



Fernanda Brockmann Vanassi

**Do Eu-pele ao corpo próprio:
corporeidade e subjetividade em Anzieu e Merleau-Ponty**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior

Rio de Janeiro
Março de 2017



Fernanda Brockmann Vanassi

**Do Eu-pele ao corpo próprio:
corporeidade e subjetividade em Anzieu
e Merleau-Ponty**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Carlos Augusto Peixoto Júnior

Orientador
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Profa. Maria Isabel de Andrade Fortes

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Profa. Hélia Maria Oliveira da Costa Borges

Faculdade Angel Vianna/RJ

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 21 de março de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Fernanda Brockmann Vanassi

Ficha Catalográfica

Vanassi, Fernanda Brockmann

Do Eu-pele ao corpo próprio : corporeidade e subjetividade em Anzieu e Merleau-Ponty / Fernanda Brockmann Vanassi ; orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior. – 2017.

125 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Corporeidade. 3. Corpo próprio. 4. Eu-pele. 5. Subjetividade. 6. Intersubjetividade. I. Peixoto Junior, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Carlos Augusto Peixoto Junior pela atenção dada na elaboração deste trabalho.

À CAPES e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos os quais tornaram possível a realização desta pesquisa.

À Isabel Fortes e à Hélia Borges que generosamente se dispuseram a participar da banca examinadora, contribuindo para o enriquecimento da pesquisa.

Aos professores e funcionários do Departamento de Psicologia.

Ao meu companheiro Arthur, à minha família e as minhas queridas amigas Carolina Bossardi, Suelen Mapelli, Jenifer Barboza e Gabriela Maia, pela disponibilidade, carinho, incentivo e presença alentadora.

Aos amigos e colegas que tive a sorte de conhecer durante o mestrado, eu agradeço pelos momentos de troca e convivência, os quais não apenas foram valiosos para a elaboração deste trabalho, mas, principalmente, me proporcionaram felicidade.

Resumo

Vanassi, Fernanda Brockmann; Peixoto Junior, Carlos Augusto. **Do Eu-pele ao corpo próprio: corporeidade e subjetividade em Anzieu e Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro, 2017. 125p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa de mestrado foi desenvolvida tendo como principal objetivo compreender o lugar do corpo e das experiências sensoriais no processo de constituição subjetiva à luz dos conceitos de Eu-pele e corpo próprio em Anzieu e Merleau-Ponty, respectivamente. A nossa investigação mostra que, segundo os autores, o Eu é constituído a partir da experiência sensível e que é tarefa do corpo organizar os dados sensoriais, dando sentido às experiências subjetivas. Além disso, o presente trabalho busca evidenciar o aspecto relacional do processo de subjetivação, presente nos dois autores. Este estudo deixa claro que a dimensão da corporeidade, a qual é fundamental para o desenvolvimento psíquico, emocional e cognitivo, pressupõe, sobretudo, a presença do outro. Conclui-se, assim, que tanto Anzieu quanto Merleau-Ponty explicam a psicogênese pela ótica da intersubjetividade, a qual é marcada pela experiência sensível, compartilhada em um espaço intercorporal e interpessoal, um mundo comum de onde podem emergir as subjetividades.

Palavras-chave

Corporeidade; corpo próprio; Eu-pele; subjetividade; intersubjetividade.

Abstract

Vanassi, Fernanda Brockmann; Peixoto Junior, Carlos Augusto (Advisor). **From the Skin ego to the own body: corporeity and subjectivity in Anzieu and Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro, 2017. 125p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

We developed this research aiming to understand the role of the body and the sensitive experiences in the constitution of subjectivity, based on the concepts of Skin ego and own body in Anzieu and Merleau-Ponty, respectively. By analyzing the essential aspects of both theories it is possible to understand, firstly, that the ego derives from our sensitive experiences and, secondly, that the body not only organizes the sensory data, but also provides meaning to our experiences. In addition, we highlight the relational aspect of the subjectivation process, once both authors pointed out to the fact that corporeity, which is fundamental to psychological, emotional and cognitive development, presupposes another underlying factor: the experience of the Other. Therefore, we gather that both Anzieu and Merleau-Ponty explain psychogenesis from the perspective of intersubjectivity, which is marked by our sensitive experience, shared in an intercorporeal and interpersonal space, a common world from where subjectivities can emerge.

Keywords

Corporeity; own body; Skin ego; subjectivity; intersubjectivity.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
1 EU-PELE	16
1.1. Gênese de um conceito	16
Experiência vivida e marcas inscritas	16
Herança teórica	18
Eu-pele: uma metáfora	19
1.2. A pele como referência	21
1.3. O lugar do outro na psicogênese do Eu-pele	24
1.4. O Eu-Pele: estrutura e funções	34
As funções do Eu-pele	40
1.5. Do Eu-pele ao Eu-pensante	44
1.6. Das falhas na estruturação do Eu-pele à dor	48
2 O CORPO PRÓPRIO EM MERLEAU-PONTY E SUA RELAÇÃO DIALÉTICA COM O MUNDO VIVIDO	53
2.1. A Consciência Encarnada	53
Contextualizando	53
A Consciência Perceptiva	58
2.2. O corpo próprio	62
O corpo coisa ou corpo objeto	63
A ambiguidade do corpo senciente-sensível	65
O corpo sujeito	67
O corpo enquanto núcleo significativo	69

Do hábito ao esquema corporal	70
2.3. A dialética do corpo: relação corpo e mundo como fundamento da existência	75
A intencionalidade motora	76
O enigma da visão	81
Contexto do Mundo vivido	84
O mundo vivido na filosofia merleauPontiana	86
A dialética entre corpo e mundo	90
3. O ESPAÇO ENTRE: INTERLOCUÇÕES ANZIEU / MERLEAU-PONTY	93
3.1. O outro como referência	95
3.2. Comunicar: um gesto em frente ao espelho	100
3.3. Da reflexividade do sentir à reflexividade do pensar	104
3.4. Topografias: a carne, os envelopes, o espaço corporal, os espaços psíquicos	108
3.5. Uma síntese corporal	113
CONCLUSÃO	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122

Introdução

Viver é “assumir a condição carnal de um organismo cujas estruturas, funções e capacidades nos dão acesso ao mundo, nos abrem à presença corporal de outros” (Bernard, 2016, p.11). Nesta medida, podemos dizer que a nossa relação com o corpo define a forma com que nos relacionamos com o mundo, com os outros indivíduos e nos reconhecemos como humanos. Meio primordial de nossa existência e de nossa expressividade, através do corpo nos identificamos uns com os outros e, principalmente, podemos conhecer a nós mesmos.

Para muitos, estas afirmações podem parecer evidentes. No entanto, se analisarmos a história do pensamento, principalmente o filosófico, é possível percebermos diferentes abordagens no que diz respeito à corporeidade. A maioria delas, negligenciando o corpo em favor da mente. Inicialmente, o homem vivia de acordo com a premissa “*mens sana in corpore sano*” - citação em Latim, escrita pelo poeta romano Juvenal na Sátira X – que apesar de datar do final do século I, reflete o ideal antigo de cultivo do corpo. Em especial no período cosmológico dos pré-socráticos, buscava-se uma harmonia entre corpo e alma, demonstrando uma visão de corpo estreitamente ligado à alma.

Entretanto, se avançarmos um pouco na história antiga, esta postura com relação ao corpo começa a mudar. O principal representante desta mudança foi Platão com seu idealismo. No Diálogo *Fédon*, o filósofo elabora a ideia de corpo como cárcere da alma, a sede de nossas paixões as quais nos distanciam da busca pela verdade. Esta ideia platônica irá ecoar no pensamento filosófico posterior até a contemporaneidade.

Com a revolução científica, por exemplo, iniciou-se uma enorme mudança de paradigmas em todos os campos do saber. No âmbito filosófico, Descartes defendeu a relação sujeito-objeto como base para a teoria do conhecimento. No pensamento cartesiano, o *cogito* é fundamento da existência, sendo o pensamento humano a única certeza do mundo enquanto os outros objetos são simples ilusões dos sentidos. Segundo Courtine, “o corpo, de fato, é uma invenção teórica recente: antes da virada do século XX, ele não exercia senão um papel secundário na cena do teatro filosófico onde, desde Descartes, a alma parecia exercer o papel principal” (2013, p.12).

Principalmente com as revoluções científica e industrial, a natureza e também o homem foram fragmentados e separados em diferentes campos científicos, tornando difícil compreender o ser humano em sua totalidade. Segundo Andrieu, o corpo foi dividido e disperso em tantos campos disciplinares que nem a filosofia, nem a psicanálise, nem a ciência conseguem definir o significado da experiência corporal do homem (1993, p.9). O corpo passou a ser visto como objeto de estudo, instrumento de trabalho e controle, sobre o qual é possível exercer o poder.

Isto se deve ao fato de que a ciência e a medicina, principalmente no século XVIII, operavam segundo o *imperativo do visível* – não havia nada oculto para o olhar – a visibilidade garantia a legitimidade. Foucault, em *O Nascimento da Clínica*, fez contribuições pertinentes sobre este tema ao lembrar que a anatomia patológica e a dissecação de cadáveres eram “fundamento objetivo, real e indubitável de uma descrição das doenças” (Foucault, 1977, p.147). Portanto, ao mesmo tempo em que a clínica dos sintomas interrogava o corpo vivo em busca de uma maior compreensão das doenças, a anatomia só podia lhe oferecer o corpo morto, o cadáver (Foucault, 1977, p.153).

Nas palavras de Cardim, “quando interrogamos a noção de corpo, deparamo-nos com uma longa tradição que se encarregou em empreender uma célebre oposição e distinção. A distinção e a oposição estabelecidas entre corpo e alma (...)” (2009, p.19). A partir destas observações, podemos perceber que, desde Platão até o século XIX, predominou uma visão de corpo objeto, subordinado à mente.

Quando nos voltamos para a psicologia, isto não é diferente. Segundo Anzieu (2000), a psicologia reduziu o corpo ao sistema nervoso e o comportamento às atividades cerebrais. Crítica semelhante foi feita por Merleau-Ponty, que dizia que a psicologia clássica ainda estava “presa” à tendência dualista e à análise dos dados cerebrais. Sobre este tema, Birman afirmou o seguinte:

A psicologia clássica, que se centrava no estudo das *faculdades mentais* — a sensação, a percepção, a atenção, a memória, a imaginação e o entendimento —, estava também referida à consciência. O psíquico, portanto, era completamente identificado com o ser da consciência,

estando apenas nesta a sua verdade. A subjetividade estava fundada na consciência, e nela se inscreveria o eu (2003, p.21 – grifo do autor).

No entanto, a partir do século XX, passou-se a ter uma visão diferenciada sobre o corpo, dando maior importância a ele na construção da subjetividade. O modelo contemporâneo considera o corpo como sede das experiências do indivíduo, não mais apenas como mero instrumento da razão. “Nosso século apagou a linha divisória entre o ‘corpo’ e o ‘espírito’ e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas” (Merleau-Ponty, 1991, p.256).

Muitos foram os pensadores que buscaram romper com o dualismo cartesiano e resgatar o corpo dando-lhe estatuto existencial e demonstrando a importância da corporeidade no processo de subjetivação. O debate sobre o lugar do corpo na construção do sujeito permeou os diversos campos do saber, principalmente na Filosofia e na Psicologia. De acordo com Courtine, a “invenção teórica” do corpo do século XX iniciou com a psicanálise, quando Freud escreveu sobre o inconsciente que fala através do corpo (2013, p.13).

Embora alguns autores argumentem que a psicanálise foi um dos campos do saber que mais relegou o corpo, devido ao fato de utilizar, antes de tudo, a linguagem como seu material de trabalho e propor uma clínica da escuta, este argumento parece não se sustentar de forma mais rigorosa. É verdade que a palavra “corpo” não é predominante nos trabalhos psicanalíticos, os quais dão enfoque principalmente a conceitos como os de inconsciente, recalque, pulsão. Entretanto, nenhum destes conceitos seria possível sem a corporeidade.

Freud, na segunda tópica, desenvolveu a ideia do Eu corporal e defendeu, grosso modo, o eu como um derivado das sensações oriundas da superfície do corpo (Freud, 1923/2011). Tal ideia influenciou muitos psicanalistas e os levou a focarem seus estudos na corporeidade. Um deles foi Didier Anzieu, que fez uma releitura do conceito de Eu corporal freudiano identificando-o com o que ele chamou de Eu-pele: a representação de si mesmo do bebê a partir das experiências da superfície do corpo (Anzieu, 2000, p.61).

Estas ideias de corpo na psicanálise são muito semelhantes a certas proposições de Maurice Merleau-Ponty, para quem o corpo está em constante

contato com o mundo e é sede de todos os significados. O filósofo francês foi um dos expoentes da fenomenologia que melhor dialogou com a psicologia e a psicanálise no que diz respeito à corporeidade e conceitos derivados, tais como esquema corporal, corpo próprio, percepção, subjetividade entre outros. A este respeito, Peixoto Junior afirma que

A fenomenologia, por exemplo, teve o mérito de considerar o corpo no mundo. Neste caso, não se trata de uma perspectiva terapêutica (embora tenha dado origem a toda uma escola psiquiátrica), mas do estudo do papel do corpo próprio na construção do sentido. A noção de corpo próprio compreende, ao mesmo tempo, o corpo percebido e o corpo vivido; em suma, o corpo sensível (2008, p.134).

Portanto, Anzieu e Merleau-Ponty empreenderam um resgate do corpo, colocando-o no centro do debate sobre a origem do psiquismo e da subjetividade, ambos dialogando com outros autores do campo da corporeidade. Analogamente a estas teorias, foram surgindo diversos movimentos sociais que também representaram uma mudança de postura com relação ao corpo. Um exemplo são os movimentos libertários dos anos de 1960 e 1970, como o feminismo e movimentos em favor da liberdade sexual. Além disso, as pessoas passaram a utilizar seu corpo como forma de expressão e intervenção cultural, criando assim um novo imaginário do corpo (Le Breton, 2007, p.9).

É inegável o fato de que o corpo vem ganhando espaço na sociedade das últimas décadas, passando a ser discutido mais abertamente na cultura, por exemplo. No âmbito acadêmico, percebemos um crescimento no número de estudos sobre o papel do corpo na construção da subjetividade e na compreensão do humano. Por outro lado, esta pretensa liberdade que alcançamos em relação ao corpo também trouxe consequências negativas.

