejos” (Freud, 1925a/1996, p. 40), uma vez que “a realidade psíquica era de maior importância que a realidade material” (p. 40). Essa mudança de perspectiva tem efeitos sobre o lugar que o complexo de Édipo passa a ter na clínica freudiana: “Eu tinha de fato tropeçado pela primeira vez no complexo de Édipo, que depois iria assumir importância tão esmagadora, mas que eu ainda não reconhecia sob seu disfarce de fantasia” (p. 40).

Enquanto Freud investigava sobre a origem das neuroses em seus pacientes, ele também examinava sua própria vida, interpretando seus sonhos: “nos últimos quatro dias, minha auto-análise, que considero indispensável para esclarecer todo o problema, tem prosseguido nos sonhos” (Freud, 1897b/1996, p. 312). Uma de suas lembranças foi de uma viagem que fez com sua mãe por volta dos dois anos de idade, na qual eles dormiram na mesma cama e ele deve “ter tido a oportunidade de vê-la *nudam*” (p. 312). A partir dessa lembrança, afirma que sua libido em relação à mãe foi despertada nessa fase: “minha libido foi despertada para a *matrem*, isto é, por ocasião de uma viagem com ela de Leipzig a Viena, durante a qual devemos ter passado a noite juntos” (p. 312).

Mas foi em 15 de outubro de 1897, na *Carta 71*, que Freud mencionou pela primeira vez a hipótese universal de desejosos incestuosos:

> Não é nada fácil. Ser completamente honesto consigo mesmo é uma boa norma. Um único pensamento de valor genérico revelou-se a mim. Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal de início na infância (Freud, 1897c/1996, p. 316).

É nessa mesma ocasião que Freud apresenta suas primeiras ideias sobre o que seria o complexo de Édipo, fazendo referência ao que se passa na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles:

> Sendo assim, podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex*, apesar de todas as objeções levantadas pela razão contra a sua pressuposição do destino [...]. Mas a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa na plateia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade (Freud, 1897c/1996, p. 316).

Em um de seus trabalhos mais conhecidos, *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud dedica uma parte aos *Sonhos sobre a morte de pessoas queridas*, cujo sonhador "imagina a morte de um ente querido e fica, ao mesmo tempo, dolorosamente afetado" (Freud, 1900/1996, p. 276). Esse tipo de imaginação permite a Freud concluir que o sentido desses sonhos é o de realizar "um desejo de que a pessoa em questão venha a morrer" (p. 276). Porém, ele esclarece que esse desejo não precisa ser atual: podem "também ser desejos do passado, que foram abandonados, recobertos por outros e recalcados" (p. 276). Nesse viés, conclui o seguinte:

> Eu jamais usaria esse sonho como prova de que ele deseja a morte dessa pessoa no presente. A teoria dos sonhos não exige tanto assim; ela se satisfaz com a inferência de que essa morte foi desejada numa outra ocasião durante a infância do sonhador (Freud, 1900/1996, p. 277).

Em relação aos sonhos de morte dos pais, Freud é bem claro ao explicar "sem rodeios, é como se uma preferência sexual se fizesse sentir numa terna idade: como se os meninos olhassem o pai, e as meninas a mãe como seus rivais no amor, rivais cuja eliminação não poderia deixar de trazer-lhes vantagens" (Freud, 1900/1996, p. 283). A morte do pai ou da mãe é desejada pela criança pelo fato de ela ter aprendido "uma coisa com a experiência – a saber, que as pessoas mortas, como o vovô, estão sempre ausentes e nunca mais voltam" (p. 285). Então, se o pai ou a mãe não voltam mais, a criança fantasia que pode ocupar o lugar daquele que está ausente. Nesse mesmo texto, Freud propõe a importância do complexo de Édipo no destino da criança: "apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior" (p. 287).

Através do clássico *Oedipus Rex*, de Sófocles, Freud explica o motivo pelo qual a plateia se comove com o destino de Édipo, pois este "poderia ter sido o nosso" (Freud,

1900/1996, p. 289), ou seja, desejar o progenitor do sexo oposto e odiar aquele do mesmo sexo. Por isso, “é destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai” (p. 289). Freud esclarece, que diferente de Édipo e com mais sorte que ele,

> Conseguimos, na medida em que não nos tenhamos tornado psiconeuróticos, desprender nosso impulsos sexuais de nossas mães e esquecer nosso ciúme de nossos pais. [...] recuamos com toda a força do recalcamento pelo qual esses desejos, desde aquela época foram contidos dentro de nós (Freud, 1900/1996, p. 289).

Segundo Freud, a criança diante do desejo incestuoso e “repugnante à moral, que nos foram impostos pela Natureza” (Freud, 1900/1996, p. 290), tenta viver na ignorância do mesmo e “é bem possível que todos busquem fechar os olhos às cenas de nossa infância” (p. 290), como fez Édipo de Sófocles. Nessa passagem, Freud compara o ato de Édipo, ao se cegar, com a atitude dos neuróticos em tentar recalcar seus desejos incestuosos e hostis infantis.

O texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) introduz novas referências que serão importantes para a base da teorização do complexo de Édipo, como, por exemplo, a pulsão sexual e a amnésia infantil. Freud começa o segundo ensaio *A sexualidade infantil*, dizendo o seguinte: “nenhum autor, ao que eu saiba, reconheceu com clareza a normatividade da pulsão sexual na infância” (Freud, 1905/1996, p. 163) e, por isso “faz parte da opinião popular sobre a pulsão sexual que ela está ausente na infância e só desperta no período da vida designado da puberdade” (p. 163). Freud esclarece que não dar atenção aos primeiros anos de vida é um grande erro, “um equívoco de graves consequências, pois é o principal culpado de nossa ignorância de hoje sobre as condições básicas da vida sexual” (p. 163).

Outro aspecto que complica a investigação da sexualidade infantil é um “fenômeno psíquico que até agora escapou a qualquer explicação” (Freud, 1905/1996, p. 164) e que se refere “à singular amnésia que, na maioria das pessoas (mas não em todas!), encobre os primeiros anos da infância, até os seis ou oito anos de idade” (p. 164). Mas, segundo Freud, essas lembranças e impressões esquecidas nos deixaram “os mais profundos rastros em nossa vida anímica e se tornaram determinantes para todo o nosso desenvolvimento posterior” (p. 165).

Para Freud, entender quais são as forças que efetuam esse recalcamento das lembranças infantis o levaria à resposta do enigma da amnésia histérica, que era sua prioridade de estudo naquela época, mas também constituiria um caminho para a compreensão do complexo de Édipo.

Na *Conferência XXI* (1917), denominada *O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais*, Freud dedica uma parte do que ele chama de "esse terrível complexo de Édipo" (Freud, 1917/1996, p. 334):

> Todos os senhores conhecem a lenda grega do rei Édipo, fadado pelo destino a matar o pai e a desposar sua mãe, que fez todo o possível para escapar à decisão do oráculo e puniu-se a si próprio cegando-se, ao saber que, apesar de tudo, havia, sem querer, cometido ambos os crimes (p. 334).

O que havia sido escrito em 1897 ao amigo Fliess, por meio de cartas pessoais, em caráter privado, Freud retoma na *Conferência XXI* (1917), ao afirmar que cada espectador reconhece em si os desejos de Édipo, desejos esses que estão recalcados, mas, diante da lenda grega, "reage como se, por auto-análise, tivesse reconhecido o complexo de Édipo em si próprio. [...] É como se fosse obrigado a recordar os desejos – eliminar o pai e, em lugar deste, desposar a mãe" (Freud, 1917/1996, p. 335). Sendo assim, por meio da lenda grega, Freud afirma que a primeira escolha objetal infantil é incestuosa "e necessita das mais severas proibições para impedir que essa tendência infantil persistente se realize" (p. 338). Pois, caso existissem barreiras naturais seguras que impedissem os desejos infantis incestuosos, não seriam necessárias leis ou costumes tão severos contra os mesmos.

Essa primeira escolha objetal já é um indicativo da escolha que será feita na puberdade, pois, nessa época, "quando os instintos sexuais, pela primeira vez, fazem as exigências com toda a sua força, os velhos objetos incestuosos familiares são retomados" (Freud, 1917/1996, p. 340). Porém, o filho precisa "desligar seus desejos libidinais de sua mãe e empregá-los na escolha de um objeto amoroso real externo" (p. 340), para deixar de ser criança e fazer parte da comunidade social. Isto deveria ser algo enfrentado como uma tarefa a ser realizada por todo indivíduo humano, "isto é, de maneira tal que seja correta, tanto psicológica como socialmente" (p. 340). Porém, algumas pessoas não serão capazes de realizá-la e permanecerão "por toda a vida subjugado à autoridade do pai e é incapaz de transferir sua libido a um objeto sexual externo" (p. 340).

O Édipo nos meninos e nas meninas

No texto de 1923, *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade*, Freud escreve sobre o desenvolvimento da sexualidade infantil. Nessa fase, a criança demonstra grande interesse por seu órgão genital, e isso "adquire uma significação dominante, que está pouco aquém da alcançada na maturidade". Ou seja, "a aproximação da vida sexual da

criança à do adulto vai muito além e não se limita unicamente ao surgimento da escolha de um objeto". Um aspecto importante da organização genital infantil consiste no fato de ambos os sexos levarem em consideração a existência de somente um órgão genital, o masculino. Então, Freud ressalta que "o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*" (Freud, 1923/1996, p. 158).

Nessa época, Freud ainda não explora as especificidades dos caminhos a serem percorridos pela menina: "infelizmente, podemos descrever esse estado de coisas apenas no ponto em que afeta a criança do sexo masculino; os processos correspondentes na menina não conhecemos" (Freud, 1923/1996, p. 158). Porém, em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), Freud aborda o percurso a ser percorrido por ambos os sexos (Freud, 1924/1996).

No caso dos meninos, supõe-se que "todos os outros seres vivos, humanos e animais, possuem um órgão genital como o seu próprio; sabemos, é verdade, que ele procura um órgão análogo ao seu também nas coisas inanimadas" (Freud, 1923/1996, p. 158). Freud denomina curiosidade sexual o interesse do menino por seu pênis, que é "facilmente excitável, inclinado a mudanças e tão rico em sensações" (p. 158), bem como o interesse em ver essa parte do corpo em outras pessoas. Ao explicar o significado da curiosidade sexual nas crianças, Freud é bem enfático ao esclarecer a diferença entre a vida sexual da criança e a do adulto:

> [...] não devemos desprezar o fato de que, nessa época, a masturbação de modo algum represente a totalidade de sua vida sexual. Como pode ser claramente demonstrado, ela está na atitude edipiana, para com os pais; sua masturbação constitui apenas uma descarga genital da excitação sexual pertinente ao complexo, e, durante todos os seus anos posteriores, deverá sua importância a esse relacionamento (Freud, 1924/1996, p. 195).

Desde o momento em que o menino demonstra interesse por seu pênis, período corresponde à organização genital fálica, e começa a manuseá-lo na frente de adultos, estes tentam impor-lhes limites. No entanto, "mais ou menos diretamente, mais ou menos brutalmente, pronunciam uma ameaça de que essa parte dele, que tão altamente valoriza, lhe será tirada" (Freud, 1924/1996, p. 194). A princípio, essa ameaça não é levada a sério de imediato, pois o menino não acredita nela nem lhe obedece.

Quando o menino vê pela primeira vez o órgão genital de uma menina, "a criança chega à descoberta de que o pênis não é uma possessão, comum a todas as criaturas que a ela se assemelham" (Freud, 1923/1996, p. 159). A primeira reação dos meninos diante da descoberta da ausência do pênis em outras pessoas é rejeitar esse fato. Isto é, a criança, convicta de sua

verdade, não consegue acreditar no que vê, rejeita a circunstância e afirma para si que o pênis ainda é pequeno e vai crescer.

Mais cedo ou mais tarde, a observação dos órgãos genitais femininos leva o garoto a imaginar que as ameaças de castração recebidas pelos adultos, quando manipulava seu pênis, são verdadeiras. O menino ainda não reconhece a anatomia genital feminina, uma vez que "acredita que são apenas pessoas desprezíveis do sexo feminino que perderam seus órgãos genitais" (Freud, 1923/1996, p. 160); desse modo, "as mulheres a quem ele respeita, como sua mãe, retêm o pênis" (p. 160). Aos poucos, a criança percebe e conclui que "o pênis pelo menos estivera lá, antes, e fora retirado depois. A falta de um pênis é vista como resultado da castração e, agora, a criança se defronta com a tarefa de chegar a um acordo com a castração em relação a si própria" (p. 159). Isso desperta no garoto "uma terrível tormenta de emoções e o força a acreditar na realidade da ameaça de que havia rido até então" (p. 281).

Freud interpreta que o menino tem duas possibilidades de satisfação no complexo de Édipo: uma ativa e outra passiva. Na primeira, à maneira masculina, o garoto poderia colocar-se no lugar de seu pai e ter relações com a mãe, como tinha seu pai. Nesse caso, o pai seria considerado um estorvo, ou seja, um problema, um obstáculo a ser eliminado na relação triangular do desejo edípico. Na segunda possibilidade, a passiva ou à maneira feminina, o menino "poderia querer assumir o lugar da mãe e ser amado pelo pai, caso em que a mãe se tornaria supérflua" (Freud, 1924/1996, p. 196). Mas, como o garoto já tem conhecimento da ausência do pênis nas mulheres, isto é, de que elas são castradas, essas duas possibilidades de satisfação são descartadas, pois "ambas acarretavam a perda de seu pênis – a masculina como uma punição resultante e a feminina como precondição" (p. 196). Se, para o menino, ter alguma satisfação no complexo de Édipo lhe custaria a perda de seu pênis, "está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte de seu corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais" (p. 196). Nesse conflito, segundo Freud, é a primeira dessas forças – o interesse narcísico no próprio corpo – que triunfa: o menino opta pelo próprio pênis, e "a destruição do complexo de Édipo é ocasionada pela ameaça de castração" (p. 197).

Para Freud, o complexo de Édipo nos meninos é mais que reprimido: "é literalmente feito em pedaços pelo choque da castração ameaçada. Suas catexias libidinais são abandonadas, dessexualizadas, e, em parte, sublimadas" (Freud, 1925b/1996, p. 285). Ou seja, ao perceber que pode perder seu órgão genital, tão valioso, o menino fica em choque e abandona seus desejos incestuosos. Freud chega mesmo a dizer que, "em casos normais, ou melhor em casos ideais, [o] complexo de Édipo não existe mais, nem mesmo no inconsciente" (p. 285).

O percurso realizado no complexo de Édipo, pelas crianças do sexo feminino, é “muito mais obscuro e cheio de lacunas” (Freud, 1924/1996, p. 197). Porém, Freud assume que em sua experiência, que esse complexo nas meninas é mais simples, pois “raramente ele vai além de assumir o lugar da mãe e adotar uma atitude feminina para com o pai” (p. 198).

Enquanto a menina não vê um pênis, seu clitóris tem a função equivalente à daquele. Porém, a partir do momento em que ela observa o órgão genital do seu “companheiro de brincadeira do outro sexo, percebe que se saiu mal e sente isso como uma injustiça feita a ela e como fundamento para inferioridade” (Freud, 1924/1996, p. 197). Assim como fazem os meninos, as meninas também constroem suas teorias após se depararem com os genitais do sexo oposto e, durante algum tempo, a menina “consola-se com a expectativa de que mais tarde, quando ficar mais velha, adquirirá um apêndice tão grande quanto o do menino” (p. 198). Contudo, suas expectativas não se realizam, e a menina cria a teoria que já teve um pênis, em algum período anterior, mas foi castrada e o perdeu. Por isso, Freud diz: “dá-se assim a diferença essencial de que a menina aceita a castração como um fato consumado, ao passo que o menino teme a possibilidade de sua ocorrência” (p. 198).

A distinção anatômica entre os órgãos genitais feminino e masculino tem fundamental importância para as consequências da ameaça de castração em ambos os sexos, uma vez que a “distinção anatômica entre seus órgãos genitais e da situação psíquica aí envolvida corresponde à diferença entre uma castração que foi executada e outra que simplesmente foi ameaçada” (Freud, 1925b/1996, p. 285). Por isso, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo medo da castração, mas, nas meninas, “ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração” (p. 285).

Afinal, quando a menina descobre que não possui um pênis, mas o deseja, “ela desliza – ao longo da linha de uma equação simbólica, poder-se-ia dizer – do pênis para um bebê. Seu complexo de Édipo culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebê como presente” (Freud, 1924/1996, p. 198). Em outros termos, a menina espera que seu pai lhe dê um filho. Por meio dessa equação simbólica, a menina é introduzida no complexo de Édipo e suporta a ausência do pênis na expectativa de ter um filho. Assim, “os dois desejos – possuir um pênis e um filho – permanecem fortemente catexizados no inconsciente e ajudam a preparar a criatura do sexo feminino para seu papel posterior” (p. 198). Com o desejo de ter um filho, a menina toma o pai como objeto de amor e a mãe se torna o objeto de ciúme, e a triangulação edipiana da menina está formada.

Visto que o temor à castração leva o menino a abandonar seus desejos incestuosos, para manter seu órgão genital, a menina aceita a castração como um fato consumado, e, à partir disso, entra no complexo de Édipo. Surge, então, uma questão: o que a levaria abandonar seus desejos e a sair do complexo? A resposta de Freud é de que "nela, muito mais que no menino, essas mudanças parecem ser resultado da criação e de intimidação oriunda do exterior, as quais a ameaçam com uma perda de amor" (Freud, 1924/1996, p. 198). Portanto, Freud afirma que:

> Nas meninas está faltando o motivo para a demolição do complexo de Édipo. A castração já teve seu efeito, que consistiu em forçar a criança à situação do complexo de Édipo. Assim, esse complexo foge ao destino que encontra nos meninos: ele pode ser lentamente abandonado ou lidado mediante a repressão, ou seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental normal das mulheres (Freud, 1925b/1996, p. 286)

Considerações finais

Antes do início do complexo de Édipo no menino, este "mostrará interesse pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo" (Freud, 1921/1996, p. 115), ou seja, o menino tem o pai como modelo. Quando ingressa no complexo de Édipo e desenvolve "uma catexia de objeto sexual e direta para com a mãe" (p. 115), o garoto percebe que seu pai está em seu caminho. Então, "sua identificação com ele assume um colorido hostil e se identifica com o desejo de substituí-lo também em relação à mãe" (p. 115). Contudo, no momento em que descobre a ausência do pênis em algumas pessoas, as ameaças de perder o próprio pênis tornam-se reais, e o garoto passa a recear a castração. Sua angústia de castração o leva a decidir preservar seu órgão genital, e "as catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações" (Freud, 1924/1996, p. 196). As fantasias e os desejos incestuosos típicos do complexo são parcialmente dessexualizados e sublimados. Por um lado, o menino consegue preservar seu pênis e "afastar o perigo de sua perda – e, por outro, paralisou-o - removeu sua função" (p. 196). Inicia-se, então, o período de latência que, naquele momento, "interrompe o desenvolvimento sexual da criança" (p. 196). Portanto, ao optar pelo interesse narcísico em manter seu órgão genital, este perde sua função no período de latência.

Com respeito à menina, Freud sustenta que ela "não tem necessidade de recear a perda do pênis", mas vai reagir "ao fato de não ter recebido um" (Freud, 1938/1996, p. 206). Ao contrário dos meninos, as meninas não sentem a angústia de castração, mas sentem inveja, sendo que "todo o seu desenvolvimento se realiza à sombra da inveja do pênis" (p. 206). A inveja do pênis faz com que a filha se distancie da mãe, pois não consegue perdoá-la por tê-la

"trazido ao mundo tão insuficiente aparelhada" (p. 206). No lugar deixado vazio pela mãe, a menina coloca "como objeto de seu amor – o pai" (p. 206). Segundo Freud, quando se perde um objeto amoroso, "a reação mais óbvia é identificar-se com ele, substituí-lo dentro de si própria, por assim dizer, mediante a identificação" (p. 206). Ou seja, acontece uma identificação com a mãe, e a filha põe-se em seu lugar, como já tinha o costume de fazer em suas brincadeiras. A partir daí, a menina inicia seu complexo, tentando tomar o lugar de sua mãe junto ao pai, e "começa a odiar a mãe que costumava amar, e isso por dois motivos: por ciúme e por mortificação pelo pênis que lhe foi negado" (p. 207).

A partir do que foi trabalhado neste artigo, foi possível observar o percurso percorrido pela criança, desde o início do seu desenvolvimento sexual, passando pelo complexo de Édipo, até a entrada no período de latência. O que procuramos apresentar aqui foram algumas possibilidades de a criança ingressar no complexo de Édipo e algumas formas pelas quais ocorre a dissolução, considerando-se o caráter determinante e a importancia desse complexo. Sabemos, contudo, que o complexo do Édipo, bem como seus impactos, exige outras referências além daquelas de que nos servimos neste estudo. Há ainda aspectos que poderão ser explorados em textos futuros.

Nosso percurso, entretanto, valeu-se algumas das primeiras referências de Freud para elucidar o início da construção do conceito edipiano, que, mais tarde, foi ampliado por diversos outros autores. Assim, nossa estratégia consistiu em esclarecer o que se passa na base da teorização do complexo de Édipo, para que, em outro momento, possamos estar mais aptos a considerar outros aspectos que por enquanto são inassimiláveis.

Referências

Freud, S. (1996). A etiologia da histeria. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 3, pp. 189-215). Imago. (Trabalho original publicado em 1896).

Freud, S. (1996). Carta 69. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 1, pp. 309-311). Imago. (Trabalho original publicado em 1897a).

Freud, S. (1996). Carta 70. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 1, pp. 311-314). Imago. (Trabalho original publicado em 1897b).

Freud, S. (1996). Carta 71. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 1, pp. 314-317). Imago. (Trabalho original publicado em 1897c).

Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. In: Freud,S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 4, pp. 276-294). Imago. (Trabalho original publicado em 1900).

Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 7, pp. 163-189). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).

Freud, S. (1996). Conferência XXI: O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 16, pp. 325-342). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

Freud, S. (1996). Identificação. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 18, pp. 115-120). Imago. (Trabalho original publicado em 1921).

Freud, S. (1996). A organização genital infantil: Uma interpolação na teoria da sexualidade. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 19, pp. 157-161). Imago. (Trabalho original publicado em 1923).

Freud, S. (1996). A dissolução do complexo de Édipo. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 19, pp. 193-198). Imago. (Trabalho original publicado em 1924).

Freud, S. (1996). Um estudo autobiográfico. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 20, pp. 35-44). Imago. (Trabalho original publicado em 1925a).

Freud, S. (1996). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 19, pp. 277-286). Imago. (Trabalho original publicado em 1925b).

Freud, S. (1996). Um exemplo de trabalho psicanalítico. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 23, pp. 197-207). Imago. (Trabalho original publicado em 1938).

A condição masculina na contemporaneidade: o declínio do viril?[1,2]

Deborah Gomes do Amaral[3]

Resumo: Este trabalho propõe uma reflexão psicanalítica sobre as reverberações das sexualidades na contemporaneidade, com enfoque na condição masculina, interrogando se há um declínio do viril ou apenas uma modificação histórica dessa posição. A partir das formulações de Freud e Lacan, analisa-se a constituição da masculinidade em torno do significante fálico, da castração simbólica e da função paterna, articulando esses conceitos às transformações sociais atuais. Discute-se a virilidade como um semblante defensivo frente à castração, com destaque para a noção de virilidade cômica, entendida como forma de ostentação simbólica e imaginária que visa encobrir a falta estrutural do sujeito. A pesquisa aborda, ainda, a distinção entre falo e pênis, evidenciando a impostura inerente às tentativas de reduzir o falo ao órgão ou ao poder. Por fim, problematiza-se a ideia de uma masculinidade em crise e seus efeitos na clínica psicanalítica, apontando para a possibilidade de novos destinos subjetivos para os homens, para além das normatividades viris tradicionais.

Palavras-chave: Masculinidade, significante fálico, virilidade cômica, castração, Nome-do-Pai.

Introdução

Na Teoria Psicanalítica, o enfoque dado ao feminino ganhou contornos significativos a partir dos estudos de Freud com as histéricas, sendo relevante reconhecer a luz que foi lançada por ele sobre as mulheres e o feminino. Entretanto, reconhece-se a importância da questão de gênero em sua totalidade, uma vez que é constitutiva da subjetividade de cada indivíduo, atravessada por nuances simbólicas e imaginárias.

Inúmeros estudos foram realizados e publicados sobre o feminino – evidentemente, sem esgotar o tema -, mas é interessante notar que, mais recentemente, o enfoque recaiu sobre o

[1] deborahgapv@yahoo.com.br; Rua Vilela Filho, 85/601, Santa Helena, Juiz de Fora, MG, CEP 36.015-280
[2] O presente artigo deriva da dissertação de pós-graduação da autora, desenvolvida no programa em Teoria e Clínica Psicanalítica, a qual compartilha o mesmo título.
[3] Advogada; Analista em formação; Membro do Corpo Freudiano de Juiz de Fora; Pós-Graduada em Teoria e Clínica Psicanalítica pela Uniacademia; Graduanda em Psicologia pela Uniacademia

masculino e sobre a construção simbólica que constitui a base da formação das subjetividades masculinas. É sobre essa questão que trataremos aqui.

A história da virilidade

> "O homem do futuro é incompreensível se não entendemos o homem do passado".
> Leroi-Gourhan (1982/2015)

Em um breve relato sobre a história da virilidade, a partir das lições de Georges Vigarello (2013), pode-se relacionar que, na Antiguidade, as principais características de um homem viril estavam ligadas aos ideais de força e virtude, segurança e maturidade, certeza e dominação. A *virilitas* romana permaneceu, por muito tempo, como um modelo, do qual se originou o termo virilo. Os códigos de força e dominação tornaram-se referência para a construção da virilidade – associada à potência e ao embate.

A partir das rupturas estruturais ocorridas ao longo da História, observa-se que, no Século das Luzes, o modelo de virilidade se transformou, sem que fossem abandonadas as referências ao vigor e à dominação. A dominação tradicional passa a evocar novas imagens, enquanto a força física é associada a novos instrumentos, abrindo espaço para a circulação dos saberes e para o exercício do questionamento crítico.

A Modernidade marca, ainda, uma ruptura particular: o cavaleiro cede lugar ao cavalheiro, no qual se associam força e sagacidade, firmeza e delicadeza. "A leveza suplanta as velhas truculências, a graciosidade vence as antigas deselegâncias. O viril cultiva aqui o controle como máxima" (Vigarello, 2013, p. 13). Ainda, nas palavras do citado autor, "a virilidade se entrega ao dever de aliar leveza elegante e vigor elaborado, postura refinada e força inquebrantável" (Vigarello, 2013, p. 14).

Esse processo não ocorre sem reavivar inquietações em torno da virilidade. Numerosos escritos testemunham um sentimento recorrente de ameaça ou insuficiência do ideal viril: as referências à força, à coragem e à dominação transformam-se conforme as técnicas, as culturas e os ordenamentos sociais.

Desse modo, outra ruptura ocorre no seio dessa nova referência, quando aparece a concorrência entre pais e filhos, e o peso das grandes instituições e das metanarrativas se opõe à busca individual de autonomia. Com muita propriedade, Vigarello (2013) ensina que surge, nesse contexto, uma nova face da virilidade: destituir para existir, aliada, ainda assim, à insistência deliberada no questionamento de uma virilidade conquistadora e absoluta. A virilidade

aparece, nesse momento, em suas formas plurais, nas quais força e dominação se expressam segundo referenciais contrastantes.

Nesse contexto, surge, ao menos no imaginário, a busca por um novo modelo de virilidade, inédito, que tenta se reformular para além das forças de dominação do passado. Observa-se que se trata, ainda, de virilidades mal formuladas, nas quais se misturam força e fragilidade e que apresentam contornos inesperados.

Masculinidade trançada em Freud e Lacan

> "Mas admitimos, de boa vontade, que a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino".
> Freud (1925/2018)

Freud (1913/2012), em *Totem e Tabu*, situa a sexuação masculina a partir da existência mítica de um único homem que contraria a democracia da castração. A existência desse único homem que escapa à castração evoca claramente o pai primitivo freudiano, que pode gozar de todas as mulheres. A existência desse homem faz com que todos os outros, os filhos, sejam atingidos pela castração. O que o mito freudiano veicula é que a existência da exceção do pai fundador possibilita o aparecimento do clã, ou seja, o conjunto dos filhos castrados.

Nesse mito científico, a humanidade se organizaria inicialmente em uma pequena horda, chefiada por um pai tirânico que subjugaria os seus filhos e teria acesso irrestrito a todas as mulheres do bando. Diante desse arranjo, os filhos se uniriam para matar e devorar o pai, como vingança por sua violência e arbitrariedade. Logo após, porém, ao perceberem que outros conflitos de poder surgiriam e que ninguém acessaria, de fato, o gozo pleno suposto nessa figura, os filhos, juntamente com o remorso e a culpa pelo assassinato do pai que, afinal, também amavam, fariam um pacto simbólico para manter vazio o lugar da exceção paterna, instaurando, simbolicamente, a castração enquanto renúncia a uma satisfação pulsional completa, operação que seria fundadora da cultura.

Freud (1913/2012) mostra, em sua clássica obra, a ambivalência afetiva provocada pelo ritual canibalesco: amor e ódio pelo pai tirano, denominado 'complexo paterno'. No fundo, a confrontação do universo subjetivo masculino com esse real da exceção paterna (pai gozador), deixa todos os homens marcados pelos traços da fragilidade e da impotência.

Como consequência, em relação ao sujeito masculino, a castração funciona, visivelmente, como limite e, ao mesmo tempo, como sustentáculo de sua posição viril. Concebida

como resultante desse tensionamento entre a exceção e a regra, a castração constitui o preço a ser pago pelo homem para ser reconhecido como tal.

Lacan (1962-1963/2005) avança na obra freudiana e, na tentativa de conferir um caráter científico à psicanálise, lança mão de suas famosas fórmulas da sexuação. A partir da formalização lacaniana do mito de *Totem e Tabu*, forjado por Freud com base na escuta de seus pacientes neuróticos, Lacan ensina que, uma vez que não se pode gozar de tudo, goza-se apenas um pouco, o que traz como consequência a possibilidade de ansiar por um pouco mais de gozo. Esse é o ponto formalizado pela lógica da sexuação masculina: o pai morto de *Totem e Tabu* constitui como índice de um gozo pleno inalcançável, fazendo função de exceção ao conjunto dos homens castrados, que têm acesso apenas a um gozo parcial e limitado, que sempre deixa algo a desejar.

Conforme lembra Lacan (1962-1963/2005), o pai primordial, chamado por Freud (1913/2012) de Totem, é o pai anterior ao interdito do incesto e ao surgimento da Lei, da cultura e das estruturas da aliança e parentesco. Daí decorre sua dimensão mítica e metafórica, que lhe confere uma função simbólica universal, estruturante e organizadora do psiquismo, constituindo-se como sujeitos humanos.

Segundo Pedro Eduardo Silva Ambra (2013), em sua dissertação apresentada à Universidade de São Paulo, a base da formalização da sexuação por Lacan reside na apropriação específica do tipo de exterioridade que o pai da horda primitiva representa para todos os homens. O autor ressalta que a tomada do mito freudiano como fundamento das fórmulas de sexuação ocorre especificamente porque o mito tem seu valor, justamente por suas possibilidades de modulação e reinterpretação.

> Ainda segundo Ambra (2013), “a exceção que o mito viril representa não seria uma imprecisão frente à masculinidade de todos os homens: trata-se mais precisamente de um ponto vazio, falso, mas cuja postulação impossível eleva a escrita da relação entre ambas à categoria de função”. E a partir de um determinado momento histórico que o “discurso sobre a virilidade perdida funda o que pode ser entendido como masculinidade, em uma função que unirá todos os homens, de efeitos tanto mais intensos como maior for a inapreensibilidade da virilidade imaginada” (Ambra, 2013, p. 102-103).

Virilidade cômica: o viril como defesa

> “Mas o homem para onde irá? Percebe-se nele constantemente algo de inábil toda vez que atinge [seus] objetivos. Ele ama o ato de alcançar, mas, alcançar de fato, nem sempre. E isto, está claro, é ridículo ao extremo. Numa palavra, o homem está arranjado de modo cômico [...].” Dostoiévski (1864/2013).

Vinícius Moreira Lima (2022), em sua dissertação apresentada à UFMG, intitulada *Homens em análise: destinos do falo e travessias da virilidade na psicanálise lacaniana*, confronta-nos com o conceito de uma virilidade marcada pelo traço do cômico. Segundo o autor, trata-se de “um modo específico de dar corpo à masculinidade pautada por uma ostentação viril que nega sua própria castração e recusa a feminilidade, fazendo um semblante da posse do falo ali onde um sujeito, no fundo, sabe que não o detém” (Lima, 2022, p. 8).