De acordo com Birman, existe hoje em dia uma *estetização da existência*, na qual a exaltação e o cuidado excessivos do próprio Eu são exigências da cultura do espetáculo. Vivemos a *cultura da imagem*, onde o fundamental para a individualidade é o *parecer* e *aparecer*, vivendo-se, assim, para exibição do eu (2007, p.166, grifos do autor). Portanto, ao mesmo tempo em que ele é cultuado, explorado visualmente pelos veículos midiáticos e idolatrado pela vaidade, o corpo é vítima de uma forte banalização. Como bem salientou Fernandes:

Vê-se atualmente uma ênfase na exterioridade, com predomínio das patologias da ação e do corporal. As problemáticas internas vêm migrando progressivamente para o corpo; a ênfase na corporeidade parece sugerir que a plataforma dos conflitos migra para o exterior do sujeito. O culto ao corpo e à imagem encontra no terror do envelhecimento e da morte o negativo que lhe justifica, a condição de possibilidade de sua existência (2011, p.20).

Estabelecemos, assim, que a corporeidade é marcada por fortes ambiguidades. Os avanços científicos e tecnológicos, em especial nos campos da medicina, da genética e das neurociências, inegavelmente, trouxeram maior conhecimento a respeito dos mistérios da vida, transformando a maneira com que entendemos a saúde e a doença, a vida e a morte. Além disso, não apenas permitiram estudar o corpo cada vez mais a fundo, mas também modificá-lo incessantemente.

Juntamente a isso, as significativas mudanças que têm ocorrido nos campos social e político, bem como no imaginário cultural, fizeram surgir os chamados “estados-limite” e têm contribuído com a proliferação do o mal-estar no qual o sujeito vive na incerteza quanto à fronteira entre o psíquico e o corporal, o ideal e o real, o Eu e o outro (Anzieu, 1995, p.29). A partir disso, percebemos que estas transformações se colocam como uma constante exigência de se repensar o ser humano e as suas relações.

Em face destas questões, nos parece essencial a qualquer pesquisador que se proponha compreender o homem contemporâneo em suas múltiplas facetas, empreender, primeiramente, um estudo acerca do papel da corporeidade no processo de subjetivação. Por esta razão, neste trabalho nos propomos a investigar o lugar do corpo na constituição do Eu a partir das teorias de Anzieu e Merleau-Ponty.

A escolha em aproximar Anzieu da filosofia de Merleau-Ponty se deve ao fato de que ambos realizaram uma renovação conceitual significativa, resgatando o corpo em busca de uma melhor compreensão do processo de subjetivação, o que representou uma mudança de paradigmas na Psicanálise e na Filosofia. Além disso, o interesse em investigar a importância das experiências sensoriais infantis para a constituição do psiquismo surgiu após a realização do meu trabalho monográfico de graduação em Filosofia, no qual estudei o sujeito encarnado na fenomenologia ontológica merleaupontiana.

Os resultados deste trabalho apontaram para o fato de que, segundo o filósofo francês, o psiquismo está fundado na corporeidade, em especial, nas experiências de troca corporal com o outro. Ademais, observei que Merleau-Ponty esteve em constante contato com as descobertas da psicologia. Isto despertou ainda mais o meu interesse em trazer o debate para a psicanálise. Ao me aprofundar no assunto, tive contato com a teoria do Eu-pele de Anzieu, foi então que encontrei o interlocutor perfeito para o diálogo Merleau-Ponty-Psicanálise.

Desta forma, propomos a divisão do trabalho em três capítulos. O primeiro deles é dedicado à análise da teoria psicanalítica de Anzieu, com especial atenção ao conceito de Eu-pele como modelo de estruturação do aparelho psíquico e a sua relação com o Eu corporal freudiano. Inicialmente, faz-se necessário compreendermos o contexto no qual a teoria do Eu-pele foi desenvolvida, fazendo uma retomada dos fatores que contribuíram para a criação deste e de outros conceitos importantes, tais como o de envelope psíquico, das barreiras de contato e de Eu-pensante, para citar alguns.

A fim de que possamos passar à análise aprofundada destes conceitos, acompanhamos o caminho percorrido pelo autor, investigando, primeiramente, o conceito de pele, passando para o exame acerca da pulsão de apego até enveredarmos na via do Eu-pele ao Eu-pensante. No decorrer da nossa pesquisa sobre a teoria de Anzieu, fazemos referência frequente a Freud, Winnicott e outros autores, procurando compreender o lugar do corpo na constituição do psiquismo para a psicanálise.

No segundo capítulo, lançamos o nosso olhar sobre o corpo próprio de Merleau-Ponty e sua relação dialética com o mundo vivido. Tendo em vista a melhor apreensão da teoria merleau-pontiana, iniciamos o estudo fazendo uma retomada do contexto no qual surge a fenomenologia e sua busca pela cientificidade. De início, queremos apresentar as ideias de Husserl e sua influência sobre a filosofia de Merleau-Ponty, ressaltando não apenas as suas similitudes, mas também as divergências e dando ênfase ao conceito de consciência tal como concebido pelos autores.

Em seguida, iniciamos a nossa análise do corpo próprio a partir das formulações merleau-pontianas a respeito do corpo objeto e sua constante troca com o mundo. Apoiados neste conceito, já é possível afirmarmos o corpo como veículo do ser no mundo e o caráter paradoxal de tal experiência. Fazendo a

passagem para o estudo do corpo próprio, devemos destacar a ambiguidade da experiência sensível e do corpo enquanto núcleo significativo, salientando o papel dos hábitos motores no desenvolvimento do esquema corporal. Por último, passamos para o estudo da relação dialética entre corpo e mundo com o objetivo de compreendermos a existência encarnada. Para tal, é necessário refletirmos sobre a intencionalidade motora e a visão como maneiras de estarmos e sermos no mundo.

Finalmente, no terceiro capítulo, o nosso objetivo é destacar os pontos de contato entre as teorias de Anzieu e Merleau-Ponty no que se refere ao papel da experiência sensível na constituição psíquica. Primeiramente, realizamos uma aproximação entre os dois autores a partir da noção de intersubjetividade, procurando entender a forma com que cada um deles concebe a experiência do outro no processo de subjetivação. Depois, nosso foco passa a ser o desenvolvimento da capacidade comunicativa alicerçada na intersubjetividade e no posicionamento do outro como espelho.

Feitas estas observações preliminares, nos encaminharemos para a análise da reflexividade, buscando demonstrar de que maneira a reflexividade do pensamento se desenvolve em analogia à reflexividade sensível. Esta análise nos parece bastante pertinente uma vez que ambos autores sublinham o lugar da corporeidade na gênese subjetiva. Desta forma, teremos uma base bastante segura para realizarmos o estudo sobre o conceito merleaupontiano de carne, articulando-o com as noções de espaço corporal e espaço psíquico, tais como compreendidos na estrutura topográfica do Eu-pele. Acreditamos que todas estas observações trarão luz à questão que nos propomos investigar nesta pesquisa, além de abrirem espaço a novos questionamentos a respeito da construção subjetiva na contemporaneidade.

1

Eu-pele

1.1.

Gênese de um conceito

A proposta deste capítulo inicial é apresentar a teoria psicanalítica de Didier Anzieu, em especial no que diz respeito ao Eu-pele e aos envelopes psíquicos. Como disse Kaës, as ideias novas são como heranças recebidas, frutos de um contexto histórico e cultural, marcados pelas experiências pessoais. Desta forma, acreditamos que conhecer o contexto no qual a teoria do Eu-pele surgiu é primordial para a compreendermos.

Experiência vivida e marcas inscritas

Devemos salientar que a ideia do Eu-pele toma forma a partir de três aspectos principais, os quais levaram Anzieu a desenvolvê-la: certos aspectos de sua história corporal precoce; o trabalho psicanalítico com grupos e o trabalho da sua cura individual; e as correntes cultural, artística e teórica das quais ele foi uma “sensível testemunha” (Kaës, 2007, p.33). Segundo Kaës, para que se possa compreender a teoria de Anzieu em sua totalidade, é importante mostrarmos como a metáfora do Eu-pele evoluiu para a problemática mais geral dos envelopes psíquicos.

Com relação aos aspectos de sua história infantil, Anzieu relata o investimento excessivo que recebeu de seus pais, que o consideravam o substituto de sua irmã mais velha, a qual morreu ainda criança, antes de ele nascer. Era um investimento sufocante, em especial por parte da sua mãe, que também havia perdido uma irmã na infância e que entrara em uma depressão logo após dar a luz a Anzieu. O autor relata que ele não podia sair de casa sem estar devidamente protegido por várias camadas de roupa:

Envelopes de cuidado sobrepostos, de preocupação e de calor nos quais me envolviam meus pais, que estavam sempre comigo mesmo quando em sua ausência. Eu carregava a carga sobre minhas costas. A minha vitalidade se

escondia como no coração de uma cebola, sob diversas cascas (Anzieu, apud Cupa, 2006, p.84).

Ele comenta que estas vivências precoces foram essenciais para o desenvolvimento de sua teoria, em especial, da noção de envelopes psíquicos. No entanto, não há dúvidas de que tais experiências infantis não seriam por si só suficientes para que Anzieu construísse sua teoria.

A teorização do *Eu-pele* se inscreve dentro da cultura da segunda metade do século XX como marca do “espírito do tempo”, atendendo as exigências do contexto do pós-guerra. Os traumas, os remanejamentos dos espaços culturais, os movimentos sociais e intelectuais que a Segunda Guerra Mundial produziu impulsionaram muitos psicanalistas a pesquisarem sobre os espaços psíquicos e culturais de onde o “Eu pode emergir”. O cenário na época era de uma realidade clivada - a Cortina de Ferro, o Muro de Berlin, a Guerra Fria são imagens desta realidade. As próprias patologias que surgiram como consequência deste contexto são aquelas dos sujeitos *borderline*, dos estados-limites. Por esta razão, as principais teorias psicanalíticas desenvolvidas na época abordavam questões da fronteira do Eu e dos limites do psiquismo (Kaës, 2007, p.36-37).

Na primeira parte da obra *Eu-pele* (1985), Anzieu comenta sobre este tema afirmando que “toda pesquisa se inscreve em um contexto pessoal e se situa em um contexto social” (2000, p.21). Ele faz uma análise do momento histórico pelo qual os países ocidentais estavam passando e afirma a necessidade de colocar limites, principalmente, à aceleração da história, ao crescimento desenfreado do consumo e aos avanços tecnológicos que ameaçam, segundo ele, “a integridade dos corpos, a liberdade dos espíritos, a reprodução natural dos humanos, a sobrevivência da espécie” (2000, p.21).

Ele continua, dizendo que o sofrimento das pessoas que buscavam a psicanálise na segunda metade do século XX havia mudado e se caracterizava, em sua maioria, pelas “incertezas sobre as fronteiras entre o Eu psíquico e o Eu corporal, entre o Eu realidade e o Eu ideal, entre o que depende do Self e o que depende do outro” (2000, p.22). Por esta razão, Anzieu acreditava ser tarefa urgente, psicológica e socialmente, reconstruir limites e refazer fronteiras (2000, p.23). Sabendo disso, muitos psicanalistas, assim como Anzieu, buscavam elaborar respostas às questões das fronteiras do psiquismo. Anzieu manteve

constante diálogo com estas teorias, em especial com as de Winnicott (capa protetora), Bowlby (pulsão de apego), Bick (pele psíquica) e Bion (continente-conteúdo). Estas ideias contribuíram imensamente para o desenvolvimento da metáfora do Eu-pele, na qual já estava contida em germe a ideia dos envelopes psíquicos (Kaës, 2007, p.36), como veremos mais adiante.

Herança teórica

No seu artigo *Quelques précurseurs du Moi-peau chez Freud* (1981), além de falar da influência de Freud sobre o seu trabalho, Anzieu procura justificar o seu foco no estudo dos continentes psíquicos muito mais do que de seus conteúdos. Segundo ele, o pensamento ocidental estava “obcecado” por um “tema epistemológico: conhecer é romper a casca para atingir o núcleo” (Anzieu, 2000, p.23). Inspirados principalmente pelas ciências biológicas, os diversos campos do saber acreditavam que era necessário retirar a superfície das coisas, como a casca de uma cebola, na esperança de chegar à essência das mesmas (Anzieu, 1981, p.163). Este pensamento produziu resultados positivos, mas também teve consequências bastante graves, como é o caso da física nuclear que levou os homens a criarem a bomba atômica.

Anzieu escreve que Freud já denunciava a concepção antropomórfica como causa da ideia narcísica de que o Eu consciente seria o núcleo do psiquismo. Com relação à influência de Freud sobre o seu trabalho a respeito do Eu-pele, ele salienta que Freud sempre demonstrou interesse pelas superfícies de inscrição - pela casca, não apenas pelo núcleo. Segundo Anzieu, a psicanálise “é geralmente apresentada como uma teoria dos conteúdos psíquicos inconscientes e pré-conscientes. Mas um conteúdo não poderia existir sem relação a um continente” (2000, p.25-26). Retomando a ideia elaborada anteriormente de que as patologias contemporâneas se inscrevem no quadro das questões relativas aos limites do psiquismo, ele defende que tais patologias decorrem em grande parte de uma “perturbação da relação continente-conteúdo” (Anzieu, 2000, p.26). Esta foi uma das razões pelas quais Anzieu foi levado a pensar o Eu-pele e os envelopes psíquicos, afirmando a função continente da psicanálise.

Na obra *Eu-pele*, Anzieu se baseia, principalmente, em três ideias freudianas: na proposição de que o Eu é composto por uma película dupla, uma

como paraexcitação e a outra como superfície de inscrição, encontrada nos estudos freudianos sobre o bloco mágico (Freud, 1925/2011); na noção de apoio (*l'étayage*), elaborada nos *Três ensaios* (Freud, 1905); e na segunda tópica, onde Freud define o Eu como um eu-corporal e como projeção mental da superfície do corpo (Freud, 1923/2011). Apesar de Anzieu ter buscado inspiração e fundamentação na obra freudiana para a construção da teoria do Eu-pele, ele não se prende a dogmatismos. De acordo com Chabert, os novos paradigmas que se colocavam à psicanálise impulsionaram a descoberta de novas modalidades clínicas. Isto fez com que fosse necessário revisitar o testamento freudiano, sem negar completamente a sua herança, mas buscando completá-la (2007, p.24).

Anzieu afirma, “a teoria psicanalítica requer complementos e extensões” (2000, p.26) e propõe cinco pontos para repensar a psicanálise a partir do Eu-pele. São eles: completar a perspectiva tópica sobre o aparelho psíquico em relação à organização espacial do Eu corporal e do Eu psíquico; elaborar um estudo das fantasias relativas aos continentes psíquicos; completar a compreensão da fase oral ampliando a compreensão da relação seio-boca para a relação seio-pele, considerando o contato corpo a corpo entre mãe e bebê; introduzir o duplo interdito do tocar como anterior ao interdito edipiano; considerar a disposição corporal do paciente e de sua representação do espaço analítico, complementando a noção de “setting” psicanalítico (Anzieu, 2000, p.25-26). Além destes cinco aspectos, Anzieu propõe pensar a relação entre mãe e bebê a partir da pulsão de apego, como será explicado mais adiante neste capítulo.

Eu-pele: uma metáfora

O Eu é essencialmente uma metáfora do corpo, mais particularmente, da sua superfície: o que Freud chama de eu-corporal e eu de Eu-pele¹.

Segundo Kaës, o trabalho psicanalítico de teorização passa sempre pelo trabalho de metaforização. Um exemplo é a metáfora da vesícula para explicar o aparelho psíquico, desenvolvida por de Freud no *Além do princípio do prazer* (1920/2010). Outro exemplo é a ideia freudiana do eu como um “ser-de-fronteira” (*Grenzwesen*), que teve grande impacto na teorização e metaforização do Eu-pele

¹ Anzieu, 2002, p.40.

(Kaës, 2007, p.37). Anzieu afirma: “antes de ser um conceito, minha ideia do Eu-pele é, intencionalmente, uma vasta metáfora” (2000, p.20) que busca evidenciar a ligação entre o corpo e a psique como uma dupla relação de apoio e de figuração simbólica entre o Eu e as sensações da pele (Kaës, 2007, p.37).

A metáfora é uma abertura de sentido que resulta do deslocamento e de um pensamento associativo entre representações provenientes de diferentes registros (Séchaud, 2007, p.21). Segundo Rosolato, ela tem o poder de “ser fundante para todo acesso simbólico, relacionando a fantasmática pessoal e os mitos correntes” (1988, p.29). Ou seja, ela se relaciona com a fantasia, estabelecendo uma reação circular entre os aspectos perceptivos da sensorialidade e as representações conscientes e inconscientes (Séchaud, 2007, p.22).

Na metáfora do Eu-pele o hífen é o responsável por formar uma palavra composta: “uma justaposição de zonas que pertencem a universos distintos e diferentes” estabelecendo, assim, uma relação primitiva de contiguidade (Kaës, 2007, p.38, tradução nossa). No entanto, ao mesmo tempo em que o hífen estabelece uma proximidade, ele fixa um limite, evidenciando, assim, uma descontinuidade e uma separação. Desta forma, a metáfora permite pensarmos a conexão entre duas ordens da realidade que, apesar de descontínuas, são articuláveis entre si. Esta é a característica paradoxal do Eu-pele.

Portanto, o hífen carrega consigo algo de muito primitivo: uma cicatriz, a marca narcísica da separação mãe-bebê. Quando Anzieu começa a trabalhar com a metáfora do Eu-pele, a atenção profunda ao corpo, à pele e ao continente parecia vir de uma necessidade, imposta pelo seu Eu, de encontrar uma simbolização para esta ferida, este rasgo a ser superado pelo hífen como ponto de sutura entre o Eu e a pele. Para completar a metáfora, o conceito de envelope psíquico, que constitui o centro do seu trabalho, é utilizado para explicar as experiências corporais precoces entre o bebê e o círculo maternante (Kaës, 2007, p.34), como será visto mais adiante neste trabalho.

1.2. A pele como referência

Dando destaque à pele como dado de origem orgânica e ao mesmo tempo imaginária, como sistema de proteção de nossa individualidade, assim como primeiro instrumento e lugar de troca com o outro, procuro fazer surgir um outro modelo, com fundamento biológico assegurado, onde a interação com o meio encontre seu fundamento e que respeite a especificidade dos fenômenos psíquicos em relação às realidades orgânicas como também em relação aos fatos sociais².

Devido ao fato de Anzieu compreender o desenvolvimento do Eu-pele apoiado nas experiências cutâneas, parece-nos ser tarefa primordial fazermos alguns comentários a respeito da pele – este órgão que serve de modelo para o desenvolvimento do nosso aparelho psíquico e está presente na metáfora desenvolvida por Anzieu. Segundo ele, além das funções sensoriais, “a pele preenche uma série de funções essenciais em relação ao corpo vivo considerado em seu conjunto, em sua continuidade espaço-temporal, em sua individualidade” (2000, p.30). Anzieu ressalta que as sensações cutâneas introduzem o bebê em um universo complexo que desperta o seu sistema percepção-consciência, ainda na fase intrauterina.

Apesar de esta experiência produzir sensações difusas, ela proporciona um sentimento global de existência e “fornece a possibilidade de um espaço psíquico originário” (Anzieu, 2000, p.27), um espaço paradoxal, o qual fornece a experiência simultânea do interior e do exterior. Ao mesmo tempo em que é uma superfície de inscrição e de introjeção de experiências, ela encarna a interioridade enquanto caminho que leva para as profundezas do eu (Le Breton, 2010, p.86).

A pele envelopa a pessoa, envolvendo-a por completo. Como uma roupagem flexível, ela é o nosso maior órgão e nosso mais eficiente protetor (Montagu, 1988, p.21). Além de ser uma fronteira protetora contra as agressões advindas do exterior, ela nos dá a sensação de um limite entre o Eu e o mundo, fornecendo um sentimento de existência (Le Breton, 2010, p.87). Ela é um limiar. Fronteira entre o dentro e o fora, o outro e o eu, ela é mediadora da relação entre o indivíduo e o mundo.

² Anzieu, 2000, p.17

Por se desenvolver em analogia à pele, podemos dizer que o Eu-pele é uma zona psíquica intermediária de onde emergem sujeito e mundo simultaneamente. Retomando a ideia winnicottiana de espaço potencial, é possível identificarmos tanto a pele quanto o Eu-pele como lugares, não apenas da vivência entre o interior e o exterior, mas também da experiência cultural compartilhada. Muitos autores salientam que a pele é o primeiro meio de comunicação e relação com o outro. No entanto, é importante lembrarmos que esta comunicação depende da solidez da sua função continente, que é garantida pelos cuidados por parte do ambiente materno (Le Breton, 2010, p.87).

O antropólogo e sociólogo francês David Le Breton, afirma que a pele é uma tela onde se projeta a nossa identidade. Ainda de acordo com ele, podemos dizer que ela é a evidência da nossa presença no mundo através da qual nós nos mostramos para os outros - somos reconhecidos, nomeados, julgados, identificados a um sexo, a uma qualidade de presença, a uma idade, a uma etnia e a uma condição social (2010, p.86). Como que sobre uma tela em branco, marcas e cicatrizes se desenham em nossa pele, conservando os traços de uma história individual. De um modo geral, podemos dizer que a pele é uma interface onde se engendram, concomitantemente, a cultura e a natureza, entre o eu e o outro, entre o dentro e o fora. Uma instância de manutenção do psiquismo e lugar imediato de contato com os outros e com o mundo (Le Breton, 2010, p.87).

Além de ser o lugar através do qual expressamos nossa cultura e a nossa identidade, a pele pode indicar imediatamente estados afetivos e de saúde. De acordo com Montagu, a pele é o “espelho do funcionamento do organismo: sua cor, textura, umidade, secura, e cada um de seus demais aspectos refletem nosso estado de ser psicológico e também fisiológico” (Montagu, 1988, p.30).

Segundo Anzieu, tanto a pele como o cérebro são seres de superfície: o último sendo uma superfície sensível protegida pela caixa craniana e a primeira uma superfície externa, mediadora da relação entre o mundo e o cérebro. Ele afirma que a pele filtra as informações do mundo externo e as comunica ao sistema nervoso (2000, p.24). É possível afirmarmos que ela é a referência de base, o plano de consistência sobre o qual são experienciados os diversos dados sensoriais. Como destaca Schilder, quando estamos quietos e fixamos a atenção em nosso corpo, se perguntarmos a nós mesmos o que sentimos do mundo e o que sabemos sobre nosso corpo, independentemente de estarmos sentados, em pé ou

deitados, a resposta será a mesma: nós sabemos e sentimos o mundo e nosso corpo através da nossa pele (Schilder, 1981, p.77).

É evidente que não podemos esquecer a importância dos outros órgãos dos sentidos para o desenvolvimento do nosso sistema sensorio-motor e do próprio psiquismo. Porém, alguns autores dão maior destaque à pele porque, em primeiro lugar, ela é o nosso mais antigo órgão dos sentidos. Desde antes do nascimento, estabelecemos contato com o meio em uma relação de troca de sinais através da pele. Reforçando esta ideia, Montagu afirma que, “na evolução dos sentidos, o tato foi, sem dúvida, o primeiro a surgir” (1988, p.21). Volich destaca que a hierarquia dos sentidos mais primitiva se organiza primeiramente pela dimensão tátil, depois auditiva e, por fim, visual. Conforme amadurecemos, os sentidos passam a um funcionamento mais integrado e esta ordem se inverte (2013, p.155).

Tal como mencionado anteriormente, o tato é fonte de estímulos constantes através do contato da pele com o mundo circundante. Além disso,

nossa pele recebe não só os sinais que nos chegam desde o meio ambiente, transmitindo-os aos centros do sistema nervoso para a etapa de decifração, como ainda capta sinais de nosso mundo interno; todos estes são em seguida traduzidos em termos quantificáveis (Montagu, 1988, p30).

Dizemos, assim, que a pele “transforma o organismo em um sistema sensível” capaz de experimentar sensações diversas, além das sensações cutâneas, podendo ligá-las entre si, diferenciá-las e localizá-las “como se fossem figuras emergindo do pano de fundo de uma superfície corporal global”. Em conjunto com outros órgãos dos sentidos, da postura e da motricidade, a pele possibilita uma “troca de sinais com o meio ao redor, sob a forma de um duplo feedback” (Anzieu, 2000, p.29).

Em vista disso, é correto afirmar que a pele exerce funções que vão além da sensibilidade, preenchendo papéis biológicos importantes. O seu complexo sistema (composto por tato, pressão, temperatura, dor etc.) assegura não apenas a manutenção global do corpo, como também a paraexcitação (Anzieu, 2000, p.31). Anzieu destaca três funções da pele a partir das quais as funções do Eu-pele irão se desenvolver analogamente. A primeira delas ele caracteriza como uma bolsa onde são armazenados o bom e o pleno recebidos pelo aleitamento, pelos cuidados e pelo banho de palavras.

A segunda é a função de interface, a qual estabelece o limite entre o dentro e o fora, funcionando como barreira protetora contra a penetração das agressões e mantendo no exterior o que é de fora e no interior o que é de dentro. Por último, ele aponta a pele como “lugar e meio primário de comunicação com os outros, de estabelecimento de relações significantes, uma superfície de inscrição de traços deixados por tais relações” (2000, p.62). Isto ocorre na medida em que o lactente é tocado, carregado, estimulado pelos cuidados da mãe, ou da pessoa que exerça esta função. Inicialmente estes gestos maternos são recebidos como uma estimulação, em seguida, tornam-se comunicação: “a massagem se torna uma mensagem” (Anzieu, 2000, p.61).

Como podemos perceber, estas funções são desenvolvidas e asseguradas através do contato corpo-a-corpo entre o pequeno e a figura que cuida dele. Portanto, a relação de proximidade entre mãe e bebê fornece a sensação de integridade do envelope corporal, um limite entre o corpo do bebê e o mundo externo, fundamental para a formação do eu. Nas palavras de Anzieu:

O *infans* adquire a percepção da pele como superfície quando das experiências de contato de seu corpo com o corpo da mãe e no quadro de uma relação de apego com ela tranquilizadora. (...) A superfície do conjunto de seu corpo com o de sua mãe pode proporcionar ao bebê experiências tão importantes, por sua qualidade emocional, por sua estimulação da confiança, do prazer e do pensamento (2000, p.60).

Dito isto, fica evidente o caráter intersubjetivo do processo de desenvolvimento da criança. Por esta razão, é pertinente que façamos uma análise da relação entre a díade mãe-bebê e o aspecto da alteridade, a fim de compreendermos as condições a partir das quais o Eu-pele surge e se desenvolve.

1.3. O lugar do outro na psicogênese do Eu-pele

Retomando a metapsicologia freudiana, podemos destacar a presença do outro como condição de possibilidade para que o psiquismo se constitua. Freud chamou a atenção para o fato de que a criança humana passa um longo período em condições de desamparo e vulnerabilidade. Em comparação com os outros animais, a gestação humana parece curta e a vida intrauterina é abreviada de

forma que o bebê humano é lançado ao mundo em um estado relativamente inacabado. Isto significa que, para se desenvolver plenamente, não apenas do ponto de vista biológico, mas também psíquico, o bebê necessita da provisão e dos cuidados de um adulto (Freud, 1926, p.97).

Desde Freud, a dimensão da alteridade é destacada como fundamental para a constituição do sujeito, ainda que obscurecida muitas vezes por arroubos metapsicológicos de tendência solipsista. A presença do outro e sua importância para o desenvolvimento do psiquismo tem sido trabalhada em psicanálise, principalmente, a partir dos conceitos de pulsão e de sexualidade. Anzieu não se distanciou muito deste caminho, mas optou por iniciá-lo a partir da noção de apego, já trabalhada por outros psicanalistas antes dele.