Nesse sentido, o cômico permite evidenciar que a virilidade não passa de um semblante, isto é, de algo que se exibe a fim de ocultar que, ali, por trás dessa aparência, não há nada (Miller, 2002). Assim, a partir de uma direção aberta por Jacques-Alain Miller (2011), pode-se situar a virilidade, na psicanálise, como sendo, antes de tudo, uma aspiração. Ainda nas palavras de Lima (2022, p. 19):

> Ao longo do ensino de Lacan, é bastante comum encontrarmos o uso dessa alcunha – o “macho” – para definir a posição masculina tal como orientada pela virilidade, referindo-se, de maneira geral, à forma de subjetivação dos homens portadores de pênis que elevam esse órgão a um lugar de exceção em relação ao conjunto do corpo, como organizador central de seu erotismo e frequentemente acompanhado da degradação de seus objetos sexuais, bem como da tentativa de ocultação de qualquer tipo de fratura que possa afetá-lo. Assim, talvez seja justamente quando encarnada na figura do “macho” – modo de nomear os homens que dão corpo a uma masculinidade enfatizada, frequentemente atrelada à branquitude, à cisgeneridade e à heterossexualidade – que a virilidade assume, por excelência, o seu estatuto cômico (Lima, 2022, p. 19).

Lima (2022) propõe-nos uma reflexão interessante, a partir da obra de Lacan, uma vez que a figura do “macho” escancara o próprio semblante de uma virilidade cômica. Isso ocorre porque não devemos nos deter diante das insígnias fálicas que conferem privilégio simbólico aos seus portadores. Ao contrário, o cômico aparece para denunciar o engodo da virilidade, porque desnuda o vazio da própria castração, que opera de maneira estrutural para todos os seres falantes, isto é, a castração simbólica.

É exatamente por isso que o sujeito, ao identificar-se com o significante ‘homem’ no laço social, sabe que não tem o falo, uma vez que é castrado simbolicamente, mas faz parecer que o possui, e permanecendo, assim, escravo de sua ostentação viril. Sob o paradigma de uma virilidade cômica, o sujeito procura servir-se de um semblante fálico que, no fundo, não lhe pertence, na tentativa de seduzir o Outro.

Seguindo as precisas palavras de Lima (2022, p. 29):

> Nessa esteira, a despeito dos privilégios simbólicos concretamente ligados ao falo e seus portadores, isto é, a despeito dos semblantes da virilidade e da estrutura social patriarcal e falocêntrica que os protege, o segredo dos homens é que eles também são castrados: como todos os seres falantes, os homens são também afetados pela castração simbólica, isto é, são divididos, limitados em seu gozo e submetidos ao jugo da linguagem.

O autor completa sua reflexão, ao citar Lacan (1958/1998, p. 742) que “dessa forma, ainda que, na cultura ocidental, os homens estejam muito frequentemente ligados a posições de poder e autoridade, que lhes franqueiam a ilusão de uma identidade estável e coerente, ‘*não há virilidade que a castração não consagre’*” (Lima, 2022, p. 29, grifos nossos).

Por fim, retorna-se o pensamento de Gómez (2007) citado por Lima (2022, p. 29), para quem o “tensionamento em jogo é, então, o de que os homens são castrados simbolicamente, mas são convocados a funcionar discursivamente como se não o estivessem”. Desse modo, pode-se concluir que, “por isso, ao sustentarem o semblante da posse fálica enquanto sabemos que, no fundo, ninguém tem o falo, os homens são lançados na virilidade cômica que encontramos na comédia dos sexos”.

É pertinente, neste ponto, trazer à baila a configuração subjetiva presente no personagem Don Juan, que o faz aparentar-se um homem viril. Entretanto, de maneira subliminar, segundo Jésus Santiago (2019), o que prevalece é uma busca constante pela mulher fálica, que, em última instância, não é nada mais nada menos do que a busca pelo pai. Assim, nas palavras de Santiago (2019):

> torna-se evidente que ele [Don Juan] não se contenta simplesmente em atingir o falo feminino em ato, isto é, pela via do ato sexual, e, muito menos em permanecer numa atitude de mera contemplação. Porém, como não encontra essa mulher fálica, não consegue interromper o movimento de passar de mulher em mulher. No final, acaba encontrando-a sob a forma desse convidado sinistro que coincide com um mais-além do feminino, que ele, de alguma forma, não esperava [o pai] (Santiago, 2019, p. 15).

João Silvério Trevisan (1998), em sua obra *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*, afirma que, no donjuanismo, a constante mudança de parceiras seria, na verdade, um gesto de inflação fálica, cuja finalidade seria afirmar, para si próprio, uma virilidade ameaçada por pulsões homossexuais. Além disso, corroborando o entendimento de Santiago, Trevisan sustenta que, na busca pela figura materna (mulher fálica), o que o sujeito realmente almeja é a definição da figura paterna, isto é, do masculino. Nas palavras do autor "a obsessão em possuir a mãe remete diretamente ao desejo de desvendar, por meio dela, a identidade da figura paterna, para, de tal modo, identificar-se com seu significante masculino". Sendo assim, a fixação na mãe pode ser considerada, na verdade, uma "fixação no pai, tentativa de apossar-se da mãe enquanto elemento por excelência que define e garante a virilidade paterna" (Trevisan, 1998, p. 117).

A (não-)relação entre falo e pênis

> "O menino quer se acreditar um macho ou um portador de falo, quando só o é pela metade". Lacan (1956-1957/1995 apud Lima, 2022, p. 4)

A castração franqueia ao sujeito apenas um gozo limitado pelo significante, isto é, um gozo castrado, já que opera simbolicamente como limitação ao gozo. Em contrapartida, a virilidade aspiraria a um gozo não limitado pela castração, ou seja, a um gozo que se colocaria como exceção a ela, nos moldes do pai vivo e gozador do mito de *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2012).

Nessa toada, a virilidade poderia ser definida por meio de dois elementos que podem, eventualmente, se entrecruzar: a negação da castração e a recusa da feminilidade. Ser um homem envolveria não amar outros homens, mas também não ser uma mulher – o que, para um homem capturado por essa lógica, passa a significar a própria castração, diante da qual ele sente horror em função de seu apego fantasmático ao falo.

Lima (2022, p. 31) propõe "nomear aqui essa (não-)relação entre falo e pênis como uma discordância indexada, ou mesmo como uma indexação disjuntiva, para enfatizar o fato de que esses termos se recobrem em alguns pontos, mas não em outros; ora são intercambiáveis, ora não".

A lógica fálica assume um papel significativo para aquele que nasce dotado de um órgão do corpo que pode ser situado discursivamente como pênis, fazendo semblante de um sujeito presumidamente viril e portador do falo simbólico. É imprescindível lembrar que ter um

pênis não significa ocupar uma posição masculina, e vice-versa, uma vez que tais posições são referenciadas por Lacan a partir das modalidades de gozo: todo fálico e não-todo fálico.

O semblante surge, então, para referir-se à função que a aparência, a imagem e o discurso desempenham ao velar a falta, ou seja, o vazio. Em outras palavras, trata-se da posição assumida na linguagem para lidar com o real. A partir dessa perspectiva, a falta do pênis da mãe revela-se, para Lacan, como indicativa da natureza do falo, na medida em que este não constitui um símbolo do pênis, mas, antes, remete ao lugar em que ele falta.

Seguindo os ensinamentos de Miller (2002), o falo articula-se ao valor psíquico que o órgão assume, bem como ao valor narcísico pelo qual ele fisga o sujeito diante da descoberta da castração do Outro, representado, nesse contexto, pela mãe. É somente em função dessa descoberta que o menino se verá como ameaçado de castração.

Após a descoberta da castração materna, o pênis, percebido como ameaçado, será, então, marcado com um menos (-), ou seja, negativizado, para tornar-se um objeto simbólico, uma “ausência funcionando como tal” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 154). Nessa concepção, o falo não é nada além “desse ponto de falta que ele indica no sujeito” na medida em que o próprio menino, supostamente dotado do órgão fálico, será, doravante, castrado simbolicamente, a partir da subjetivação do pênis como algo faltoso ou suscetível de vir a faltar.

O falo vem, assim, chancelar sua assunção como significante da falta: o pênis, como órgão ameaçado de castração, nunca está exatamente à altura daquilo que se espera do falo. A impostura viril exterioriza-se na medida em que denuncia a insuficiência de toda tentativa de reduzir o significante fálico ao órgão dito masculino ou aos semblantes imaginários da potência. Todo exercício concreto do poder masculinista torna-se marcado, então, por uma impostura, dada a discordância estrutural entre falo, pênis e poder. Ainda nas palavras de Lima (2022):

> Lacan irá sustentar, ao mesmo tempo, a sua teoria do falo como significante ordenador do simbólico e a dimensão cômica do órgão dito masculino. Esse gesto lacaniano sugere que há algo de risível nas empreitadas da virilidade, uma vez que a ostentação viril não é capaz de ocultar por completo a castração masculina (Lima, 2022, p. 32).

No entanto, para o autor, “a ostentação viril de um homem é a cada vez assombrada pela possibilidade de reaparição da própria castração que ele busca dissimular”, e esses pontos de fracasso da postura viril são constantemente responsáveis por lhe conferir um caráter cômico (Lima, 2022, p. 32).

O enigma do masculino: o nome-do-pai e o declínio da figura paterna

> "É divertido que, depois de 70 anos de psicanálise, ainda
> não se tenha formulado nada sobre o que é o homem.
> Refiro-me ao vir, ao sexo masculino".
> Lacan (1968/1969/2008)

Ao longo da história da psicanálise, Lacan ficou conhecido pela elaboração do conceito de Nome-do-Pai, nos anos 1950, bem como por sua ênfase na função da ordem simbólica do pai, por meio da metáfora paterna, na constituição subjetiva do sujeito.

O conceito de Nome-do-Pai foi introduzido gradualmente por Lacan. No Seminário III, *As psicoses* (1955-1956/1998)**,** o pai já começava a ser pensado como um símbolo que permite a entrada do humano no registro simbólico, distinguindo-se da imago. Uma menção crucial ao conceito, bem como sua posterior pluralização, ocorre no Seminário X, *A angústia* (1962-1963/2005)**,** no qual o psicanalista francês aponta para a insuficiência do pai singular e passa a falar dos 'nomes-do-pai', no plural, marcando a falta no Outro e o papel do objeto *a*.

Ao elaborar o conceito de Nome-do-Pai, Lacan nos ensina que dizer que o pai é uma metáfora significa colocá-lo em um lugar discursivo, linguístico e, portanto, simbólico. Sua função transborda as relações de parentesco e representa um princípio de organização. Tal posicionamento evidencia o esforço de Lacan para retirar a aura mítica do pai freudiano e situá-lo no terreno da linguística, disciplina por meio da qual buscava conferir à psicanálise certa tonalidade científica.

Segundo Santiago (2019), o enigma freudiano, centralizado na questão – O que é um pai? – traz à tona o enigma do masculino. Pode-se dizer que Freud, ao longo de sua obra, buscou responder à questão do pai, sem, contudo, encontrar uma resposta definitiva. No Seminário IV, *A relação de objeto* (1956-1957/1995), Lacan traduz: "A interrogação – o que é o pai? – está formulada no centro da experiência analítica como eternamente não resolvida, pelo menos, para nós, analistas" (Lacan, 1956-1957/1995, p. 209).

Evidentemente, o termo 'enigma' incide inicialmente sobre o pai, uma vez que é a função paterna que está no fundamento da assunção, pelo sujeito, de sua posição sexual. Para Freud, tanto a virilidade quanto a feminilidade são funções do Édipo.

Lacan formula, assim, indagações sobre o destino da posição subjetiva do pequeno Hans. O psicanalista francês explica que o pequeno Hans sai do complexo de Édipo por meio da identificação com o ideal materno, e não com as insígnias do pai enquanto detentor do falo.

Luciano Oliveira (2020), em sua tese apresentada à Universidade Côte d'Azur e à Universidade Federal do Ceará, *O que é um homem? Estudo psicanalítico sobre a masculinidade a partir do discurso de homens penectomizados por câncer de pênis*, descreve a duvidosa legitimidade que Lacan atribui à masculinidade de Hans, entendendo-se legitimidade como algo da ordem de um consenso, de um reconhecimento que se estabelece em determinado laço social. A masculinidade de Hans corresponderia, assim, a um estilo de masculinidade que parece ser incompatível com a posição viril (Oliveira, 2020, p. 180).

Corroborando essa perspectiva, Santiago (2019) complementa:

> no final de seu Seminário 4, *As relações de objeto*, (Lacan) aponta o surgimento de uma geração que se forma na metade da década de 40 e que se caracteriza por uma certa evolução na relação entre os sexos. Para ele, há algo emergente nas relações sexuais dessa época que se assemelha com o essencial do processo de sexuação em Hans, a partir da afirmação de que o sujeito (Hans) se mantém, em uma certa posição passiva do ponto de vista sexual (Santiago, 2019, p. 14).

Oliveira (2020) cita, ainda, em sua obra, a publicação da Revista Francesa *La cause du désir* (n. 95), a fim de reforçar a existência de um mal-estar específico relacionado à virilidade do homem contemporâneo:

> De acordo com os autores da mencionada publicação, tal mal-estar seria tributário, por um lado, daquilo que eles denominam "declínio do pai" – com base no que Lacan escrevera em 1938, no texto *Os complexos familiares*; e as transformações históricas que abriram espaços importantes para as mulheres implicaram uma espécie de desconstrução dos pontos de ancoragem da masculinidade, de seus semblantes (Oliveira, 2020, p. 177).

Se, na modernidade, o enigma pairava sobre o feminino, "agora também continente enigmático é a condição masculina na contemporaneidade" (Santiago, 2019, p. 15).

É importante mencionar que, quando falamos sobre o declínio do viril, estamos nos referindo à queda de um semblante histórico. Nesse contexto, o que declina não é o Nome-do-Pai como função simbólica – que opera a metáfora paterna, introduzindo a Lei e a castração –, mas sua encarnação viril como semblante privilegiado da Lei. O Nome-do-Pai é um significante, não um ideal de masculinidade.

Deborah Gomes do Amaral

Masculinidade em crise: o declínio do viril ou sentimento de "desvirilização"?

"Existe, sem dúvida, especificamente a partir dos anos 1960, uma crise da masculinidade".
Homem e Calligaris (2025)

A ideia do declínio do viril ou de seu enfraquecimento no mundo contemporâneo atrai interesse, sobretudo no que diz respeito ao trabalho clínico cotidiano. Na lógica da sexuação de Lacan, o masculino é abordado como a posição daquele sujeito que, independentemente de sua anatomia, inscreve-se em um universo regido por um gozo inteiramente balizado pelo falo. O feminino, por sua vez, refere-se àqueles sujeitos que não estão todos inscritos na norma fálica. Isso implica que, para o feminino, está aberta a possibilidade de um gozo Outro, fora do simbólico, para além da norma fálica e, portanto, "desvirilizado". Miller (2017 apud Oliveira, 2020, p. 184) ensina que:

> No texto *Bonjour sagesse*, Miller (2017) argumenta que a desvirilização do homem contemporâneo poderia ser articulada ao que ele chama de "desvirilização democrática". Esta, por sua vez, poderia ser explicada pelo recurso aos quantificadores lógicos de que Lacan se utiliza para designar o homem, no quadro de suas fórmulas da sexuação. Isso pode ser lido como: existe um que não se submete à função fálica, à castração. E porque ele se constitui como exceção a esta última ele cria um universo habitado por todos os sujeitos que, ao contrário dele, estão submetidos à função fálica. Dito de outro modo, isso implica que sem a parte esquerda da fórmula, a exceção, não haveria o conjunto dos homens e, por isso, para Miller, a virilidade estaria fadada a desaparecer. Vê-se, claramente que, para o aludido autor, a desvirilização seria uma consequência do desparecimento da exceção, ou seja, do que ele chama de declínio do pai. Em suas palavras: O que é o desaparecimento do viril? É o que resta da fórmula da sexuação masculina se suprimirmos a parte esquerda da fórmula. Resta, então, simplesmente o *todos*, o *todos juntos*, o *todos iguais*, da democracia. O que sem dúvida explica o desaparecimento do viril, e a violação da função paterna. Por trás do desaparecimento do viril, há o declínio do pai, que Lacan sinaliza desde seus *Complexos familiares...*, ao final de seu primeiro artigo.
>
> E prossegue:
>
> Contudo, será que pensar no desaparecimento da exceção e, desse modo, no desaparecimento do viril, não implica admitir que estaríamos todos no campo do feminino, onde não há a exceção? Isso não nos parece plausível, já que no ensino de Lacan e, mais especificamente na teorização das fórmulas da sexuação, não encontramos ne-

> nhuma referência à possibilidade para um sujeito de estar todo no feminino. Defender que nossa época está marcada pelo desaparecimento do viril, cuja causa residiria em uma violação da função paterna ou em um declínio do pai nos parece problemático (Miller, 2017 apud Oliveira, 2020, p. 184).

Nesse sentido, podemos observar que a virilidade se faz presente no mundo de diversas formas, acompanhando a singularidade da fantasia e dos semblantes que cada época histórica erige para sustentá-la. Segue-se, então, o questionamento: "O homem não existe mais?" Santiago (2019, p. 15) fala acerca do declínio do viril como "uma perda, na condição masculina, diante das manifestações atuais da transmissão simbólica do falo", o que não significa que não haja homens no mundo, mas que um declínio "viril no mundo contemporâneo é que há, na verdade, algo de inquietante no tornar-se homem, o que não invalida a formalização de que o homem existe".

O homem existe

> "O mundo é o sistema do horror; por isso, demasiado o honra quem o pensa totalmente como sistema, pois o seu princípio unificador é a desunião, e esta concilia ao impor a inconciliabilidade do universal e do particular. A sua essência (Wesen) é a monstruosidade (Unwesen); mas a sua aparência, a mentira, é, em virtude de sua persistência, o lugar da verdade". Adorno (2001).

Para a psicanálise de orientação lacaniana, "o homem" não designa uma identidade natural, biológica ou normativa, mas uma posição lógica no campo da sexuação. Como enfatiza Miller (2011), a existência do homem não se garante por um conjunto de traços identitários ou ideais viris, mas por uma determinada relação com o falo, com a castração e com o gozo. A queda das grandes referências simbólicas unificadoras produz uma multiplicidade de modos de se dizer homem, sem que nenhum deles possa se apresentar como modelo universal. Nesse sentido, Éric Laurent (2007) observa que a contemporaneidade não assiste ao desaparecimento do masculino, mas, sim, à sua pluralização.

É importante trazer à baila os ensinamentos de Colette Soler (2021), no sentido de que a diferença sexual, para a psicanálise, não se confunde com os ideais sociais de gênero. O que define a posição masculina é a inscrição do sujeito no lado todo fálico da sexuação, isto é, uma relação com o gozo regulada pela exceção e pela função do falo. Mesmo quando os discursos contemporâneos questionam os binarismos de gênero, essa lógica não desaparece, pois

diz respeito à estrutura do falante, e não às normas sociais. Assim, o homem existe enquanto efeito de uma escolha inconsciente de posição frente à castração, e não como resultado de uma adequação identitária.

Maria Homem e Calligaris (2025) acrescentam que o homem contemporâneo se confronta com a necessidade de elaborar um luto da potência, isto é, de renunciar à fantasia de completude associada ao falo. Esse luto não implica empobrecimento subjetivo, mas pode abrir caminho para uma masculinidade menos defensiva e menos violenta, na qual a vulnerabilidade deixa de ser vivida como ameaça à identidade masculina. O homem existe, então, não apesar de sua fragilidade, mas também a partir dela.

Dessa forma, afirmar que “o homem existe” significa sustentar que a posição masculina permanece como uma possibilidade subjetiva legítima, ainda que despojada de garantias universais. A psicanálise não responde à crise da masculinidade com a restauração de antigos semblantes, mas com a aposta na singularidade das soluções que cada sujeito pode construir para habitar sua posição no laço social.

Após percorrer as formulações que sustentam a hipótese do declínio do viril e/ou do “sentimento de desvirilização”, impõe-se uma afirmação que, à primeira vista, pode parecer paradoxal: o homem existe. Tal afirmação, recorrente entre autores psicanalistas contemporâneos, não visa restaurar uma essência do masculino nem reafirmar uma identidade estável, mas indicar que a posição masculina persiste como uma possibilidade subjetiva, ainda que profundamente transformada.

É imprescindível citar a abordagem feita por Homem e Calligaris (2025) acerca de Hegel e da Fenomenologia do Espírito. O autor nos lembra que “o escravo é aquele que tem medo de morrer. O mestre controla a morte porque não tem medo de morrer. (...) O controle da morte é a indiferença do mestre.” A conexão entre o presente trabalho e a reflexão proposta reside no ponto em que Homem e Calligaris concluem dizendo que **“**o traço do masculino é que existem valores pelos quais vale a pena entregar a vida**.** (...) As coisas que importam são aquelas pelas quais você daria a vida” (Homem & Calligaris, 2025, p. 55). Vale a reflexão.

Desafios para o tratamento psicanalítico

Segundo Lima (2022):

> Ainda que possamos, hoje, propor outras formas de pensar o simbólico e a própria comédia dos sexos, reapresentando a psicanálise à luz das questões contemporâneas de gênero e sexualidade que nos atravessam, é preciso considerar a relevância – e a

> atualidade – das críticas de Butler (Judith Butler) em função dos inúmeros (des)usos normativos aos quais a noção de ordem simbólica já se prestou (Lima, 2022, p. 23).

Butler (1990/2015) critica a reprodução de arranjos da cis-heteronormatividade na escuta de psicanalistas que defendem posições conservadoras em relação à diversidade sexual e de gênero. A relevância dessa questão situa-se na própria escuta psicanalítica, ou seja, na possibilidade de que esta seja capaz de dar lugar, de maneiras não patologizantes, a experiências subjetivas situadas fora do campo normativo da cis-heterossexualidade, sem, por isso, abrir mão do rigor de sua teoria e de sua prática. Tal discussão torna-se especialmente relevante porque sabemos que a estranheza do sexual afeta cada ser falante à sua maneira.

Nesse sentido, as colocações de Butler (1990/2015) – mesmo não sendo psicanalista, tampouco especialista na obra de Freud e Lacan – conservam sua importância, na medida em que continuam a ressoar sobre os eventuais (des)usos normativos da psicanálise em questões de gênero e sexualidade. Sua reflexão defende uma análise capaz de oferecer outros destinos para a relação de um homem com o falo e com a virilidade, que não se reduzem à submissão à norma cis-heterossexual e ao engodo viril.

> Assim, é possível sustentar uma psicanálise que vise introduzir, nas lições de Lima (2022): novos destinos, que permitam a um sujeito se desembaraçar dos impasses engendrados pelo engodo viril ou, ainda, pelo falocentrismo da cultura, que visa equacionar falo, pênis e poder. Desmontando a virilidade como engodo, o cômico pode operar como uma bússola ética que nos convocará a pensar as modificações que uma análise introduz na relação de um homem ao falo (Lima, 2022, p. 14).

Se a virilidade cômica é o efeito da captura do sujeito numa relação trágica com a angústia de castração, em função de seu casamento com o falo, quais outros destinos uma análise pode, então, oferecer aos homens?

É nesse ponto que o cômico faz sua entrada como instrumento ético na direção de uma análise, na medida em que permite desarmar a seriedade trágica da virilidade, evidenciando a precariedade de seu arranjo e convidando o sujeito a não se deixar por ele enganar tanto assim, isto é, a desidealizá-lo, desinflá-lo, desinvesti-lo, deixá-lo cair.

Tomando os homens pelo avesso de sua virilidade, a psicanálise nos mostra que o ideal de “ter o falo”, que caracteriza o engodo viril, já não é suficiente para responder pela posição de um sujeito. Lima (2022) nos esclarece:

> A virilidade tem uma estrutura de fantasia, no sentido de que o embrutecimento fálico da posição viril se apoia sobre a rigidez do fantasma, composto pelo roteiro de gozo

> em que um sujeito castrado toma uma parte do corpo do Outro como objeto de sua satisfação. O que se desvela numa análise é, por sua vez, o fato de que o apego a esse roteiro vem dissimular a posição em que o sujeito permanece ele mesmo encapsulado como objeto diante do seu Outro no inconsciente (Lima, 2022, p. 171).
>
> E prossegue, com maestria:
>
> Em vez de se aferrar ao gozo fetichista do fantasma, isolado do amor, e em vez de manter distante a posição de objeto a qualquer custo, a dimensão não-toda do gozo [posição feminina] consente com o risco e a delicadeza da experiência amorosa, bem como é mais permeável a ocupar contingencialmente o lugar de objeto para um Outro (colchetes nossos) (Lima, 2022, p. 172).

A partir das duas concepções de final de análise fornecidas pela obra de Lacan, quais sejam, a desidentificação ao falo e a travessia da fantasia, é possível observar, na análise de homens, uma espécie de desmontagem do engodo viril. Assim,

> Da perspectiva da desidentificação ao falo, o percurso de uma análise permitiria a um sujeito fazer o luto de ser o falo que completa o Outro, consentindo com a barra que marca a incompletude – ou mesmo a inexistência – desse Outro e se autorizando a assumir a dimensão esburacada do desejo, sem precisar subscrever aos imperativos da virilidade ou aos roteiros da cis-heteronormatividade. Da perspectiva da travessia da fantasia, por sua vez, a operação de uma análise conduziria um ser falante a acessar o modo como interpretou seu lugar como objeto diante do Outro e a forma como respondeu a isso em sua empreitada de tornar-se sujeito, franqueando um processo de dessubjetivação mediante o esvaziamento da consistência imaginária do objeto. Ao fazê-lo, uma análise permitiria a um analisante parar de aspirar à virilidade, abrindo caminho para autorizar-se do feminino que o atravessa à sua maneira (Lima, 2022, p. 19-20).

Não poderíamos deixar de observar que a problemática do final de análise, a partir da orientação lacaniana, não se encerra com a travessia da fantasia. Lacan nos ensina que é preciso ainda saber o que fazer (*savoir-y-faire)* com os restos sint(h)omáticos de uma análise, uma vez que “nenhuma travessia da fantasia consegue eliminar o que chamamos de *sinthoma* como modo de gozo singular de um sujeito” (Brodsky, 2010, p. 10).

O *sinthoma*, como resto de uma análise, coloca-se como algo incurável: enquanto a fantasia pode ser atravessada, o *sinthoma* se apresenta como um osso, como algo do real que não se pode apenas abandonar. Entra em cena, então, o modo próprio como “um sujeito se arranja com seu *sinthoma*, graças à análise” (Lacan, 1975-1976/2007).

Durante esse trajeto, cada sujeito é levado do campo do ser – considerando os elementos simbólicos e imaginários que marcam sua história, suas identificações e seu lugar no laço social – ao campo do Um – isto é, ao campo das soluções singulares que cada um dará ao problema do gozo, justamente ali onde deixa cair o Outro que orientou a construção de sua história.

Referências

Adorno, T. W. (2001). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada* (LE, Bicca, Trad.). Ática.

Ambra, P. E. S. (2013). *A noção de homem em Lacan: Uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente*. Dissertação [Mestrado em Psicologia]. Universidade de São Paulo.

Brodsky, G. (2010). Entrevista com Graciela Brodsky. *Correio EBP*, 67, 9-18.

Butler, J. (2015). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* (9a. ed.). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990).

Dostoiévski, F. (2013). *Memórias no subsolo* (B, Schnaiderman, Trad.) (6a. ed). Trinta e Quatro. (Trabalho original publicado em 1864).

Freud, S. (2012). Totem e tabu. In: Freud, S. *Obras completas* (Vol. 11). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913).

Freud, S. (2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: Freud, S. *Amor, sexualidade, feminilidade* (MRS, Moraes, Trad). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1925).

Gómez, M. M. (2007). Violencia, homofobia y psicoanálisis: entre lo secreto y lo público. *Revista de estudios sociales*, 28, 72-85. https://journals.openedition.org/revestudsoc/19276.

Homem, M., & Calligaris, S. C. (2025). *Coisa de menino? Uma conversa sobre masculinidade, sexualidade, misoginia e paternidade*. Papirus.

Lacan, J. (1998). *O seminário, livro 3: As psicoses*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1955/1956).

Lacan, J. (1995) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956/1957).

Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: A angústia*. Jorge Zahar Edito. (Trabalho original publicado em 1962/1963).

Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: O sinthoma*. Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1975/1976).

Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: De um outro ao outro* (V, Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original publicado em 1968/1969).

Laurent, É. (2007). *A sociedade do sintoma*. Contra Capa.

Leroi-Gourhan, A. (2015). Les Racines du monde. In: Ambra, P. *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no ocidente*. Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1982).

Lima, V. M. (2022). *Homens em análise: Destinos do falo e travessias da virilidade na psicanálise lacaniana*. Dissertação [Mestrado em Psicologia] Universidade Federal de Minas Gerais.

Miller, J.-A. (2002). *De la naturaleza de los semblantes*. Paidós.

Miller, J.-A. (2011). Progressos em psicanálise bastante lentos. *Opção lacaniana*, 64, p. 9-67.

Oliveira, L. L. (2020). *O que é um homem? Estudo psicanalítico sobre a masculinidade a partir do discurso de homens penectomizados por câncer de pênis*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Santiago, J. (2019). *O enigma do masculino: Psicanálise e contemporaneidade*. Escuta.

Soler, C. (2021). *Homens, mulheres* (3a. ed). Aller.

Trevisan, J. S. (1998). *Seis balas num buraco só: A crise do masculino*. Record.

Vigarello, G. (2013). A invenção da virilidade: da Antiguidade às Luzes. In: Corbin, A., Courtine, J-J. & Vigarello, G. (Org.). *História da virilidade*. Vozes.

Sexualidade, Subjetivação e Sofrimento Psíquico: Perspectivas psicanalíticas contemporâneas

Paulo Fernando Martins Pinheiro[1]

Resumo: Este artigo propõe uma articulação sistemática entre as tradições psicanalíticas clássicas e contemporâneas no que concerne à sexualidade humana, examinando seus atravessamentos psíquicos, sociais e culturais. Partindo da radicalidade do conceito freudiano de pulsão e percorrendo as contribuições de Klein, Winnicott, Bion, Lacan, Racker, André Green, Ogden, Bollas e Ferro, o trabalho sustenta que a sexualidade constitui um campo de subjetivação permanentemente aberto, irredutível a qualquer normatividade. A dimensão sociocultural é examinada em profundidade, com ênfase nos efeitos do binarismo de gênero, da heteronormatividade e da medicalização sobre o sofrimento psíquico contemporâneo. Uma extensa vinheta clínica ilustra os movimentos transferenciais e contratransferenciais que emergem quando a sexualidade comparece ao campo analítico. Conclui-se pela necessidade de um escutar psicanalítico que sustente a pluralidade erótica, sem recair em uma normatividade disfarçada de neutralidade técnica.

Palavras-chave: Sexualidade, pulsão, subjetivação, sofrimento psíquico, campo analítico.

Introdução

A sexualidade como problema epistemológico da psicanálise

A sexualidade não é, para a psicanálise, um tema entre outros. Ela é, desde Freud, o operador central que permite articular corpo e psiquismo, prazer e sofrimento, singularidade subjetiva e determinação cultural. Afirmar isso não significa trivializar a complexidade do campo; significa, ao contrário, reconhecer que a psicanálise se constituiu como disciplina precisamente na medida em que foi capaz de escutar o que a medicina e a moral de seu tempo recusavam-se a ouvir: que o sofrimento neurótico tem raízes eróticas e que essas raízes são mais antigas, mais difusas e mais perturbadoras do que qualquer teoria da normalidade poderia comportar.

A chamada “questão da sexualidade” retorna com vigor renovado ao campo psicanalítico contemporâneo. Os debates em torno das identidades de gênero, da diversidade sexual, das

[1] Médico Cirurgião. Membro Filiado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais (SBPMG). Belo Horizonte, MG, Brasil.

novas formas de parentalidade e das transformações produzidas pelas tecnologias digitais no campo do erotismo colocam a psicanálise diante de uma exigência dupla: de um lado, manter-se fiel à radicalidade de seu gesto fundador, recusando qualquer naturalização ou normatividade implícita; de outro, renovar seu aparato conceitual para dar conta de formas de sofrimento que não estavam inscritas nos quadros clínicos clássicos.

Este artigo percorre esse duplo movimento. Após um exame das contribuições fundantes, introduz as perspectivas de autores contemporâneos, aprofunda a dimensão sociocultural e articula o conjunto a uma vinheta clínica que ilustra os desafios concretos do escutar analítico quando a sexualidade comparece ao campo transferencial.

A pulsão e o excesso: o fundamento freudiano

A distinção conceitual entre *Instinkt* e *Trieb* constitui o gesto inaugural da teoria psicanalítica da sexualidade. Enquanto o instinto supõe uma relação de adequação entre necessidade e objeto, a pulsão freudiana é estruturalmente plástica: seu objeto é contingente, substituível e, em última instância, perdido; sua fonte é difusa, distribuída pelas zonas erógenas de um corpo que não coincide com o organismo biológico; e sua meta pode ser inibida, desviada, sublimada ou invertida. Essa plasticidade é, simultaneamente, a condição de possibilidade da cultura e a fonte inexaurível do sofrimento neurótico.

Nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905/1976a), Freud demonstra que a sexualidade infantil é autoerótica antes de ser objetal, perversa antes de ser genital. A chamada “organização genital” adulta é um resultado sempre precário de um percurso atravessado por conflito, repressão e formação de compromisso. O que a clínica revela, em cada analisando, é a singularidade desse percurso, e não a confirmação de uma norma desenvolvimental (Freud, 1905/1976a).