Em seu estudo de 1958, intitulado *The Nature of Love*, Harlow comparou o comportamento dos bebês-macacos em relação às mães artificiais construídas para o experimento: algumas delas consistiam em um suporte cilíndrico de arames, revestidos por tecidos macios, enquanto outras não eram revestidas, sendo feitas apenas de fios metálicos. No entanto, algumas destas mães artificiais tinham mamadeiras acopladas, fornecendo alimento aos macaquinhos. De um modo geral, o que Harlow constatou foi que, ao retirar a mamadeira, ou seja, a fonte de alimento, a mãe revestida por tecidos, macia e aconchegante, era sempre preferida como objeto de apego dos filhotes, principalmente em ocasiões nas quais o bebê era exposto a uma situação “perigosa” ou nova. Em sua maioria, “o reconforto trazido pelo contato com a maciez de uma pele ou de uma capa de pelos” mostrou-se o mais importante (Anzieu, 2000, p.43).

No mesmo período, John Bowlby publica o seu já clássico trabalho sobre o vínculo do bebê com a mãe, *The Nature of the Child's Tie to his Mother* (1958), no qual ele “apresenta a hipótese de uma pulsão de apego, independente da pulsão oral e que seria uma pulsão primária não-sexual” (Anzieu, 2000, p.42). Bastante influenciado pelos estudos de Harlow, ele volta a sua atenção para o comportamento dos bebês na ausência e na presença da mãe em busca de compreender não apenas a resposta da criança à separação e à “re-união” com a mesma, mas, principalmente, o que antecede a separação, ou seja, o vínculo entre os dois. A observação do pequeno na ocasião da separação e, em seguida, no reestabelecimento do contato com a mãe, mostra que a angústia da separação costuma cessar assim que a criança retorna aos braços dela.

Seguindo principalmente as formulações dos trabalhos de Bowlby, Anzieu identifica a pulsão de apego como uma pulsão de autoconservação cujo objetivo é satisfazer a necessidade de proteção e sustentação do psiquismo do bebê, abrindo caminho para o desenvolvimento do Eu-pele. Esta ideia sobre a natureza do vínculo entre mãe e bebê já estava presente em Freud, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), onde ele afirma que o mundo externo apresenta muitos perigos para o bebê humano criando a necessidade de ser amado e protegido.

A função protetora da figura de apego possui dois sentidos: ela não apenas oferece proteção contra as ameaças físicas provindas do ambiente como também funciona enquanto paraexcitação, ou seja, como filtro e proteção contra os estímulos internos e externos experimentados pelo bebê, auxiliando na manutenção de certa tranquilidade somatopsíquica para o filhote. Manter a mãe a uma “distância que a deixe acessível” evita que a criança tenha a experiência da sua ausência. Além disso, saber que a “figura de apego está disponível e oferece respostas, fornece um sentimento de segurança forte e de grande extensão e, então, encoraja a pessoa a valorizar e continuar a relação” (Bowlby, 1989, p.39).

A partir destas formulações, Bowlby define o apego da seguinte maneira: “o comportamento de apego é qualquer forma de comportamento que resulta em uma pessoa alcançar e manter proximidade com algum outro indivíduo claramente identificado, considerado mais apto para lidar com o mundo” (1989, p.38). Esta proximidade fornece ao indivíduo uma base segura a partir da qual ele poderá explorar o mundo ao seu redor.

O caráter primário desta busca pela proximidade e pelo contato com o corpo da mãe demonstra que ela não está ligada “à problemática oral entendida em seu sentido mais limitado (alimentação, desmame, perda e alucinação do seio), à qual os psicanalistas em geral se restringiam depois de Freud, com relação aos pequeninos” (Anzieu, 2000, p.41). Segundo Bowlby, a ideia de que a criança desenvolve um laço forte com a mãe devido ao fato de que ela o alimenta era bastante difundida desde a época de Freud (1989, p.37). Nas palavras de Freud: “a razão porque a criança de colo deseja perceber a presença de sua mãe é somente porque ela já sabe por experiência que esta satisfaz todas as suas necessidades sem delongas” (1926, p.86).

A teoria freudiana do apoio estabelece que a satisfação da zona erógena, neste caso a boca, está associada à necessidade de alimento: “o ato da criança que

chucha é determinado pela busca de um prazer já vivenciado e agora lembrado” (Freud, 1905, p.111). Inicialmente, a criança busca o seio materno devido à necessidade do alimento, em seguida, com a estimulação dos lábios durante o ato de mamar, a boca se torna uma zona erógena e fonte de prazer oral. Isto significa que toda a atividade sexual está apoiada em uma função que serve para a preservação da vida.

A este respeito Melanie Klein (1969) postula o seio materno como o primeiro objeto de amor. O enfoque é na relação de dependência entre o bebê e a mãe, na alimentação e no prazer obtido pela oralidade. Para Klein, os bebês experimentam uma necessidade inata de se relacionarem com o seio (no caso dos mamíferos), de sugar e possuir oralmente. No devido curso, ele aprende que, atrelada ao seio, há uma mãe e, assim, ele se relaciona com ela também. Portanto, de acordo com Klein, a gratificação e o vínculo estão relacionados primariamente ao seio e ao alimento e apenas secundariamente à mãe.

Anzieu questiona estas proposições dizendo que, ao ser amamentado, o lactente tem a experiência da mãe como um todo, não apenas do seio. Segundo ele, a superfície do corpo e a experiência corporal de um continente parece estar ausente da teoria kleiniana (2000, p.58). Além disso, os estudos etológicos conduzidos desde os anos 40 mostraram que os filhotes, tanto humanos quanto de outras espécies animais, buscam contato com o corpo da mãe independentemente do alimento. Estes estudos contribuíram para as pesquisas na área da psicologia do desenvolvimento e psicanálise, levando os autores destas áreas a concluir que a verdadeira razão pela qual o bebê se apega a uma figura adulta é a proteção.

Não podemos negar que o prazer sexual e a satisfação das demandas fisiológicas contribuam para o estabelecimento da relação de apego, porém, ela existe por si só e é de igual importância para a sobrevivência. Além disso, “o prazer encontrado na satisfação da pulsão de apego parece de qualidade diferente do prazer de satisfazer a pulsão sexual oral” (Anzieu, 2000, p.45). Apesar das divergências, a maioria dos psicanalistas concorda que a forma pela a qual a criança irá se desenvolver dependerá, em grande parte, do “conjunto dos cuidados que ela recebe durante a sua infância” (Anzieu, 2000, p.40), em especial nos primeiros anos de vida.

Com relação a isso, René Spitz descreve o *hospitalismo* em termos dos cuidados rotineiros e muitas vezes excessivos por parte da equipe hospitalar,

porém, sem “calor afetivo, sem o livre jogo das comunicações olfativas, auditivas, táteis habitualmente exercidas como manifestações” da solicitude materna, como bem salientou Winnicott (Anzieu, 2000, p.40). Para Spitz, a satisfação das demandas fisiológicas e os cuidados materiais não garantem a sobrevivência do bebê ou, pelo menos, são insuficientes para que a criança se desenvolva normalmente.

Além das necessidades corporais, Anzieu salienta que o bebê apresenta necessidades psíquicas a serem satisfeitas por uma mãe suficientemente boa (2000, p.45). O contato aconchegante com o corpo da mãe e as trocas táteis com o círculo maternante possibilitam o desenvolvimento sócio-emocional da criança, além de contribuírem para a organização psíquica, na proteção e manutenção do psiquismo, como uma forma de homeostase.

Apesar de completo do ponto de vista biológico, ao nascer, o bebê é um ser imaturo e desamparado, por si só inviável do ponto de vista da sobrevivência. É apenas a presença de outro ser humano que poderá garantir sua vida, e promover seu desenvolvimento. Essa presença, geralmente assegurada pela mãe, pode propiciar não apenas a satisfação de suas necessidades vitais (alimentação, proteção, higiene), mas funciona também como uma “película” que o envolve, protegendo-o de estímulos com os quais o bebê ainda não é capaz de lidar ou assimilar. Essa função de “película”, denominada por Freud de paraexcitações, ou barreira de contato, tem um papel essencial no desenvolvimento do aparelho psíquico e na organização da economia psicossomática do bebê (Volich, 2013, p.157).

As fontes da pulsão de apego se originam através das experiências sensoriais e sensorio-motoras do bebê e sua satisfação está intimamente ligada ao contato corpo-a-corpo e às trocas de sinais do bebê com o círculo maternante (Cupa, 2006, p.92). Os sinais, tais como a doçura ou suavidade, o calor do contato, a solidez do colo, o sorriso, a amamentação, fornecem as informações sobre a realidade externa e os afetos experimentados pela mãe em resposta aos afetos do bebê. Isto quer dizer que o registro das necessidades vitais e o registro da comunicação funcionam simultaneamente.

Os filhotes dos mamíferos se agarram aos pelos da mãe para encontrar uma dupla segurança, física e psíquica. O desaparecimento quase completo da capa de pelo sobre a superfície do corpo humano facilita as trocas táteis primárias significativas entre a mãe e o bebê e prepara o acesso dos

humanos à linguagem e aos outros códigos semióticos (Anzieu, 2000, p.41).

Portanto, o apego permite o estabelecimento da relação simbiótica de troca com o outro, tanto por um modelo de incitação-excitação, quanto por um sistema de comunicação - em especial, no que diz respeito à solicitação emitida pelo bebê. Anzieu afirma que

a pulsão de apego não opera no registro da satisfação das necessidades vitais de autoconservação (alimentação, respiração, sono) sobre as quais os desejos sexuais e agressivos vão se constituir por sustentação, mas no registro da comunicação (pré-verbal e infralinguística) sobre a qual a troca de linguagem encontra o momento propício para se estabelecer (2000, p.128).

Nos recém-nascidos, o contato pele-a-pele entre mãe e bebê, característico das relações de apego, é essencial para o desenvolvimento afetivo, cognitivo e social do sujeito. Desta forma, é possível dizermos que o apego caracteriza a relação emocional e corporal do bebê com a mãe nos primórdios da subjetivação.

No que diz respeito ao processo de subjetivação, Anzieu retoma a ideia de Winnicott de que, apesar do Eu se fundar a partir da experiência corporal, o bebê só começa a se integrar ao corpo quando está em um ambiente suficientemente bom e que lhe propicie as condições necessárias para tal. A partir da continuidade dos cuidados recebidos pela mãe, o bebê é capaz de ter uma existência pessoal, constituindo o que Winnicott chamou de “continuidade do ser” (Winnicott, 1983, p.53).

O que assegura o estabelecimento e a manutenção deste ambiente é a gerência materna, na qual a mãe (ou seu substituto) “assume, por meio da qualidade da sua presença diante do bebê, funções que este ainda não é capaz de assumir por si mesmo, em razão de seu estado de desenvolvimento” (Volich, 2013, p. 158). A partir disso a mãe possibilita que o pequeno adquira as competências necessárias para se desenvolver autonomamente.

A mãe suficientemente boa é aquela que é capaz de satisfazer as necessidades do bebê no início, e satisfazê-las tão bem que a criança, na sua saída da matriz do relacionamento mãe-filho, é capaz de ter uma breve experiência de onipotência (Winnicott, 1983, p.56).

Winnicott descreveu a importância da função materna para a integração do Eu do bebê a partir de três funções subjacentes: o *holding*, o *handling* e a apresentação dos objetos. O *holding*, segundo ele, consiste não apenas no segurar no colo, mas na “provisão ambiental total” que serve como suporte físico e psíquico para o lactente (Winnicott, 1983, p.44). Através da função ambiental da apresentação de objetos, o lactente pode perceber o mundo externo e a ele próprio, construindo relações objetais que possibilitam a sua emergência do estado de fusão com a mãe, resultando na integração do *self*. Por conseguinte, a integração do Eu só é efetivada a partir da presença do outro na medida em que ele exerce as funções anteriormente citadas.

Lembremos que, na teoria de Winnicott, a integração do Eu no tempo e no espaço depende da maneira da mãe “segurar” (*holding*) o recém-nascido, que a personalização do Eu depende da maneira de o “tratar” (*handling*) e que a instauração pelo Eu da relação de objeto depende da apresentação pela mãe dos objetos (seio, mamadeira, leite...), graças aos quais o recém-nascido vai poder encontrar a satisfação de suas necessidades (Anzieu, 2000, p.50).

Logo, a relação de apego pode ser entendida como precursora das relações objetais, interferindo de modo decisivo na passagem da dependência absoluta à dependência relativa. Inicialmente, a criança cria um vínculo com a figura de apego, geralmente a mãe, a qual exercerá funções importantes para o desenvolvimento biopsíquico do bebê. Em seguida, ela abre caminho para outras relações além daquela que a criança constrói com a figura de apego, uma vez que estas relações dependem da apresentação pela mãe de outros objetos ao bebê: “a mãe, ou seu substituto, pela mediação que promove, fornece ao bebê modos de leitura do mundo que lhe chegam por meio dos sons, dos odores, dos toques, do paladar e, por último das imagens” (Fernandes, 2011, p.117).

Em vista disso, principalmente quando nos referimos às fases iniciais da vida, caracterizadas por um período de dependência absoluta, a experiência do outro se mostra constitutiva do Eu. São as experiências corporais do contato com o outro maternante que servirão de base para a inserção da psique no corpo, possibilitando o estabelecimento de um Eu-pele.

De acordo com Winnicott, é a “ligação das experiências funcionais motoras e sensoriais com o novo estado do lactente de ser uma pessoa” que dará

início a integração do Eu (Winnicott, 1983, p.45). A vida psicossomática de um indivíduo começa quando, através dos cuidados investidos sobre o corpo do bebê, a pele se torna um limite, ao mesmo tempo físico e psíquico, entre o eu e o não-eu. Ou seja, a delimitação de uma unidade do *self* dentro do corpo depende da superfície da pele funcionar como uma membrana limitante, de modo que o sujeito passa a desenvolver um interior e um exterior, bem como um esquema corporal (Winnicott, 1983, p.60).

Podemos afirmar que a pulsão de apego, por estar diretamente ligada às experiências sensoriais e sensório-motoras precoces, abre caminho para o investimento libidinal, bem como para as trocas de sinais entre o bebê, a mãe e o círculo familiar, o que possibilita o surgimento de um envelope de comunicação. O círculo maternante é o “mundo” do bebê, através dele o bebê pode interagir com o ambiente em geral.

O círculo maternante é assim chamado porque ele “circunda” o bebê com um envelope externo feito de mensagens e que se ajusta com uma certa flexibilidade deixando um espaço disponível ao envelope interno, à superfície do corpo do bebê, lugar e instrumento de emissão de mensagens: ser um Eu é sentir a capacidade de emitir sinais ouvidos pelos outros (Anzieu, 2000, p.87).