A segunda tópica e a introdução do conceito de pulsão de morte em *Além do Princípio do Prazer* (Freud, 1920/1976b) radicalizam esse quadro. Eros não opera sozinho: a pulsão de morte mistura-se ao erotismo e produz fenômenos como o masoquismo erógeno, a compulsão à repetição e a eroticização do sofrimento. Esses fenômenos constituem alguns dos impasses clínicos mais refratários e exigem do analista uma disposição para sustentar a angústia sem apressar a interpretação.

Klein: fantasia inconsciente e a sexualidade como drama interno

Melanie Klein (1952/1991) deslocou o eixo da metapsicologia freudiana em direção à vida fantasmática primária, operando uma historicização mais precoce da vida psíquica. Para Klein, as relações de objeto e a sexualidade estão, desde o início, entrelaçadas com fantasias inconscientes de incorporação, invasão, destruição e reparação. O seio materno, primeiro objeto parcial, é simultaneamente amado, odiado, invejado e reparado.

A sexualidade genital adulta, nessa perspectiva, não representa uma superação das fases anteriores, mas sua reativação e renegociação. A intimidade erótica mobiliza ansiedades arcaicas: o medo de ser destruído ou de destruir o objeto, a angústia de separação e a culpa pela destrutividade. A capacidade de experimentar prazer sexual de forma integrada é inseparável da posição depressiva, isto é, da capacidade de sustentar a ambivalência e de reconhecer o outro em sua alteridade (Klein, 1952/1991).

Clinicamente, a perspectiva kleiniana ilumina dificuldades que o modelo da repressão não alcança: a inibição sexual ligada ao medo de destruir o objeto amado; a promiscuidade como defesa maníaca contra a culpa depressiva; e a frigidez como expressão de ataques inconscientes ao corpo materno internalizado. Nesses casos, o trabalho analítico incide menos sobre o conteúdo reprimido do que sobre a qualidade das relações de objeto que sustentam, ou não, a experiência erótica (Klein, 1952/1991).

Winnicott: o verdadeiro self e a criatividade erótica

A contribuição winnicottiana desloca a ênfase da teoria do conflito para a teoria do amadurecimento e da qualidade da experiência. Para Winnicott, a questão central não é apenas o que o sujeito deseja, mas se ele consegue desejar a partir de um lugar vivo, espontâneo e autêntico, o que ele denomina “verdadeiro *self*” (Winnicott, 1960/1983).

O conceito de “falso *self*” tem implicações diretas para a compreensão clínica da sexualidade. Um paciente pode apresentar uma vida sexual aparentemente ativa, mas, se essa vida é organizada a partir do “falso *self*”, será experimentada como vazia, performática ou dissociada do núcleo subjetivo. O ato sexual pode tornar-se, nesse contexto, um mecanismo para sentir-se real por meio do corpo do outro, uma forma de buscar, no corpo do outro, a existência que não pôde se constituir internamente (Winnicott, 1960/1983).

A noção de “espaço potencial” é igualmente fundamental. A experiência erótica criativa exige um espaço transicional, uma zona de interpenetração entre o dentro e o fora que não colapsa nem em invasão nem em isolamento. Falhas ambientais precoces, especialmente nas funções de

holding e *handling*, podem tornar o corpo e o erotismo objetos de angústia persecutória, em vez de fontes de prazer integrado. O trabalho analítico, nesses casos, não consiste em interpretar o desejo reprimido, mas em oferecer um ambiente no qual o sujeito possa, progressivamente, habitar seu corpo e seu desejo a partir de dentro (Winnicott, 1971/2019).

Bion: a sexualidade como comunicação proto-mental e o campo analítico

A teoria bioniana introduz um vetor de compreensão que transcende a distinção entre conteúdo manifesto e latente. Para Bion (1962/1991), há um nível de funcionamento mental, o "proto-mental", no qual o psíquico e o somático ainda não se diferenciaram. As manifestações corporais, incluindo as eróticas, podem operar nesse registro como comunicações pré-verbais de estados emocionais que não encontraram continente simbólico.

A sexualidade, nessa perspectiva, pode funcionar como veículo de "elementos beta," isto é, de impressões sensoriais e emocionais brutas que o aparato psíquico não conseguiu transformar em "elementos alfa" e, portanto, em pensamento. A fusão erótica compulsiva, a promiscuidade como evacuação de angústia e o sadomasoquismo como transformação em ato do insuportável: todos esses fenômenos podem ser lidos, bionianamente, como falhas na função alfa, tentativas de processar pelo corpo o que não pôde ser metabolizado pelo psiquismo (Bion, 1962/1991).

O conceito de campo analítico, desenvolvido a partir de Bion (1962/1991), implica que o erotismo comparece não apenas como material do analisando, mas também como dimensão do campo que analista e analisando co-constroem. O analista é convocado a funcionar como continente para experiências que ainda não têm forma representacional, o que exige atenção à contratransferência somática e à tolerância a estados de não saber.

Lacan: desejo, gozo e a não relação sexual

A formalização lacaniana introduz uma ruptura com qualquer psicologia do desenvolvimento ou da complementaridade entre os sexos. A tese central, articulada especialmente no *Seminário 20*, é a de que não há relação sexual que possa ser escrita: os sexos não se complementam, o desejo é estruturalmente faltoso e o objeto é sempre o objeto perdido da pulsão. A sexualidade humana é, para Lacan, fundada sobre uma impossibilidade constitutiva (Lacan, 1972/1973).

A distinção entre desejo e "gozo" é clinicamente decisiva. O desejo é metonímico, deslizante, organizado pela falta e pela Lei. O "gozo" é paradoxal: excesso que satisfaz pela via do desprazer, satisfação pulsional que o sujeito encontra, frequentemente, em seus próprios modos de sofrimento. Muitos impasses clínicos ligados à sexualidade são impasses do

"gozo": o sujeito não simplesmente deseja o que o faz sofrer; ele goza com isso, e essa é uma distinção que a interpretação centrada no desejo reprimido não alcança (Lacan, 1972/1973).

A clínica lacaniana propõe, em vez da interpretação do sentido, intervenções que visam a modificar a relação do sujeito com seu gozo, separando-o do Outro e possibilitando uma forma de enunciação mais singular. Isso tem implicações diretas para o manejo clínico das questões sexuais: não se trata de revelar o desejo verdadeiro por trás da máscara, mas de localizar o modo singular pelo qual cada sujeito arranja sua relação com a impossibilidade constitutiva da relação sexual (Lacan, 1972/1973).

Racker: contratransferência e erotismo na díade analítica

Heinrich Racker (1960/1986) representa uma inflexão decisiva na teoria da técnica psicanalítica ao sistematizar o conceito de contratransferência como instrumento clínico, e não como obstáculo a ser eliminado. Em seus *Estudos sobre Técnica Psicanalítica* (1960/1986), Racker distingue entre a contratransferência concordante, na qual o analista ressoa com o *self* do analisando, e a complementar, na qual o analista ocupa a posição de um objeto interno do paciente.

Essa distinção tem implicações específicas quando a sexualidade comparece ao campo analítico. A erotização da transferência, fenômeno frequente em pacientes com organização narcísica ou borderline, mobiliza no analista respostas contratransferenciais que podem ser tanto concordantes (o analista ressoa com o desejo do paciente) quanto complementares (o analista ocupa a posição do objeto erótico idealizado ou persecutório). A recusa em reconhecer esses movimentos, sob o pretexto de neutralidade, constitui o que Racker denominava contratransferência negada: a mais perigosa de todas (Racker, 1960/1986).

Para Racker (1960/1986), o analista que nega sua contratransferência não se torna neutro: torna-se cego. A capacidade de reconhecer, tolerar e utilizar analiticamente as próprias respostas afetivas diante do material erótico do paciente é, portanto, uma competência técnica de primeira ordem, e não um índice de falha pessoal. A supervisão e a análise pessoal do analista existem, em larga medida, para cultivar exatamente essa capacidade.

André Green: Eros, a mãe morta e os destinos do erotismo

André Green ocupa uma posição singular na psicanálise contemporânea ao articular, com rigor metapsicológico incomum, as relações entre Eros, narcisismo e destrutividade. Seu conceito de "desobjetalização", elaborado a partir da pulsão de morte, descreve um movimento

psíquico que não visa à destruição do objeto, mas ao seu apagamento como referência psíquica: o sujeito não odeia o objeto; ele o torna indiferente (Green, 1993/2009).

O conceito de "mãe morta", desenvolvido no texto homônimo de 1980, descreve as consequências, para a vida erótica, de uma experiência precoce de desinvestimento materno. A criança que se deparou com uma mãe psiquicamente ausente, deprimida ou inacessível, internaliza um objeto central que, embora presente, não responde. Essa internalização produz, na vida adulta, uma forma específica de sofrimento erótico: a incapacidade de investir o objeto com prazer sem mobilizar, simultaneamente, a angústia de encontrar novamente o vazio do objeto primário (Green, 1980/1988).

A contribuição de Green é particularmente relevante para a compreensão das inibições sexuais que não respondem à interpretação do conflito edipiano, pois elas remetem a um nível mais arcaico de organização psíquica, no qual a sexualidade está comprometida não por proibição, mas pela ausência de vitalidade erógena no *self* (Green, 1980/1988; 1993/2009).

Ogden: a terceira analítica e a sexualidade no campo intersubjetivo

Thomas Ogden (1994/1996). desenvolveu, a partir de Bion e Winnicott, uma teoria do campo analítico centrada no conceito do *terceiro analítico*: uma subjetividade inconsciente cocriada por analista e analisando, que não pertence inteiramente a nenhum dos dois. Em *Os Sujeitos da Psicanálise* (1994/1996), Ogden argumenta que a posição autística-contígua, isto é, o nível mais primitivo de organização da experiência, centrado em sensações e superfícies corporais, é uma dimensão permanente da vida psíquica, e não apenas um estágio superado.

Essa perspectiva tem implicações diretas para a clínica da sexualidade. Experiências eróticas que parecem desprovidas de significado simbólico podem estar operando no registro autístico-contíguo: a busca de sensações corporais específicas, a fixação em texturas, ritmos ou padrões corporais tem, nesse nível, uma função de organização do *self* que precede e sustenta a experiência simbólica. Interpretá-las prematuramente em termos de conteúdo inconsciente pode, paradoxalmente, desorganizar o sujeito em vez de iluminá-lo (Ogden, 1994/1996).

A noção de "devaneio analítico", elaborada por Ogden a partir de Bion, propõe que o analista utilize seus próprios estados de consciência, incluindo as associações corporais e eróticas que emergem na sessão, como dados clínicos sobre o campo. Isso exige uma disposição para habitar a ambiguidade e sustentar estados de não compreensão sem recorrer prematuramente à interpretação por ansiedade (Ogden, 1994/1996).

Bollas: o idioma do self e as formas do erotismo

Christopher Bollas (1987/2015) introduz o conceito de *objeto transformacional* para descrever uma forma de relação de objeto que precede a representação: a mãe é experienciada pelo bebê não como uma pessoa, mas como um processo de transformação do *self*. Essa experiência primitiva deixa uma marca no psiquismo que Bollas denomina o *não pensado conhecido*: um saber que foi vivido antes de poder ser simbolizado.

A partir desse referencial, Bollas (1987/2015) desenvolve o conceito de *idioma do self*, que se refere à singularidade de cada sujeito na forma como organiza suas experiências e relações. O erotismo, nessa perspectiva, é uma das expressões mais diretas do *idioma do self*: cada sujeito tem uma forma singular de desejar, de escolher objetos e de organizar o encontro erótico, que remete, em última instância, à sua história de transformações com os objetos primários.

A implicação clínica é que a tentativa de interpretar o erotismo do paciente a partir de um modelo universal, seja ele o complexo de Édipo, a posição depressiva ou o registro do "gozo", pode representar uma violência ao idioma singular do sujeito. O trabalho analítico consiste, em parte, em oferecer condições para que esse idioma se expresse e se desenvolva, e não em traduzi-lo para uma linguagem teórica prévia (Bollas, 1987/2015).

Antonino Ferro: o campo analítico como espaço de transformação narrativa

Antonino Ferro representa, no panorama psicanalítico italiano contemporâneo, uma síntese criativa entre a teoria bioniana do campo e a narratologia clínica. Em sua concepção, a sessão analítica é um espaço de conarração, no qual personagens, situações e imagens emergem como expressões do campo, e não como produtos unilaterais do analisando. O analista é coautor da narrativa que se produz na sessão (Ferro, 1995).

No que concerne à sexualidade, a perspectiva de Ferro permite uma leitura que não privilegia o significado literal do material erótico. Uma narrativa sexual explícita na sessão pode constituir uma metáfora de dinâmicas relacionais no campo: a violência, a intrusão, a ternura ou o abandono que comparecem em um relato erótico dizem respeito, frequentemente, à qualidade do vínculo analítico tanto quanto à vida amorosa do paciente fora da sessão (Ferro, 2008).

Ferro propõe a noção de "personagens do campo" como unidades de análise privilegiadas. Quando um paciente traz figuras eróticas à sessão, o analista pode perguntar-se: o que esse personagem diz sobre o estado atual do campo? Que necessidade do encontro analítico ele está expressando? Essa abordagem permite trabalhar o material sexual sem interpretações

que possam ser experienciadas como invasivas ou prematuramente redutoras da riqueza do material (Ferro, 1995; 2008).

Atravessamentos socioculturais: norma, patologia e sofrimento produzido

A psicanálise, como disciplina que escuta o sofrimento singular, não pode ignorar que esse sofrimento é sempre historicamente situado. As formas pelas quais a sexualidade é vivida, narrada e sofrida não emergem de um vácuo cultural: são moldadas por discursos, instituições e práticas que distribuem reconhecimento e estigma de forma assimétrica. Ignorar essa dimensão não é neutralidade; é cumplicidade irrefletida com a ordem vigente (Foucault, 1976/1988).

O binarismo de gênero e seus efeitos psíquicos

A organização binária do gênero, naturalizada nas culturas ocidentais modernas, produz efeitos psíquicos que comparecem cotidianamente à clínica. Para o sujeito cuja experiência de gênero não se encaixa nas categorias disponíveis, o sofrimento não é primariamente intrapsíquico: é o efeito de uma violência simbólica que nega a inteligibilidade de sua existência. A psicanálise que interpreta a transidentidade como psicose ou como negação fetichista da castração reproduz, no nível clínico, a mesma violência que o sujeito já sofreu no campo social (Foucault, 1976/1988; Lacan, 1972/1973).

Isso não implica abandonar a metapsicologia nem aderir acriticamente a qualquer demanda de afirmação identitária. Implica, antes, a capacidade de distinguir entre o sofrimento produzido pela não conformidade com a norma e aquele produzido por conflitos intrapsíquicos, reconhecendo que ambos frequentemente coexistem e se potencializam mutuamente (Freud, 1905/1976a; Foucault, 1976/1988).

Heteronormatividade e o inconsciente

A heteronormatividade não é apenas uma norma social: ela opera como estrutura do desejo, na medida em que organiza o que pode e o que não pode ser desejado, nomeado e experienciado como prazer legítimo. Sujeitos que cresceram em ambientes heteronormativos rígidos internalizaram essa estrutura, e o trabalho analítico frequentemente consiste em desmontar, lentamente, as formações defensivas que foram necessárias para sobreviver em um ambiente que tornava o próprio desejo uma fonte de vergonha e perigo (Foucault, 1976/1988).

Freud (1905/1976a) observou que a homossexualidade não é uma perversão no sentido psicopatológico, mas simplesmente uma variante do desenvolvimento sexual humano.

A história posterior da psicanálise, em larga medida, traiu essa observação. O retorno a ela não é um gesto político: é um imperativo epistemológico, na medida em que a patologização da homossexualidade produziu décadas de clínica iatrogênica, cujos efeitos continuam a aparecer nos consultórios.

Medicalização e a captura do erotismo pelo discurso científico

A medicalização da sexualidade, acelerada pela incorporação da disfunção sexual nos sistemas diagnósticos contemporâneos, produz um efeito paradoxal: ao nomear o sofrimento, cria novos padrões de normalidade em relação aos quais os sujeitos são convidados a se avaliar. A popularização do diagnóstico de disfunção erétil, de transtorno do desejo sexual hipoativo ou de ejaculação precoce cria pacientes que sofrem, antes de mais nada, por não corresponderem a um padrão estatístico que foi construído como norma (Foucault, 1976/1988).

O analista que recebe esses pacientes está, portanto, diante de um sofrimento que tem, pelo menos em parte, uma etiologia discursiva. O trabalho analítico, nesses casos, inclui uma interrogação sobre a norma que produz o sofrimento, e não apenas sobre as vicissitudes individuais do desenvolvimento libidinal (Foucault, 1976/1988).

Erotismo digital e novas configurações do desejo

As tecnologias digitais transformaram profundamente as condições em que o desejo se organiza e se expressa. A disponibilidade infinita de imagens pornográficas, a mediação algorítmica dos encontros eróticos e a possibilidade de construir personas sexuais dissociadas da identidade cotidiana produzem formas de experiência erótica que não têm precedente histórico e que comparecem com frequência crescente à clínica (Freud, 1905/1976a; Bollas, 1987/2015).

Do ponto de vista analítico, essas formas não são simplesmente patológicas ou saudáveis: são novas configurações do campo pulsional que exigem ser escutadas a partir de sua singularidade. O analista que aplica categorias clínicas clássicas, como perversão, fetichismo ou compulsão, sem interrogar o contexto cultural que as produziu, corre o risco de patologizar o sintoma sem alcançar o sujeito (Bollas, 1987/2015; Ferro, 2008).

Vinheta clínica: campo, transferência e o trabalho com o erotismo

O material a seguir é apresentado de forma modificada para preservar a privacidade do paciente, mas mantendo os elementos clinicamente relevantes. Trata-se de um fragmento de um processo analítico de média duração, conduzido com frequência de três sessões semanais.

Apresentação

L., 50 anos, advogado, procura análise com queixa de "relacionamentos que nunca funcionam". Na história relatada nas primeiras sessões, relações sucessivas marcadas por idealização intensa, seguida de desapontamento abrupto, sem período de transição. As rupturas são invariavelmente atribuídas ao outro: traição, superficialidade, incompatibilidade. A própria participação de L. na dinâmica não é, inicialmente, sequer colocada como questão.

Ao longo do tempo, emerge um padrão: L. busca parceiros que experiencia como inacessíveis, investe com intensidade crescente e entra em colapso quando percebe que o objeto não corresponde à imagem que construiu. O conteúdo sexual das relações é descrito em termos funcionais, quase técnicos, como se o erotismo fosse um procedimento a ser executado e avaliado. A espontaneidade e o prazer estão ausentes do relato.

Movimentos no campo analítico

Na primeira sessão, L. conduz a sessão com eficiência narrativa: relata fatos, enumera problemas, solicita análises. A relação transferencial tem qualidade de consulta especializada. O analista é convocado a funcionar como perito em relações humanas.

A primeira ruptura nesse padrão ocorre quando L. chega à segunda sessão visivelmente agitado e passa os primeiros vinte minutos em silêncio, interrompido por frases curtas e abortadas. O analista suporta o silêncio. Quando L. finalmente fala, é para dizer: “Não sei por que estou aqui hoje. Não tenho nada para dizer.” O analista responde: “Talvez seja a primeira vez que você vem sem trazer algo pronto.”

Essa intervenção, modesta em seu conteúdo, produz um efeito inesperado: L. começa a chorar. O choro é vivido por ele como profundamente humilhante, e a sessão seguinte é marcada por distanciamento e ironia. O analista, nesse momento, reconhece em si uma resposta contratransferencial de querer reassegurar L., de suavizar o desconforto: uma contratransferência complementar, no sentido de Racker (1960/1986), que o coloca na posição da mãe que não tolera o sofrimento do filho.

A erotização da transferência

Por volta do fim do primeiro mês de análise, L. começa a trazer sonhos com figuras idealizadas que se revelam, na análise, representações do analista. Em uma sessão, descreve um sonho no qual está em uma reunião com um colega admirado e sente “algo que não é

exatamente sexual, mas que é como se fosse". A hesitação na formulação é clinicamente significativa: o erotismo comparece, mas não pode ser nomeado como tal.

O analista opta por não interpretar diretamente o conteúdo erótico, mas por acolher a ambiguidade do "como se": "O que acontece nesse 'como se'?" L. fica em silêncio e depois diz: "É a sensação de querer ser visto por alguém que vale a pena." A intervenção de Ferro é aqui pertinente: o personagem erótico do sonho é uma expressão do campo, e o que o campo está comunicando é a necessidade de reconhecimento que o analista pode, ou não, oferecer.

Na semana seguinte, L. começa a falar, pela primeira vez, sobre sua experiência erótica a partir de dentro: não como performance avaliada, mas como algo que acontece nele. Emerge o material de uma adolescência marcada por vergonha intensa em relação ao próprio corpo e pelo medo de que o desejo fosse percebido e punido. A ligação entre o erotismo inibido e o "*self* falso" winnicottiano torna-se visível: L. aprendeu a desejar, assim como aprendeu a existir, a partir de fora de si mesmo.

Considerações sobre o processo

O material de L. ilustra a convergência das perspectivas teóricas examinadas neste artigo. A organização narcísica das relações de objeto, a inibição erótica ligada ao "falso *self*", a erotização da transferência como comunicação de necessidades primitivas de reconhecimento e a dimensão do campo analítico como espaço de transformação narrativa: todos esses vetores são necessários para uma compreensão clínica adequada.

Nenhuma interpretação isolada, por mais acurada que fosse, alcançaria a complexidade do sofrimento de L. O que o processo requer é uma presença analítica que sustente a ambiguidade, que tolere a erotização sem interpretá-la prematuramente e que ofereça um espaço no qual o idioma singular do desejo de L. possa, progressivamente, encontrar forma e expressão.

Conclusão: psicanálise, sexualidade e a ética do singular

A sexualidade humana é, por estrutura, plural, excedente e irredutível a qualquer norma. A psicanálise foi fundada sobre essa premissa, e é a ela que precisa retornar sempre que pressões clínicas, institucionais ou culturais ameaçam transformá-la em um instrumento de normalização. A pluralidade teórica examinada neste artigo não é sinal de fragmentação do campo: é o reflexo da complexidade irredutível do objeto.

Cada tradição ilumina um aspecto que as outras deixam na sombra. Freud funda a teoria do excesso pulsional; Klein aprofunda o drama interno das relações de objeto; Winnicott intro-

duz a qualidade da experiência e a autenticidade do *self;* Bion propõe a transformação do proto-mental em pensamento; Lacan formaliza a impossibilidade constitutiva; Racker sistematiza a contratransferência como instrumento; Green ilumina os destinos do desinvestimento; Ogden desenvolve a intersubjetividade do campo; Bollas protege o idioma singular do sujeito; Ferro propõe a conarração como via de transformação.

O desafio clínico e ético que se coloca ao analista contemporâneo é utilizar esse patrimônio teórico sem reduzir o sujeito a nenhum de seus conceitos. A sexualidade de cada analisando é singular, historicamente situada e atravessada por determinantes que nenhuma teoria pode esgotar. O escutar psicanalítico, em sua versão mais rigorosa, é precisamente aquele que mantém aberta a questão sobre o que o sujeito faz com sua sexualidade, sem pressupor que já sabe a resposta.

Referências

Bion, W. R. (1991). *O aprender com a experiência.* Imago. (Trabalho original publicado em 1962).

Bollas, C. (2015). *A sombra do objeto: psicanálise do conhecido não pensado* (F. Marques, Trad.). Escuta. (Trabalho original publicado em 1987).

Ferro, A. (2008). *Técnica e criatividade: o sonho e o campo analítico*. Imago.

Ferro, A. (1995). *A técnica na psicanálise infantil: a criança e o analista da relação ao campo emocional*. Imago.

Freud, S. (1976a). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. VII, pp. 119-231). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).

Freud, S. (1976b). Além do princípio do prazer. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. XVIII, pp. 17-74). Imago. (Trabalho original publicado em 1920).

Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (M. T. C. Albuquerque & J. A. G. Albuquerque, Trads.). Graal. (Trabalho original publicado em 1976).

Green, A. (1988). A mãe morta. In Green, A. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte* (C. Berliner, Trad.). Escuta. (Trabalho original publicado em 1980).

Green, A. (2009). *O trabalho do negativo*. Artmed. (Trabalho original publicado em 1993)

Klein, M. (1991). Algumas conclusões teóricas sobre a vida emocional do bebê. In Klein, M. *Inveja e Gratidão e outros trabalhos*. Imago. (Trabalho original publicado em 1952).

Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda* (M. D. Magno, Trad.). Jorge Zahar. (Seminário proferido em 1972-1973).

Ogden, T. H. (1996). *Os sujeitos da psicanálise*. Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1994).

Racker, H. (1986). *Estudos sobre técnica psicanalítica* (J. C. A. Abreu, Trad.). Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1960)

Winnicott, D. W. (1983). Distorção do ego em termos de self verdadeiro e falso. In Winnicott, D. W. *O ambiente e os processos de maturação* (I. C. S. Ortiz, Trad.). Artmed. (Trabalho original publicado em 1960).

Winnicott, D. W. (2019). *O brincar e a realidade*. Ubu Editora. (Trabalho original publicado em 1971).

A sexualidade no BDSM e no masoquismo: quem controla o dominador?

Caio Ferreira Romano[1]

Resumo: O artigo analisa as práticas sexuais de BDSM sob a perspectiva psicanalítica, defendendo que elas não devem ser compreendidas apenas como relações de dominação e submissão, mas como encenações psíquicas atravessadas pela repetição, pelo trauma e pela busca de elaboração subjetiva. Examina-se como o BDSM opera mediante uma performance consensual e igualitária, que viabiliza a "reencenação" de traumas precoces e a redistribuição de poder. Utilizando o filme *Babygirl* como ilustração, analisa-se o sadomasoquismo como uma compulsão à repetição, na qual se observa uma tentativa de apropriação e controle de uma experiência traumática precoce – um esforço de integração do "retorno do clivado" e de restauração da unicidade do Eu-pele. No que se refere especificamente ao masoquismo, o masoquista atua como o mestre do enredo, garantindo controle, prazer e triunfo psíquico sobre a dor. Nesse sentido, ele mantém um papel central na organização da cena, delimitando e preservando o controle da experiência. Nesse teatro, a pele emerge como fronteira e invólucro primordial dessa dinâmica. Por fim, conclui-se que elementos do BDSM integram a sexualidade humana universal, adquirindo caráter sintomático apenas quando vinculados à angústia e ao sofrimento psíquico.

Palavras-chave: BDSM, sadismo, masoquismo, Babygirl, pele.

O que é BDSM

O termo BDSM é o acrônimo formado pelas palavras Bondage, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo, e suas práticas existem há centenas de anos. Entretanto, a origem do termo é incerta. Muitos praticantes atribuem seu surgimento aos fóruns online estadunidenses, nos quais, durante a década de 1990, os usuários categorizavam os assun-

[1] Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), área de concentração: Estudos Psicanalíticos. Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi (GBPSF) e aspirante a Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto *Sedes Sapientiae.* Professor na formação em psicanálise no Instituto Nebulosa Marginal. Autor do livro *Psicanálise, Cinema e Amor* (2021) e Coorganizador do livro *Psicanálise e Sexualidades: Quem fala de sexualidade hoje?* (2025). Rua Conselheiro Furtado, 130 Ap. 1501 – Bairro Liberdade – CEP 01511-000 – São Paulo – SP. (11) 98576-3396. cf_romano@hotmail.com.

tos a serem debatidos de acordo com as temáticas. Nesses fóruns, o uso recorrente dos pares BD, DS e SM teria sido aglutinado, dando origem ao acrônimo (Bonfim, 2024, p. 25).

Apesar das palavras que compõem o termo BDSM, ainda restam dúvidas sobre quais práticas sexuais estão nele incluídas. A presença de hierarquia e de jogos de poder poderia constituir um critério para distinguir as dinâmicas BDSM de outras práticas; contudo, de acordo com seus praticantes, tais elementos não são obrigatórios nas dinâmicas sadomasoquistas e de bondage. Desse modo, o critério utilizado para essa prática é a obrigatoriedade do consentimento entre todos os envolvidos (Bonfim, 2024, p. 25-26)

Especificamente no Brasil, em período mais recente, a história do BDSM se divide em três momentos:

> (...) de 1980 a 1990, período que foram publicados os primeiros livros com a temática sadomasoquista; de 1990 até o fim dos anos 2000, quando começaram a ser realizados os primeiros encontros entre praticantes e foram inauguradas as primeiras casas fetichistas; e o momento posterior à virada da década de 2010, época em que as redes sociais se popularizaram e houve um grande crescimento na quantidade de pessoas envolvidas com o meio (Bonfim, 2024, p. 21).

Dommenique Luxor, que atua como dominatrix há mais de vinte anos, em seu texto *A gargalhada da dominatrix*, define o BDSM da seguinte maneira: “o BDSM é um teatro íntimo que pretende juntar, de modo erótico, no mínimo dois seres que subscrevem um contrato de igualdade entre si, virtualmente deslocados das matrizes sociais que os antecedem, não signatários de cláusulas que ela formula.” (Luxor, 2022, p. 19). Nesse momento, destaca-se a ideia de um teatro erótico no qual existe uma relação de igualdade entre os participantes, que podem performar seus desejos marginalizados. O conceito de SSC (são, seguro e consentido), criado no BDSM, constitui um princípio que gera a promoção da segurança e o consentimento entre os participantes.

Luxor elenca três elementos que diferenciam as relações consideradas “normativas”, das relações estabelecidas no BDSM: “a equivalência dos corpos, pelo simples fato de serem corpos vivos; a garantia contratual da liberdade de seus desejos; e a redistribuição intencional do poder” (Luxor, 2022, p. 22). Dessa forma, igualdade, contrato, liberdade e poder se entrelaçam no BDSM.

Segundo seus praticantes, no teatro BDSM *o dominador sente poder, controle e liberdade. E o submisso, através da dor, da espera e do suspense, sente medo e falta de con-*

trole (ambos numa medida apropriada, sem correr perigo) e, por mais ambíguo que pareça, também sente liberdade.

Dentro desse contrato, há, ainda, uma alternância entre as posições. Conforme teorizou Freud, todo sádico é, em alguma medida, masoquista, e todo masoquista é, igualmente, sádico. É nesse sentido que Freud emprega o conceito de "sadomasoquista", que reúne as palavras já criadas sadismo e masoquismo (Freud, 1905/2016, p. 116).

Sobre a repetição no BDSM

Freud teorizou sobre a compulsão à repetição, por meio da qual a pessoa atua seus traumas e experiências dolorosas em vez de recordá-los. Trata-se de uma necessidade inconsciente pela qual o sujeito se coloca em situações penosas, repetindo experiências antigas das quais não se recorda, sob a impressão vívida de estar sendo motivado por acontecimento da atualidade (Laplanche & Pontalis, 2001, p. 83). No teatro BDSM: "a pessoa tende a repetir o mesmo ato masoquista" (Welldon, 2005, p. 27).

Welldon escreveu que, em muitos casos, os praticantes de BDSM:

> Quando eram bebês ou crianças pequenas, essas pessoas passaram por um sofrimento emocional ou físico e não puderem se proteger dos ofensores, pela falta de recursos físicos e, sobretudo, emocionais. Crescidas e já adultas, elas podem sentir a necessidade, às vezes compulsiva, de repetir esses atos nocivos. Não sabem o que provoca a compulsão e chegam até a se sentir aturdidas. Além disso, não percebem nenhuma ligação direta que as ajude a raciocinar e compreender o que as leva a ter tal comportamento. Para complicar ainda mais, é provável que o trauma original, por causa da gravidade, tenha sido apagado da consciência (Welldon, 2005, p. 36)
>
> Desse modo, frente a uma impossibilidade de representar o trauma precoce, ocorre uma atuação no teatro sadomasoquista: um transbordamento pulsional em ato, causado pela incapacidade de simbolização e pela necessidade de descarga. A repetição, nesses casos, pode prolongar por anos, sem que haja aumento na periculosidade de seus atos. Em algumas situações, contudo, sua gravidade pode aumentar com o tempo ou em períodos de estresse, provocando graves lesões ou até mesmo a morte (Welldon, 2005, p. 27).

Em razão da repetição e da revivescência do trauma, o controle assume extrema importância. No jogo sadomasoquista, a ilusão de pleno domínio é essencial. Na atuação reiterativa, o trauma é revivido, agora sob determinadas condições de conhecimento e limites, em uma experiência na qual tudo é previamente delimitado de forma contratual. Entretanto, a

sensação mais descrita pelos participantes do teatro masoquista é a liberdade. Welldon escreve sobre essa ambiguidade: “A sensação de liberdade tão alardeada pelos sadomasoquistas é desmentida pela suprema necessidade de controle e pela interminável repetição do mesmo enredo” (Welldon, 2005, p. 73). É importante frisar que não é somente o dominador, o sádico, que exerce controle e experimenta liberdade. O masoquista também ocupa uma posição de comando da situação, aspecto que será abordado mais à frente.

Além da incapacidade de simbolização, *há também, na repetição, uma busca por integralização do trauma ocorrido.* No BDSM, as repetições podem ocorrer porque, no trauma precoce, houve uma cisão, e, na atuação repetida, manifesta-se uma busca por unicidade. Esse pensamento é teorizado por René Roussillon (2014), por meio do conceito de “retorno do clivado”. Ao contrário do retorno do recalcado, o retorno do clivado refere-se à “reatualização” forçada de experiências traumáticas primárias que foram clivadas e que retornam de forma alucinatória ou atuada (compulsão à repetição), em razão de o trauma não ter sido simbolizado.