Desta forma, além de nos inserir no mundo através das sensações e do contato direto com os objetos, o corpo, em especial a pele, é um “sistema de proteção da nossa individualidade, assim como primeiro instrumento e lugar de troca com o outro” (Anzieu, 2000, p.17). No entanto, isto só é possível uma vez que a pulsão de apego tenha sido satisfeita. Nas palavras de Anzieu: “é, para mim, a pulsão de apego que, se precoce e suficientemente satisfeita, dá ao bebê a base sobre a qual pode se manifestar o que Luquet (1962) chamou de ‘élan integrativo do Eu’” (2000, p.62).

Como podemos observar até o momento, a experiência biopsíquica que se constitui através do investimento do corpo do bebê e das trocas afetivo-sensoriais entre ele e a mãe é fundamental para o processo de subjetivação. Porém, o Eu-pele só poderá se desenvolver a partir da separação entre a mãe e o bebê. É necessário que haja o rompimento da relação simbiótica e da vida indiferenciada a fim de que se abra espaço para uma vida independente se instalar. Somente quando o bebê se

diferencia da mãe e passa a experimentá-la como um objeto externo é que ele poderá representá-la.

Este primeiro período pode ser caracterizado como um estágio não objetal, no qual “o recém-nascido vive ainda predominantemente a experiência de sentir-se em fusão com a mãe e não consegue diferenciar suas próprias experiências e percepções” (Volich, 2013, p.163). É a partir da interiorização da função materna que o Eu-pele se forma - ele surge portanto na desfusão da criança e da mãe.

Sobre este tema, Fontes propõe que o “nascimento psíquico” tem origem no corpo na medida em que o primeiro sentimento de existir enquanto uma unidade depende de que o bebê alcance a consciência da separação física da mãe. A autora recorre a Frances Tustin ao salientar que a condição para que o psiquismo comece a se estabelecer é que o bebê saia da “unidade dual para perceber a existência de um eu e de um não-eu”, essencial para o estabelecimento de uma identidade individual (Fontes, 2013, p.63). Tal experiência pode ter graves consequências para o psiquismo caso os períodos de ausência da mãe sejam muito longos e a separação ocorra de forma abrupta.

No começo de sua vida, o bebê não só é destituído de estrutura psíquica como também de limites corporais e psíquicos. Ele é incapaz de distinguir entre o dentro e o fora, entre o “eu” e o “não-eu”; em resumo, encontra-se num estado de não diferenciação psíquica (Montagu, 1988, p.243).

Devido à ilusão de continuidade física e psíquica entre o par nutriz mãe-bebê, a separação pode ser experimentada como uma quebra desta continuidade, deixando marcas no psiquismo e causando diversos tipos de angústia. Anzieu discorre um pouco a este respeito ao falar do masoquismo primário e da fantasia da pele comum. Segundo ele, esta fantasia é uma representação arcaica da união entre a mãe e o filho, como uma imagem tátil na qual ambos têm uma superfície comum. A separação seria vivida, então, como o arrancar desta pele.

A fantasia originária do masoquismo é constituída pela representação: 1º) que a mesma pele pertence à criança e a sua mãe, pele figurativa de sua união simbiótica, e 2º) que o processo de desfusão e de acesso da criança à autonomia leva a uma ruptura e a um esfacelamento desta pele comum (Anzieu, 2000, p.64).

Por esta razão, é necessário que a mãe continue funcionando como um envelope de sustentação do bebê, apaziguando a angústia da separação até que ele conceba os seus limites corporais e forme o Eu-pele. Além disso, outro elemento importante para a transição do bebê a um estágio de relativa autonomia são os objetos transicionais descritos por Winnicott. Estes objetos apresentados pela mãe e escolhidos pelo bebê podem ser partes do próprio corpo, ursos de pelúcia, tecidos, entre outros. Volich destacou a importância dos objetos transicionais ao afirmar que eles

revelam a passagem gradativa de um estado de fusão com a mãe àquele em que aos poucos o bebê poderá experimentá-la como um objeto distinto dele mesmo. O objeto transicional, representante da presença da mãe, é um recurso que ajuda a criança a suportar e a lidar com a angústia de separação, que favorece a constituição do objeto diferenciado e prepara o caminho para sua autonomia futura (Volich, 2013, p.167).

Portanto, esta separação depende dos períodos de ausência materna e se configura tanto como uma separação física - a qual ocorre, em condições ideais, de maneira gradual - como uma separação simbólica, na medida em que ela também deve operar no âmbito mental do bebê.

De acordo com Anzieu, podemos dividir o processo de formação do Eu em três estágios. Primeiro, o bebê vive uma fantasia narcísica primária na qual ele experimenta uma sensação de fusão com a mãe. Nesta fase, o bebê vive uma negação do nascimento ou o que Freud chamou de fantasia do retorno ao útero. Em seguida, a partir das experiências da ausência da mãe o bebê começa a perceber a mãe como um não-eu, porém, ainda em uma relação simbiótica. Este estágio é caracterizado pela fantasia da pele comum a qual constitui uma interface

representada sob a forma de uma pele comum a mãe e ao filho, interface tendo de um lado a mãe e, de outro, o filho. A pele comum os mantém ligados, mas com uma simetria que esboça sua separação futura. Esta pele comum, os abarcando um ao outro, assegura entre os dois parceiros uma comunicação sem intermediário, uma empatia recíproca, uma identificação adesiva: tela única que entra em ressonância com as sensações, os afetos, as imagens mentais, os ritmos vitais dos dois (Anzieu, 2000, p.88).

Esta interface possibilita que o aparelho psíquico do bebê se transforme gradativamente em um sistema mais aberto. Mantendo a conexão entre mãe e

filho, mas preparando para um funcionamento independente de ambos. A fim de que o bebê passe para a etapa seguinte, é necessário que esta fantasia da pele comum desapareça, possibilitando que o bebê perceba uma pele que lhe é própria e, da mesma forma, um Eu que lhe é próprio. No entanto, a interface não desaparece, sendo interiorizada como estrutura do Eu-pele.

A criança adquire um Eu-pele que lhe é próprio de acordo com um processo de dupla interiorização: a) da interface, que se torna um envelope psíquico continente dos conteúdos psíquicos (de onde a constituição, segundo Bion, de um aparelho para pensar pensamentos); b) do círculo maternante, que se torna o mundo interior dos pensamentos, das imagens, dos afetos (Anzieu, 2000, p.89).

Em resumo, os cuidados oferecidos pela mãe, a gerência materna e a função de paraexcitação permitem a “organização gradativa da percepção, do afeto e dos novos conjuntos funcionais da criança” (Volich, 2013, p.164), contribuindo para o desenvolvimento da imagem corporal e para a instauração do Eu-pele.

1.4. O Eu-Pele: estrutura e funções

Falamos brevemente, no início deste capítulo, sobre a influência da metapsicologia freudiana no desenvolvimento do corpo teórico de Anzieu. Abordaremos com maior profundidade esta influência na medida em que apresentarmos a estrutura e o funcionamento do Eu-pele, mostrando seus pontos de convergência e divergência com o aparelho psíquico tal como concebido por Freud.

Tomando como referência a teoria freudiana do apoio, na qual “toda atividade psíquica se estabelece sobre uma função biológica” (Anzieu, 2000, p.62), Anzieu salienta que a primeira diferenciação do Eu no aparelho psíquico se apoia sobre as sensações da pele e consiste em uma figuração simbólica dela. Em outras palavras, dizemos que o envelope se constitui através de uma diferenciação da superfície do psiquismo em contato com o mundo externo (Houzel, 2013, p.70).

Sabemos que no conjunto da obra freudiana foram raras as vezes em que o psicanalista vienense falou sobre a pele explicitamente. Ainda assim podemos afirmar que, de um modo geral, ao elaborar a sua ideia de aparelho psíquico Freud considerou que “o Eu deriva, em última instância, das sensações corporais, principalmente daquelas oriundas da superfície do corpo”, a qual é quase que completamente revestida pela pele (Freud, 1923/2011, p.32).

Nos *Três ensaios* (1905) Freud descreveu a atividade autoerótica através do prazer obtido pela estimulação de uma zona erógena específica: a pulsão toma uma parte do corpo como objeto de satisfação sexual e, assim, o corpo é experimentado em fragmentos. Porém, com a introdução da ideia de narcisismo (1914) o corpo inteiro passa a ser visto como erógeno, podendo ser investido em sua totalidade. Isto significa que a pele é uma zona erógena privilegiada, uma vez que recobre o corpo quase completamente, facilitando a obtenção do prazer e a comunicação com o mundo externo.

Esta ideia pode tê-lo levado a afirmar, em uma nota de rodapé, que o Eu “pode ser visto como uma projeção mental da superfície do corpo, além de representar as superfícies do aparelho psíquico” (Freud, 1923/2011, p.32). Esta e outras ideias já estavam presentes, mesmo que apenas em germe, no *Projeto para uma psicologia científica* (1895) e foram sendo desenvolvidas ao longo da obra freudiana. Anzieu propõe que, no *Projeto*, a descrição do aparelho psíquico feita por Freud já antecipava a elaboração do Eu-pele, principalmente se tomarmos como referência a noção de “barreiras de contato” ali discutida.

Em especial a partir de 1920, Freud começa a refinar sua ideia de aparelho psíquico, abrindo caminho para o desenvolvimento do conceito de eu-corporal (*O Eu e o Id*, 1923). Fazendo uma analogia do aparelho psíquico com a imagem da vesícula, ele concebe o sistema *Pcp-Cs* como um sistema superficial que se encontra na “fronteira entre o exterior e o interior, voltado para o mundo externo”, um envelope que envolve os demais sistemas psíquicos (Freud, 1920/2010). Mais tarde, em *Nota sobre o bloco mágico* (1925), Freud aperfeiçoa a noção de barreiras de contato, reforçando um modelo topográfico do aparelho psíquico, sustentado nas experiências e funções da superfície corporal. Para Anzieu, a ênfase nesta nova concepção de aparelho psíquico “é deslocada dos conteúdos psíquicos conscientes e inconscientes para o psiquismo como continente” (2000, p.102).

Seguindo os passos de Freud, Anzieu compreende o Eu-pele a partir de uma estrutura topográfica constituída por envelopes psíquicos. O envelope psíquico pode ser associado a uma membrana flexível cuja primeira função é diferenciar o dentro e o fora e, ao mesmo tempo, permitir a troca entre os dois espaços (Doron, 2013a, p.5). Consequentemente, o “Eu-pele obriga a levar em consideração um princípio de diferenciação interna e um princípio de contenção, ambos pressentidos por Freud” (Anzieu, 2000, p.19). Isto se deve ao fato de que o envelope do Eu-pele é composto por duas camadas, ou películas, diferenciadas funcionalmente, as quais explicaremos a seguir.

Sabemos que Freud não conceituou o aparelho psíquico em termos de um envelope propriamente dito, porém, a ideia de uma estrutura em duplo folheto do envelope que é o Eu-pele, “vai ao encontro da intuição de Freud, em *Nota sobre o Bloco Mágico*, sobre a dupla película do Eu, uma como paraexcitação, outra como superfície de inscrição” (Anzieu, 2000, p.25). Para explicar esta estrutura, Anzieu retoma a ideia das “barreiras de contato” elaborada por Freud no *Projeto*. Segundo ele, este é um conceito paradoxal de “uma barreira que fecha a passagem (para as quantidades exógenas) por estar em contato (com o mundo externo) e que, por este mesmo motivo, permite em parte a passagem” (2000, p.103).

Como dissemos, o envelope é composto por um folheto duplo. A primeira face do folheto está voltada para o mundo externo e serve como receptora dos estímulos exógenos. Ela possui uma casca, ou tela protetora, que atenua as intensidades dos estímulos, protegendo o aparelho psíquico contra as quantidades excessivas vindas de fora. Esta tela que envolve a primeira camada do envelope funciona como paraexcitação. A superfície exterior “funciona como um invólucro ou membrana especial que detém estímulos, isto é, faz com que as energias do mundo exterior possam penetrar com uma fração de sua intensidade nas camadas adjacentes” (Freud, 1920/2010, p.139).

No entanto, a paraexcitação não bloqueia completamente as excitações que recebe do mundo externo, deixando passar uma quantidade de excitação. Desta forma, a camada imediatamente abaixo da tela protetora é encarregada de lidar com a quantidade de estímulo que pôde passar pela paraexcitação, filtrando as sensações como uma peneira. Esta camada é o que Anzieu denominou, na trilha de Freud, “barreiras de contato”. Ele compreende as barreiras de contato como uma rede malhada, uma superfície de inscrição dupla face acoplada à

paraexcitação (Anzieu, 2000, p.109). A primeira destas faces está votada para o mundo externo e, assim como a segunda película do bloco mágico, é fina, flexível e sensível aos sinais sensoriais. Mais importante, ela permite a inscrição de traços mnemônicos (Anzieu, 2000, p.107). Esta camada dupla é o que compõe o sistema percepção-consciência.

Cabe lembrar, neste ponto, que em *Além do princípio de prazer* afirmei que nosso aparelho psíquico perceptual consiste em duas camadas, uma proteção externa contra estímulos, destinada a diminuir a magnitude das excitações que chegam, e a superfície receptora de estímulos por trás dela, o sistema *Pcp-Cs* (Freud, 1925/2011, p.272).

A outra face da rede de malhas está voltada para o interior e recebe os estímulos endógenos. Porém, estes estímulos afetam diretamente esta camada uma vez que têm trânsito livre no interior do aparelho psíquico. Portanto, as barreiras de contato são uma condição topográfica de duas modalidades de relação entre o dentro e o fora. Por um lado, deixam passar uma parte das excitações oriundas da superfície da pele e dos outros órgãos dos sentidos; e por outro mantêm a quantidade pulsional no interior até o momento da descarga através do objeto de desejo (Cupa, 2006, p.87).

Contra o exterior existe uma proteção, as quantidades de excitação que chegam terão um efeito reduzido; em relação ao interior é impossível a proteção, as excitações das camadas mais profundas se propagam de forma direta e não atenuada no sistema, na medida em que determinadas características de seu curso produzem a série das sensações de prazer-desprazer (Freud, 1920/2010, p.140).

Podemos entender o Eu como uma interface paradoxal que separa o mundo interno do mundo externo ao mesmo tempo em que os coloca em relação. Em resumo, “sua topografia é a de um envelope com duas faces”, podendo ser compreendido como uma “bolsa continente” cujo papel é o de “colocar em contato o psiquismo com o mundo exterior e de recolher e transmitir informação” (Anzieu, 2000, p.110 – 112). Segundo Doron, este modelo permite reconhecer, diferenciar e relacionar o mundo natural e o mundo humano. Além disso, possibilita um funcionamento que assegura os limites do Eu, uma vez que situa a

realidade psíquica do indivíduo no lado de dentro e a do outro, no lado de fora, ainda que mantendo-as em contato.

[As atividades referentes aos cuidados maternos investidos no bebê] conduzem progressivamente a criança a diferenciar uma superfície que comporte uma face interna e uma face externa, isto é, uma interface que permite a distinção do de fora e do de dentro, e um volume ambiente no qual ela se sente mergulhada, superfície e volume que lhe trazem a experiência de um continente (Anzieu, 2000, p.58).

Sendo assim, na situação do conflito, esta interface oferece a possibilidade de manter as tensões no exterior do Eu, enquanto investe na relação com o outro e com o mundo natural (Doron, 2013a, p.6).

Devemos reforçar, mais uma vez, a importância da mãe na constituição do aparelho psíquico, principalmente no que diz respeito a sua estrutura em envelopes. Podemos reiterar a afirmação de Anzieu de que o Eu-pele é um sistema dinâmico que intervém na relação bebê-círculo maternante, englobando a ambos e criando “uma realidade psíquica nova de natureza topográfica” que ele chama de envelope (Anzieu, 2000, p.85). A partir destas considerações Anzieu afirma que:

O Eu-pele é uma estrutura intermediária do aparelho psíquico: intermediária cronologicamente entre a mãe e o bebê, intermediária estruturalmente entre a inclusão mútua dos psiquismos na organização fusional primitiva e a diferenciação das instâncias psíquicas que corresponde à segunda tópica freudiana. Sem as experiências adequadas no momento oportuno, a estrutura não é adquirida ou, com maior frequência, encontra-se alterada (2000, p.19).

Tais experiências das quais fala Anzieu, nada mais são do que as experiências corporais precoces, nas quais o bebê vivencia a mãe enquanto um continente dos conteúdos psíquicos que ele ainda não é capaz de conter por si só. Ligada a esta vivência está a experiência de contenção através da própria pele que, estimulada pela mãe, produz excitações exógenas as quais contribuem para a construção da ideia de um limite corporal (Anzieu, 2000, p.114). O que estes enunciados nos mostram é que Anzieu concebe o Eu-pele como uma figuração do aparelho psíquico em um momento preciso do desenvolvimento da criança, constituída a partir de uma experiência corporal e tátil fundamental: a pele como limite que protege e contém o corpo.

Por Eu-pele designo uma representação de que se serve o Eu da criança durante fases precoces de seu desenvolvimento para se representar a si mesma como eu que contém os conteúdos psíquicos, a partir de sua experiência da superfície do corpo. Isto corresponde ao momento em que o Eu psíquico se diferencia do Eu corporal no plano operativo e permanece confundido com ele no plano figurativo (Anzieu, 2000, p.61).

O conceito criado por analogia a imagem da pele não serve apenas para explicar o apoio do psiquismo nas experiências corporais, mas deixa explícito que o Eu é a pele psíquica – um espaço fechado por um limite, diferenciando dois espaços topologicamente separados. No interior deste espaço psíquico temos os conteúdos psíquicos, as representações: afetos, cognições, pensamentos. E do lado de fora temos o mundo, físico, natural, mas também os outros indivíduos e a realidade cultural (Doron, 2013a, p.5, tradução livre).

Como já dissemos, no esquema topológico de Freud o Eu é concebido como uma instância superficial do aparelho psíquico que se desenvolve a partir das experiências da superfície corporal, como uma projeção da mesma. Esta noção pode ter aberto caminho para concepções posteriores do aparelho psíquico constituído não apenas em envelopes, mas em espaços psíquicos distintos e interligados uns aos outros. A principal referência para fundamentar estas concepções é a obra *O Eu e o Id* (1923), na qual Freud afirma que “a consciência é a superfície do aparelho psíquico, isto é, atribuímo-la, como função, a um sistema que espacialmente é o primeiro desde o mundo externo” (1923/2011, p.23).

O desenvolvimento do aparelho psíquico enquanto um espaço se caracteriza pela construção de um limite, um continente cuja principal função é organizar os conteúdos psíquicos. Além disso, a implementação desta fronteira possibilita as conexões entre as diferentes instâncias psíquicas. Tal espaço, resultante das experiências afetivas do contato corporal, é como uma representação cartográfica dos diferentes territórios psíquicos, cujo material se organiza como um reflexo da nossa representação do próprio corpo (Doron, 2013a, p.7).

Aqui, compreendemos melhor o que Freud pretendia com a sua conhecida afirmação de que o Eu é corporal, “não apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície”, fazendo em seguida uma analogia com o

“homúnculo cerebral” (1923/2011, p.32). No entanto, isto não significa que o Eu equivalha à imagem corporal; na verdade ele é como que o ponto de equilíbrio onde imagem de corpo e aparelho psíquico se assemelham (Doron, 2013a, p.8). São estas asserções freudianas que levam Anzieu a formular a ideia do Eu-pele da seguinte maneira:

O bebê tem uma representação concreta deste envelope, que lhe é fornecida por aquilo que ele com frequência experiencia sensorialmente, a pele, uma experiência sensorial permeada de fantasias. São estas fantasias cutâneas que vestem seu Eu nascente com uma representação certamente imaginária, mas que mobiliza, retomando uma expressão de Paul Valéry, aquilo que há de mais profundo em nós e que é nossa superfície (Anzieu, 2000, p.85).

As funções do Eu-pele

De um modo geral, o Eu-pele desempenha as funções de organização dos conteúdos psíquicos e de manutenção do aparelho. Devido a sua característica fundamental de fronteira, Anzieu destaca oito funções, as quais se desenvolvem tendo como apoio as funções da pele, bem como as experiências do corpo materno como continente. Estas funções não seguem nenhum tipo de classificação. Além disso, outras funções “coadjuvantes” podem surgir.

A primeira função que Anzieu elabora é a de sustentação do psiquismo: a pele é o que mantém a coesão e unidade do corpo e seus órgãos. Esta função se desenvolve a partir da interiorização do holding materno, ou seja, ela depende da unidade e solidez do colo - do modo como a mãe segura o bebê. Nesta medida, Anzieu afirma que da mesma forma que o “apoio externo sobre o corpo materno conduz o bebê a adquirir o apoio interno sobre a coluna vertebral”, o Eu necessita de uma sensação-imagem de um suporte interno que assegura ao espaço mental um eixo “e que prepara para a experiência de ter uma vida psíquica própria”.

Portanto, o desenvolvimento satisfatório desta função depende de que o bebê vivencie a mãe e o ambiente através do contato corporal estreito e seguro e que tenha “na periferia de seu psiquismo, um envoltório recíproco pelo psiquismo da mãe” (Anzieu, 2000, p.130). Isto significa que, inicialmente, a mãe é o objeto-suporte, em seguida, ela é interiorizada como uma função do Eu-pele. A segunda

função é a de continente do psiquismo. Semelhante à primeira função, que se desenvolve a partir do holding, esta função do Eu-pele é estabelecida pela interiorização do handling materno.

Dissemos anteriormente que a sensação da pele como um limite é fornecida pelos cuidados dispensados pela mãe. Igualmente, o Eu-pele surge a partir das sensações provenientes do jogo corpo-a-corpo entre a mãe e o pequeno que permitem a ele experimentar estas sensações e emoções por conta própria sem perder o sentimento de continuidade (Anzieu, 2000, p.133). O Eu-pele opera como um repositório das sensações-imagens-afetos do bebê. Ele envolve todo o aparelho psíquico, porém, só pode ser representado como continente em relação ao conteúdo. Portanto, Anzieu identifica o Eu-pele a uma casca, que tem no seu núcleo o Id pulsional, ambos em relação de interdependência.

O Eu-pele só é continente se houver pulsões para serem contidas e localizadas em fontes corporais, mais tarde diferenciadas. A pulsão só é sentida como tensão geradora, como força motriz, se ela encontra limites e pontos específicos de inserção no espaço mental onde ela se mostra e se sua origem é projetada em regiões do corpo dotadas de uma excitabilidade particular. Esta complementaridade da casca e do núcleo fundamenta o sentido da continuidade do Self (Anzieu, 2000, p.133).

Seguindo nas formulações das funções do Eu-pele, Anzieu ressalta a importância da função de paraexcitação. Esta função se desenvolve em analogia à camada mais superficial da epiderme que protege as outras camadas. O Eu-pele é responsável por proteger o psiquismo dos excessos de excitação provenientes dos estímulos exógenos. Num primeiro momento, “a mãe serve de paraexcitação auxiliar do bebê até que seu Eu em crescimento encontre sobre sua própria pele um apoio suficiente para assumir esta função” (2000, p.134).

Ao funcionar como organizadora das percepções, a paraexcitação contribui para o desenvolvimento da imagem corporal, para a instauração do Eu-pele e do pensamento. Segundo Roussillon, a paraexcitação exercida pela mãe é indispensável para o desenvolvimento do pensamento, uma vez que, para poder representar, é “necessário que a quantidade de excitação a vincular pela simbolização seja relativamente moderada e que não exceda a capacidade da criança” (Roussillon, 2015, p.260).

A quarta função é associada à individuação do Self. O Eu-pele assegura o “sentimento de ser um ser único” (2000, p.135) na medida em que estabelece um limite que diferencia o que é do sujeito e o que é do outro (a realidade interna e externa). Ele traz a confirmação da individualidade da criança a qual tem um temperamento e estilo próprios (2000, p.87).

É sobre o fundo desse Eu-pele corporal limitado à sensorialidade primária que um Eu psíquico pode emergir como sujeito dizendo “eu” e acionar as funções mentais: é necessário que ele habite este corpo e sua continuidade para que ele possa se encontrar e se reconhecer como uma identidade (2000, p.264).

Outra função ressaltada por Anzieu é a intersensorialidade, a qual corresponde à ideia de um envelope tátil que fornece o que ele chamou de pano de fundo mental “sobre o qual os conteúdos psíquicos se inscrevem como figuras” (2000, p113). Esclarecendo melhor esta função, podemos dizer que o Eu-pele é encarregado de organizar as sensações, ligando as sensações de diversas naturezas entre si na medida em que elas se inscrevem no psiquismo (2000, p.136). Isto leva Anzieu a afirmar que na realidade psíquica “existe uma representação imaginária da pele como tela de fundo, como superfície originária sobre a qual se estendem as interconexões sensoriais” (2000, p.136).

A sexta função do Eu-pele se relaciona com o fato de a pele ser um lugar de troca e investimento libidinal. Os contatos corpo-a-corpo entre mãe e o pequeno libidinizam a sua pele, possibilitando a organização do Eu-pele como uma tela “que capta sobre toda sua superfície o investimento libidinal e se torna um envelope de excitação sexual global” (2000, p.136). Portanto, o Eu-pele funciona como uma superfície de sustentação da excitação sexual sobre a qual as zonas erógenas podem se desenvolver.

A aquisição pelo sujeito de sua identidade sexual depende de duas condições. Uma condição necessária, isto é, que tenha para contê-la uma pele dele, dentro da qual ele se sente precisamente sujeito. Uma condição suficiente, isto é, que faça, em relação as fantasias perversas polimorfas e edipianas, a experiência sobre esta pele, de zonas erógenas e de fruições que podem aí ser experimentadas (Anzieu, 2000, p.278).

Bastante ligada à função acima mencionada está a função de recarga libidinal e manutenção da tensão energética interna. Ela se desenvolve em analogia com a pele enquanto uma superfície de constante estimulação, receptora das excitações exógenas. Podemos dizer que esta função assegura que o Eu-pele continue operando como continente na medida em que ela mantém uma quantidade de energia sempre circulando no aparelho, prevenindo contra o vazio pulsional total.

A oitava função elaborada por Anzieu é a de inscrição dos traços sensoriais táteis, a qual segue o modelo da pele, que fornece as informações sensoriais. “Esta função é reforçada pelo ambiente materno à medida que ele exerce seu papel de ‘apresentação de objeto’” (2000, p.137), fazendo com que o bebê descubra o mundo da realidade externa através dos objetos que lhes são apresentados, os quais também deixam suas impressões no Eu-pele. Anzieu compara esta função à ideia de “pictograma” (Aulagnier): “o Eu-pele é o pergaminho originário que conserva à maneira de um palimpsesto os rascunhos rasurados, riscados, reescritos de uma escrita ‘originária pré-verbal’ feita de traços cutâneos” (2000, p.138). Séchaud afirma que esta função está ligada às primeiras formações simbólicas do psiquismo (2007, p.23).

Devemos ressaltar que todas as funções mencionadas estão a serviço da pulsão de apego, devido ao fato de que elas pressupõem o contato com o outro a fim de que o bebê sobreviva e o seu Eu se desenvolva. Ademais, estas funções demonstram que o Eu se organiza numa topografia na qual ele “é separado dos outros ainda que em continuidade com eles” (Anzieu, 2000, p.146). Para concluirmos esta breve apresentação das funções do Eu-pele, parece-nos imprescindível apontarmos para a ideia de que o desenvolvimento do aparelho psíquico é simultâneo e interdependente ao desenvolvimento da sexualidade (...).

Esta sequência ilustra a necessidade de aquisição de um Eu-pele e dos sentimentos correlativos de unidade e de continuidade do Self não apenas para aceder à identidade sexual e para abordar a problemática edipiana, mas principalmente para localizar corretamente a excitação erógena, para lhe dar ao mesmo tempo limites e vias de descarga satisfatórios, para liberar o desejo sexual de seu papel de contra-investimento das frustrações precoces pelas necessidades do Eu psíquico e pela pulão de apego (Anzieu, 2000, p.281).

Podemos comparar estas funções do Eu-pele que Anzieu sublinhou com as que Freud atribuiu ao Eu, desde o *Projeto*. Houzel explica que o Eu, para Freud, é encarregado de bloquear o fluxo livre da energia psíquica, o que corresponde à função de contenção. Ao mesmo tempo, evita que os objetos internos se espalhem em um espaço sem fronteira, ligando-os em um conjunto coerente. Outra função importante destacada por Freud é a de que o Eu protege o psiquismo de uma sobrecarga de energia advinda do mundo externo, correspondente à função da paraexcitação (Houzel, 2013, p.70).