O trauma que não encontra meios para ser inscrito nas cadeias de representação retorna sob uma forma clivada e não representativa. A atuação constitui uma forma de retorno do traumático vivido e clivado que, embora esquecido, permanece vivo e à espreita. Portanto, por meio da compulsão à repetição na vida adulta, a experiência traumática primária e clivada tenta acessar a consciência, buscando, enfim, integrar-se ao Eu.

Welldon não escreveu especificamente sobre o conceito de retorno do clivado, porém concordava com algumas de suas premissas: “Dor, cortes e autoflagelação, inclusive atitudes suicidas, são tentativas de restituir a unicidade do ego diante da angústia avassaladora de que ele se destrua” (Welldon, 2005, p. 38).

Entretanto, a compulsão à repetição não implica, necessariamente, a presença de prazer. Em nosso desenvolvimento, a questão do prazer surge nas teorizações de Robert Stoller. Para o autor, o teatro sadomasoquista constitui uma tentativa de dominar e solucionar um trauma precoce por meio de sua revivescência em situações controladas e seguras. Ou seja, de modo inconsciente, a repetição teatral do trauma configura uma tentativa de elaboração e resolução da experiência traumática inicial.

No livro *Excitação sexual: dinâmica da vida erótica* (1981), Stoller escreve que as repetições não são iguais. Existem diferenças mínimas em relação à experiência original:

> (...); modificações sutis foram propositadamente introduzidas a fim de fazer com que a experiência *seja* diferente, ao mesmo tempo que *parece* igual. Oculto nessas mudanças aparentemente mínimas está, penso eu, o mecanismo de desfazer trau-

> mas e frustrações passadas e repeti-los, desta vez de maneira bem-sucedida, não traumatizante, não traumaticamente - mas só pseudotraumaticamente.
>
> Se cuidadosa observação revela que a repetição não é exata e se, além disso, apanhamos os scripts que sustentam a minúscula mudança, podemos ver que não há *compulsão* alguma para repetir dor e autodestruição, mas apenas o astucioso desejo, a compulsão de *não* repetir sofrimentos, que, nos masoquistas, é disfarçada pelo uso de humilhação ou dores físicas selecionadas (Stoller, 1981, p. 148).

No livro *Pain e Passion* (1991), Stoller vai além ao expandir sua teorização e afirmar que, no ato repetido, há também uma dimensão de hostilidade, além de um triunfo sobre o trauma infantil original. Ou seja, a repetição engloba, simultaneamente, uma vingança e uma vitória.

Na repetição, ocorre uma mudança de desfecho: há uma vitória onde antes houve uma derrota e uma vingança em que houve um ataque. Logo, há prazer onde antes havia desprazer. Por isso, Stoller analisa como a dor física ou emocional pode ser integrada ao prazer na dinâmica sadomasoquista. Para o autor, o sadomasoquismo constitui uma linguagem complexa, na qual o componente fundamental não é a dor em si, mas o significado que ela carrega.

A partir de todo esse desenvolvimento teórico, observa-se que, nos atos sadomasoquistas, a sobrevivência de todos assume importância fundamental, pois sobreviver à revivescência de uma situação traumática pode implicar uma vitória sobre o trauma.

A dor que o masoquista sente – e à qual, ainda assim, sobrevive – pode ajudá-lo a superar o medo de destruição causado pelo trauma. No caso do sádico, por sua vez, a sobrevivência do parceiro masoquista na cena pode representar, por meio da identificação, a sobrevivência psíquica da própria pessoa ao passar pela experiência do trauma mortífero:

> Paradoxalmente, as pessoas colocam-se em situações masoquistas, dolorosas ou que apresentam risco de vida a fim de sobreviver psicologicamente. Por causa dos riscos que correm, eles passam a ter certeza de que ainda estão vivas. Os comportamentos que põem a vida em perigo são usados como um “minikit de sobrevivência” (Welldon, 2005, p. 55).

O percurso teórico desenvolvido até aqui pode ser exemplificado pelo filme *Babygirl* (2024). A repetição contida no enredo do filme é vivenciada pela protagonista, Romy, interpretada por Nicole Kidman. O filme começa e termina de maneira semelhante. Inicialmente, após uma relação sexual com Jacob, interpretado por Antonio Banderas, Romy recorre à pornografia e atinge o orgasmo deitada de barriga para baixo. No meio do filme, ocorre uma cena

em que ela tem um orgasmo nessa mesma posição, com o Samuel, interpretado por Harris Dickinson. Trata-se de uma cena de transição, marcada por tensão, ansiedade e prazer, na qual ela quase urina. No final do filme, Romy retorna à mesma posição, mas, dessa vez, consegue atingir o orgasmo com o Jacob.

Observa-se, assim, a repetição e o modo pelo qual ela vai dominando e sendo introjetada. O filme começa com Romy tendo que recorrer à pornografia e termina com ela conseguindo atingir o orgasmo com o marido, depois de ter passado por um processo com o Samuel. Nesse percurso, pode-se observar uma apropriação, uma integralização do retorno do clivado. A repetição não se encerra nem deixa de existir; no entanto, seu significado é transformado. Ela é repetida com prazer e deixa de estar no campo da angústia.

Masoquista no comando

Nesse momento exploraremos algo que já vem sendo desenvolvido ao longo do texto: o masoquista não é uma vítima. Nas palavras de Theodor Reik: "O masoquista é um revolucionário da auto submissão. A pele de carneiro que ele usa esconde um lobo. Sua rendição implica desafio; sua submissão, oposição. Sob sua suavidade encontra-se dureza; sob sua subserviência oculta-se a rebeldia" (Reik, 1941, p. 156, tradução nossa)[2]. Nas palavras de Stoller: "(...), como criador do ato, o masoquista nunca é efetivamente uma vítima, pois ele, na verdade, jamais abre mão do controle; e, nesse sentido, todo o cenário que ele constrói (...) reproduz, sabidamente, nada mais do que um sofrimento fraudado" (Stoller, 2018, p. 125).

O masoquista procura o sádico para que formalizem um pacto, uma espécie de contrato destinado à realização de suas fantasias. Estela Welldon utiliza como exemplo o filme *A professora de piano* (2001), no qual a personagem principal é uma pessoa controladora e exigente que tenta persuadir seu aluno a dominá-la: "Se o sádico necessita instituições, o masoquista necessita relações contratuais. Para o masoquista, tudo precisa ser cuidadosamente planejado e combinado antes de executado. Se o sádico é um 'instrutor', o masoquista é um 'professor'" (Welldon, 2005, p. 34).

Se o sádico é aquele que manda, que instrui, o masoquista é aquele que ensina: é o professor. O masoquista formula os *scripts*, o que lhe permite manter o controle da situação, e, dessa maneira, reparar uma situação traumática já ocorrida, na qual não possuía qualquer controle.

[2] No original: "The masochist is a revolutionist of self-surrender. The lambskin he wears hides a wolf. His yielding includes defiance, his submissiveness opposition. Beneath his softness there is hardness; behind his obsequiousness rebellion is concealed."

Stoller (1981, p. 151) escreve que essa técnica de controle masoquista é descoberta inicialmente na infância. A criança acredita que pode prevenir um novo trauma ao reencenar a experiência traumática original. Ao controlar o roteiro, ela deixa de ocupar o lugar de vítima e passa a determinar quando a dor ocorrerá, em vez de ser surpreendida por ela. Logo, o masoquista não simplesmente aceita as punições e humilhações que lhe são dirigidas; ele as antecipa. Tanto na realidade quanto nas fantasias, o masoquista constrói uma estrutura de proteção, retirando dos outros o poder de lhe causarem traumas e apropriando-se desse poder para si. Dessa maneira, tenta assegurar que nada de grave aconteça.

Retornando ao conceito de retorno do clivado, Roussillon escreve:

> O sujeito se retira da experiência sofrida passivamente, ele se cliva dela e de suas particularidades, mas se protege de seu retorno organizando-se pela reversão, faz-se agente daquilo de que não pode se subtrair e que não pode aceitar. Transfere por reversão a situação histórica traumática para o presente de sua atualidade ou para seu futuro, por antecipação (Roussillon, 2014, p. 193).

O que era passivo torna-se ativo; o que era inesperado torna-se controlado. Portanto, podemos concluir que tanto o sádico quanto o masoquista são ativos e que ambos exigem planejamento e pensamento.

Também devemos incluir, nesse desenvolvimento teórico, a ideia de que o torturador, no teatro sadomasoquista, representa uma parte interna do masoquista. Ele constitui a personificação de seu ódio, por meio da identificação com o agressor. Desse modo, a pessoa não precisa atacar a si mesma pois, inconscientemente, outro assumiu esse papel.

A projeção é uma das formas de defesa primária, e torna-se mais intensa “quanto mais fracassa o masoquismo na forma de conectar a destrutividade, ou seja, quanto mais intensamente dentro de si o sujeito sente a destrutividade não fusionada, liberada, mais a necessidade de expulsá-la ao exterior, sob a forma de projeção” (Conte, 2002, p. 89).

No filme *Babygirl*, vemos bem essa dicotomia entre sadismo e masoquismo. Romy é a proprietária da empresa e ocupa, em sua vida profissional, uma posição de poder e controle; na relação com Samuel, porém, coloca-se em uma posição de submissão. Ela faz o que ele manda; entretanto, é ela quem determina as posições sexuais e estabelece os limites da relação. Antes de se envolver plenamente, Romy testa e sente o terreno. Combina os limites e estabeleceu uma palavra de segurança. E, no final do filme, quando a relação entre ela e Samuel poderia se tornar pública, Romy utiliza seu poder para enviar Samuel para o Japão, demonstrando que não ocupava uma posição de vítima, mas sim ativa na situação. O diálogo final do

filme corrobora essa ideia. Quando um colega de trabalho a assedia, ela diz: "*Vai se foder, Sebastian. Nunca mais fale comigo assim de novo. Se eu quiser ser humilhada, eu pago alguém para fazer isso*".

Pele

O trauma que gera angústia no BDSM ocorre em tenra idade, no momento em que se desenvolve a consciência da própria existência, isto é, durante a fase oral. Nesse período, a pele possui extrema importância, pois conduz e auxilia a formação do Eu.

No BDSM, a pele também ocupa um lugar importante. O ato de machucar, os chicotes, as vestimentas de couro, as máscaras, entre outros, fazem com que grande parte desse universo gire em torno dela. Um exemplo é o livro *A vênus das peles* (Sacher-Masoch, 1870), obra que deu origem ao termo "masoquismo", em referência ao seu autor, Sacher-Masoch. Nesses casos, o ato de machucar-se remete ao masoquismo primário, diretamente vinculado à fase oral, na qual a dor pode corresponder a uma confirmação da continuidade de existência. Diante de uma ameaça de despedaçamento, a comprovação da própria existência por meio da agressão pode unir prazer e dor. É como se a criança pensasse: "Dói, mas estou vivo; então, também sinto prazer".[3]

O livro *O Eu-Pele*, publicado originalmente em 1985 por Didier Anzieu, explora a premissa central de que o Eu se desenvolve a partir da experiência corporal, especificamente por meio da interface proporcionada pela pele. Nesse processo, o desenvolvimento da criança entrelaça-se à erotização da pele, cujas experiências são posteriormente integradas às preliminares na vida sexual adulta. Portanto, para que haja prazer genital, é necessário um sentimento mínimo de segurança na própria pele (Anzieu, 1985/1989, p. 44)

Anzieu propõe a ideia da pele como fronteira psíquica, partindo da premissa de que as funções da pele física são internalizadas e passam a formar as funções do aparelho psíquico. Nesse sentido, o Eu-pele serve para conter, ou seja, permite manter o que é "bom" dentro e proteger a integridade do indivíduo. Ele escreve que: "A pele, (...), é um lugar e um meio primário de comunicação com os outros, de estabelecimento de relações significantes; é, além disso, uma superfície de inscrição de traços deixados por tais relações" (Anzieu, 1985/1989, p. 45).

[3] Stoller escreveu que: "A perversão de masoquismo talvez seja uma esfomeada busca de estimulação da pele e membrana mucosa em pessoas que tiveram muito pouco disso na infância e que decidiram, (...), que qualquer atenção, mesmo dolorosa, é melhor do que nenhuma atenção" (Stoller, 1981, p. 144).

Em alguns casos, quando o cuidado inicial (o toque, o colo, o olhar) é falho, o Eu-pele pode apresentar "buracos" ou fragilidades. Uma das situações decorrentes dessa fragilidade pode ser o desenvolvimento do masoquismo secundário:

> Nas curas psicanalíticas de paciente apresentando comportamentos sexuais masoquistas ou uma fixação parcial a uma posição masoquista perversa, frequentemente encontrei o seguinte elemento: eles apresentaram, em sua primeira infância, um episódio de agressão física real a sua pele, episódio que forneceu um material decisivo para sua organização fantasmática (Anzieu, 1985/1989, p. 46).

Como exemplos, Anzieu menciona intervenções cirúrgicas, dermatoses, perda de pelos, choque ou quedas acidentais que tenham arrancado a pele, entre outras situações. Além dessas dores e agressões dirigidas à pele, um segundo fator destacado por Anzieu na constituição do masoquismo refere-se à fantasia originária de uma simbiose da pele com a mãe. O processo de desfusão e de aquisição da autonomia pela criança levaria, nessa fantasia, à ruptura e à destruição dessa pele comum.

A mãe e a criança possuiriam, portanto, uma mesma pele, uma superfície comum; porém, na separação, a criança poderia fantasiar que seria esfolada. Anzieu escreve que: “A maioria dos pacientes entre os quais encontrei uma fixação masoquista notável apresentavam fantasias mais ou menos conscientes de fusão cutânea com a mãe” (Anzieu, 1985/1989, p. 47). Há, porém, também uma fantasia infantil *inconsciente*, na qual a separação da mãe é representada pelo esfacelamento dessa pele comum.

Situações reais dão base para essas representações infantis fantasmáticas. Um exemplo ocorre quando, por causa de um ferimento, uma atadura ou um esparadrapo adere à carne e quando é retirada pode arrancar pedaços de pele também. Essas situações de agressões físicas reais na pele podem, assim, juntar-se às fantasias e às teorizações feitas anteriormente.

A fantasia masoquista representaria, então, um retorno a essa união de peles: um contato erótico de pele a pele, macio e voluptuoso, que constitui um dos prazeres colaterais da satisfação genital.[4]

Essas teorizações, além das vinhetas clínicas, são exemplificadas por Anzieu por meio de *A vênus das peles*, de Sacher-Masoch:

> A criança Séverin, fascinada por Vénus ou Wanda vestida de capas de pele [de animais], imagina sua mãe coberta com uma pele que significa ao mesmo tempo a fusão e

[4] Stoller também escreve que: “fantasias sadomasoquistas, especialmente aquelas de estar imobilizado, representam o desejo de não ser separado da mãe” (Stoller, 1981, p. 146).

> o arrancar. Essa capa de pele representa a doçura física, a ternura sensual, vivida no contato com uma mãe que dispensa amorosamente seus cuidados à criança. Mas a Vénus com a capa de pele representa também a mãe que a criança procurou ver nua ou que tentou seduzir, exibindo-lhe real ou imaginariamente seu pênis, a mãe que a puniu na realidade ao lhe bater, na imaginação ao escorchá-la viva até arrancar-lhe a pele, e que veste agora, vitoriosa, a pele do vencido (Anzieu, 1985/1989, p. 47-48).

Ao explorar a relação da mãe com a pele e o corpo bebê, Anzieu (1989, p. 48) distingue dois tipos de contatos. O primeiro é aquele capaz de comunicar uma informação ou uma significação, relacionada, por exemplo, aos perigos do mundo externo, às necessidades vitais do bebê e à manipulação de diferentes tipos de objetos. No caso dos contatos significantes, a mãe interpreta e supre as necessidades corporais e psíquicas do bebê. Esses contatos são suportes de uma ilusão de disposição, simetria e complementariedade, necessária para a criação de um Eu-pele.

O segundo tipo de contato é aquele capaz de comunicar uma excitação. Durante os cuidados corporais do bebê, por exemplo, pode haver uma estimulação erógena. Porém, caso esses contatos sejam excessivos:

> O paradoxo dos contatos excitantes consiste no fato de que a mãe, que serve para o bebê de pára-excitação originária contra as agressões do meio exterior, provoca nele, pela qualidade e intensidade libidinais desses cuidados corporais, uma super-excitação pulsional de origem interna cujo excesso se mostra mais ou menos rapidamente desagradável. A construção do Eu-pele se encontra então prejudicada pela instauração durável de um envelope psíquico, ao mesmo tempo envelope de excitação e envelope de sofrimento (em lugar de um Eu-pele ao mesmo tempo pára-excitação e envelope de bem-estar). Aí reside a base econômica e topográfica do masoquismo, com a compulsão em repetir as experiências que reativam ao mesmo tempo o envelope de excitação e o de sofrimento (Anzieu, 1985/1989, p. 49).

Portanto, podemos compreender que os destinos desses dois tipos de contato são: o masoquismo secundário (em relação ao tipo excitante) e o narcisismo secundário (em relação ao tipo significante). E, em ambos os casos, há a fantasia de que mãe e criança compartilham uma mesma superfície de pele. Entretanto, caso se exacerbe a troca direta das significações, caso a ilusão de disposição se prolongue, o Eu-pele desenvolver-se-á principalmente sobre o plano narcísico. Dessa forma, a fantasia originária de uma pele comum transforma-se em uma fantasia secundária de uma pele invulnerável, isto é, de uma dupla pele reforçada. Por outro

lado, caso a troca direta de excitações se exceda: "*o Eu-pele se desenvolve principalmente sobre o plano masoquista, a pele comum é fantasiada como pele arrancada e ferida*" (Anzieu, 1985/1989, p. 49, grifos nosso).

No filme *Babygirl*, a questão da pele entraria na cena da boate, na qual vemos corpos e peles em contato, pulsando. Romy vai em busca de Samuel enquanto é tocada e se espreme em meio aos corpos, aos toques e ao suor. De repente, ela o vê de longe, e ambos estendem os braços e vão se aproximando aos poucos, no meio de tantos contatos, peles, pulsações e suor, eles se tocam, beijam e se despem.

Traços exibicionistas

Mesmo quem nunca participou de uma cena sadomasoquista sabe que existem clubes BDSM em todos os lugares pelo mundo, revelando que essa dinâmica pode acontecer entre quatro paredes ou constituir-se como um teatro diante de espectadores. Welldon ressalta que, no BDSM: "Muitas vezes o sintoma principal é acompanhado de certos traços exibicionistas" (Welldon, 2005, p. 38).

Nos masoquistas, a exibição teatral também funciona "como um ataque emocional contra espectadores despreparados, fazendo o masoquismo transformar-se rapidamente em sadismo. Em outras palavras, nesses casos específicos, os indivíduos parecem personificar tanto o masoquismo contra o próprio corpo quanto o sadismo para com os observadores" (Welldon, 2005, p. 39). Desse modo, o exibicionismo pode ser compreendido como uma manifestação da dimensão sádica oculta do masoquista. Em seu teatro, o masoquista expõe sua dor e seu sofrimento, provocando aversão naquele que assiste; ou seja, na reação das pessoas, ele dilacera o seu sadismo. Vemos, assim, que o pensamento de Freud, segundo o qual todo masoquista é também sádico e todo sádico é também masoquista, continua vivo e pulsante.

Welldon (2005, p. 43) acrescenta que o desejo exibicionista, identificado por ela a partir de casos clínicos, muitas vezes esteve relacionado a um fator importante no momento do trauma. A autora escreve que a necessidade de ser observado por outras pessoas ocorre regularmente em indivíduos que presenciaram violência em casa quando crianças. E, quando adultas, exibem suas dores – de forma sistemática e organizada – em um palco no qual são protagonistas.

Podemos, nesse momento, retornar ao pensamento de Stoller, para quem a repetição do trauma também inclui uma vitória; para quem ser assistido pode incluir a exposição de um segredo; para quem o sadismo também inclui o masoquismo; e para quem a dor e o ser visto também implicam, igualmente, uma continuidade de existência.

Resta-nos, então, uma dúvida ao contemporaneizar as ideias de Welldon: como o exibicionismo se adequa à digitalização da atualidade? Ele viabiliza o exibicionismo ou ele se mantém em teatros fechados?

Culpa no sadomasoquismo

No livro *Masochism in Modern Man* (1941), Theodor Reik formula a teoria de que o masoquista não goza primordialmente com a dor, mas a aceita preliminarmente para que o prazer possa ser merecido. O masoquista utiliza a dor como uma espécie de pedágio a ser pago para, enfim, alcançar o prazer. A dor alivia a culpa e, assim, o prazer torna-se permitido.

Desse modo, Reik discorda da concepção popular segundo a qual o masoquista possui uma necessidade de punição. O que ele propõe, na verdade, é que o masoquista utiliza a dor para proteger a excitação. A dor permite que a excitação atravesse um estreito caminho para, enfim, explodir com segurança em orgasmos.

Por sua vez, Stoller aprofunda o pensamento de Reik. Para ele, a culpa no sadomasoquismo é um engano, um embuste que leva tanto a audiência quanto a própria pessoa a acreditarem que ela está recebendo uma punição apropriada. Contudo: “Culpa não é o preço pago por ser mau, mas o preço pago pelo privilégio de continuar a ser mau” (Stoller, 1981, p. 149).

O teatro sadomasoquista é cuidadosamente planejado, e a culpa também faz parte de seu *script:*

> Não penso que as pessoas se tornam masoquistas por acreditarem verdadeiramente que merecem ser punidas. Pelo contrário, penso que enganam a si próprias e a nós, levando a acreditar que é isso o que fazem, enquanto secretamente estão ocupadas com seus pequenos e matreiros sadismos. Temos um exemplo disso no exibicionista. É ele apanhado por causa de uma necessidade inconsciente de punição? Penso que não. Antes, ele é apanhado porque ser apanhado é *parte* da excitação, não uma expiação *depois* da excitação (Stoller, 1981, p. 149).

Lembremos que é o masoquista quem ensina: ele é o professor, aquele que impõe as regras e estabelece o contrato. A culpa do masoquista seria, portanto, algo superficial. A dor que ele sofre serviria também para enganar a si mesmo e aos outros, levando-nos a acreditar que sua punição é verdadeiramente merecida. Se sua consciência e nós, como testemunhas, acreditarmos nisso, ele conseguirá, com pouco esforço, preservar seus padrões de comportamento (Stoller, 1981, p. 150)

O masoquista utiliza o sofrimento como uma arma, por meio da qual pode expressar seu ódio sem sofrer grandes riscos e represálias. O espetáculo de seu sofrimento e de sua culpa pode constituir sua vingança e, diante de uma resposta do público apropriada, transformar-se em hábito. Esse desenvolvimento é importante, sobretudo, em razão de seus aspectos clínicos.

Por causa das defesas mobilizadas e da dor que a análise provocaria, Welldon (2005, p. 47) escreve que poucos se dispõem a iniciar uma terapia e que, quando o fazem, frequentemente a abandonam, alegando que ela é desnecessária, uma vez que as práticas sadomasoquistas ocorrem com o consentimento de todas as pessoas envolvidas. Porém, caso a análise ocorra, Welldon destaca uma importante advertência: “Além disso, os psicanalistas também podem correr o risco de a dor emocional da terapia ser deturpada, tornando-se uma satisfação masoquista” (Welldon, 2005, p. 70).

Por causa do consenso presente nas atividades e da sensação de liberdade, os sadomasoquistas e frequentadores do BDSM afirmam que não provocam nenhum mal em suas atividades. De fato, muitas vezes não há, porém, às vezes há uma angústia junto a essas práticas, a qual nem sempre é admitida. Essa negação é uma defesa a um trauma precoce.

Contudo, Welldon questiona quais seriam os limites da análise nesses casos. A autora descreve que, em muitos dos casos atendidos, percebeu que: “Era mais fácil enfrentar a repetição daquelas experiências, sobre as quais tinha certo controle, do que enfrentar todo um processo de psicoterapia, durante o qual mergulharia numa situação desconhecida, de intenso sofrimento emocional” (Welldon, 2005, p. 43). Essas situações são tão densas e pesadas que Welldon (2005, p. 44) nos indaga se essas pessoas tomam, de fato, a decisão mais adequada ao recusar o tratamento, considerando que o processo analítico poderia intensificar ainda mais sua dor.

BDSM cultural

Até o momento, trabalhei neste artigo, os casos mais densos sobre BDSM; porém, é necessário encerrar com uma ressalva. O BDSM, em si, não constitui um sintoma, mas pode ser considerado como tal quando acompanhado de angústia. Fantasias e atos sadomasoquistas podem ser pensados e executados sem angústia e, por consequência, sem sintoma. Um exemplo no filme *Babygirl*, já citado, no qual o ato sexual não se altera, mas a angústia deixa de existir.

Dessa maneira, concluímos que: “pode-se encontrar certo grau de sadismo e masoquismo em todos os relacionamentos sexuais.” (Welldon, 2005, p. 73). Todos possuímos nossas próprias formas de desejo, *scripts* eróticos subjetivos nos quais nos excitamos e neles sempre

estarão incluídos elementos como dominação, raiva, culpa, vingança e prazer. Nas palavras de Luxor: “a sexualidade normal é também um teatro. Teatros são políticos, porém o roteiro é escrito pelo desejo, não pela genitália. É possível, na montagem da cena erótica, que seu desejo escreva livremente sobre você” (Luxor, 2022, p. 23).

Tratando-se especificamente do masoquismo, existe um núcleo presente em todos nós, fruto do masoquismo originário. Nas palavras de Conte:

> Trata-se de um momento primeiro na estruturação do ego arcaico, que se constitui em volta do núcleo masoquismo erógeno primário e da lei que regeu o seu funcionamento, o princípio do prazer. Assim, o prazer se converte em uma combinação de prazer e desprazer que arbitra em seu seio uma dose variável, mas inevitável de masoquismo (Conte, 2002, p. 88).

Prazer, culpa e dor encontram-se, portanto, inexoravelmente atados no ser humano. Esse núcleo masoquista também permite a vivência de excessos de excitação sem que ela deixe de ser prazerosa: “O núcleo masoquista no sujeito é a garantia de uma mistura entre excitação, prazer e pulsão de morte que garante que o pequeno sujeito suporte o traumático, o excesso de excitação a que se encontra exposto” (Conte, 2002, p. 88). Nosso núcleo masoquista, reminiscente do masoquismo originário, pode exacerbar-se ou manter-se pequeno, mas ele sempre estará presente na sexualidade, o que podemos comprovar pelo fato do filme *Babygirl* ter sido um sucesso de bilheteria, atingindo um público grande e diverso.

Referências

Anzieu, D. (1989). *O eu-pele*. Casa do Psicólogo.

Bonfim, F. M. A. (2024). *BDSM Made in Brazil: Análise das discursividades do fetichismo brasileiro*. Dissertação [Mestrado em Comunicação]. Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Comunicação Social.

Conte, B. S. (2002). *Prazer e dor: o masoquismo e a sexualidade*. Criação Humana.

Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905)*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).

Laplanche, J. & Pontalis, J. (2001). *Vocabulário da psicanálise* (4ª ed.). Martins Fontes.

Luxor, D. (2022). A gargalhada da dominatrix. In: Ambra, P. (org.). *As subversões do erótico* Editora Bregantini.

Reijin, H. (2024). *Babygirl*. Duração: 1h:54min.

Reik, T. (1941). *Masochism in modern man*. Farrar, Straus and Company.

Roussillon, R. (2014). O trauma narcísico-identitário e sua transferência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, 48(3), 187-205.

Sacher-Masoch, L. v. (1870). *A vênus das peles*. Hedra.

Stoller, R. J. (1981). *Excitação sexual: dinâmica da vida erótica*. IBRASA.

Stoller, R. J. (1991). *Pain & Passion - A Psychoanalyst Explores the World of S&M*. Springer Science+Business Media.

Stoller, R. J. (2018). *Perversão – A forma erótica do ódio* (2ª ed.). Hedra.

Welldon, E. V. (2005). *Sadomasoquismo (Conceitos da psicanálise*; v. 3). Relume: Ediouro: Segmento-Duetto.

Entre o refúgio e o vazio: Personalidade esquizoide, trauma precoce e as vicissitudes do *self*[1]

Maria Cristina Mazoni Silva Martins[2]

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão teórico-clínica sobre a organização da personalidade esquizoide a partir do caso de Renata, articulando contribuições de Winnicott às de Ferenczi, Fairbairn e Guntrip. Utiliza-se a metáfora do "bichinho de pele fina", de Edna Vilete, para compreender a sensibilidade a falhas ambientais precoces, que comprometem a integração do *self* e favorecem defesas como o retraimento psíquico, falso *self* e o encapsulamento do verdadeiro *self.* O material clínico evidencia o isolamento, o vazio e a dificuldade relacional como formas de sobrevivência diante de experiências traumáticas não reconhecidas. Com base na teoria do amadurecimento emocional, destaca-se a importância de um *setting* suficientemente bom, capaz de oferecer *holding* e permitir a regressão. A transferência e a contratransferência são consideradas centrais no manejo clínico, possibilitando a elaboração de experiências precoces. Conclui-se que o processo analítico pode favorecer formas mais integradas de existência psíquica diante do dilema esquizoide entre o desejo de vínculo e o medo de aniquilação.

Palavras-chave: Personalidade esquizoide, trauma, transferência, manejo, falso *self*.

"bichinho de pele fina"
(Vilete, 2013)

A clínica com pacientes muito regredidos exige do analista um cuidado especial com o ambiente e com o manejo do encontro, pois o sofrimento, nesses casos, nem sempre se apresenta de forma direta, manifestando-se por meio de retraimentos, silêncios, sensação de vazio e dificuldades profundas de estar com alguém. Quadros mais graves tendem a surgir quando as defesas que sustentavam o funcionamento psíquico falham, frequentemente em situações

[1] Trabalho escrito a partir aula apresentada no dia 02 de junho de 2022 no curso de extensão da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais - SBPMG. Título original: Paciente com manifestações Esquizoide: uma leitura psicanalítica.

[2] Psicóloga e Psicanalista; Especialista em Psicanálise no Hospital Geral - Hospital Belo Horizonte; Membro Associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais-SBPMG; Docente do Instituto de Psicanálise da SBPMG; Diretora do Departamento de Atenção Psicanalítica-DAP da SBPMG; Coordenadora da Biblioteca: Maria da Paz Manhães da SBPMG; Enlace COWAP - Brasil; Coordenadora da 7ª turma em formação Psicanalítica do IP.

nas quais a integração do *self* foi comprometida por traumas ambientais precoces, levando o sujeito a construir formas primitivas de proteção contra angústias de desintegração e aniquilamento. Nas organizações de personalidade esquizoide, essas defesas aparecem, em geral, como um afastamento emocional do mundo externo e um refúgio no mundo interno, vivido como mais seguro, embora marcado por empobrecimento relacional e pela sensação de vazio, configurando o pano de fundo para a compreensão clínica da esquizoidia.

O caso de Renata visa ilustrar a dinâmica complexa desse processo. Ao longo do trabalho que apresento, vai se tornando possível perceber que as dificuldades que a paciente apresentava não se restringiam a sintomas isolados, mas estavam ligadas a uma forma particular de organização psíquica. O desenvolvimento clínico foi ocorrendo pela compreensão de como certas experiências muito precoces puderam ter contribuído para a construção de um funcionamento marcado pelo retraimento, pela sensação de vazio e pela dificuldade de se sentir real nas relações.

A mãe de Renata, preocupada com o excessivo retraimento social em que sua filha se encontrava, procurou-me pedindo ajuda. Disse que a filha ficava grande parte do tempo dentro de casa, sem vitalidade e desanimada. Apesar de ter sido aprovada no vestibular, não conseguia sentir que aquilo era importante, o que deixava a família aflita e a própria Renata inquieta e temerosa, pois não conseguia sentir o que os pais sentiam, tampouco o calor da emoção.

Nosso primeiro encontro foi marcado por uma intensidade silenciosa. Sentamo-nos uma diante da outra, e um silêncio profundo tomou conta da sala por longos minutos. Ainda assim, era possível perceber o quanto sua mente parecia inquieta. Diante disso, tentei me aproximar de forma cuidadosa e disse: “toc… toc… posso entrar?”. Ela sorriu levemente, com certa desconfiança, e respondeu baixinho: “pode”.

Após um breve silêncio, Renata começou a falar timidamente, dizendo que não sabia por onde começar, pois sua mente parecia cheia de pensamentos desorganizados. Relatava que ensaiava o que queria dizer, mas, no momento de falar, as palavras saíam atropeladas. Descrevia-se como confusa, triste, com medo e desanimada, acreditando que nada mais adiantava, que não conseguia realizar tarefas e acabava adiando tudo. O mundo externo não lhe despertava interesse, e permanecer em casa tornara-se seu refúgio. Aos poucos, fui podendo caminhar pelo seu mundo secreto, no qual apareciam traços de insociabilidade, grande reserva, seriedade e certa excentricidade, acompanhados de timidez, como se guardasse algo secreto e perigoso, além de elevada sensibilidade às incertezas externas. Com mais segurança, relatava-me

que ficava nervosa ao encontrar certas colegas e referia sua preferência por amar seus gatos e cachorros. Sua docilidade parecia encobrir uma profunda desesperança, associada a um forte senso moral e a atitudes emocionais por vezes frias, que não correspondiam à intensidade dos sentimentos internos que se manifestavam.

Renata tinha 20 anos na época e desejava saber conversar para encontrar alguém que pudesse ajudá-la a compreender o que estava acontecendo com "seu coração de lata", como dizia. Ela descrevia seu mundo como desesperador e desorganizado, o que a fazia sentir necessidade de se distanciar de tudo. Falava de si mesma de forma desvalorizada, dizendo que estava ali apenas para incomodar e gerar despesas. Em meio a pausas e silêncios, mencionou que, às vezes, pensava que o melhor seria desaparecer, sumir… morrer. Disse que já havia pensado nisso e até em como poderia fazê-lo.

Foi assim que fui conhecendo Renata: uma jovem triste, sem brilho no olhar, cansada, desajeitada e envolvida por um forte desejo de desistir de tudo e desaparecer. Com cuidado e manejo clínico, expliquei a ela e à família que seria preciso uma parceira que pudesse nos ajudar naquele momento e sugeri que ela pudesse ser acompanhada por uma psiquiatra, pois, sendo também psicanalista, a profissional poderia compreendê-la em suas necessidades. Dessa forma, construímos uma rede de cuidado para Renata.

Embora tivesse sido aprovada no vestibular, a paciente demonstrava dúvida quanto ao próprio caminho e permanecia indiferente aos elogios. Fantasiava sair da cidade, morar com amigas e fazer cursinho, desejando viver longe dos pais e aprender a conduzir a própria vida; contudo, o medo do desconhecido a fazia recuar, reforçando um movimento de retraimento. Descrevia-se como uma “fraude”, com intensa sensação de irrealidade e vazio, funcionando de modo submisso e pouco compreensível para si mesma e para o mundo.

Para compreender esse funcionamento, foi necessário observar como a paciente, ao longo de seu desenvolvimento, construiu um refúgio interno que parecia manter seu ego vivo, mas que, ao mesmo tempo, a colocava diante de sentimentos de vazio e perda de vitalidade. É nesse espaço, entre o refúgio que protege e o vazio que ameaça, que se situa a proposta deste trabalho: compreender como falhas ambientais precoces podem levar ao retraimento psíquico, no qual o verdadeiro *self* permanece resguardado, enquanto o falso *self* assume a adaptação ao mundo externo, configurando uma organização de personalidade esquizoide.

A compreensão dos mecanismos esquizoides em Melanie Klein difere da perspectiva do desenvolvimento emocional proposta por Donald Winnicott, embora ambas se situem em experiências muito precoces. Para Klein, os mecanismos esquizoides fazem parte da posição

esquizoparanoide e envolvem processos primitivos, como cisão, idealização e identificação projetiva, destinados a proteger o ego diante de angústias intensas de destruição interna, levando o bebê a dividir os objetos em bons e maus para preservar o objeto bom e sustentar uma dinâmica intrapsíquica e pulsional (Klein, 1946/1991). Já para Winnicott (1963a/2024), a organização esquizoide não é apenas um fenômeno intrapsíquico, mas uma defesa primitiva diante de falhas ambientais precoces na relação mãe-bebê, na fase de dependência absoluta, quando a ausência de um ambiente suficientemente bom pode gerar angústias impensáveis e levar o sujeito a um afastamento da realidade como forma de preservar o verdadeiro *self*.

Essas falhas na fase de dependência absoluta (Winnicott 1963b/2024), seja por intrusão, ausência ou inconsistência, fazem com que o bebê não consiga viver essa dependência de forma segura. É justamente aí que se instala o retraimento esquizoide, em que o sujeito se afasta não porque não precisa do outro, mas porque depender tornou-se perigoso. A esquizoidia é compreendida, então, como uma organização que se constitui quando a dependência absoluta do bebê não pôde ser sustentada pelo cuidado do ambiente (Naffah Neto, 2018; Winnicott, 1963b/2024).

Voltando à metáfora de Edna Vilete, que descreve o paciente esquizoide como um “bichinho de pele fina”, evidencia-se a extrema sensibilidade emocional dessa organização psíquica, pois se trata de sujeitos que vivenciam os estímulos ambientais de forma intensa, como se não dispusessem de uma proteção psíquica suficientemente espessa para filtrar as experiências afetivas. Desse modo, os contatos emocionais podem ser sentidos como invasivos ou dolorosos, levando ao retraimento e ao afastamento das relações, que passam a funcionar como formas de autoproteção (Vilete, 2013).

A noção de pele psíquica foi proposta por Esther Bick (1968), que descreveu a necessidade de uma função continente inicial capaz de manter unidas as partes ainda não integradas do *self*. Segundo essa autora, essa função é inicialmente exercida pela presença sensível da mãe, cuja capacidade de sustentar emocionalmente o bebê permite a formação de uma experiência de continuidade psíquica. Quando essa função continente falha, seja por intrusões excessivas, cuidados imprevisíveis ou ausência de sustentação, essa pele pode não se constituir adequadamente. Nesses casos, o sujeito permanece com limites frágeis, sentindo-se invadido por estímulos externos ou por estados emocionais internos que não conseguem ser organizados. O adoecimento psíquico, então, pode surgir como expressão dessa falha; aparecem angústias de desintegração e aniquilamento, sensação de vazio, hipersensibilidade às relações ou

defesas corporais e comportamentais que tentam substituir a pele não formada (Winnicott, 1960/2024; Winnicott, 1963a/2024; Bick, 1968/1986).

Em seus trabalhos sobre o desenvolvimento emocional, Winnicott descreve que a integração do *self* ocorre por meio da inserção gradual da psique no corpo (Winnicott, 1945/2000). Nesse processo, a pele adquire uma função organizadora essencial, passando a operar como uma membrana-limite entre o eu e o não eu. Tal limite permite ao bebê começar a distinguir um dentro e um fora, constituindo um interior psíquico e favorecendo a organização do ego (Winnicott, 1960b/2024).

Quando o ambiente oferece *holding e handling* suficientemente bons, o contato corporal, o manejo sensível e a continuidade dos cuidados possibilitam a integração entre corpo e mente. A experiência de ser segurado, tocado e protegido vai criando, pouco a pouco, uma sensação de unidade, como se uma "pele" psíquica fosse sendo formada. Essa pele não é apenas corporal, mas também emocional; ela contém as experiências, protege contra invasões e sustenta a continuidade de ser (Winnicott, 1960a/2024). Assim, o "bichinho de pele fina" vai adquirindo uma casca psíquica capaz de filtrar estímulos e dar sentido às vivências internas.

Com essa imagem do "bichinho de pele fina", podemos compreender como a expressão de uma pele psíquica frágil ou insuficientemente constituída leva o sujeito a apresentar limites sensíveis e permeáveis, facilmente invadidos pelas excitações internas e externas. Diante dessa vulnerabilidade, a noção de "segunda pele", descrita por Bick, torna-se especialmente relevante, pois, quando a pele psíquica primária não se consolida, o indivíduo pode desenvolver defesas substitutivas que funcionam como uma contenção artificial, frequentemente expressas em rigidez, isolamento ou controle excessivo (Bick, 1968/1986). Dentro deste contexto, vou compreendendo Renata como o "bichinho de pele fina" que chegou ao meu consultório, cheia de medos e incertezas.

Donald Winnicott (1945/2000; 1960a/2024; 1960c/1983) descreve três processos fundamentais para o desenvolvimento emocional saudável: a integração, a personalização e a realização, que dependem de um ambiente facilitador suficientemente bom, sustentado pelo *holding, pelo handling* e pela apresentação gradual da realidade. A integração permite a constituição de uma unidade do *self* e do sentimento de continuidade de ser, enquanto a personalização refere-se à inserção da psique no corpo por meio dos cuidados físicos, possibilitando a unidade psicossomática; já a realização envolve a apresentação progressiva da realidade externa, permitindo o reconhecimento dos objetos e do mundo compartilhado. Conforme enfatiza Elsa Oliveira Dias (2017), essas conquistas são interdependentes e constituem a

base para a formação da identidade e da experiência de realidade. Quando o ambiente falha, principalmente no período de dependência absoluta, as invasões ambientais podem interromper esses processos antes da consolidação de uma integração do *self*, favorecendo o retraimento psíquico e a organização esquizoide, que surge antes que o indivíduo se torne uma pessoa total, capaz de relacionar-se com objetos totais.

É nesse contexto que podem surgir organizações defensivas de tipo esquizoide, nas quais ainda pode se constituir, de forma muito precária, um núcleo de *self*. Como consequência, podem aparecer três movimentos: dificuldades na integração do *self*, o desenvolvimento de um falso *self* como forma de adaptação ao ambiente e uma tendência ao retraimento do mundo, que passa a ser sentido como perigoso ou invasivo (Winnicott, 1960a/2024).

Por essa razão, o funcionamento esquizoide pode ser compreendido como uma forma de sobrevivência psíquica, em que o sujeito preserva um núcleo muito pessoal e íntimo de experiência subjetiva, mantido dentro de uma pele fina e frágil, onde ainda guarda um pouco de espontaneidade e criatividade. Ao mesmo tempo, utiliza o falso *self* para manter algum nível de adaptação e contato com o ambiente externo.

Renata relatava sentimentos intensos de tristeza e solidão ao perceber que as amigas haviam seguido seus caminhos, algumas felizes na universidade, outras estudando fora, enquanto ela se sentia deixada para trás. Essa experiência despertava uma vivência profunda de abandono, marcada por indignação e pela tentativa de compreender o que teria feito para ser esquecida. Via as colegas acompanhadas e ela sem ninguém, acreditando não ter importância para as pessoas e questionando o sentido de continuar existindo. Nas sessões, esses afetos apareciam de forma viva, como se antigas experiências de desamparo e solidão emergissem à flor da pele, reativando memórias traumáticas primitivas inconscientes e revelando um sofrimento profundo de abandono e descuido.

Sair de casa era muito difícil para Renata; preparar-se para esses encontros tornava-se, muitas vezes, penoso, tomado por dúvidas, idealizações e indecisões, e, muitas vezes, ela ia apenas por insistência da mãe ou das amigas. Conseguia sentir-se um pouco melhor quando estava perto de pessoas conhecidas, mas bastava que elas se afastassem para que surgisse uma intensa sensação de deslocamento e solidão. De volta para casa, recolhia-se ao quarto, arrependida, irritada e tomada por sentimentos intensos de autodepreciação e julgamentos de desprezo, percebendo-se inadequada e inconveniente, enquanto o mundo externo passava a ser vivido como perigoso, cruel e idealizado. Em suas associações, dizia sentir-se como se vivesse dentro de um “útero quente, pequeno e escuro”, uma imagem de proteção frágil, semelhan-

te à de um caracol, que revelava seu mundo interno como refúgio contra a intrusão externa: um “bichinho de pele fina” que precisava de um espaço seguro e frágil para poder existir.

Desde pequena, Renata demonstrava intensa preocupação em proteger os outros, sentindo uma necessidade quase incontrolável de cuidar da irmã mais nova e das crianças que brincavam em sua casa. Qualquer situação que envolvesse um risco imaginado a deixava em pânico, e ela sentia o pavor de que a irmã caísse da janela ou que os colegas saíssem para a rua e se machucassem. Isso gerava grande agitação e a levava, muitas vezes, a evitar a presença dos amigos. Vivia essas experiências como avassaladoras, com a sensação constante de que algo terrível poderia acontecer. Apesar do sofrimento, suas angústias eram desqualificadas pelos pais, que a incentivavam a parar de chorar e a brincar como as outras crianças. Mesmo assim, quando saía, permanecia tomada pelo medo, com o corpo tenso e o coração acelerado, incapaz de brincar de fato, apenas aguardando o tempo passar e antecipando que tudo se repetiria. Aos poucos, passou a acreditar que o problema era dela, uma “bobagem”, sofrendo por perceber que esse medo a afastava da convivência com os amigos.

Esses relatos me fizeram pensar nas profundas e importantes falhas que podem ter ocorrido nos momentos iniciais do desenvolvimento emocional da paciente, quando o mundo externo parece ter sido apresentado de forma intrusiva e ameaçadora, em vez de surgir de maneira gradual e protegida. Pude observar a presença de defesas muito precoces que preservavam um pequeno núcleo do *self*, ainda capaz de viver minimamente no mundo de forma adaptativa e funcional, próximo do que Donald Winnicott (1960b/2024) descreveu como falso *self*. Nessa imagem, o “caracol-útero” frágil cuidava do “bichinho de pele fina” interno, funcionando como um refúgio também frágil, enquanto a realidade externa permanecia ameaçadora, invadindo e desorganizando sua existência.

Em seus relatos, observei que frequentemente surgia uma grande dúvida sobre si mesma e sobre aquilo que sentia. A paciente parecia não confiar em seus próprios medos e percepções, como se sua experiência interna não tivesse valor ou não fosse verdadeira. Suas lembranças de infância revelavam diversas situações em que sua dor era desconsiderada pelos adultos; quando expressava medo ou preocupação, ouvia que era “bobagem”, que estava exagerando ou que não havia motivo para tanto. Gradualmente, essas experiências a levaram a duvidar dos próprios sentimentos, aprendendo a silenciar suas emoções e a desconfiar de si mesma. Essa dinâmica remete às ideias de Sándor Ferenczi (1933/2011) sobre o trauma, segundo as quais ele não ocorre apenas diante de um evento doloroso, mas também quando a experiência da criança é desmentida pelo adulto. Quando o medo, a dor ou a confusão são negados, instala-se o

que Ferenczi denominou de desmentido traumático, deixando a criança sozinha com sua vivência e levando-a a duvidar de si; para manter o vínculo com o adulto, muitas vezes ela passa a acreditar que o problema está nela própria (Ferenczi, 1933/2011).

Renata passou a sentir que havia algo errado em seus próprios sentimentos e, em vez de receber proteção, desenvolveu uma necessidade intensa de controlar o ambiente, assumindo uma postura de vigilância e cuidado com os outros, como se fosse sua responsabilidade evitar que algo ruim acontecesse. Desse modo, aquilo que poderia ter sido acolhido como medo infantil transformou-se em uma organização defensiva diante de um mundo vivido como perigoso e imprevisível.

Com o consentimento da paciente, decidi convidar sua mãe para um encontro no consultório. A mãe chegou bastante preocupada, inicialmente falando sobre as novas amizades da filha e expressando o temor de que Renata fosse homossexual. Após breve conversa, porém, mudou de assunto, demonstrando um certo incômodo, e passou a relatar como foi vivido por ela e pelo marido o nascimento de Renata.

A mãe relatou que engravidou de Renata na lua de mel e escondeu a gravidez do marido por medo de sua reação, já que ele tinha um planejamento rígido sobre filhos. Disse ter vivido os primeiros meses com aparente tranquilidade, quase esquecendo que estava grávida, mantendo uma rotina ativa, como se a gestação fosse um segredo silencioso. Só contou quando ele percebeu as mudanças físicas; ele não demonstrou emoção, o que a deixou aliviada por não haver irritação. Após o nascimento, Renata foi descrita como um bebê saudável e boazinha, o que facilitou seu retorno ao trabalho poucos meses depois. Foi amamentada por pouco tempo e ficou sob os cuidados de uma empregada. Recordou ainda que Renata era muito quieta e “sossegada”, contrastando, segundo ela, com as dificuldades apresentadas posteriormente.

A partir dos relatos maternos, as sensações angustiantes de vazio e de fragilidade de Renata passaram a ganhar sentido, como se, muito precocemente, ela tivesse precisado organizar-se sozinha diante de angústias intensas e da ameaça de desintegração. Nesse contexto, torna-se relevante a contribuição de Winnicott, que destaca a função do olhar materno como espelho fundamental para que o bebê se reconheça e constitua uma experiência inicial de si (Winnicott, 1967/1975). No caso apresentado, esse espelhamento parece ter ocorrido de forma precária, sugerindo uma falha no olhar materno, entendido como comunicação silenciosa na relação primitiva mãe-bebê, que sustenta as bases da identidade primária, já que, como afirma Winnicott, “quando olho, sou visto; logo existo” (Winnicott, 1967/1975, p. 157).

Ao perguntar sobre episódios marcantes nos primeiros meses de vida, a mãe recordou que, quando Renata ainda era bebê, presenciou uma situação traumática: ao chegar ao prédio onde moravam, encontrou a cena do suicídio de um vizinho que havia se jogado da janela. Enquanto tentava ajudar e organizar o socorro, deixou a filha no colo de uma vizinha desconhecida, de modo que a bebê permaneceu no meio da confusão e do clima de tragédia. A mãe relatou que, naquela noite, Renata chorou muito e precisou receber algumas gotas de remédio para dormir. Posteriormente, o episódio não foi mais mencionado, pois ela considerou que a filha era pequena demais para compreender o ocorrido e que a situação não teria tido maiores consequências.

Chamou minha atenção que um acontecimento tão violento tenha ocorrido muito cedo e tenha sido posteriormente silenciado; o choro intenso daquela noite pode ser entendido como a expressão de uma experiência que não encontrou acolhimento ou sentido. Somado às falhas ambientais já presentes, como a gravidez pouco reconhecida, o pai emocionalmente distante, o retorno precoce da mãe ao trabalho e os cuidados delegados a terceiros, esse episódio contribui para compreender o contexto em que a vida psíquica de Renata foi se organizando.

Retomei as contribuições de Sándor Ferenczi (1933/2011) sobre o trauma, em que ele diz que o trauma não se situa apenas no acontecimento em si, mas também na forma como ele é recebido e registrado pelo ambiente. Quando uma experiência assustadora acontece e não encontra reconhecimento ou acolhimento por parte dos adultos, pode ocorrer o que ele chamou de desmentido. Nessa situação, a experiência da criança fica sem validação e sem possibilidade de elaboração. Ela permanece sozinha com aquilo que viveu e pode passar a duvidar da própria experiência emocional (Ferenczi 1933/2011).

Esse cenário também me fez pensar nas observações de Ronald Fairbairn (1940/1986) sobre a organização da personalidade esquizoide, em que, diante de experiências precoces graves de frustração ou de falha do ambiente, a criança pode se retrair para o mundo interno como forma de proteção. O afastamento emocional e a tendência ao isolamento não aparecem apenas como sintomas, mas como tentativas de preservar o *self* diante de relações que foram vividas como pouco seguras ou pouco confiáveis. Nesse sentido, o recolhimento para o mundo interno pode ser entendido como uma forma de sobrevivência psíquica.

Fairbairn propôs uma mudança significativa na compreensão do funcionamento psíquico ao afirmar que a principal motivação do ser humano não é a busca de prazer, mas a busca por relações com objetos, isto é, por vínculos com outras pessoas (Fairbairn, 1949/1986). Quando essas relações iniciais são frustrantes, indisponíveis ou traumáticas, a

criança internaliza tais experiências, formando objetos internos que passam a organizar sua vida psíquica. Em contextos pouco acolhedores ou responsivos, pode ocorrer, especialmente na organização esquizoide, uma retirada do investimento emocional do mundo externo em direção ao mundo interno, de modo que o afastamento das relações não indica ausência de desejo de vínculo, mas uma defesa diante de vínculos precocemente vividos como fonte de frustração ou sofrimento (Fairbairn, 1949/1986).

Nesse sentido, o retraimento esquizoide pode ser compreendido como uma tentativa de proteção, pois, ao se afastar emocionalmente das pessoas, o indivíduo busca evitar novas experiências de rejeição, invasão ou indiferença, passando a investir em um mundo interno que se torna relativamente mais seguro e sob maior controle. Porém, esse afastamento não elimina a necessidade de reconhecimento e de encontro com o outro. Como assinala Donald Winnicott, há um paradoxo fundamental expresso na ideia de que “é uma alegria estar escondido, mas é uma tragédia não ser encontrado” (Winnicott, 1951/1975; 1963b/2024). Essa formulação demonstra que, embora o sujeito se esconda para se proteger, permanece viva a necessidade de ser visto e reconhecido pelo objeto, condição essencial para o sentimento de existir e para a continuidade do desenvolvimento emocional.

Essas ideias foram posteriormente aprofundadas por Harry Guntrip (1964/1967 apud Nunes & Peixoto, 2019), que desenvolveu amplamente o estudo da personalidade esquizoide dentro da tradição das relações de objeto. O autor descreveu que o sujeito esquizoide vive um conflito interno profundo, centrado na impossibilidade de satisfazer simultaneamente duas necessidades opostas, ou seja, ele deseja o vínculo, mas, ao mesmo tempo, teme o contato emocional. Aproximar-se pode significar correr o risco de ser invadido ou destruído; afastar-se, por outro lado, leva à solidão e ao vazio. Assim, a pessoa passa a viver entre dois medos fundamentais: o medo de aniquilação e o medo de abandono (Winnicott, 1963c/1994; Guntrip, 1964/1967 apud Nunes & Peixoto, 2019).

Outro ponto importante destacado por Guntrip é que o retraimento não significa ausência de vida emocional. Pelo contrário, muitas vezes existe uma vida interna bastante rica, marcada por fantasias, pensamentos e reflexões. O problema não está na falta de sentimentos, mas na dificuldade de vivê-los dentro das relações com outras pessoas (Guntrip, 1964/1967 apud Nunes & Peixoto, 2019).

Complementando as formulações de Elsa Oliveira Dias, os indivíduos com funcionamento esquizoide apresentam grande dificuldade de se relacionar com o mundo externo compartilhado, que muitas vezes não é vivido como realmente real, podendo parecer estra-

nho ou distante. Nessas condições, o sentimento de realidade tende a ficar restrito ao mundo subjetivo, favorecendo o afastamento e dificultando a participação nas experiências comuns (Dias, 2017). A autora também destaca que o retraimento esquizoide funciona como uma forma de proteção do verdadeiro *self* diante de experiências iniciais marcadas por intrusão, ausência ou inconsistência do cuidado materno. Como consequência, forma-se um mundo interno povoado por objetos insatisfatórios, com prejuízo da continuidade de ser e clivagem entre verdadeiro e falso self. Há ainda um paradoxo característico: o sujeito deseja o vínculo, mas teme a relação, o que o leva ao afastamento afetivo. Inspirada no percurso analítico de Guntrip, Dias ressalta que a transformação clínica depende menos da interpretação e mais da possibilidade de uma nova experiência emocional sustentada na relação analítica, compreendendo a esquizoidia como expressão de falha ambiental precoce que requer uma presença confiável para favorecer a emergência do verdadeiro self (Dias, 2012).

O artigo *A personalidade esquizoide na teoria de Winnicott*, de Alfredo Naffah Neto (2023), vem contribuir com suas ideias e fundamenta a compreensão da esquizoidia na teoria do amadurecimento emocional de Donald Winnicott, destacando que o sujeito esquizoide constitui um funcionamento marcado pela cisão entre um mundo subjetivo, onde preserva sua espontaneidade e vitalidade, e um falso *self* utilizado de modo restrito para lidar com a realidade externa. Esse falso *self* tende a ser frágil e pouco consistente, uma vez que o *self* verdadeiro permanece recolhido e protegido em um espaço interno fechado, limitando o contato com o outro a formas precárias e controladas. Do ponto de vista clínico, o autor enfatiza a necessidade de um manejo técnico diferenciado, centrado menos na interpretação e mais na sustentação de um ambiente confiável, capaz de favorecer a retomada do desenvolvimento emocional interrompido (Naffah Neto, 2007). À luz dessas contribuições, a história de Renata pode ser compreendida como marcada pela sensação de não ter sido plenamente reconhecida, associada a experiências assustadoras e à limitada disponibilidade emocional do ambiente, favorecendo a construção de defesas baseadas no retraimento esquizoide; assim, o afastamento, o sentimento de vazio e a dificuldade de se sentir real nas relações configuram-se como modos precoces de funcionamento voltados à preservação do self diante de um ambiente vivido como pouco confiável.

Nessa organização, o sujeito pode aparentar adaptação, porém à custa do afastamento de aspectos autênticos do *self*, enquanto o verdadeiro *self* permanece protegido e encapsulado, como descrevem Winnicott (1960b/2024) e autores da tradição das relações de objeto. Esse núcleo mais vivo fica resguardado no mundo interno, frequentemente associado a experiências de

vazio, congelamento emocional e interrupção da criatividade espontânea, levando a um sentimento difuso de irrealidade ou de fraude existencial, como se a vida não lhe pertencesse inteiramente (Winnicott, 1960b/2024; Guntrip, 1964/1967 apud Nunes & Peixoto, 2019). Assim, o retraimento psíquico na dinâmica esquizoide pode funcionar como uma tentativa de preservar o verdadeiro *self* diante de relações vividas como intrusivas ou pouco confiáveis.

Renata era um desafio para mim. Ao mesmo tempo, o trabalho foi sendo construído junto com a psiquiatra que a acompanhava. Aos poucos, fomos tentando criar para ela um lugar seguro e confiável, onde pudesse se sentir viva e menos ameaçada. Muitas vezes, o que ela precisava não era de explicações rápidas, mas de um espaço onde pudesse existir com suas dúvidas, medos e silêncios.

Em uma sessão, Renata disse que procurava um mágico que pudesse tirá-la daquele estado de tanta insegurança. Queria sentir alegria em viver, ter bons sentimentos, não ter medo das pessoas. Dizia que muitas vezes se afastava delas por medo, mas que desejava poder sentir algo melhor nos encontros.

Naquele momento, eu disse, quase brincando: “O Mágico de Oz.”

Na sessão seguinte, Renata trouxe um texto impresso e pediu para lê-lo para mim. Disse que sentia que aquelas palavras falavam muito dela. Contou que se identificava com o Homem de Lata, porque ele parecia alguém que não tinha coração, mas que, ao mesmo tempo, desejava muito ter um.

O texto falava de alguém que parecia forte por fora, feito de aço, mas que, na verdade, escondia sentimentos enferrujados e um menino assustado dentro de si. Alguém que procurava fora aquilo que já existia dentro, mas que o medo impedia de reconhecer. Renata dizia que se sentia assim: como alguém que tinha sentimentos, mas que não sabia como viver com eles. Lembrei-me das primeiras sessões, em que ela disse ter um coração de lata, e, a partir daí, começamos a pensar juntas sobre esse “Homem de Lata”.

Muitas pessoas que sofreram muito cedo aprendem a se proteger dessa forma. Criam uma espécie de armadura emocional para não sentir novamente aquilo que foi doloroso. Essa proteção pode dar a impressão de frieza ou distância, mas, na verdade, muitas vezes esconde um bichinho de pele fina e um grande medo de se machucar. Falamos sobre quando ela desejava o vínculo, mas, ao mesmo tempo, tinha medo dele e, por esta razão, se aproxima e se afastava: queria estar com o outro, mas temia depender ou se decepcionar. Na história, o Homem de Lata é alguém amoroso, mesmo acreditando que não tem coração. Ele cuida dos amigos e se

preocupa com eles. Isso mostra algo importante: muitas pessoas que parecem frias ou distantes, na verdade, têm uma vida afetiva rica, mas aprenderam a escondê-la para se proteger.

Foi mais ou menos isso que Renata começou a perceber nas sessões. Ela dizia que a "magia" do encontro terapêutico estava ajudando a organizar seus pensamentos e a clarear o mundo lá fora. Sentia que ali podia pensar e sentir de uma forma nova. Identificar-se com o Homem de Lata a ajudou também a falar de algo muito importante: seus desejos homossexuais, que até então estavam muito escondidos e cercados de medo, mas que também despertavam um grande receio. Renata dizia que temia que eu fosse como o Mágico de Oz da história: alguém que promete muito, mas que, no fundo, é apenas um charlatão. Tinha medo de confiar e depois se sentir abandonada ou enganada. Tinha medo de que o espaço das sessões deixasse de existir e que ela voltasse a se sentir vazia e sem vida.

Uma parte muito importante de nosso trabalho foi deixar nascer um espaço potencial, um *setting* quase como um "útero psíquico", onde ela pudesse se sentir amparada e nascer de novo. Aos poucos, o espaço das sessões foi se tornando um lugar de apoio e confiança, onde a paciente podia chorar, rir, sentir raiva e falar dos seus desejos e medos sem precisar escondê-los. As falhas também foram aparecendo, mas de forma cuidadosa, sempre conversadas entre nós, o que ajudava a dar sentido ao que acontecia na relação.

Tivemos muitas sessões bonitas, com momentos de emoção, silêncio, riso e dor, mas também tivemos momentos profundos, de muitos temores, grandes regressões e silêncios. Aos poucos, Renata foi percebendo que eu não fazia mágicas. O que existia ali, nos encontros entre nós, era algo ao mesmo tempo simples, difícil e complexo, um paradoxo que não se podia explicar: era sentido e desejado, ou seja, estarmos juntas de verdade com aquilo que ela sentia de bom e com aquilo que temia. Foi essa experiência que começou a construir confiança e a dar mais continuidade ao seu sentir e ao seu existir. Esse processo também ajudou Renata a reconhecer algo importante: o Homem de Lata procurava um coração que, na verdade, já possui. Ele não precisava ganhar um coração; precisava apenas descobrir que ele já estava ali. Ela não era desprovida de sentimentos; estes encontravam-se apenas excessivamente protegidos.

Em alguns momentos, Renata dizia que eu aparecia para ela como diferentes personagens da história: às vezes como Dorothy, às vezes como o Espantalho, às vezes como Totó. E que, de certo modo, as sessões eram como quando os amigos do Homem de Lata lubrificam suas juntas para que ele volte a se mover. Quando ele chora e enferruja, precisa da ajuda dos outros para não ficar paralisado. Deixei que o movimento da transferência e da contratransfe-

rência passeasse entre os personagens que precisavam ser experimentados comigo em cada sessão ou fora dela. Essa metáfora dizia muito do nosso trabalho.

Em diversos momentos, Renata recuava e temia permanecer presa ao medo e à solidão que tanto conhecia, mas, com o apoio do vínculo terapêutico, foi gradualmente conseguindo se movimentar. Na transferência, reapareciam sentimentos antigos, expressos tanto na esperança de encontrar na analista alguém que a ajudasse quanto no medo de ser novamente enganada ou desmentida. A identificação com o "Homem de Lata" evidenciava a dificuldade de reconhecer sua própria vida afetiva, que pôde ser conhecida no espaço analítico. A construção de um ambiente confiável, baseado no *holding* (Winnicott, 1960b/2024), permitiu a emergência de emoções intensas e o contato com aspectos antes protegidos, ao mesmo tempo em que mobilizava a contratransferência, marcada pela sensação de responsabilidade e pelo desejo de "salvar", cuja elaboração contribuiu para compreender suas necessidades regressivas e de dependência. Nessa perspectiva, a atitude sensível e autêntica do analista, como propõe Ferenczi (1933/2011), possibilitou uma nova experiência relacional, na qual transferência e contratransferência sustentaram o trabalho clínico. Gradualmente, Renata passou a perceber que não era alguém "sem coração", mas que havia protegido seus sentimentos para sobreviver; mesmo mantendo certa cautela, foi reconhecendo suas emoções, aceitando sua forma de amar e encontrando um modo mais verdadeiro e independente de existir.

Mais do que interpretações imediatas, torna-se fundamental a construção gradual da confiança, em que o paciente possa experimentar uma nova forma de relação, permitindo o reinício de processos de desenvolvimento interrompidos precocemente (Winnicott, 1960b/2024).

Quando Renata dizia procurar um "mágico" que pudesse ajudá-la, expressava o desejo de encontrar alguém que a acolhesse e aliviasse seu sofrimento; porém, ao temer que eu fosse um charlatão como o Mágico de Oz, revelava o medo de confiar e ser novamente enganada ou abandonada, indicando que a aproximação também implicava risco de decepção (Guntrip, 1964/1967 apud Nunes & Peixoto, 2019). Nesse contexto, a regressão adquire importância clínica, pois, ao encontrar um ambiente sustentador, o paciente pode retornar a estados de maior dependência como tentativa de retomar etapas do desenvolvimento que não puderam ocorrer plenamente, cabendo ao trabalho analítico acompanhar esse movimento e favorecer a construção de uma experiência de vínculo mais viva e verdadeira.

Guntrip destaca que, diante de experiências precoces pouco seguras, o sujeito pode desenvolver um "*self* retirado", recolhendo-se ao mundo interno como forma de proteção, o que não implica ausência de sentimentos, mas preservação do *self.* Assim, a solidão assume cará-

ter ambivalente, funcionando ao mesmo tempo como refúgio contra novas feridas e como prisão que limita o contato relacional; Renata frequentemente descrevia esse movimento paradoxal, desejando estar com as pessoas, mas sentindo necessidade de se afastar para não se sentir ameaçada (Guntrip apud Nunes & Peixoto, 2019).

Os silêncios nas sessões foram compreendidos não como resistência clássica, mas como formas de proteção contra a sensação de invasão emocional, já que, para o paciente esquizoide, falar de si pode significar exposição excessiva, e o silêncio funciona como preservação do self (Guntrip, 1964/1967 apud Nunes & Peixoto, 2019). Nesse contexto, transferência e contratransferência tornaram-se centrais, pois a esperança de encontrar alguém que a ajudasse convivia com o medo de que o vínculo falhasse, exigindo uma presença analítica estável e sensível, capaz de sustentar simultaneamente o desejo de proximidade e a necessidade de distanciamento. Assim, o processo analítico com Renata configurou-se como um movimento delicado entre aproximação e retraimento, no qual o dilema esquizoide não desaparece, mas pode ser vivido com menos medo em um espaço relacional seguro, permitindo transformar a solidão defensiva em possibilidade de encontro; a imagem do “bichinho de pele fina” (Vilete, 2013) expressa essa condição de sensibilidade que leva ao retraimento como forma de proteger o que há de mais vivo no *self*.