Além destas, Houzel menciona outras funções, também elaboradas por Freud e retomadas na teoria do Eu-pele. Uma delas diz respeito à atenção: o Eu é sensível às excitações vindas da percepção e às lembranças reveladas por ela. Seu envelope faz a conexão dos objetos do mundo perceptivo com o mundo interior através de suas faces externa e interna. Consequentemente, o Eu delimita o mundo perceptivo e o mundo imaginário através da função do julgamento, uma vez que funciona como uma fronteira entre os mundos interno e externo.

A partir destas considerações, cabe-nos agora mostrar como se realiza a passagem do funcionamento arcaico do Eu-pele para um funcionamento notadamente mais refinado, caracterizado pela capacidade de simbolização, a saber, o Eu-pensante.

1.5. Do Eu-pele ao Eu-pensante

Mencionamos acima o fato de o Eu-pele ser uma instância superficial, o que contribui para a sua condição mediadora entre a realidade externa e interna, dando acesso às percepções vindas tanto de dentro como de fora. A esta característica damos o nome de reflexividade e ela também se desenvolve em analogia à pele. O tocar é o único dos cinco sentidos externos que possui uma estrutura reflexiva: a criança que toca com o dedo as partes do seu corpo experimenta as duas sensações complementares de ser um pedaço de pele que toca, ao mesmo tempo de ser um pedaço de pele que é tocado. Sobre este modelo da reflexividade tátil se constroem as outras reflexividades sensoriais (escutar, emitir sons, aspirar seu próprio odor, se olhar no espelho) e a reflexividade do pensamento (Anzieu, 2000, p.87).

Freud já atentava para certa ambiguidade da experiência corporal, ou melhor, para uma bipolaridade tátil, onde “o corpo, principalmente sua superfície, é um lugar do qual podem partir percepções internas e externas simultaneamente. É visto como um outro objeto, mas ao ser tocado produz dois tipos de sensações, um dos quais pode equivaler a uma percepção interna” (1923/2011, p.31). Esta afirmação está na base da ideia de Anzieu, na qual a reflexividade da pele “é o que prepara o desdobramento reflexivo do Eu consciente que vem se apoiar sobre a experiência tátil” (Anzieu, 2000, p.114). Em sua última obra, *O Pensar: do Eu-pele ao Eu-pensante* (1994), Anzieu reforça esta premissa ao dizer que a reflexividade da consciência e do pensar tem sua origem na reflexividade remota da pele (2002, p.42).

Entretanto, a reflexividade do tocar não é suficiente para que se desenvolva a reflexividade do pensamento. Segundo ele, “depois de ter adquirido sua organização de base como Eu-pele, o Eu só pode em seguida chegar a uma nova estruturação rompendo com o primado da experiência tátil e se constituindo em um espaço de inscrição intersensorial, em *sensorium commune* (senso comum)” (Anzieu, 2000, p.195).

Com relação a isso, Anzieu assinala o papel estruturante dos interditos. Ele ressalta o duplo interdito do tocar e o interdito edípico como condições para o desenvolvimento do pensar. O interdito primário do tocar protege contra o excesso de excitação porque se expressa à guisa de uma proibição dos contatos íntimos ou excessivos com o corpo do outro. Ele toma a forma de uma renúncia ao modelo tátil como principal modelo de comunicação, estimulando a aquisição da linguagem.

Quando se renuncia ao toque e à exploração com as mãos, se inicia o processo do pensamento. Este interdito é transmitido à criança sob a forma de um afastamento físico que impõe uma existência separada da mãe. Segundo Anzieu, todo interdito possui uma dualidade no sentido de que proibir o contato excessivo com o corpo dos pais “significa ter um corpo separado para explorar o mundo exterior” ao mesmo tempo em que “convida a tocar outras coisas além daquilo que é familiar”, explorá-las e conhece-las (2000, p.187).

O segundo interdito que se instala é o interdito edipiano, organizador da sexualidade genital e da ordem social (Anzieu, 2000, p.193). Porém, a condição para que ele se estabeleça é de que o interdito do tocar tenha sido implicitamente

reconhecido. O tocar, enquanto ato de violência física ou sedução, ao ser interditado, antecipa e torna possível o interdito do incesto presente na ameaça de castração descrita por Freud (Anzieu, 2000, p.179). Neste sentido, um aspecto fundamental para a instauração do interdito e, conseqüentemente, para a organização do pensamento é a função paterna e o fator edípico da relação triádica mãe-bebê-pai.

De acordo com Volich, a intensidade da relação entre a mãe e o filho é interrompida na medida em que a “mulher é também objeto de um outro desejo, o do homem, pai da criança” (2013, p.170). É a partir da sua interposição entre a mãe e o filho que o pai exerce a sua função, rompendo com a vivência simbiótica e narcísica de ambos. Roussillon ressalta este fator ao afirmar que a problemática da representação deve ser pensada a partir da cena primária: a evocação da imagem da mãe e do pai juntos requer uma elaboração psíquica. O objeto-mãe está “ausente perceptivamente, mas presente em outro lugar, representado junto a um outro”, ou seja, perdido na percepção e “re-encontrado na psique”: representado (Roussillon, 2003, p.4).

Portanto, a função paterna permite à criança vivenciar a ausência da mãe e promover a ruptura da fantasia da pele comum, mencionada anteriormente, permitindo que o bebê perceba sua existência distinta da mãe. Além disso, a experiência com o objeto é necessária a fim de que o sujeito se experimente enquanto tal. Isto significa que a mãe precisa se permitir ser experimentada como objeto e oferecer condições para que o sujeito possa pensar a sua ausência.

Buscando fazer uma articulação com a teoria de Anzieu a respeito do pensar, podemos dizer que o pensamento protege contra o terror do vazio e da angústia decorrente dele. Este vazio sobre o qual ele fala nada mais é do que o vazio deixado pelo objeto ao se fazer ausente. Anzieu afirma:

O pensar nasce da ausência do objeto: o bom objeto não está mais lá, sua presença faz falta ao exterior (o não-seio, segundo Bion), ele falta (a falta fundamental de Balint); o espírito tenta formar uma ideia de dentro. A ausência do objeto é o esfalecimento do sujeito, seu esvaziamento, mesmo sua agonia. Este negativo é deixado à periferia do Eu-pensante (2002, p.49).

Segundo Anzieu, o Eu-pensante é um envelope assim como o Eu-pele que permite pensar as ideias dos estados e dos movimentos do corpo, as ideias destas

ideias e as ideias dos estados psíquicos (2002, p.36). O aparelho do pensar preenche diversas funções, semelhantemente ao Eu-pele, das quais Anzieu destaca três, a saber: reguladora do psiquismo, crítica e criadora (2002, p.38). Ele é responsável pelos atos lógicos - conceituação, julgamento e comunicação – e se constitui através de uma auto-organização. Seguindo a teorização bioniana, Anzieu afirma que o aparelho de pensar é condição para que os pensamentos se tornem pensáveis (2002, p.18). Os pensamentos, por sua vez, preexistem ao pensar porque são representações que se formam no aparelho psíquico a partir dos estados e dos movimentos do corpo, da experiência sensorial e motriz enquanto um vivido corporal (Séchaud, 2007, p.19).

Para Anzieu, o pensar é o que assegura a passagem do funcionamento psíquico originário do Eu-pele para processos psíquicos propriamente ditos (processos primários e secundários tal como elaborados por Freud) característicos do funcionamento mais elaborado do Eu-pensante (2002, p.18). No entanto, ao mesmo tempo em que o eu psíquico e o Eu corporal se diferenciam no plano operatório, eles permanecem “confundidos” no plano figurativo (2000, p.61). Neste ponto, devemos sublinhar, mais uma vez o papel do envelope psíquico e dos chamados fenômenos de interface em sua dimensão paradoxal, qual seja, mente e corpo ao mesmo tempo. De acordo com Doron:

o conceito de envelope psíquico nos permite descobrir novos territórios psíquicos que se organizam a partir de uma articulação entre a experiência sensorial do corpo e a construção do aparelho psíquico. Ele é figurativo no sentido que permite uma cartografia das trocas entre o mundo psíquico do sujeito e o mundo exterior: os outros, a cultura, o mundo natural (2013a, p15).

Segundo o autor, o Eu-pele e o envelope psíquico são complementares porque o primeiro é uma representação do aparelho psíquico desenvolvida a partir da experiência dos limites do corpo, enquanto o segundo descreve precisamente os fenômenos de troca. Estes fenômenos de troca tomam lugar nas interfaces, as quais podem ser compreendidas como espaços organizados que permitem a comunicação entre diferentes domínios (Doron, 2013a, p.2). Elas são lugares de cruzamentos lógicos, permitindo a comunicação entre os territórios psíquicos e o trânsito do conteúdo, o que permite que um conteúdo pré-consciente possa se tornar consciente, por exemplo.

Com base nestas afirmações, podemos concluir este capítulo reforçando a ideia de aparelho psíquico para Anzieu, na qual, seus conteúdos, derivados das qualidades sensíveis, se organizam em um espaço interno, delimitado por uma interface. As interfaces constituem os limites entre os territórios psíquicos – entre o Eu psíquico e o Eu corporal, entre o Eu e o Supereu e entre os diversos objetos internos (Anzieu, 2000, p.292).

Anzieu concebeu o psiquismo a partir de uma organização topográfica onde o Eu é projetado nos moldes da segunda tópica freudiana, permitindo pensar o espaço psíquico como um lugar de apropriação das qualidades sensíveis e sua transformação em “elementos de fantasias, de símbolos, de pensamentos” (Anzieu, 2000, p.292). Portanto, antes de passarmos para o próximo capítulo deste trabalho, cabe-nos concluirmos esta breve exposição sobre a teoria de Anzieu com um de seus enunciados que melhor sintetizam a ideia do Eu-pele:

O Eu-pele é uma realidade do tipo fantasmático figurada ao mesmo tempo nas fantasias, nos sonhos, na linguagem corrente, nas atitudes corporais, nas perturbações de pensamento; e fornecedora do espaço imaginário que é o componente da fantasia, do sonho, da reflexão, de cada organização psicopatológica (2000, p.18).

1.6. Das falhas na estruturação do Eu-pele à dor

Não nos cabe, neste trabalho, realizarmos uma análise detalhada das possíveis falhas no Eu-pele e suas conseqüentes angústias, nem mesmo nos aprofundarmos na temática da dor e do envelope de sofrimento tal como concebida pelo autor. No entanto, parece-nos pertinente fazermos um breve comentário acerca das questões acima citadas.

O autor enfatiza que todo traumatismo vivenciado pela criança antes ou durante a constituição do Eu-pele acarretará em marcas corporais ou angústias nas quais o corpo é referência. Alguns exemplos citados por Anzieu são: a fantasia de ter o corpo marcado por “inscrições infamantes” advindas do Supereu ou, inversamente, o perigo de ter as inscrições e traços apagados ou não fixados; a fantasia de fragmentação e desmantelamento do corpo; a angústia de despersonalização e enfraquecimento das fronteiras do Eu; e a insuficiência da

sustentação sexual que pode acarretar em perversões sexuais, em especial ligadas à inversão da dor em prazer.

Estas e outras perturbações estão associadas à má estruturação de cada uma das funções do Eu-pele. Importante destacarmos uma das falhas, referente à primeira função, a qual Anzieu relaciona com a falta de um objeto-suporte que forneça sustentação, um centro de gravidade, o que pode levar à angústia de desmoronamento, a sensação de um corpo sem espinha dorsal. Para ilustrar esta falha, Anzieu dá o exemplo do artista Francis Bacon que pintava corpos desfeitos, deformados, cujos contornos pareciam não sustentar seu conteúdo: “a pele e as roupas asseguram uma unidade superficial, mas desprovidas desta aresta dorsal que mantém o corpo e o pensamento” (Anzieu, 2000, p.131). Segundo Anzieu, esta perturbação resulta não apenas da falha em interiorizar a mãe enquanto objeto-suporte, constituindo a função de sustentação do psiquismo, mas também na falha em satisfazer a pulsão de apego.

No que diz respeito à paraexcitação, tanto as faltas como os excessos em sua estruturação podem causar angústias variadas. Dois exemplos descritos por Tustin representam imagens do corpo referentes às falhas desta função: o Eu-polvo, referente ao autismo primário, no qual nenhuma função do Eu-pele é adquirida, e o Eu-crustáceo, referente ao autismo secundário, no qual o indivíduo adquire uma carapaça rígida, impedindo a entrada de qualquer excitação (Anzieu, 2000, p.134). Diferentemente da angústia acima citada, a angústia paranoide dá o sentimento de intrusão psíquica tanto na forma de perseguição (roubam-me de pensamentos) quanto na forma contrária da “máquina de influenciar” (dão-me pensamentos). Tais perturbações podem ser causadas devido a um excesso de cuidados, o que faz com que a criança desenvolva uma paraexcitação muito rígida ou, ao contrário, pela falta de cuidados, o que pode resultar em uma paraexcitação insuficiente (Anzieu, 2000, p.135).

Com relação à função continente do Eu-pele, o autor salienta que a estruturação insatisfatória desta função pode levar a dois tipos de angústia. Uma delas corresponde à angústia de esvaziamento, ou Eu-escorredor, onde o conteúdo psíquico dificilmente é conservado, como se as lembranças e os pensamentos escorressem pelos buracos de uma peneira. Isto ocorre quando a continuidade do envelope está interrompida, permitindo que o seu conteúdo escape. A segunda forma de angústia que provém desta função é a de “excitação pulsional difusa,

permanente, esparsa, não localizável, não identificável, não tranquilizante, traduz uma topografia psíquica constituída por um núcleo sem casca” (Anzieu, 2000, p.134). Nas palavras do autor, “uma tentativa de restituir a função de pele continente não exercida pela mãe ou pelo círculo humano” é desenvolver um envelope de sofrimento, encontrando na dor física ou psíquica uma “casca postiça” (2000, p.257).