Referências

Bick, E. (1986). A experiência da pele em relações de objeto precoces. In Spillius, E. B. (Org.), *Melanie Klein hoje: Desenvolvimentos da teoria e da técnica* (Trabalho original publicado em 1968). Imago.

Dias, E. O. (2012). O caso Guntrip. *Winnicott e-prints*, 7(2).

Dias, E. O. (2017). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott* (4a ed.). DWW Editora.

Fairbairn, W. R. D. (1986). Etapas do desenvolvimento de uma teoria das relações objetais da personalidade. In *Estudos psicanalíticos da personalidade* (Trabalho original publicado em 1949). Interamericana.

Fairbairn, W. R. D. (1986). Fatores esquizoides da personalidade. In *Estudos psicanalíticos da personalidade* (Trabalho original publicado em 1940). Interamericana.

Ferenczi, S. (2011). Confusão de línguas entre os adultos e a criança. In *Psicanálise IV* (pp. 111–121). WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1933)

Klein, M. (1991). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In *Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946–1963)* (Vol. 3, pp. 17–43). Imago.

Naffah Neto, A. (2007). A problemática do falso self em pacientes tipo borderline: Revisitando Winnicott. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 41(4).

Naffah Neto, A. (2018). Apontamentos sobre a análise de uma paciente esquizoide, de uma perspectiva winnicottiana. *Jornal de Psicanálise*, 51(95), 59–72.

Naffah Neto, A. (2023). A personalidade esquizoide. In *Veredas psicanalíticas: À sombra de Winnicott* (2a ed. rev. e ampl., p. 169). Blucher.

Nunes, G. C., & Peixoto Junior, C. A. (2019). A experiência esquizoide segundo Fairbairn e Guntrip. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 22(1), 75–86. https://doi.org/10.1590/S1516-14982019001008.

Vilete, E. (2013). *Sobre a arte da psicanálise*. Ideias & Letras.

Winnicott, D. W. (1975). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In *O brincar e a realidade* (Trabalho original publicado em 1951). Imago.

Winnicott, D. W. (1975). O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. In *O brincar e a realidade* (Trabalho original publicado em 1967). Imago.

Winnicott, D. W. (1983). A teoria da relação pais-bebê. In *O ambiente e os processos de maturação* (Trabalho original publicado em 1960c). Porto Alegre, RS: Artmed.

Winnicott, D. W. (1994). O medo do colapso. In *Explorações psicanalíticas* (Trabalho original publicado em 1963c). Porto Alegre, RS: Artmed.

Winnicott, D. W. (2000). Desenvolvimento emocional primitivo. In *Da pediatria à psicanálise* (Trabalho original publicado em 1945). Imago.

Winnicott, D. W. (2024). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. In *O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional* (Trabalho original publicado em 1963a). WMF Martins Fontes/UBU.

Winnicott, D. W. (2024). Contratransferência. In *O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional* (Trabalho original publicado em 1960a). WMF Martins Fontes/UBU.

Winnicott, D. W. (2024). Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo. In *O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional* (Trabalho original publicado em 1963b). WMF Martins Fontes/UBU.

Winnicott, D. W. (2024). Distorção do self em verdadeiro e falso self. In *O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional* (Trabalho original publicado em 1960b). WMF Martins Fontes/UBU.

Estar só na contemporaneidade: entre conquistas e distorções

Larissa Marques Pinto[1]
Natasha Junqueira Martiniano[2]

Resumo: Este artigo propõe ampliar a discussão winnicottiana sobre a capacidade de estar só, examinando as distorções contemporâneas da ideia de autonomia, especialmente quando ela é convertida em ideal de autossuficiência. Parte-se da compreensão de que a capacidade de estar só constitui uma conquista do amadurecimento emocional, sustentada pela presença confiável do outro e por um ambiente suficientemente bom. A partir de um diálogo entre a psicanálise, a sociologia e a filosofia, discutem-se os efeitos da lógica neoliberal, da sociedade do desempenho e do enfraquecimento dos vínculos coletivos sobre a constituição da subjetividade e as formas contemporâneas de vivenciar a solidão. A análise diferencia a solidão criativa, vinculada à integração psíquica e à vida interior, das formas de isolamento marcadas pela desconexão, pela exaustão e pelo sofrimento. Interroga-se, nesse contexto, em que medida a valorização da independência e da responsabilização individual pode distorcer as condições relacionais e sociais necessárias à constituição da autonomia. Argumenta-se que a autonomia não se opõe ao amparo social; ao contrário, depende de relações e instituições capazes de sustentar a experiência subjetiva, o desenvolvimento emocional e a participação na cultura. Nesse sentido, o artigo busca contribuir para uma compreensão da capacidade de estar só que não a confunda com o isolamento, defendendo a importância dos encontros e das condições coletivas que tornam possível a construção de uma vida interior.

Palavras-chave: Solidão, autonomia, individualismo, Winnicott, contemporaneidade.

> “Na sociedade mais obcecada por saúde que já existiu, as coisas não vão nada bem” (Maté & Maté, 2023, p. 11).

[1] Afiliação institucional: Formação Pensando Winnicott. Endereço: Rua Elza Felippini, 626, AP 1001. CEP: 17047-170. Telefone e e-mail: m18.larissa@hotmail.com (34) 991281909
[2] Afiliação institucional: Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais. Rua Sergipe, 85. apt. 802. CEP: 30130-170. (35) 99196 3243.natashapsicologia@gmail.com Origem do trabalho/apoio institucional/agradecimentos: Trabalho apresentado no Encontro Paraná-Minas 2025, Belo Horizonte.

A escrita deste artigo e as inquietações sobre o tema partem da escuta clínica e da observação de dados acerca do crescente prejuízo na experiência compartilhada da sociedade contemporânea. É a partir desses elementos que buscamos refletir sobre a temática, tendo como principal interlocutor o pediatra e psicanalista Donald Winnicott. Embora sua escrita seja frequentemente considerada acessível em uma primeira leitura, ela revela uma complexidade singular, marcada por paradoxos, como se evidencia em seu texto *A capacidade de estar só*.

Inspiradas pela potência de sua obra e atenta ao alcance de seus conceitos, propomos ampliar a discussão em torno dessa formulação, interrogando as distorções contemporâneas da ideia de autossuficiência e seus desdobramentos, que podem resultar em formas de desamparo produzidos também no âmbito institucional.

Vivemos em um contexto marcado por diferentes transformações sociais, econômicas e culturais, entre elas a expansão de políticas neoliberais, o avanço das tecnologias e a intensificação de formas de trabalho orientadas pela lógica da produtividade e do desempenho. Nesse cenário, os sujeitos são frequentemente convocados a administrar a própria existência como um empreendimento, responsabilizando-se individualmente por seus resultados, escolhas e fracassos. A valorização constante da eficiência, da disponibilidade e da capacidade de adaptação pode contribuir para que o tempo seja cada vez mais organizado em função da produção, reduzindo os espaços destinados ao descanso, à contemplação, ao encontro e à elaboração da experiência. A vida cotidiana passa, assim, a ser atravessada por uma exigência permanente de desempenho, na qual até mesmo o tempo destinado a si pode ser convertido em oportunidade de aperfeiçoamento exacerbado, produtividade e consumo. A autonomia, quando desvinculada das condições relacionais que a sustentam, corre o risco de transformar-se em mais uma exigência dirigida ao sujeito: ser capaz, independente, produtivo e emocionalmente autogerido, mesmo diante de contextos que fragilizam os vínculos e reforçam experiências de desamparo. É nesse ponto que a contribuição de Winnicott se torna especialmente relevante, pois, ao discutir a capacidade de estar só, o autor desloca a compreensão da autonomia de uma perspectiva centrada na independência absoluta para uma concepção de amadurecimento construída no interior das relações. A capacidade de estar só não corresponde simplesmente à ausência de outras pessoas, tampouco se confunde com isolamento ou afastamento social. Trata-se de uma experiência que depende de uma história de presença, cuidado e confiabilidade, na qual o indivíduo pôde gradualmente internalizar uma experiência de sustentação suficientemente segura para permanecer consigo mesmo.

Assim, cabe pensar nos desdobramentos de uma autonomia mascarada, que, ao se sustentar na responsabilização individual e no enfraquecimento dos vínculos coletivos, pode pro-

duzir condições de maior vulnerabilidade social e sofrimento psíquico. Essa discussão ganha relevância diante da elevada prevalência dos transtornos mentais e da reconhecida influência de fatores sociais sobre a saúde mental. No Brasil, o Ministério da Saúde estima em aproximadamente 15,5% a prevalência de depressão ao longo da vida (Brasil, [s.d.]), destacando, ainda, a influência de condições sociais e econômicas sobre o sofrimento psíquico. Diante disso, mais do que estabelecer uma relação causal direta entre individualismo e adoecimento, interessa-nos problematizar as condições sociais que acentuam o isolamento, fragilizam as redes de apoio e podem contribuir para transtornos de ansiedade e depressão.

Ao longo de sua obra, Winnicott considera que, para que ocorra um desenvolvimento emocional saudável aconteça, é necessário um cuidado suficientemente bom, especialmente nos estágios iniciais da vida. Ao retomarmos o conceito de "a capacidade de estar só", sublinhamos, assim, esse paradoxo importante: segundo o autor, para que uma pessoa possa se sentir verdadeiramente segura e confortável em sua própria companhia, precisa primeiro ter experimentado uma relação de confiança e apoio, desenvolvendo uma base de segurança emocional que lhe permita apreciar a própria solidão. Nas palavras do autor: "Gradualmente, o ambiente que apoia o ego é introjetado e construído dentro da personalidade do indivíduo de modo a fomentar a capacidade de ficar de fato sozinho" (Winnicott, 1958/1983, p. 43). É justamente porque essa capacidade depende de uma presença confiável que sua relação com as formas contemporâneas de estar só exige atenção, trazendo reflexões sobre os desafios e as distorções atuais relacionados ao crescimento da solidão. Diante dessas questões, consideraremos como norteador o sistema socioeconômico vigente, pois práticas e discursos de políticas neoliberais incitam os sujeitos a uma falsa independência, que, por vezes, se amplia em autossuficiência e autoexploração.

Sendo assim, utilizaremos como interlocutor o filósofo Byung-Chul Han, que descreve aspectos da solidão na atualidade em seu livro *Sociedade do cansaço.* Nessa obra, o autor discorre sobre mudanças importantes enfrentadas pela sociedade atual, que demonstram o quanto o enlace social se mostra cada vez mais escasso, embora continue importante e fundante para nossa existência. O filósofo aponta a passagem da "sociedade disciplinar", nomeada por Foucault, para o atual momento, denominado por ele "sociedade do desempenho", que, segundo sua análise, isola e empobrece o mundo interno de cada um.

"A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais 'sujeitos da obediência', mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos" (Han, 2024, p. 21).

E continua: “A mudança de paradigma da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho aponta para a continuidade de um nível. Já habita naturalmente o *inconsciente social*, o desejo de maximizar a produção” (Han, 2024, p. 23).

Se, para Winnicott, estar só pressupõe a presença internalizada do outro, a autossuficiência descrita por Han parece operar em direção contrária. Mas o que isso tem a ver com a capacidade de estar só e com a solidão? Han, em sua obra, dialoga com o autor austríaco Peter Handke, que publicou *Ensaio sobre o cansaço*, em 1989, no qual descreve alguns modos de cansaço. O filósofo sul-coreano retoma alguns conceitos e estabelece articulações para aprofundar a compreensão da forma produtivista e positivista da sociedade atual, destacando a expressão “cansaço-nós”: “não é um cansaço do eu esgotado, eu não estou cansado de ti, mas para ti (...) O cansaço de esgotamento não é um cansaço da potência positiva. Ele nos incapacita de fazer qualquer coisa” (Han, 2024, p. 76). Essa perspectiva demonstra o quanto o cansaço tem nos privado da experiência de encontros significativos. A carga horária de trabalho excessiva e, na maioria das vezes, mal remunerada parece não deixar espaço para que encontros aconteçam de forma espontânea. “O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando” (Han, 2024, p. 71).

Se, por um lado, Han descreve uma sociedade em que o excesso de desempenho conduz ao isolamento, por outro, torna-se necessário compreender por que os encontros com o outro ocupam um lugar tão decisivo na constituição da experiência humana. A questão não se limita à redução quantitativa das interações presenciais, mas diz respeito à qualidade dessas experiências e ao modo como elas participam da construção da realidade compartilhada. Nesse sentido, o avanço das formas de comunicação mediadas por tecnologias, embora amplie as possibilidades de contato, também pode produzir uma sensação de proximidade que nem sempre se traduz em presença efetiva ou em vínculos capazes de sustentar a experiência subjetiva.

Em *A construção social da realidade*, Berger e Luckmann discutem a centralidade do encontro face a face para a vida cotidiana compartilhada. Embora se trate de uma obra da sociologia, os autores oferecem contribuições importantes para compreender a especificidade da presença do outro nas relações humanas. Segundo eles: "A mais importante experiência dos outros ocorre na situação de estar face a face com o outro, que é o caso prototípico da interação social. Todos os demais casos derivam deste" (Berger & Luckmann, 1966/2021, p. 46).

É nesse contexto que o cansaço individual e, muitas vezes, o excesso de contato virtual deixam de ser apenas uma experiência privada e passam a indicar um possível enfraquecimento dos laços que sustentam o indivíduo. Desse modo, é preciso considerar o que se compreen-

de como saúde e ampliar a discussão a respeito dos funcionamentos nocivos que podem levar a perdas no âmbito comunitárias.

Assim, considerando esses aspectos na obra de Winnicott, é possível estabelecer um paralelo crítico para questionar esses componentes culturais e seus possíveis efeitos sobre a subjetividade, bem como os sintomas produzidos no contexto da "sociedade do cansaço". Ao perceber a ideia de autonomia da qual o neoliberalismo se apropria e considerar que essa conquista somente se constitui de maneira acompanhada, podemos tencionar as construções, os discursos e as formas pelas quais o sujeito da atualidade se relaciona consigo mesmo e com o outro.

Essas questões permitem deslocar a discussão da capacidade de estar só de uma dimensão exclusivamente intrapsíquica para uma perspectiva que considera também as condições sociais e ambientais de sua constituição. Não se trata de negar a importância dos recursos individuais, mas de reconhecer que eles não se desenvolvem no vazio. A possibilidade de construir uma relação consigo mesmo depende, em alguma medida, das experiências de relação com os outros e das condições ambientais nas quais a vida se desenvolve. Nesse sentido, discutir autonomia implica necessariamente discutir também cuidado, pertencimento, vínculos e responsabilidade coletiva.

Essa leitura permite retomar a teoria winnicottiana sem separar o sujeito das condições que o sustentam. Conforme nos lembram Mizrahi e Garcia (2007):

> De fato, a postulação de uma nítida separação eu-outro está ausente do texto winnicottiano, que, por outro lado, contém diversas afirmativas sobre a tarefa sempre inconclusa, própria do humano, de distinguir o interno do externo (Winnicott, 1975). Assim, os diversos significados do estar só na presença de alguém, bem como os três momentos que caracterizam a relação do indivíduo com a realidade ao longo do desenvolvimento – a relação com o objeto subjetivo, o espaço transicional e o uso de um objeto – representam fenômenos psíquicos que não desaparecem ao longo da vida e apontam para a indispensabilidade do outro, ajudando a questionar a ideia hoje tão valorizada de uma independência absoluta (Mizrahi & Garcia, 2007, p. 268).

Nessa perspectiva da indispensabilidade do outro, Winnicott (2019, p. 160), em seu livro *O brincar e a realidade*, apresenta uma compreensão da cultura, entendida como "tradições herdadas por todos nós, que podemos receber a contribuição de grupos e indivíduos, e a que todos podemos recorrer desde que tenhamos um lugar onde colocar o que encontrarmos". Essa concepção ressalta a importância do brincar e dos objetos transicionais, que podem per-

manecer registrados em nossa memória e ser utilizados quando da ausência do cuidador. Quando esse objeto é oferecido e, em alguma medida, permite que o indivíduo permaneça sozinho por se sentir seguro, essa experiência é a permissão dada em um momento em que há sinais de maturidade e independência. Sob essa perspectiva, torna-se problemático considerar o processo de individualização da sociedade sem atentar para a necessidade de suporte cultural para repousar, brincar e usufruir da criatividade, uma vez que este suporte é encontrado nas relações e nas experiências enriquecidas por uma comunidade.

Assim, recorremos a outro conceito importante desenvolvido por Winnicott o “espaço potencial”, elucidado como uma forma de crescimento do indivíduo, momento em que o bebê está mais maduro e é capaz de se separar de sua mãe ou do cuidador. Esse conceito pode ser ampliado para a experiência em sociedade, segundo o autor: “o espaço potencial [...] entre o indivíduo e a sociedade ou o mundo, depende de experiências que levem à confiança. Pode-se dizer que esse espaço é sagrado para o indivíduo, pois é aí que ele vive criativamente” (Winnicott, 2019, p. 166).

A partir dessa compreensão, podemos deslocar a discussão do espaço potencial para as condições sociais que favorecem ou dificultam sua sustentação. Nesse sentido, Mizrahi e Garcia (2007) discutem os efeitos das transformações políticas e econômicas sobre a possibilidade de experimentar a realidade como algo passível de criação e transformação.

> Notamos que a própria experiência transicional se encontra hoje bastante prejudicada. Podemos supor que, durante o período de vigência da função protetora do Estado, o atendimento parcial a certas reivindicações políticas tenha possibilitado a construção de uma realidade social mais sensível às necessidades subjetivas, tornando-a mais passível de transformação e menos imposta como objetividade dura. Ao contrário disso, a lógica hegemônica de mercado produz hoje um profundo desencantamento devido à sua apresentação como realidade última, supostamente independente das decisões humanas, acarretando a imposição de uma objetividade radicalmente afastada da vida subjetiva (Mizrahi & Garcia, 2007, p. 277).

Sabemos que é preciso considerar os fenômenos sociais e culturais a partir de seus recortes específicos: classe social, gênero e raça, mas essa discussão nos oferece elementos gerais para pensar como a solidão atual se entrelaça, em contraponto, com o que Winnicott propõe como conquista de saúde. Pensar essa problemática implica situar as teorias no território e no tempo em que são mobilizadas, interrogando as condições concretas nas quais o sujeito contemporâneo tem se constituído. Mais do que simplesmente considerar como o indivíduo

se desenvolve, interessa perguntar também em que medida ele tem podido se envolver com o mundo, com os outros e com a construção coletiva da realidade. Nesse sentido, Krenak (2020), ao problematizar os modos de vida orientados pela aceleração e pelo afastamento da experiência comum, contribui para pensar os efeitos de uma organização social que reduz os espaços de encontro e participação. Se, em Winnicott, a capacidade de estar só depende de uma experiência anterior de sustentação e confiança, cabe perguntar o que acontece quando os próprios espaços sociais capazes de oferecer essa sustentação se tornam cada vez mais frágeis.

Essa questão deixa de ser apenas uma preocupação teórica quando observamos que a solidão e o isolamento social vêm sendo reconhecidos também como uma questão de saúde pública. Segundo a World Health Organization (WHO, [s.d.]), esses fenômenos são cada vez mais compreendidos como problemas prioritários de saúde pública e questões políticas que atravessam diferentes faixas etárias:

> O isolamento social e a solidão são cada vez mais reconhecidos como um problema prioritário de saúde pública e uma questão política em todas as faixas etárias. No contexto da Década das Nações Unidas para o Envelhecimento Saudável (2021–2030), a Unidade de Mudança Demográfica e Envelhecimento Saudável abordará o isolamento social e a solidão como um dos temas transversais às quatro principais áreas de ação da Década (World Health Organization, [s.d.], tradução nossa)[3].

Segundo o pesquisador Steven Cole, a solidão pode comprometer o funcionamento genético. O isolamento social inibe o sistema imunológico, favorece a inflamação, mobiliza o aparato do estresse e aumenta o risco de morte por doença cardíaca e acidente vascular cerebral. Maté e Maté (2023) apontam a existência de um isolamento social anterior à Covid-19, intensamente exacerbado pela pandemia, e convocam à reflexão:

Não é só nossa sanidade individual e social que depende de conexão: nossa saúde física também. Como somos criaturas biopsicossociais, a epidemia crescente de solidão na cultura ocidental é muito mais do que um fenômeno somente psicológico: é uma crise de saúde pública (Maté & Maté, 2023, p. 270).

Os efeitos descritos no campo da saúde recolocam, por outro caminho, a questão do ambiente e da conexão com o outro. Dessa forma, “a contribuição winnicottiana possibilita um olhar alternativo sobre o individualismo contemporâneo, já que situa o homem criativo

[3] Social isolation and loneliness are increasingly being recognised as a priority public health problem and policy issue across all age groups, including by the WHO Commission on Social Connection. During the course of the UN Decade of Healthy Ageing (2021–2030), the Demographic Change and Healthy Ageing Unit will be addressing social isolation and loneliness as one of the themes that cuts across the four main action areas of the Decade.

sempre num contexto de amparo ambiental" (Mizrahi & Garcia, 2007, p. 268). Por isso, para pensar essa temática, é preciso considerar o que transcorre no desenvolvimento emocional saudável, a importância do outro e as distorções atuais, nas quais o sentido comunitário vem sendo cada vez mais enfraquecido, produzindo inúmeras consequências sociais.

O aumento da solidão como risco à saúde caminha de mãos dadas com a consolidação de valores e práticas que ultrapassam qualquer conceito de "escolhas individuais". Essa dinâmica inclui o corte de programas sociais, a redução de espaços coletivos disponíveis, como bibliotecas públicas, cortes em serviços destinados a pessoas em situação de vulnerabilidade e idosos, o estresse, a pobreza e o inexorável monopólio da vida econômica, que destrói comunidades locais (Maté & Maté, 2023, p. 271).

Mizrahi e Garcia (2007) ratificam que "o apelo à iniciativa pessoal ajuda a promover a ruptura dos vínculos no trabalho e na própria família, uma vez que nenhum laço estável deve deter a fluidez do capital, [e] a perda dos suportes coletivos resulta numa enorme insegurança que ameaça a garantia de um lugar próprio na sociedade" (p. 271).

Esse aspecto parece traçar um paralelo com a ideia de Han (2024, p. 7) sobre o desempenho e o excesso de positividade aos quais estamos submetidos, também associados, segundo o autor, ao adoecimento. Para ele, não adoecemos apenas em decorrência de vírus e bactérias, como no século passado, mas também por doenças denominadas "neuronais", como depressão, transtorno de déficit de atenção, síndrome do pânico e burnout. Esse fenômeno aconteceria pelo excesso de positividade que, segundo Han, restringe as possibilidades de ser, sentir e elaborar em meio à produção, ao consumo e à competitividade, condições que podem contribuir para o isolamento e o adoecimento do sujeito. Nesse contexto, é preciso também considerar a quantidade de diagnósticos que, muitas vezes, oferecem respostas rápidas ou podem contribuir para a patologização do sujeito, sem considerar esses meios de produção incansáveis.

Nesse encontro entre os autores, a crítica às formas de vida contemporâneas reconduz à questão do esvaziamento do mundo interno. Diante disso, impõem-se algumas questões: as políticas atuais e os modos de vida contemporâneos favorecem ou dificultam a construção de um mundo interno? Favorecem a constituição do ser e do continuar sendo, de modo que os indivíduos possam desfrutar verdadeiramente da própria companhia? As acelerações da vida, dos ritmos, do tempo e até mesmo da contemplação produzem efeitos sobre a vida interior? Há, nesse sentido, uma dimensão da experiência que parece especialmente importante: a possibilidade de não estar permanentemente convocado a responder de imediato. Em uma vida marcada pela aceleração, pela circulação contínua de informações e pela expectativa de dispo-

nibilidade, o tempo necessário para que algo seja vivido, sentido e elaborado pode se tornar cada vez mais escasso. Não se trata apenas da quantidade de tempo disponível, mas da qualidade da experiência temporal: de poder permanecer em reflexões sem que seja necessário, imediatamente, transformá-la em ação, resposta ou resultado.

Talvez seja também nesse intervalo, nesse tempo que não precisa produzir imediatamente alguma coisa, que uma experiência de si possa ganhar espessura e continuidade. É justamente nessa zona de encontro entre a experiência pessoal e o mundo compartilhado que a discussão sobre liberdade ganha outras nuances, conforme ratificam Mizrahi & Garcia (2007):

> Se a psicanálise pretende oferecer uma compreensão mais aguçada dessa vivência contemporânea de vulnerabilidade, talvez precise lançar mão de teorias que relacionam mais de perto a liberdade pessoal e o suporte social; ou seja, é necessário buscar saídas para a dicotomia indivíduo/sociedade, pensando talvez numa "liberdade individual" que não contradiz, mas que, ao contrário, depende da força dos vínculos coletivos (Mizrahi & Garcia, 2007, p. 272).

As questões anteriores conduzem, portanto, ao núcleo da distinção que observamos. Seria necessário, então, compreender e diferenciar a solidão essencial, que é uma conquista, da solidão na qual a sociedade vem se organizando, fomentando modos de vida que adoecem, isolam e capturam vivências pessoais, criativas e compartilhadas. A esse respeito, Mizrahi e Garcia (2007) desenvolvem: "Se até mesmo a solidão mais sofisticada pressupõe um certo tipo de presença do ambiente, não teríamos aqui o cerne da crítica ao individualismo extremo, no qual um pretenso exercício da liberdade e exigência de autonomia se dão num contexto de escassez de cuidados sociais? " (p. 273).

A solidão que gera desconexão pode empobrecer as relações, a vida integrada à cultura e os próprios indivíduos. Maté e Maté (2023) afirmam:

> A desconexão sob todas suas formas – alienação, solidão, falta de significado e deslocamento – está se tornando o produto mais abundante da nossa cultura. Assim, enfraquecidos por tamanha desnutrição da mente, do corpo e da alma, não é de se espantar que estejamos mais dependentes de substâncias, cronicamente doentes e mentalmente desordenados do que nunca (Maté & Maté, 2023, p. 273).

Se o isolamento produzido socialmente não equivale à capacidade de estar só, a resposta a esse sofrimento também não pode se limitar ao plano individual. Nessa perspectiva, as formulações aqui apresentadas aprofundam o que Winnicott postula sobre a conquista da saúde emocional e oferecem elementos para compreender a importância da sustentação ambiental, do

papel dos vínculos coletivos e do caráter quase subversivo de defender os encontros e os sentidos produzidos na experiência compartilhada. Com essas ponderações, busca-se ampliar a reflexão sobre possibilidades de cuidado e de intervenção que ultrapassem a responsabilização individual, convocando invenções coletivas capazes de sustentar espaços de encontro e pertencimento. Por fim, a Psicanálise, com seu olhar sensível para as filosofias e as artes, não pode deixar de valorizar o que é produzido na cultura brasileira, em que encontramos diversas obras, apresentadas de diversas maneiras, que refletem a solidão, os encontros e os desencontros, como na canção de Alceu Valença que, em 1984, cantava em seus versos: “A solidão é fera, é amiga das horas, é prima-irmã do tempo. E faz nossos relógios caminharem lentos, causando um descompasso em meu coração” (Valença, 1984).

A solidão, o estar só, não acontece da mesma forma para toda uma sociedade: existem desigualdades sociais, diferenças econômicas e a constituição psíquica própria de cada indivíduo, mas é inegável a importância do laço, dos grupos e das identificações. Com isso, cabe vislumbrar, na clínica, nas instituições e na sociedade, formas de arejar os significados do que nossa cultura produz, considerando cada vez mais a importância de preservar a riqueza interna que o estar só-em-grupo pode promover.

Caminhamos avivando um aspecto essencial: a continuidade da ligadura partilhada cintila a vida emocional. E, se conseguirmos a frutífera e acompanhada solidão, cantaremos, lembrando Emicida (2019):

“Se a bênção vem a mim, reparto / Invado cela, sala, quarto / Rodei o globo, hoje tô certo / De que todo mundo é um / E tudo, tudo, tudo, tudo que nóis tem é nóis...” (Emicida, 2019).

Referências

Berger, P. L., & Luckmann, T. (2021). *A construção social da realidade: Tratado de sociologia do conhecimento* (F. S. Fernandes, Trad.; 36a ed.). Vozes. (Obra original publicada em 1966).

Brasil. Ministério da Saúde. *Saúde mental*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, [s.d.]. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/s/saude-mental. Acesso em: 30 jul. 2026.

Emicida. (2019). Principia [Música]. In *AmarElo*. Sony Music Entertainment Brasil; Laboratório Fantasma.

Han, B.-C. (2024). *Sociedade do cansaço* (E. P. Giachini, Trad., 3a ed.). Vozes.

Krenak, A. (2020). *A vida não é util*. Companhia das letras.

Maté, G., & Maté, D. (2023). *O mito do normal: trauma, saúde e cura em um mundo doente* (F. Abreu, Trad.). Sextante.

Mizrahi, B. G., & Garcia, C. A. (2007). A capacidade de estar só: um contraponto winnicottiano ao ideal contemporâneo de autonomia absoluta. *Psicologia em Revista*, *13*(2), 267-280. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script= sci_arttext&pid=S1677-11682007000200004.

Valença, A. (1984). Solidão [Música]. In *Mágico*. Barclay; PolyGram.

Winnicott, D. W. (1983). A capacidade para estar só. In Winnicott, D. W. *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional* (I. C. S. Ortiz, Trad., pp. 31-37). Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1958)

Winnicott, D. W. (2019). *O brincar e a realidade* (B. Longhi, Trad.). Ubu.

World Health Organization. (2025). *From loneliness to social connection: charting a path to healthier societies: report of the WHO Commission on Social Connection*. https://www.who.int/publications/i/item/978240112360

Entre o tempo do corpo e o tempo do inconsciente: reverberações da sexualidade no envelhe(ser)

Isabel Cristina Alves[1]

Resumo: A sexualidade no envelhecimento permanece cercada por tabus e concepções que frequentemente associam a velhice ao declínio do desejo e da vida afetiva. A partir de uma reflexão de orientação psicanalítica, este artigo propõe discutir os efeitos psíquicos da sexualidade no envelhe(ser), compreendidos como expressões do desejo, do corpo, do narcisismo e dos vínculos ao longo da vida psíquica. Tomando como ponto de partida o caso clínico de Clara, nome fictício adotado para preservar o sigilo analítico, discutem-se as transformações corporais, as perdas narcísicas, o trabalho psíquico do luto e a permanência do desejo diante da passagem do tempo. O texto articula contribuições de Freud, Winnicott, Ferro, Mucida, Beauvoir e Bregalanti, a fim de refletir sobre a singularidade do envelhecimento, a atemporalidade do inconsciente e a importância da escuta psicanalítica na clínica com pessoas idosas. Conclui-se que a velhice não constitui uma categoria homogênea, mas uma experiência singular, na qual a sexualidade continua produzindo efeitos por meio das transformações do corpo, dos vínculos e das diferentes formas de sustentação do desejo.

Palavras-chave: Psicanálise, sexualidade, envelhecimento, desejo, inconsciente.

Introdução

Neste trabalho, a partir da concepção freudiana, a sexualidade é compreendida como uma dimensão constitutiva da vida psíquica, que atravessa o desejo, o corpo, o narcisismo e os vínculos. No envelhecimento, sua incidência torna-se particularmente evidente, convocando o sujeito a construir novas formas de existir diante das transformações corporais, das perdas e da finitude.

Quando recebemos um paciente, nunca sabemos quem está por trás da porta. Cada encontro inaugura uma experiência singular, marcada pela história do sujeito e por aquilo que

[1] Psicóloga clínica e membro filiada à Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais (SBPMG). Especialista em Teoria e Técnica Psicanalítica. Correspondência: Avenida Pereira Teixeira, 375, sala 206, segundo andar, Centro – Barbacena/MG – CEP 36200-034. Telefone: (32) 99902-3771. E-mail: isabel.psicologa@ymail.com.

emerge na relação transferencial. É nessa escuta que o analista frequentemente se depara com questões que ultrapassam o motivo inicial da procura por atendimento.

Este artigo nasceu do encontro com Clara, nome fictício atribuído a uma paciente de 85 anos que iniciou seu processo terapêutico a pedido da filha. Para preservar o sigilo e os princípios éticos da prática psicanalítica, foram modificados elementos que pudessem identificá-la.

Nas primeiras sessões, sua narrativa encontrava-se fortemente atravessada pelo envelhecimento. Clara expressava desconforto diante da própria idade, das limitações impostas pelo tempo e das mudanças percebidas em seu corpo. Em determinado momento do processo analítico, contudo, emergiu um aspecto que ampliou a compreensão de seu sofrimento: o ciúme da empregada. O medo de perder o interesse do marido, as dificuldades com a memória, a impossibilidade de dirigir e os episódios de incontinência urinária revelavam o impacto dessas transformações na forma como passou a reconhecer-se enquanto mulher.

Ao escutá-la, fui atravessada por temas historicamente cercados por tabus: a sexualidade, o envelhecimento e a morte. Dessa experiência clínica emergiu a questão que orienta este trabalho: de que maneira a sexualidade continua incidindo sobre a experiência do envelhe(ser)[2]?

Ao abordar a clínica do envelhecimento, Mucida (2014) destaca que toda análise constitui um processo singular, exigindo do analista atenção e delicadeza diante da realidade psíquica apresentada pelo sujeito. Na clínica com pessoas idosas, essa escuta é atravessada pelas transformações do corpo, pelas perdas acumuladas ao longo da vida e pela proximidade da finitude.

Toda reflexão psicanalítica sobre a sexualidade conduz, inevitavelmente, a Freud. Ao formular uma concepção ampliada da sexualidade e articulá-la ao desejo, ao inconsciente e à constituição psíquica, o autor rompeu paradigmas científicos e culturais que marcaram profundamente o pensamento moderno (Freud, 1905/2016).

Partindo dessas questões, este artigo busca compreender de que modo a sexualidade continua operando no envelhe(ser), articulando contribuições de Freud, Winnicott, Beauvoir, Mucida, Ferro e Bregalanti para refletir sobre a permanência do desejo, a atemporalidade do inconsciente e os processos de simbolização que atravessam a experiência do envelhecimento.

O corpo que envelhece: efeitos da sexualidade sobre a experiência do envelhe(ser)

"O tempo rói."
(Resposta ao Tempo – Caymmi, 1998)

[2] Neste artigo, a grafia envelhe(ser) é utilizada para enfatizar que o envelhecimento não se restringe à passagem cronológica do tempo nem às transformações biológicas. A inserção de (ser) destaca o envelhecimento como um processo subjetivo, no qual o sujeito continua elaborando perdas, reorganizando investimentos, produzindo novos sentidos e dando continuidade à própria história. Assim, a expressão busca evidenciar o envelhecer como experiência do ser.

O tempo transforma o corpo. Com ele chegam mudanças, perdas e limitações que, mais cedo ou mais tarde, impõem novas maneiras de relacionar-se consigo mesmo. O envelhecimento não pede licença; inscreve-se silenciosamente na corporeidade e, pouco a pouco, também na maneira como o sujeito passa a reconhecer-se.

Em diferentes sessões, Clara recorda o tempo em que dirigia até o trabalho e, mais tarde, buscava a filha na escola, sempre de vestido e salto alto. Em uma dessas ocasiões, olha para os próprios pés e comenta: “Agora tenho que usar calçados macios, leves, que não apertem. Só tenho esse e uma sandália. O carro está lá na garagem, parado.”

Enquanto a escutava, chamou-me a atenção que a perda não parecia restringir-se ao carro ou aos sapatos. Havia, em seu relato, a lembrança de uma mulher que experimentava autonomia, movimento e uma forma singular de habitar o próprio corpo. O sofrimento situava-se justamente no intervalo entre essa imagem e aquela que agora encontrava diante de si.

Os sapatos, nesse contexto, pareciam carregar mais do que uma função prática. Estavam associados a uma maneira de se apresentar, de caminhar, de ocupar os espaços e de reconhecer-se como mulher. O carro parado na garagem também parecia representar algo que ultrapassava a impossibilidade de dirigir. Na narrativa de Clara, ele remetia a um tempo em que podia sair, trabalhar, buscar a filha e decidir seus próprios deslocamentos. A limitação corporal produzia, assim, efeitos sobre sua autonomia e sobre a imagem que construíra de si ao longo da vida.

Em outro momento, afirma: “O meu corpo é isso aqui agora.” Ao dizer isso, percorre com o olhar os cabelos embranquecidos, a pele marcada pelo tempo, as rugas que se aprofundaram e os machucados que surgem com facilidade. Recorda que antes precisava apenas de óculos escuros; hoje convive com lentes cada vez mais espessas e com cirurgias de catarata. A lingerie, antes escolhida com cuidado, cede lugar às fraldas, introduzindo uma experiência corporal que jamais imaginara experimentar.

Há, nessa fala, algo que me parece ir além da constatação das mudanças físicas. Quando Clara diz “o meu corpo é isso aqui agora”, é como se precisasse reconhecer, quase de maneira concreta, um corpo que nem sempre corresponde àquele que ainda encontra em sua experiência subjetiva. O corpo que aparece diante dela não é apenas o corpo que perdeu determinadas capacidades; é também o corpo que passa a exigir cuidados, adaptações e outras formas de reconhecimento.

Como observa Beauvoir (1970/2018), uma das experiências mais dolorosas do envelhecimento reside no descompasso entre a continuidade da vida subjetiva e o corpo que envelhece.

O sujeito continua reconhecendo em si uma história, desejos e afetos, mas passa a confrontar-se com um corpo que já não corresponde à imagem anteriormente investida.

A escuta de Clara levou-me a pensar que as perdas decorrentes desse processo ultrapassam a dimensão funcional. Elas alcançam o narcisismo, a identidade e o modo como cada sujeito sustenta sua relação consigo mesmo. Aquilo que antes era vivido como possibilidade pode tornar-se estranho, convocando um delicado trabalho psíquico de reconhecimento dessa nova condição.

Nesse percurso, a sexualidade não aparece apenas quando Clara fala diretamente de desejo ou de seu relacionamento conjugal. Ela também se faz presente na maneira como se olha, na preocupação com a própria aparência, no medo de perder o interesse do marido e no ciúme despertado pela presença de outra mulher em sua casa. O ciúme da empregada, que inicialmente poderia parecer deslocado diante de tantas outras questões relacionadas ao envelhecimento, ganhou outro sentido na escuta. Parecia haver ali uma mulher preocupada em continuar sendo vista, reconhecida e desejada.

A presença da empregada introduzia, portanto, uma terceira pessoa em uma relação na qual Clara temia perder seu lugar. O corpo envelhecido, já marcado por limitações e dependências, parecia intensificar uma pergunta sobre seu valor para o outro. Não se tratava simplesmente de saber se o marido mantinha ou não seu interesse, mas de uma questão que tocava sua própria possibilidade de permanecer sendo mulher diante das transformações que experimentava.

Entretanto, a passagem do tempo cronológico não produz transformações equivalentes na vida psíquica. Conflitos, fixações e investimentos pulsionais permanecem ativos, encontrando novos destinos ao longo da existência. Isso conduz a uma pergunta inevitável: em que momento alguém passa a sentir-se velho?

Essa questão reaparece quando Clara relata: “Eu me aposentei cedo, mas também comecei a trabalhar muito nova. Desde então parei tudo.” Sua fala sugere que a velhice não se inaugura pela idade cronológica, mas pelos sentidos atribuídos aos acontecimentos da própria história. A aposentadoria parece ter representado muito mais do que o encerramento de uma atividade profissional; marcou uma mudança significativa na maneira como passou a perceber a si mesma.

Antes, havia um cotidiano organizado em torno de tarefas, deslocamentos e responsabilidades. Havia um corpo que trabalhava, dirigia, cuidava e circulava. Depois, pouco a pouco, algumas dessas possibilidades deixaram de existir. O que se modificava não era apenas aquilo que Clara fazia, mas a maneira como se reconhecia nesse fazer. A perda de deter-

minadas funções parecia produzir uma espécie de interrupção na continuidade da imagem que tinha de si.

O envelhecimento do corpo, contudo, não implica necessariamente o envelhecimento do desejo. As transformações físicas repercutem sobre a imagem de si, o investimento narcísico e a possibilidade de desejar e de sentir-se desejado. A experiência clínica evidencia que a sexualidade permanece como dimensão constitutiva da vida psíquica, produzindo efeitos sobre a feminilidade, a masculinidade, o erotismo, o amor e os vínculos, ainda que encontre, no envelhe(ser), novas formas de expressão.

Envelhe(ser): tempo, inconsciente e sexualidade

A clínica psicanalítica do envelhecimento convida o analista a deslocar o olhar da idade cronológica para a singularidade da história de cada sujeito. Como observa Mucida (2014), não se escutam “idosos” como uma categoria homogênea, mas pessoas atravessadas por desejos, perdas, conflitos e modos singulares de existir. A velhice deixa, assim, de constituir apenas um dado biológico ou social para tornar-se uma experiência que adquire significados próprios na trajetória de cada indivíduo.

Essa perspectiva encontra importante sustentação na *Carta 52* de Freud (1896/1986). Ao conceber o aparelho psíquico como um sistema de sucessivas inscrições e retranscrições, o autor rompe com uma concepção linear da memória e propõe que as experiências não permanecem encerradas no passado, mas podem adquirir novos sentidos à medida que o sujeito atravessa diferentes momentos da vida.

Na experiência do envelhecer, essa concepção ganha especial relevância. As transformações do corpo, as perdas, os lutos e a proximidade da finitude podem fazer retornar experiências que pareciam pertencer exclusivamente ao passado. Não necessariamente porque o sujeito esteja simplesmente lembrando, mas porque o presente pode oferecer novas condições para que algo anteriormente vivido seja novamente experimentado, pensado ou sentido.

Sob essa perspectiva, o envelhe(ser) pode constituir um tempo particularmente fecundo para processos de retranscrição. O que retorna não é necessariamente a experiência tal como aconteceu, mas algo dela que pode adquirir outro lugar na história psíquica. A passagem do tempo, portanto, não significa apenas acumulação de experiências; pode também significar a possibilidade de que essas experiências sejam novamente encontradas.

Na escuta de Clara, essa compreensão foi ganhando contornos mais concretos. Em diferentes momentos do processo analítico, acontecimentos atuais pareciam despertar vivências

anteriores, como se determinadas marcas permanecessem aguardando novas condições para adquirir significado. A passagem do tempo não apagava essas inscrições; ao contrário, parecia criar novas situações nas quais algumas delas podiam reaparecer.

Quando Clara fala de sua aposentadoria, por exemplo, não fala somente de um acontecimento situado no passado. O que aparece no presente é o efeito de ter “parado tudo”. O acontecimento antigo parece ganhar outro peso diante das perdas atuais. Da mesma forma, quando fala do corpo, dos sapatos, do carro ou do marido, não está apenas descrevendo sua condição presente. Sua fala aproxima diferentes tempos de sua vida.

É nesse ponto que a noção de retranscrição ganha força clínica. O presente não substitui o passado, mas pode modificar o lugar que determinadas experiências ocupam na história do sujeito. O que antes parecia encerrado pode retornar sob outra forma. O envelhecimento, com suas perdas concretas, pode fazer emergir questões antigas, agora atravessadas pela experiência de um corpo diferente e pela consciência mais próxima da finitude.

Ao mesmo tempo, Beauvoir (1970/2018) lembra que a velhice também é produzida no laço social. Envelhece-se em um corpo que passa a ser visto, nomeado e significado pelo outro. A experiência subjetiva do envelhecimento resulta, portanto, do encontro entre as transformações corporais, os discursos culturais e a história inconsciente de cada sujeito.

Talvez por isso não exista uma única velhice, mas inúmeras maneiras de envelhe(ser). A aposentadoria, a menopausa, a andropausa, os adoecimentos ou a perda de pessoas significativas podem assumir significados distintos conforme a história de cada sujeito. O mesmo acontecimento que, para alguém, pode representar alívio, para outro pode significar perda; aquilo que é vivido como liberdade por um sujeito pode ser experimentado por outro como desamparo.

No caso de Clara, a aposentadoria parece ter adquirido o sentido de uma interrupção. O corpo que antes se movimentava pela cidade passou a permanecer mais em casa. O carro parado na garagem tornou-se uma imagem concreta dessa mudança. Ao mesmo tempo, o desejo não parou. Ele continuou aparecendo em suas preocupações, em seus ciúmes, nas lembranças e na maneira como se perguntava sobre o lugar que ainda ocupava na vida do marido.

O envelhe(ser), então, deixa de ser compreendido apenas como uma etapa de declínio e pode ser pensado como um tempo de reorganização da experiência. A sexualidade continua produzindo efeitos, não necessariamente pela repetição das formas anteriores de vivê-la, mas pela permanência da capacidade de investir, desejar, lembrar, amar, sofrer e estabelecer vínculos.

O encontro na escuta psicanalítica

"A hora do encontro é também despedida."
(Encontros e Despedidas – Brant e Nascimento, 1985)

A sexualidade atravessa o sujeito para além do corpo biológico e das limitações impostas pela passagem do tempo. Ela permanece viva nos gestos, nas fantasias, nos desejos, nos silêncios e nas diferentes formas de vínculo que sustentam a existência psíquica. No envelhe(ser), não desaparece; reorganiza-se diante das transformações do corpo, das perdas e da proximidade da finitude.

É justamente nesse ponto que o encontro analítico adquire relevância. Mais do que um espaço de fala, o setting pode tornar-se um lugar em que o sujeito encontra condições para sustentar sua vida emocional e atribuir novos sentidos àquilo que, até então, permanecia sem representação.

Ao desenvolver os conceitos de ambiente suficientemente bom e holding, Winnicott (1965/1983) demonstra que o indivíduo somente pode existir de forma criativa quando encontra um ambiente capaz de sustentá-lo emocionalmente. Mesmo quando o corpo envelhece e as perdas se acumulam, permanece a necessidade humana de reconhecimento, investimento afetivo e amparo emocional.

Na clínica de Clara, a própria continuidade dos encontros foi adquirindo significado. Diante de uma paciente que se aproxima do final da vida, poderia parecer que pouco restaria a ser dito. A experiência clínica mostrou exatamente o contrário. A cada sessão surgiam lembranças, acontecimentos cotidianos, pequenos detalhes, sonhos e afetos que, pouco a pouco, revelavam novas camadas de sua história.

O que inicialmente poderia parecer uma conversa sobre o cotidiano ganhava outra dimensão quando escutado psicanaliticamente. Uma fala sobre os sapatos podia trazer o corpo; o corpo podia conduzir à feminilidade; a feminilidade podia aproximar-se do medo de não ser mais desejada; o medo de não ser desejada podia aparecer ligado à presença da empregada. Assim, aquilo que se apresentava de maneira aparentemente fragmentada encontrava, na escuta, possibilidades de articulação.

Foi também nesse movimento que percebi que a temporalidade da sessão não correspondia à temporalidade cronológica da vida. Clara podia falar de um acontecimento ocorrido muitos anos antes com a mesma intensidade afetiva de algo que havia acontecido recentemente. O passado não aparecia como algo morto ou distante. Ele retornava atravessado pelo presente.

A experiência mostrou, portanto, que o tempo cronológico e o tempo psíquico não caminham necessariamente juntos. A idade de Clara era um dado concreto, mas não dava conta daquilo que acontecia em sua vida emocional. Havia lembranças, desejos, conflitos e perguntas que permaneciam vivos.

Essa compreensão aproxima-se da perspectiva freudiana de que o inconsciente não se organiza segundo a passagem linear do tempo. O corpo se modifica, a realidade externa se transforma, mas os desejos, conflitos e marcas da história psíquica continuam produzindo efeitos nos sonhos, nos sintomas, nas repetições e na transferência.

Nessas experiências, fui percebendo que a função do analista talvez consista menos em oferecer respostas do que em sustentar um ambiente suficientemente seguro para que aquilo que permaneceu sem representação encontre caminhos de simbolização. A presença do analista, compreendida como efeito do holding, torna-se uma presença estável e confiável, capaz de acolher a experiência emocional do paciente sem antecipar sentidos nem ocupar o lugar daquele que sabe.

Isso implica também suportar aquilo que ainda não pode ser compreendido. Nem toda fala precisa imediatamente encontrar uma explicação. Algumas permanecem como perguntas, outras retornam de diferentes maneiras. Na clínica, pude perceber que sustentar esse espaço de não saber permitia que Clara continuasse trazendo elementos de sua história sem que fosse necessário fechá-los em uma interpretação definitiva.

Ao refletir sobre o setting analítico, Ferro (1998) propõe compreendê-lo como um espaço continente de simbolização, construído na relação entre analista e paciente. Nessa perspectiva, a experiência analítica transforma ambos: o paciente, que encontra novas possibilidades de elaboração, e o analista, igualmente afetado pela história que escuta.

Na clínica do envelhecimento, essa dimensão ganha especial força. O analista não encontra uma categoria etária, mas um sujeito cuja vida psíquica permanece em movimento. O corpo pode apresentar limitações importantes, mas a vida emocional não se reduz a elas. Enquanto houver palavra, sonho, transferência e desejo, haverá também possibilidade de elaboração.

Talvez seja justamente essa a dimensão ética da clínica psicanalítica: não restaurar um corpo perdido nem oferecer respostas para a finitude, mas sustentar um encontro em que o sujeito possa continuar atribuindo sentido à própria existência.

No caso de Clara, o espaço analítico parecia oferecer também a possibilidade de continuar sendo escutada como mulher, e não somente como alguém que envelheceu. Essa diferença é importante. Escutar uma pessoa idosa como sujeito implica não reduzir sua experiência às

perdas, às doenças ou às limitações. Implica reconhecer que, mesmo diante delas, permanecem desejos, conflitos, lembranças, fantasias e possibilidades de criação.

É nessa possibilidade de permanecer desejando e de ser reconhecido como sujeito de desejo que a escuta psicanalítica revela sua potência diante do envelhe(ser).

As reverberações da sexualidade diante das perdas, do luto e da finitude

"Fez-se noite em meu viver..."
(Travessia – Nascimento, 1967)

Ao longo do processo analítico, Clara vem elaborando, pouco a pouco, as transformações impostas pelo envelhecimento. Em diferentes sessões, ao reconhecer uma nova limitação do corpo ou uma perda decorrente da passagem do tempo, costuma concluir suas falas com a mesma expressão: "Ah! É assim mesmo, né? Tá certo!"

Com o passar das sessões, essa frase deixou de soar como simples resignação. Aos poucos, passei a escutá-la como um indício de trabalho psíquico. A repetição parecia marcar um movimento de elaboração, no qual experiências inicialmente vividas com intenso sofrimento começavam, lentamente, a encontrar novas possibilidades de significação.

O que me chamou a atenção foi justamente a repetição. Clara não dizia essa frase apenas uma vez. Ela retornava a ela diante de diferentes perdas, como se precisasse novamente encontrar uma forma de dizer aquilo que estava vivendo. Em vez de compreendê-la como encerramento da conversa, passei a escutar a frase como parte do próprio processo. Talvez fosse uma maneira de aproximar-se daquilo que ainda doía sem precisar, naquele momento, nomeá-lo de outra forma.

A clínica psicanalítica não compreende a cura como eliminação dos conflitos inconscientes, mas como ampliação da capacidade de o sujeito estabelecer novas formas de relação com sua própria história. Na clínica do envelhecimento, esse processo adquire contornos particulares. O adoecimento, as perdas afetivas, as limitações corporais e as mudanças na imagem de si frequentemente reatualizam marcas inconscientes, convocando-as a novos movimentos de elaboração.

Ao refletir sobre o luto, Bregalanti (2023) mostra que perder não significa apenas separar-se de alguém ou de alguma coisa, mas reorganizar profundamente os investimentos libidinais. No envelhe(ser), essas perdas assumem múltiplas formas: perdem-se pessoas amadas, capacidades, lugares sociais, imagens corporais e referências narcísicas que sustentaram a identidade.

A perda, portanto, não acontece somente quando alguém morre. Pode estar presente quando o sujeito deixa de dirigir, quando já não consegue usar os sapatos que gostava, quando precisa modificar sua relação com o próprio corpo ou quando percebe que já não ocupa determinados lugares sociais. São pequenas e grandes perdas que exigem diferentes trabalhos psíquicos.

Nesse contexto, a sexualidade continua produzindo efeitos na maneira como o sujeito se reconhece, investe libido, estabelece vínculos e permanece capaz de desejar e de sentir-se desejado. No caso de Clara, o desejo não desaparece diante das perdas; ele parece justamente encontrar nelas novos pontos de tensão.

Bregalanti (2023) atribui aos sonhos um lugar privilegiado nesse percurso, por possibilitarem que a vida psíquica continue trabalhando o trauma e produzindo novas formas de simbolização. Foi nesse contexto que Clara iniciou certa sessão dizendo: “Sonhei... Engraçado, não é?”

Contou que, no sonho, comprava bolo, rosca e biscoitos – exatamente os alimentos adquiridos na véspera para o aniversário do marido –, mas os destinava à mãe, já falecida.

A princípio, a própria Clara parecia estranhar o sonho. O “Engraçado, não é?” introduzia uma espécie de surpresa diante daquela cena. Havia algo que ela mesma reconhecia como curioso: os alimentos comprados no presente para celebrar o marido apareciam, no sonho, destinados à mãe que já havia morrido.

Enquanto a escutava, tive a impressão de assistir ao trabalho silencioso do inconsciente. Não me pareceu necessário escolher imediatamente um significado para cada elemento do sonho. O que se apresentava era a possibilidade de observar como diferentes tempos da vida psíquica podiam coexistir naquela pequena cena.

O aniversário do marido pertencia ao presente. A mãe pertencia a uma perda antiga. Os alimentos, porém, apareciam ligados aos dois tempos. Bolo, rosca e biscoitos, objetos concretos de uma situação cotidiana, passavam a ocupar no sonho outro lugar. Aquilo que havia sido comprado para celebrar alguém vivo encontrava, no sonho, uma pessoa morta.

Essa aproximação entre o marido e a mãe não precisa ser tomada como uma interpretação fechada. O que me pareceu significativo foi justamente a possibilidade de o sonho colocar lado a lado experiências que, na vida consciente, permaneciam separadas. O presente e o passado apareciam reunidos, permitindo que algo da história afetiva de Clara continuasse sendo trabalhado.

O sonho também trouxe novamente a dimensão do cuidado. Comprar alimentos para uma comemoração, escolher aquilo que será oferecido ao outro, preparar uma mesa, celebrar um aniversário são gestos que envolvem investimento e vínculo. No sonho, esses mesmos objetos mudavam de destino. A mãe falecida reaparecia como destinatária de algo que havia sido preparado para o marido.

Talvez o sonho apontasse para a permanência de vínculos que não desaparecem simplesmente porque uma pessoa morreu. A relação com os mortos modifica-se, mas não necessariamente deixa de produzir efeitos. A vida psíquica continua encontrando maneiras de manter, transformar ou reinscrever essas relações.

Foi nesse sentido que pude pensar o sonho não apenas como lembrança, mas como trabalho. A mãe não retorna como uma presença real; retorna como figura no sonho, inserida em uma cena construída pelo inconsciente a partir de elementos do presente. O que estava perdido reaparece em outra forma.

A passagem do tempo transformara o corpo de Clara e sua realidade externa, mas não eliminara os processos inconscientes. O sonho parecia mostrar justamente isso: diferentes momentos de sua história podiam continuar dialogando dentro de uma mesma experiência psíquica.

Mais do que recordar, Clara parecia encontrar uma possibilidade de dar outro destino a afetos ligados à memória e à perda. A elaboração não acontecia necessariamente por meio de uma narrativa organizada sobre o passado. Ela podia surgir em uma imagem, em um sonho, em uma frase aparentemente banal ou na repetição de uma expressão.

Acompanhar esse percurso talvez constitua uma das tarefas mais delicadas da clínica psicanalítica. Não se trata de conduzir o sujeito ao esquecimento daquilo que perdeu, mas de testemunhar a construção de uma nova relação com essa perda.

Como lembra Bregalanti (2023), os ritos oferecem um tempo e um lugar para que os vivos construam um destino para aquilo que se rompeu. De maneira semelhante, o setting analítico pode tornar-se esse espaço simbólico em que a perda encontra testemunho, a palavra circula e o sofrimento passa, pouco a pouco, a tornar-se elaborável.

No envelhe(ser), essa possibilidade ganha uma dimensão particular. Quando o sujeito se depara com uma sucessão de perdas e com a proximidade da própria finitude, o trabalho de elaboração não significa negar o que foi perdido nem transformar a velhice em uma nova juventude. Trata-se de poder encontrar formas possíveis de continuar existindo diante daquilo que mudou.

Talvez seja justamente nesse entrelaçamento entre o tempo do corpo e a atemporalidade dos processos inconscientes que o envelhe(ser) revele uma de suas dimensões mais fecundas. Longe de representar apenas declínio, a velhice pode constituir um tempo privilegiado de elaboração, no qual experiências anteriores encontram novas possibilidades de ser vividas e pensadas.

É nesse movimento que a sexualidade continua operando: não porque o corpo permaneça inalterado, mas porque a vida psíquica continua produzindo investimentos, desejos, fantasias, lembranças e vínculos. A sexualidade não desaparece diante do envelhecimento; ela se transforma junto com o sujeito.

Assim, o envelhe(ser) pode ser compreendido como uma experiência na qual corpo, memória, desejo e perda se encontram de maneira singular. O que muda não é a existência da sexualidade, mas as formas pelas quais ela encontra expressão e pelas quais pode ser simbolizada.

Considerações finais

O caso clínico de Clara permitiu refletir sobre a singularidade da experiência do envelhe(ser) e sobre as múltiplas formas pelas quais a sexualidade continua produzindo efeitos ao longo da vida psíquica. O percurso desenvolvido evidenciou que o envelhecimento não representa o esgotamento do desejo, mas convoca o sujeito a estabelecer novas relações com o corpo, com a história e com os vínculos.

Ao longo deste trabalho, buscou-se sustentar que a sexualidade ultrapassa a dimensão da genitalidade. Ela permanece presente nas maneiras pelas quais o sujeito investe libido, elabora perdas, estabelece vínculos e continua atribuindo sentido à própria existência. No caso de Clara, ela apareceu não apenas em sua relação com o marido, mas também no modo como experimentava o próprio corpo, na preocupação com sua aparência, no ciúme e na necessidade de continuar sendo reconhecida como mulher.

A clínica mostrou também que o envelhecimento não pode ser reduzido à passagem do tempo cronológico. O corpo envelhece, mas a vida psíquica não acompanha esse movimento de maneira linear. Uma lembrança antiga pode retornar com força no presente; uma perda pode adquirir novos sentidos muitos anos depois; um sonho pode reunir diferentes tempos da história do sujeito.

A *Carta 52* de Freud oferece, nesse sentido, uma importante chave para pensar o envelhe(ser). As experiências não permanecem simplesmente armazenadas no passado. Elas po-

dem ser retomadas e ganhar novos sentidos diante das experiências posteriores. O envelhecimento, marcado por transformações corporais, perdas e maior proximidade da finitude, pode constituir um momento especialmente propício para esse movimento.

O que se evidenciou na escuta de Clara foi que algumas perdas não se restringiam àquilo que ela já não podia fazer. Perder o carro, os sapatos, a autonomia ou determinadas características corporais implicava também confrontar-se com imagens de si construídas ao longo de sua vida. Nesse processo, a sexualidade se mostrou profundamente relacionada ao narcisismo, ao reconhecimento pelo outro e à possibilidade de continuar ocupando um lugar de desejo.

Da mesma maneira, o sonho em que os alimentos comprados para o aniversário do marido eram destinados à mãe falecida revelou como diferentes tempos da história podem coexistir na vida psíquica. Não se trata de afirmar um significado único para o sonho, mas de reconhecer nele a possibilidade de o inconsciente continuar trabalhando perdas, vínculos e afetos.

A clínica psicanalítica reafirma, assim, sua dimensão ética ao oferecer um espaço em que a palavra pode continuar circulando e o sofrimento encontrar possibilidades de elaboração. Mais do que acompanhar os efeitos do tempo sobre o corpo, a escuta analítica testemunha a permanente capacidade do sujeito de produzir novos sentidos para sua existência.

Pensar o envelhe(ser) pela psicanálise implica, portanto, não tomar a velhice como ponto de chegada de uma trajetória já encerrada. Enquanto houver vida psíquica, haverá movimento. O sujeito pode continuar lembrando, sonhando, desejando, estabelecendo vínculos e criando sentidos, mesmo quando o corpo impõe limites que antes não estavam presentes.

Talvez seja justamente no entrelaçamento entre o tempo do corpo e a atemporalidade dos processos inconscientes que resida a principal contribuição deste trabalho. As transformações corporais, as perdas, os lutos e a proximidade da finitude não silenciam necessariamente a sexualidade; podem, ao contrário, convocar novas formas de elaboração e novos destinos para aquilo que permanece vivo na experiência psíquica.

Assim, o envelhe(ser) pode ser compreendido como um tempo singular, no qual o sujeito é convocado a reconhecer as transformações do corpo sem que isso signifique renunciar à própria vida psíquica. O desejo pode mudar de forma, os vínculos podem se transformar, as perdas podem exigir novos trabalhos de elaboração, mas a possibilidade de investir, desejar e produzir sentidos permanece.

Entre o tempo do corpo e o tempo do inconsciente, há, portanto, um espaço de tensão, mas também de criação. É nesse espaço que a psicanálise continua encontrando uma via para

escutar o sujeito que envelhece não apenas como alguém que perde, mas como alguém que permanece em movimento.

Referências

Beauvoir, S. (2018). *A velhice* (M. H. F. Martins, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1970).

Blanc, A., & Bastos, C. (1998). *Resposta ao tempo* [Canção gravada por Nana Caymmi]. Universal Music.

Brant, F., & Nascimento, M. (1985). *Encontros e despedidas*. [Canção gravada por Milton Nascimento]. UBC.

Bregalanti, L. (2023). *Luto e trauma: Testemunhar a perda, sonhar a morte*. Blucher.

Ferro, A. (1998). *A psicanálise como literatura e terapia*. Imago.

Freud, S. (1986). Carta 52. In: Masson, J. M. (Org.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887–1904* (pp. 208–215). Imago. (Trabalho original publicado em 1896).

Freud, S. (1905/2016). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).

Mucida, Â. (2014). *Atendimento psicanalítico do idoso*. Zagodoni.

Nascimento, M. (1967). *Travessia* [Canção gravada por Milton Nascimento]. Codil.

Winnicott, D. W. (1983). *O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Artmed. (Trabalho original publicado em 1965).

Os circuitos do prazer: reflexões a partir do filme *Boa sorte, Leo Grande!* (Sophie Hyde, 2022)

Vanessa Chreim[1]

Resumo: Este artigo discute a função vital do Princípio do Prazer no funcionamento psíquico, como motor do desejo e das transformações, em contraste com o Princípio de Nirvana e as manifestações da pulsão de morte. O filme *Boa sorte, Leo Grande* (Sophie Hyde, 2022) serve de estímulo para refletir sobre situações clínicas e fenômenos culturais relacionados ao corpo, ao erotismo, aos investimentos narcísicos e à circulação da libido. A protagonista é uma viúva de 60 anos que, ao contratar um profissional do sexo, é confrontada com seus medos, fantasias e desejos, muito além da relação sexual. Ao explorar a construção da intimidade entre os personagens, o filme permite considerar o amor de transferência não apenas como resistência, mas também como reabilitação do Princípio do Prazer. Considerando os circuitos de prazer como um operador clínico, resgata-se a noção freudiana de sexualidade e a dimensão vitalizante do contato com a alteridade.

Palavras-chave: Princípio do prazer, sexualidade, alteridade, transferência.

Introdução

A primeira vez que assisti ao filme *Boa sorte, Leo Grande* (2022), gargalhei com a trama divertida em que uma mulher na casa dos 60 anos contrata um profissional do sexo para explorar sua sexualidade, dois anos após se tornar viúva. Nancy Stokes – interpretada por Emma Thompson – nunca havia tido um orgasmo. Assim, ela conhece Leo Grande – interpretado por Daryl McCormack –, mas, apesar de tê-lo contratado, Nancy expressa muita resistência a se entregar à experiência ansiada. Com paciência e sensibilidade, Leo a ajuda a se despir das armaduras e fazer as pazes com a própria sexualidade – não sem tropeços.

À primeira vista, o título do filme me pareceu um tanto machista, porque imaginei essas palavras sendo proferidas por um homem, desejando ao outro "boa sorte" diante de desafio de penetrar uma mulher que claramente resistia ao próprio desejo. Engano meu: a diretora

[1] Rua Cônego Eugênio Leite nº 933, cj 2 – CEP 05414-012 – São Paulo – SP. Contato (11) 99159-5062. E-mail: vachreim@hotmail.com

e a escritora do filme são mulheres – respectivamente, Sophie Hyde e Katy Brand –, responsáveis por uma obra que aborda diversos aspectos da vida sexual das mulheres, como a transmissão transgeracional, o etarismo e os discursos sobre o corpo ideal, entre outros. Ao final do filme, a frase “Boa sorte, Leo Grande” é proferida por Nancy, em um contexto completamente diferente daquele que imaginei.

Entre movimentos de aproximação e afastamento, Leo dança com Nancy esse tango muito íntimo e, ao mesmo tempo, marcado por movimentos súbitos entre o desejo e a repulsa. Enquanto isso, ambos vão revelando pequenos pedaços de suas vidas, como se estivessem se despindo devagar e se conhecendo palmo a palmo, até estabelecerem uma sintonia. Porém, a gratidão de Nancy a faz ultrapassar um limite: surge o desejo de reencontrá-lo como amigos, para além da relação contratada, enquanto Leo prefere manter o vínculo estritamente no âmbito profissional. Entretanto, ela descobre, pela internet, o nome verdadeiro de Leo e o confronta com aquilo que acha que acredita saber sobre ele, incentivando-o a fazer as pazes com o passado. Nesse momento, algo se quebra, como se Nancy o tivesse desnudado sem consentimento e tocasse nas feridas de Leo sem o mesmo tato que ele demonstrou com ela.

O filme se estrutura a partir das sessões contratadas por Nancy. As cenas se passam no mesmo quarto de hotel, exceto uma, que se desenvolve em um espaço público: é justamente a conversa de reconciliação entre eles que ocorre no café do *lobby*, fora do enquadre inicial, em que a entrada de mais uma personagem mobiliza o desfecho do filme. A garçonete que os atende havia sido aluna de Nancy no colégio e a confronta com suas crenças e convicções do passado a respeito da sexualidade de uma mulher.

Mais do que uma comédia, *Boa sorte, Leo Grande* (2022) me fez refletir sobre diversos fenômenos clínicos e culturais. O grande valor do filme está em abordar o campo da intimidade entre um homem e uma mulher que não formam um par romântico, mas que, sem dúvida, vivem uma relação amorosa. Trata-se de um encontro que possui uma potência vitalizante no que diz respeito à reabilitação do Princípio do Prazer, sem o qual não sonhamos um amanhã.

Inspirada no filme, proponho algumas reflexões, cotejando proposições freudianas, como a natureza plástica da libido e o conceito de pulsão. Assim, poderemos pensar sobre o erotismo e sua função vital desde o início da vida, e não apenas no contexto das relações sexuais, bem como sobre os modos pelos quais ele pode ser recuperado, seja no encontro com um novo parceiro, com um profissional do sexo ou mesmo a partir do vínculo analítico.

Sexualidade na psicanálise

Enjoy your body.
Use it every way you can.
Don't be afraid of it or of what other people think of it.
It's the greatest instrument you'll ever own.[2]
(Luhrmann, 1999).

Freud foi pioneiro e ousado ao sugerir que as crianças também possuem sexualidade, sobretudo em *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905/2017). Contudo, a meu ver, o que foi verdadeiramente revolucionário foi a noção de um corpo erógeno, que se apoia no corpo orgânico e suas funções biológicas, mas que nasce a partir da relação com o outro. Essa ideia já estava presente nas primeiras formulações sobre a histeria, em *Estudos sobre as diferenças entre as paralisias motrizes orgânicas e histéricas* (1893/2025), no qual o autor explicita que os sintomas neuróticos se expressam no corpo conforme uma representação cultural e um significado pessoal, e não apenas conforme a fisiologia: a paralisia de um braço, por exemplo, estendia-se até a fronteira da manga do vestido da paciente, e não seguia todo o trajeto do nervo. Essa relação entre sexualidade, constituição psíquica e alteridade atravessa toda a obra de Freud e constitui um elemento muito presente no filme *Boa sorte, Leo Grande* (2022). Ambos os personagens vivenciam transformações a partir do contato com o olhar do outro, que possibilita uma reparação narcísica e uma reedição da relação com a sexualidade.

Para a Psicanálise, a forma como cada pessoa se relaciona com o prazer é resultado de uma história que nunca cessa de ser escrita. A singularidade erógena de cada corpo é desenhada, desde o início da vida, pelo toque, pelo olhar e pelas fantasias inconscientes dos primeiros cuidadores, mas essas relações também são reeditadas ao longo da vida. Novas experiências, vínculos e narrativas podem organizar outros circuitos de prazer. Isso pode ocorrer, por exemplo, por meio de um processo analítico, que contribui, inclusive, para a ressignificação de convicções autodepreciativas.

Como ocorre no filme, profissionais do sexo também podem ajudar a promover essas mudanças. É curioso notar um movimento de mulheres que têm procurado terapeutas tântricos e outros profissionais para tratar o vaginismo e traumas sexuais, bem como de outras que buscam sentir seus corpos de formas nunca antes exploradas. É como se buscassem resgatar seu direito ao prazer e desenvolver outros modos de habitar o próprio corpo, o que também envolve uma

[2] Tradução livre do inglês: “Aproveite seu corpo. Use-o de todas as maneiras que puder. Não tenha medo dele nem do que os outros pensam sobre ele. É o melhor instrumento que você jamais terá.”.

transformação psíquica. Além disso, a clínica revela que não são apenas as mulheres mais velhas ou pertencentes a contextos socias mais repressores que têm dificuldade para alcançar o orgasmo: isso também acontece entre jovens, ainda que vivam em um ambiente cultural marcado por maior liberdade e pluralidade em relação à sexualidade.

Em entrevista concedida a Stephen Colbert, em junho de 2022, Emma Thompson disse que o personagem de Leo Grande personifica também uma dimensão de cuidador – *caregiver*, em inglês –, apostando no potencial curativo daquilo que oferece como serviço. Ao longo do filme, as conversas vão na direção de uma valorização desses profissionais, chegando, inclusive a propor que esse tipo de atendimento deveria se tornar um serviço público, disponível a todos. O tema é muito atual, não apenas no que se refere às necessárias discussões sobre as condições de trabalho de prostitutas e de outros profissionais do sexo, mas também em relação a um movimento sociocultural que aposta na superação de posições cristalizadas a respeito do prazer sexual.

O filme *Boa sorte, Leo Grande* (2022) me fez interrogar em que medida nós, psicanalistas, estamos realizando essas aberturas em nossa práxis ou se também estamos enrijecidos em preconceitos e convicções. Penso que o empobrecimento da vida sexual de Nancy, assim como de várias outras mulheres que estão em análise, deveria se tornar um elemento de reflexão, e não algo a ser naturalizado. Mais recentemente, essa questão tem estado no centro dos debates sobre a menopausa e seus efeitos sobre a libido da mulher, levando, inclusive, médicos a recomendarem o uso de testosterona para recuperar não apenas o apetite sexual, mas também o vigor físico e psíquico, tão abalado pela oscilação hormonal dessa fase da vida. No final do filme em questão, Nancy passa o contato de Leo Grande para várias amigas, recomendando-o como um tratamento antimenopausa. Minha intenção não é defender, condenar ou advogar por uma forma ideal de se viver a menopausa, mas, sim, superar alguns tabus envolvendo o prazer feminino.

Com alguns pacientes, é necessário muito tato para abordar o assunto, mas não devemos crer que certos grupos de pessoas não têm desejo sexual, como pessoas de mais idade, deficientes físicos[3] ou intelectuais, pacientes com câncer ou que passam por longas internações. No filme, Leo Grande revela que uma de suas clientes era uma jovem paraplégica: ela pedia que ele lhe desse banho e falasse em seu ouvido fantasias eróticas – um importante tra-

[3] O filme "Intocáveis" (2011), baseado em um caso real, ilustra isso muito bem ao abordar a história de um sujeito tetraplégico que contratava uma pessoa para tocar em suas orelhas, zona erógena que passou a ganhar proeminência após ele ficar incapacitado de movimentar e sentir outras partes do corpo.

balho de reconhecimento de uma sexualidade pulsante em um corpo que sofreu um acidente, mas que não deixou de sentir e de fantasiar.

O analista também pode ajudar a colocar a libido para circular, reabilitar o campo do desejo e recuperar a pele psíquica. Tendo em vista essas questões, Christian Dunker (2025) aborda o tema da fibromialgia no quadro *Falando nisso: fibromialgia em psicanálise*, em seu canal de YouTube. Trata-se de um diagnóstico cada vez mais frequente, caracterizado, sobretudo, por dores crônicas e fadiga. Os tratamentos paliativos incluem medicamentos que visam reduzir a sensibilidade à dor, porém, muitas vezes, produzem sonolência. Nesses quadros, as formas de ligação consigo e com o outro acabam sendo fragilizadas, porque o sono, a fadiga, a dor e outros sintomas dificultam a socialização e o contato com diversos estímulos sensório-motores. Isto tudo favorece as manifestações da pulsão de morte e das forças de desligamento – tema que abordarei adiante. Assim, é muito precioso o alerta de Dunker aos psicanalistas: é preciso atentar para os circuitos de prazer do paciente. O objetivo não é apenas deixar de sentir dor, mas voltar a sentir-se vivo.

Quando pensamos nos circuitos de prazer, estamos falando não apenas daqueles diretamente ligados às zonas erógenas do corpo, como a comida, o olfato, as massagens e mesmo o sexo, mas também de amizade, do trabalho, da arte, da música e de outros laços sociais. O prazer, não importa de que ordem, é um protagonista fundamental para que o sujeito atravesse as fases de dor sem desinvestir no viver, e isso não se aplica apenas nos casos de fibromialgia, alergias, doenças crônicas, entre outros. Reabilitar o Princípio do Prazer é muito importante na clínica do trauma e no atendimento a pacientes com questões narcísico identitárias, por exemplo, que carecem de uma cobertura de investimento libidinal, como no caso dos personagens de *Boa sorte*, *Leo Grande* (2022).

O Trauma de Eros

Em *Além do princípio do prazer* (1920/2010a) e em outros textos da mesma década, Freud reformula a noção de pulsão em toda sua radicalidade, o que o levou a modificar sua concepção de dualismo pulsional: o campo do mortífero ficou relacionado ao que está "aquém" do Princípio do Prazer. Em *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011), Freud aborda um mal-entendido que parece ainda existir entre psicanalistas que abominam o Princípio do Prazer como se ele fosse oposto ao Princípio de Realidade. Freud (1924/2011), porém reafirma que a pulsão de morte está relacionada ao chamado Princípio de Nirvana, que envolve o nada desejar, e não a busca pelo prazer. Refere-se à tendência do psiquismo de bus-

car o retorno ao inorgânico, ao esvaziamento completo das tensões, à quietude, à inércia, à morte: é essa dimensão que não tolera a alteridade, a espera e o adiamento do prazer. Envolve, por exemplo, o campo das adicções sexuais e da masturbação compulsiva, entre outros.

Por sua vez, o Princípio de Realidade é uma modificação do Princípio do Prazer, e não um substituto deste: as experiências de prazer envolvem excitação, tolerância à tensão e adiamento da descarga, inclusive pela expectativa de obter um prazer ainda maior em razão da tensão acumulada. Nessa toada, Freud (1924/2011) afirma que o Princípio do Prazer é "guardião da vida". É essa dimensão da pulsão que movimenta o desejo, que encomprida o caminho até a morte e que envolve "o tesão" e o erotismo das preliminares de uma relação sexual. É o que move a busca por objetos diversos que proporcionam prazer, ainda que nunca possam oferecer satisfação completa: é uma repetição que inclui a diferença e em qual a descarga é parcial.

No filme *Boa sorte, Leo Grande* (2022), parece haver um duelo entre pulsão de vida e pulsão de morte que se atualiza no conflito da personagem Nancy em relação ao anseio por mudança *versus* a angústia de abrir mão da estabilidade. Ao longo do filme, vemos como ela se debate entre o desejo e a defesa, entre a excitação e a atração pelo corpo do outro e o medo da alteridade, que, por vezes, a deixa paralisada e confusa quando é confrontada com convicções que ameaçam desabar como um castelo de cartas. É curioso observar como Freud, em *Além do princípio do prazer* (1920/2010a), refere-se às forças da pulsão de morte como "conservadoras" que, assim como os valores morais e religiosos que aparecem no filme, não conservam em nada o viver: elas visam conservar o estado anterior, as "coisas como sempre foram", e atacam qualquer fonte de transformação e diferenciação.

Estas dimensões podem ser entendidas a partir do conceito de *Trauma de Eros*, proposto por Alan Bass (2000). Inspirado em *Além do princípio do prazer* (1920/2010a), o autor destaca que Freud apresenta o fator externo como aquele capaz de tirar o psiquismo da inércia. Freud nos fala de um trauma de origem externa que introduz diferenças vitais. Assim como em uma lagoa de água parada, na qual cai uma gota de orvalho que gera ondas e perturba a placidez da superfície, o psiquismo de um recém-nascido é posto em movimento pelo contato com a novidade, a alteridade, a diferença e a sexualidade do adulto, que desencadeiam ondas de tensão. Bass compreende que isso engendra infinitas transformações no aparelho psíquico, permitindo seu desenvolvimento, mas considera que há um risco de traumatização e de transbordamento das tensões despertadas pelo encontro com o outro, na medida em que estas superam a capacidade de represamento e representação do psiquismo incipiente. Com o

auxílio de mecanismos de defesa primários[4] e da ação de um adulto continente, o bebê criará recursos para lidar com cargas cada vez maiores e, assim, poderá vivenciar os estímulos e as excitações como fonte de prazer.

Mas, sem suporte ambiental, o psiquismo passa a se defender não apenas do encontro com a diferença, mas contra os processos de diferenciação, buscando preservar um equilíbrio estático, e não dinâmico (Bass, 2000). Um psiquismo que se opõe às transformações inerentes ao viver fica aprisionado na inércia e aciona formas de desligamento, dando ensejo à pulsão de morte. Assim, se o toque de Eros é um trauma vital, são as funções antitraumáticas do objeto que ajudam a modular as tensões despertadas e a lidar, gradualmente, com a realidade e as frustrações. Dessa forma, a potencialidade erógena é despertada, de modo que a excitação se converte em sexualidade e o estímulo, em erogenização.

Fazendo um elogio ao Princípio do Prazer e ao potencial traumático e vitalizante do encontro com a sexualidade do outro, podemos pensar na transformação que se opera em Nancy ao longo do filme. Antes de conhecer Leo Grande, ela sempre foi aquela que "fez tudo direitinho", e viveu conforme regras rígidas que estabeleceu para si mesma: comia sempre cinco refeições ao dia, porções equilibradas de salada e de frutas, era sempre pontual, sempre organizada, sempre previsível, sempre atendia ao telefone quando ele tocava. Vivendo na repetição monótona, um dia após o outro, ela diz que estava conformada em ter um casamento morno, estável e sem grandes surpresas.

Tinha trabalhado durante 40 anos em uma escola, ensinando suas alunas que a sexualidade de uma mulher é um perigo para ela mesma. Ano após ano, alertava-as sobre a "concupiscência" – do latim, *concupiscere*, que significa desejo ardente –, remetendo à concepção de Santo Agostinho de que esta seria a maior inclinação para o pecado. A concupiscência era um perigo sobre o qual as alunas precisavam ser alertadas; ao mesmo tempo, Nancy nos revela que "concupiscência" era a sua palavra favorita. Uma bela solução de compromisso entre o desejo e a defesa.

Sua resistência à mudança é flagrante, e o conflito entre o conforto da estabilidade e o incômodo de sentir-se sem vida parece reproduzir-se também na relação de Nancy com seus filhos. Ela se queixa constantemente que o filho tem uma vida entediante, porque é previsível: é casado, está terminando o mestrado e sua esposa é professora. Ao mesmo tempo, assusta-se

[4] Bass propõe a noção de uma Recusa Primária (*Primary Disavowal*) como um mecanismo de defesa primordial, acionado contra o Trauma de Eros e que não possui uma conotação patológica, mas estrutural.

com a instabilidade da vida da filha, entregue às indefinições de seus caminhos: mora em numa comunidade artística em Barcelona e é sustentada financeiramente pela mãe.

Mas algo mudou com a morte do marido: embora tenha levado dois anos para tomar a decisão de agendar um encontro com o profissional do sexo, ela planejou e tentou preparar-se para essa reedição do Trauma de Eros. Podemos pensar que a morte de um ente querido também nos defronta com a nossa própria mortalidade. Como propõe Freud em *Luto e melancolia* (1917/2010b), o processo saudável do luto ocorre quando aquele que perde alguém decide viver, e não partir com o falecido. Há, no processo de luto, uma reorganização libidinal, que se retira do objeto perdido e se volta novamente para o Eu. Nancy parece ter tomado essa decisão, mesmo com muito medo do que isso significaria e ainda carregada do fantasma da culpa e da vergonha.

É tão forte o medo do desejo que, quando ela se percebe excitada pelo corpo de Leo, sente um mal-estar físico, como se a tensão provocada por Eros ameaçasse o psiquismo de transbordamento. Os sinais emitidos por seu próprio corpo a assustam, mas Leo parece habilidoso e oferece continência, tanto com suas palavras quanto pelo ritmo com que se aproxima e se afasta quando percebe que está intenso demais para Nancy. Nesses momentos, ele recua e dá espaço para que ela se reorganize física e psiquicamente, mas sempre se mantém ligado, modulando a temperatura: ora propõe apenas uma massagem, ou um abraço, ora coloca uma música e a convida a dançar e em outros momentos, apenas a escuta atentamente. Ele parece saber que um corpo tem uma história e convida Nancy a despir-se não apenas das roupas, mas também dos medos. Essas foram as preliminares entre eles até que pudessem, de fato, entregar-se à relação sexual.

É compreensível o estado defendido da personagem: são transformações que ela experimentava pela primeira vez, pois nunca havia feito ou recebido sexo oral, nem explorado diferentes posições, e há anos fingia o orgasmo na relação com o marido. É como se o toque de Eros fosse revivido, mas, desta vez, com as funções antitraumáticas do objeto, que geram turbulência e, ao mesmo tempo, arrefecem os excessos. O encontro com Leo parece estabelecer um campo de mediação para que o campo pulsional se reorganize e o prazer possa ser algo ansiado, e não apenas temido ou condenado. No entanto, isso não se deu sem turbulências. Como diz o ditado, “a melhor defesa é o ataque”: quando Nancy se assustava com a intensidade do encontro ou com a confrontação de suas crenças, ela ofendia e desprezava a si mesma e a Leo, comparando-se com as mulheres mais jovens. Ela ataca aqueles que desejam, aqueles

que têm liberdade interna, aqueles que se permitem o que ela não se permite: eis a virulência do seu Superego.

Tomar a si mesmo como objeto de amor

No texto *Introdução ao narcisismo* (1914/2010c), Freud abordou novamente a plasticidade da libido e as formas pelas quais ela circula na relação entre o sujeito e o outro, desde a constituição psíquica. Esses elementos nos ajudarão a pensar sobre o que impedia o orgasmo de Nancy.

No primeiro encontro entre eles, Leo está interessado pelo enigma dessa cliente tão resistente e pergunta a Nancy sobre as relações sexuais que mantinha com seu marido. Ela descreve uma cena mecânica, em que o prazer dela nunca foi considerado, nem por ele, nem por ela; era um casal que fazia sexo, mas a libido parecia não ser bem-vinda naquela cama conjugal. Conversando com Leo, ela se recorda da experiência sexual mais intensa que teve, na adolescência, quando estava viajando com os pais: um rapaz se interessou por ela e, no dia seguinte, deu início a uma abordagem sexual muito excitante, mas que foi interrompida pelo barulho de um carro. Nancy descreve: “ele me olhou como se eu fosse mais deliciosa do mundo”.

Essa frase ecoou no atendimento de uma paciente que assistiu ao filme. Ela me falou essa cena a fez pensar na ânsia de ser desejada, de atrair o olhar de alguém, de ser importante e admirada. Recordou-se da infância e de como era tratada com desprezo, invisibilidade e violência, e de como, na análise, finalmente pôde se sentir bem-vinda. Essa cena clínica me levou a pensar que um bebê também pode ser visto como “a coisa mais deliciosa do mundo”, o que faz com que até o momento de trocar as roupas do filho sujo e fedorento seja um momento extremamente libidinoso. É o desejo inconsciente dos pais que os faz investir a própria libido em seus filhos, o que funda o narcisismo e o autoerotismo, como propõe Freud (1914/2010c).

No filme *Boa sorte, Leo Grande* (2022), vemos como esses elementos participam do campo do erotismo, do narcisismo e também do superego, no que se refere à relação entre o Eu ideal e Ideal de Eu (Freud, 1914/2010c). Nancy e suas censuras superegoicas se transformam pelo olhar de Leo, e ele também é surpreendido pelo olhar dela. Podemos conjecturar que a dificuldade dela de atingir um orgasmo está ligada à dimensão narcísica envolvida em certas dimensões de autoerotismo: a possibilidade de tomar o próprio corpo como objeto para obter prazer, mas a partir de um enamoramento narcísico – ou seja, de um direcionamento do investimento libidinal para o próprio Eu. No caso de Nancy, ela tratava a si mesma, seu corpo e seu desejo com crueldade: o que se direcionava a si era agressão, acusação e depreciação.

Trata-se de um superego muito exigente, que também reconheço no atendimento a vários pacientes. Algumas mulheres dizem que só vão comprar roupas quando chegarem ao peso ideal, e mesmo alguns homens afirmam que só irão à praia quando puderem tirar a camisa, como se o corpo atual não merecesse respirar, ser visto, enfeitado e cuidado.

A insegurança e a autocondenação de Nancy são ruidosas: ela pergunta a Leo se não é repugnante, teme que ele não sinta desejo por ela e até indaga a idade da pessoa mais velha que ele já atendeu, revelando o quanto se via como indesejável e, portanto, como alguém que não merecia desejar. Ela fica aliviada quando ele conta que atendeu uma senhora de 80 anos, pois encontra respaldo para se permitir ser uma mulher de 60 anos que contrata um profissional do sexo.

Para reeditar sua história com o próprio corpo, Nancy precisou se ver com os olhos de Leo, que recobre de libido e carinho uma imagem retalhada pelo olhar severo de um superego cruel. Abraçando-a, Leo a convida a olhar-se no espelho. Ela deprecia o tamanho de sua barriga e a espessura de suas coxas, revelando a voz incorporada de sua mãe, que enunciava discursos semelhantes sobre o corpo da filha. Em dado momento, olha para suas panturrilhas e consegue apreciá-las, mas, em seguida, recorda-se de novas reprimendas da mãe a respeito da sua sexualidade.

O paradoxo é que lhe diziam que tinha um corpo inadequado, mas capaz de causar desejo – e, portanto, além de ser decepcionante, esse corpo era perigoso para ela mesma e para os outros, o que Nancy reproduzia em suas aulas de Religião. Nancy condenava suas alunas por usarem saias cada vez mais curtas, dizendo que os professores eram como cordeiros desavisados, que seriam presas fáceis para as alunas, como se elas é que fossem as responsáveis por eventuais assédios sexuais. Tive que voltar diversas vezes a essa cena para confirmar se eu estava escutando direito e se a legenda estava correta, de tão impactante que ela é. É Leo quem a interpela: talvez esses professores devessem pensar se estavam no lugar certo para dar aulas. E deveriam pensar sobre qual é a sua função diante das alunas. Por medo e por culpa, Nancy as repreendia, assim como a mãe a havia educado, e acreditava que estaria protegendo-as de um determinado destino, mas acabava reproduzindo uma forma de violência.

É interessante pensarmos que o olhar de reprovação sobre a sexualidade de Nancy não parecia vir apenas de sua mãe, mas também de seu marido, descrito como um homem que igualmente tinha questões com a própria sexualidade, já que considerava que o sexo oral era algo depreciativo “para ele”. A vergonha de um se casou com a vergonha do outro, o que resultava em uma relação sexual atravessada pela culpa, na qual o desejo era refreado a partir da

aliança inconsciente do casal. Como descreve Nancy, o sexo com o marido seguia sempre o mesmo ritual: ele tirava o próprio pijama, ela se deitava de camisola, ele se colocava por cima dela, penetrava-a e tinha um orgasmo; então, colocava novamente o pijama e ia dormir. Tal qual uma boneca inflável, ela permanecia inerte, como se tivesse um corpo que não sentia prazer, dor ou qualquer outra coisa. O que chama a atenção é que o marido nem mesmo a olhava, despia-a ou expressava curiosidade pelo encontro sexual. Antes, nem a masturbação fazia Nancy alcançar o orgasmo, porque ela via o próprio corpo como indigno de prazer.

Por sua vez, Leo vai redesenhando esses contornos ao olhá-la como alguém intrigante, capaz de despertar seu desejo. Ao fim do filme, Eros já não é mais traumático, e sim lúdico: ela se refere aos encontros com Leo como um "*playground* de excitação". Finalmente, quando ele se vira para olhar algo no celular, ela se esquece dele e se masturba, chegando ao orgasmo. Ela pôde, enfim, tirar a roupa e se vestir de si mesma: depois de se despedir de Leo, está sozinha no quarto e finalmente se olha nua no espelho, se toca e sorri.

É curioso como muitas mulheres comentaram sobre a coragem da atriz Emma Thompson de filmar um nu frontal, "nessa idade", revelando como elas mesmas não se permitem a ousadia da atriz. Em entrevista, Stephen Colbert (2022) perguntou-lhe como foi filmar essa cena, e ela disse que pensou muito em como deveria representar aquilo que a personagem estaria sentindo. Inspirou-se, então, na forma como Eva é retratada na arte sacra, mas antes de ela e Adão terem sido expulsos do paraíso, antes da existência da vergonha. Ela conta também que fez uma aposta na compaixão do público que a assistiria, o que revela uma esperança de que a cena provocasse identificação e empatia: uma aposta em um novo olhar, que não censura nem repreende o corpo feminino.

Ao final do filme, Nancy pede desculpas à ex-aluna por ter sido tão cruel, e diz: "Eu acho que, a essa altura, você já sabe, mas, se não souber, nunca abra mão do seu prazer", conferindo um tom de reparação transgeracional ao filme *Boa sorte, Leo Grande* (2022).

Leo Grande, uma reinvenção

Ao longo do filme, vamos descobrindo a história de Leo e acessando partes de seu sofrimento, que ele busca deixar de fora da sessão, assim como um analista procura preservar sua privacidade e praticar certa abstinência e neutralidade perante o paciente. Vemos seu olhar perder-se pela janela a cada momento em que Nancy se afasta dele – para ir ao banheiro, falar com a filha ao telefone, entre outros – e, nesses instantes, Leo parece envolto em uma nuvem de solidão, voltando a sentir suas próprias dores.

Quando Nancy busca compreender quem é a pessoa por trás do profissional, Leo revela o sofrimento escondido pelo personagem que criou: mentia para o irmão, dizendo que trabalhava numa plataforma de petróleo no Mar do Norte. O vínculo com sua mãe se rompera após um episódio que foi chocante para ela: acreditando que os pais estavam viajando, Leo convidou os amigos para irem à sua casa ouvir música, conversar e beber e, nesse contexto, os jovens se soltaram e começaram a explorar sua sexualidade de um modo espontâneo, trocando beijos entre si. A mãe dele chegou mais cedo de viagem e, quando abriu a porta, deparou-se com a aparente promiscuidade da cena. Em lágrimas e muita dor, Leo conta a Nancy que tentou se reconciliar com a mãe, mas, apesar disso, sentia o olhar decepcionado dela atravessando as paredes da casa, até que se tornou tão insuportável para ele que decidiu partir. Daquele dia em diante, sua mãe o declarou "morto". Ele conta que a viu na rua anos depois, e ela nem mesmo o reconheceu.

Não é minha intenção dizer que o rapaz se tornou profissional do sexo em função desse trauma, mas podemos depreender, a partir de alguns diálogos, de que maneira o personagem Leo Grande parece prestar-se a uma tentativa de reconstituir uma camada narcísica que foi rompida quando sua mãe retirou todo investimento libidinal no filho, como quem está de luto. A sensação de abandono e orfandade pode ser parcialmente remediada quando ele atende seus clientes, sendo convocado como objeto de suas fantasias, como no caso do cliente que lhe pede para vestir-se de gato e ignorá-lo por uma hora inteira.

Em parte, Leo Grande foi um personagem criado pelo rapaz, como uma máscara para negar sua identidade anterior e se afastar do sofrimento. Por isso, fica tão transtornado quando Nancy o chama pelo nome verdadeiro e traz à tona sua dor. Ele a confronta: "Você paga pela fantasia, e não para transar com um pobre garoto abandonado pela mãe". Por outro lado, o nascimento de "Leo Grande" pode ter sido uma saída criativa, que permitiu uma reinvenção de si, em vez de paralisá-lo na melancolia à qual sua mãe o destinou quando o declarou morto. Ele aposta na renovação dos circuitos de prazer, tanto os seus quanto os de seus clientes.

Nesses encontros, Leo pode reviver a sensação de ser "a coisa mais deliciosa do mundo" – como um bebê para sua mãe – a partir da relação especular com Nancy, no que tange à oferta de uma nova imagem com a qual se identificar. Como retribuição e gratidão pelo que viveram juntos, ela faz questão de expressar que ele vale muito, não pelo corpo que tem, mas por sua generosidade e capacidade de cuidar. Diz-lhe que deveria ter orgulho do seu trabalho, incentivando-o a contar para sua mãe a verdade sobre si. Podemos pensar que Leo também re-

viveu o Trauma de Eros a partir do toque de Nancy, que fez arder suas feridas, mas também lhes deu chance de serem reeditadas.

Boa sorte, Leo Grande (2022) nos revela a potência do encontro com o outro, com o diferente, que possibilita o estabelecimento de novos padrões de relação e a reedição dos discursos sobre nós mesmos. A transformação que vemos operar em Nancy, também ocorre com Leo, ambos atravessados por vozes e olhares de reprovação vindos de suas mães. Ao final do filme, é ela quem diz “Boa sorte, Leo Grande”, despedindo-se com muito carinho.

Sobre o amor de transferência

Pensando sobre a relação de Leo com seus outros clientes, não podemos afirmar que não se tratava de um vínculo real, ainda que eles não conhecessem a verdadeira identidade ou a biografia do profissional que contratavam. Da mesma forma, apesar de Nancy ter-lhe revelado seu nome verdadeiro e vários detalhes de sua vida, Leo também não podia dizer que a conhecia. O encontro não foi entre Connor e Ms. Robinson (os nomes verdadeiros de ambos), mas entre Leo Grande e Nancy Stokes – e é no âmbito dessas fantasias transferenciais que algo muito potente aconteceu: um encontro amoroso, ainda que se restringisse àquele contexto.

Da mesma forma, em uma relação analítica, o analista mantém sua vida privada fora do acesso ao paciente, mas isso não significa que a pessoa do analista não esteja vinculada à pessoa do paciente. No campo ficcional da transferência, tudo é e não é real e, sem dúvida, há amor envolvido. Em *Recordar, repetir e elaborar*, Freud (1914/2010d) afirma o seguinte:

> Assim a transferência cria uma zona intermediária entre a doença e a vida, através da qual se efetua a transição de uma para outra. O novo estado assumiu todas as características da doença, mas representa uma enfermidade artificial, em toda parte acessível à nossa interferência. Ao mesmo tempo é uma parcela da vida real, tornada possível por condições particularmente favoráveis, porém, e tendo uma natureza provisória (Freud, 1914/2010d, p. 205).

Neste sentido, Freud está se referindo ao paciente quando diz que a relação transferencial é artificial e, ao mesmo tempo, uma parcela da vida real, mas penso que é honesto afirmarmos que isso também é válido para o analista. Reconhecer o amor de transferência não significa renunciar à abstinência: não legitima as atuações do analista, não o exime de examinar sua contratransferência. É deixar-se tocar pelo paciente e tocá-lo, sem, contudo, abrir mão da ética. Uma relação analítica pode ser ainda mais íntima do que uma relação sexual e tam-

bém pode ser violenta ou traumática quando tocamos feridas sem cuidado, ou mesmo quando nos esquivamos de perceber que somos afetados pelo paciente.

Numa análise, vamos penetrar as armaduras do paciente ferido, não com a violência de quem busca quebrar uma carapaça, mas com uma cuidadosa e intensa intimidade. Na medida em que depositamos nossa libido no paciente e conseguimos ajudá-lo a reabilitar o Princípio do Prazer, a transferência amorosa pode surgir, nem sempre como um sinal de resistência, mas como possibilidade de cura, já que a relação analítica envolve a recuperação da capacidade de amar. Apaixonar-se pode ser um gesto de esperança, da coragem para empreender em um novo investimento libidinal, apesar dos riscos de desencontro e da turbulência da diferença. Sobretudo quando lidamos com pacientes com falhas narcísico-identitárias, esse calor da relação analítica genuína é curativo, como inspira o filme *Boa sorte, Leo Grande* (2022).

Referências

Bass, A. (2000). *Difference and disavowal: The trauma of eros*. Stanford University Press.

Colbert, S. (2022). *Don't waste your life's purpose worrying about your body* [Vídeo]. Audrey Helps. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ehs9JFtEs5U.

Dunker, C. (2025, 22 de janeiro). *Fibromialgia para a psicanálise*. Falando Nisso 479 [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=HFbp-lAwtXM.

Freud, S. (2025). Estudos sobre as diferenças entre as paralisias motrizes orgânicas e histéricas. In *Obras completas* (Vol. 1). Companhia das Letras. Obra original de 1893.

Freud, S. (2017). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Obras completas* (Vol. 6). Companhia das Letra. Obra original de 1905.

Freud, S. (2010d). Recordar, repetir e elaborar. In *Obras completas* (Vol. 10). Companhia das Letras. Obra original de 1914.

Freud, S. (2010c). Introdução ao narcisismo. In *Obras completas* (Vol. 12). Companhia das Letras. Obra original de 1914.

Freud, S. (2010b). Luto e melancolia. In *Obras completas* (Vol. 12). Companhia das Letras. Obra original de 1917.

Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. In *Obras completas* (Vol. 14). Companhia das Letras. Obra original de 1920.

Freud, S. (2011). O problema econômico do masoquismo. In *Obras completas* (Vol. 16). Companhia das Letras. Obra original de 1924.

Hyde, S. (Diretora). (2022). *Boa sorte, Leo Grande* [Filme]. Align; Genesius Pictures.

Luhrmann, B. (1999). *Everybody's free (to wear sunscreen)* [Canção]. EMI.

Nakache, O., & Toledano, É. (Diretores). (2011). *Intocáveis* [Filme]. Gaumont; TF1 Films Production; Quad Productions.