Sem nos alongarmos demasiadamente nesta questão, acreditamos ser oportuno apresentarmos a posição de Anzieu no que diz respeito à dor e ao sofrimento e sua relação com a corporeidade. Para isto, é necessário retomarmos, brevemente, as contribuições freudianas sobre o tema. Em *Introdução ao Narcisismo*, assim como nos *Três ensaios*, o prazer deixa de ser o tema central e a dor ganha espaço, principalmente no que diz respeito à compreensão da corporeidade. A partir disto, é possível propor uma nova perspectiva para a compreensão do corpo:

Já se discutiu bastante de que maneira o corpo sobressai no mundo da percepção. Também a dor parece ter nisso um papel, e o modo como adquirimos um novo conhecimento de nossos órgãos, nas doenças dolorosas, é talvez o modelo para a forma como chegamos à ideia de nosso corpo (Freud, 1923/2011, p32).

No entanto, semelhante ao autoerotismo, nas doenças dolorosas não se tem uma percepção da unidade corporal, mas do corpo fragmentado: “o órgão dolorido oferece o conhecimento de partes do corpo e não da sua imagem unificada” (Fortes, 2013, p.290). Na hipocondria, assim como em outras psicoses narcísicas, a dor, mesmo sendo imaginária, é o meio que o sujeito encontra para reforçar o seu Eu-corporal. Da mesma maneira, a automutilação é uma tentativa de manter os limites do corpo e do Eu (Anzieu, 2000, p.36).

Para nos aprofundarmos mais no tema da dor, podemos recorrer às formulações freudianas, presentes especialmente no *Projeto*, nas quais a dor representa um aumento da tensão circulando pelo sistema nervoso. Neste período, Freud ainda estava bastante ligado a uma concepção biologista do aparelho psíquico, cujo funcionamento se dava através do trânsito das energias e seus destinos. É neste contexto que a dor representava um excesso de estímulos, forçando o aparelho a descarregar a tensão gerada e rompendo as barreiras, ou telas de contato. Para ele, a dor é sentida como desprazer.

Normalmente Ψ está exposto a Q a partir das vias endógenas de condução, e, anormalmente, embora ainda não patologicamente, nos casos em que Q s excessivamente grandes rompem os dispositivos de tela em Φ – isto é, nos casos de dor (Freud, 1895).

Neste sentido, Anzieu resgata a ideia proposta por Freud no *Projeto* e defende que a dor provoca uma perturbação tópica, forçando as redes das barreiras de contato e destruindo a facilitação do trânsito das energias. Para Anzieu “a dor intensa e durável, desorganiza o aparelho psíquico, ameaça a integração do psiquismo no corpo, afeta a capacidade de desejar e a atividade de pensar” (2000, p.255). Podemos dizer que a dor é desestruturante. Aproximando esta ideia da noção do Eu-pele, a dor ameaça destruir a própria estrutura entre o Eu-psíquico e o Eu-corporal, que funciona como continente do aparelho psíquico.

[A dor pode ser definida por] um fenômeno de ruptura de barreiras que ocorre quando quantidades de energia excessivas invadem o dispositivo de proteção; em seguida, por uma descarga, no interior do corpo, do investimento assim aumentado. A dor é violação; ela supõe a existência de limites: limites do corpo, limites do eu (Pontalis, 2005, p.267).

Estes limites do qual fala Pontalis são entendidos por Anzieu como limites impostos pelo Eu-pele (em um sentido psíquico) e pela própria pele (em um sentido corporal). Segundo Anzieu, a pele funciona como uma “limitação periférica” e sua função interna (Eu-pele) é a de conter as partes do Self. Provém daí a ideia de um aparelho psíquico enquanto envelope continente.

Para compreendermos melhor estas questões sobre o trânsito de energia no aparelho psíquico e a dor, podemos pensar nas “barreiras de contato” como uma rede de telas que constitui uma “superfície de inscrição”, cuja função é separar o consciente do inconsciente, a memória da percepção, a quantidade da qualidade (Anzieu, 2000, p.109). Como mencionado anteriormente, tais barreiras possuem uma topografia comparável a um envelope de duas faces: uma face voltada para as excitações do mundo exterior e a outra face interna voltada para a periferia interna do corpo (Anzieu, 2000, p.110). Portanto, a dor pode ser entendida como uma violação dos dispositivos de paraexcitação, como excitação pulsional constante e como proveniente da “periferia” – da pele ou algum órgão interno. “A vivência da

dor se dá no interior de um eu-corpo” (Pontalis, 2005, p.271) e é capaz de apagar as fronteiras entre o corpo e o psíquico.

Trazendo para a nossa discussão a dimensão do outro na experiência da dor podemos dizer, segundo Anzieu, que “cada um está só perante a dor” (2000, p.256). Isto significa que a dor não é compartilhada ou endereçada ao outro, ela é vivida intensamente no interior de cada sujeito. Na experiência da dor percebemos a ausência da alteridade. No entanto, muitos autores, Anzieu inclusive, falam da importância da escuta psicanalítica na legitimação da dor. Tal escuta permite ao sujeito dar um sentido à dor, deslocando-a do espaço corporal para um espaço psíquico, a fim de superá-la.

Buscaremos aprofundar o papel do outro na constituição do psiquismo, bem como a importância da escuta psicanalítica na reconstituição das fronteiras entre psique e corpo apenas no último capítulo. Nossa tarefa, agora, é a de apresentar o pensamento filosófico de Merleau-Ponty a respeito da corporeidade no processo de subjetivação, destacando o aspecto relacional deste processo, a fim de aproximarmos o pensamento deste autor com a psicanálise, ao final deste trabalho.

2

O corpo próprio em Merleau-Ponty e sua relação dialética com o mundo vivido

2.1.

A Consciência Encarnada

Antes de iniciarmos o estudo do corpo em Merleau-Ponty, é de suma importância que elucidemos duas questões: a primeira diz respeito à fenomenologia e sua ligação com o estudo da consciência; a segunda, conceituar a consciência neste autor já que ele rompe com as teorias tradicionais da consciência representativa e propõe uma concepção inédita deste conceito, que servirá de suporte para a sua fenomenologia. Não é a toa que sua obra mais importante chama-se *Fenomenologia da Percepção*, uma vez que este novo conceito de consciência deverá ser tomado, antes de tudo, enquanto consciência perceptiva.

Contextualizando

Segundo Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir as essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. (...) É também uma filosofia para a qual o mundo está sempre “ali”, antes da reflexão, como presença inalienável, e cujo esforço consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico (2011, p.1).

Esta passagem da obra de 1945 sintetiza de forma muito clara a meta fenomenológica, desde Husserl, além de demonstrar o ponto de partida do estudo fenomenológico. Na época de seu surgimento, a fenomenologia husserliana enfrentava um contexto dominado pelas ideias positivistas, resultantes de uma tradição filosófica que, desde Descartes, buscava desenvolver uma Filosofia segundo o método científico. Tal pretensão moderna gerou o que poderíamos

chamar de objetivação do mundo empírico, que contribuiu para a chamada matematização das ciências³.

A necessidade de fundamentar cientificamente todas as descobertas humanas caracterizou uma ameaça de cientificidade para as disciplinas “do homem”. Enquanto não percebiam a impossibilidade de se igualarem às ciências naturais no que dizia respeito ao seu método, estas disciplinas percorreram um longo caminho até encontrarem um método próprio que as fornecesse um estatuto de verdade. Tanto a psicologia como a filosofia passavam pelo que podemos chamar de “crise metodológica”. Merleau-Ponty, e mesmo Husserl, fizeram duras críticas principalmente à psicologia experimental.

À medida que se esquece, na temática científica do mundo circundante intuitivo, o fator meramente subjetivo, esquece-se também o próprio sujeito atuante, e o cientista não se torna tema de reflexão. (...) Os psicólogos sequer percebem que, em suas colocações, como homens criadores de ciência, não têm acesso a si mesmos e a seu mundo circundante (Husserl, 2002, p.61).

No seu texto *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (2002), Husserl defende que a ciência preocupou-se tanto em estudar os fatos que acabou esquecendo a subjetividade humana, iniciando um processo de matematização do conhecimento. Por esta razão, ele procura seguir na empreitada da filosofia moderna de buscar um método adequado à Filosofia, porém, este método não poderia seguir os moldes da ciência, como tentaram fazer Descartes e Kant. Seria preciso fundar um método completamente novo e puramente filosófico, a saber, o método da fenomenologia transcendental.

Husserl procurou descrever acuradamente o mundo como aparece na consciência, em todos os seus aspectos, buscando insaciavelmente rigor absoluto, apaixonado pela ideia cartesiana da fundamentação radical da filosofia e, com ela, de todas as ciências (Zilles, 2002, p.9).

Partindo de um ponto de vista husserliano, podemos dizer que a fenomenologia estuda os fenômenos da consciência, ou seja, os objetos ideais existentes em nossa mente. Para o fundador da fenomenologia transcendental, todo o conhecimento que podemos ter do mundo resume-se a estes fenômenos,

³ Zilles, no prefácio da obra “A crise da humanidade europeia e a filosofia” de Husserl, 2002, p.27.

também chamados de experiências ou vivências. No entanto, por mais que Husserl tenha focado seu estudo na mente, ele ressalta a importância do objeto na fundamentação do conhecimento. Isto porque, segundo ele, o conhecimento se dá na relação existente entre sujeito e objeto, ou seja, em uma relação intencional.

[Husserl] deu novo significado à fenomenologia, encerrando o fenômeno no campo imanente da consciência. Husserl não nega a relação do fenômeno com o mundo exterior, mas prescinde dessa relação. Propõe a “*volta às coisas mesmas*”, interessando-se pelo puro fenômeno tal como se torna presente e se mostra à consciência (Zilles, 2002, p.12, grifo do autor).

O objeto do qual fala Husserl não é um objeto externo, encontrado no mundo natural. O objeto da fenomenologia transcendental, como já foi dito, é o fenômeno que se apresenta à consciência ou o significado que damos às vivências. É importante ressaltar que “o estudo fenomenológico de como as coisas aparecem à nossa consciência é diferente do estudo de como as coisas são ‘objetivamente’ no mundo exterior” (Matthews, 2011, p.16). Para Husserl, não podemos ter acesso ao objeto em si, o *númeno*, apenas ao objeto “vivido”. Do seu ponto de vista, o objeto vivido é o significado que damos aos objetos da nossa consciência, os objetos intencionais. Desta forma, só podemos conhecer aquilo que é imanente à nossa consciência, o que chamamos de *cogitatio*. Husserl discorre sobre este tema na obra *A ideia da Fenomenologia*:

A evidência da *cogitatio* (...) a imanência deste conhecimento é que o qualifica para servir de primeiro ponto de partida da teoria do conhecimento; e que, ademais, *graças a esta imanência*, está livre da qualidade de enigmático, que é a fonte de todas as perplexidades cépticas; e ainda, finalmente, *que a imanência em geral é o caráter necessário de todo conhecimento teórico-cognoscitivo* (1990, p.58, grifo do autor).

Portanto, Husserl considera a consciência como pura imanência transcendental porque ela própria é a condição a priori de conhecimento. Para que se possa chegar à essência da *cogitatio* e construir conhecimento verdadeiro é necessário realizar a redução transcendental, ou *epoché*: “na redução recuamos, por assim dizer, do nosso envolvimento prático cotidiano com o mundo, de modo a estudar os fenômenos *apenas* como fenômenos, independentemente de sua existência efetiva” (Matthews, 2011 p.20, grifo do autor).

Como é possível perceber, Husserl, na primeira fase de seu pensamento, não abandonou o idealismo, uma vez que, para ele, era possível separar a consciência dos objetos externos. Por conta disso, foi alvo de críticas do próprio Merleau-Ponty, que discordava da visão idealista do primeiro Husserl.

O que descubro e reconheço pelo *Cogito* não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a “estados de consciência provados”, o contato cego da sensação consigo mesma – não é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo -, é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser no mundo (Merleau-Ponty, 2011, p.504).

Em última análise, a redução husserliana significa colocar em evidência a relação existente entre mundo e consciência porque é nesta relação que o Eu cognoscente atribui significado às experiências vividas. Por conseguinte, Husserl propõe uma nova maneira de conceber a relação entre sujeito e objeto como uma relação intencional, na qual o sujeito doa sentido aos objetos a partir de um horizonte pré-existente. Este horizonte é o mundo da vida ou mundo das nossas experiências vividas. “Não podemos, portanto, considerar nossa consciência sem pensar na relação dessa consciência com um mundo independente dela, de modo que a completa suspensão ou ‘colocação entre parênteses’ é impossível” (Matthews, 2011, p.21).

No entanto, é só em sua fase final que Husserl irá tentar dar relevância ao mundo em sua teoria⁴. O Husserl tardio promove o que podemos chamar de uma mundanização da consciência, na qual a significação que damos as coisas depende não apenas de fatores transcendentais ou operações do nosso entendimento, mas do mundo que nos é previamente dado pela experiência. Por estas razões, em seus trabalhos posteriores Husserl adota a noção de *Lebenswelt* ou “mundo vivido”, de forma que a tarefa da fenomenologia não mais seja afastar-se do mundo, mas sim “voltar a esse fundamento subjacente à experiência humana ordinária” que é o mundo (Matthews, 2011, p.23).

⁴ Na fase inicial do pensamento de Husserl, a redução fenomenológica se assemelhava ao método da dúvida cartesiana. No entanto, após ter sofrido objeções por parte de Heidegger, Husserl decide levar em consideração a noção de ser-no-mundo criada pelo seu discípulo, o que o levou a desenvolver o conceito de *Lebenswelt*, ou mundo vivido, o qual estudaremos no terceiro capítulo deste trabalho.

Todavia, mesmo sendo possível afirmar que Husserl defenda uma mundanização do estudo fenomenológico, quando ele traz à tona o mundo da vida, este mundo não é o mesmo que o mundo natural, mas sim a realidade constituída pelo Eu transcendental a partir de suas vivências. Ou seja, o *Lebenswelt* é visto por ele como resultado da “atividade do *cogito* transcendental” (Ferraz, 2006, p.68). Logo, a filosofia transcendental se limita em analisar as operações subjetivas constituintes da experiência objetiva. Isto significa que Husserl mantém um dualismo entre sujeito e objeto, porém, liga-os por uma relação intencional na qual o sujeito atribui sentido as coisas. É neste sentido que Husserl afirma que toda consciência é consciência de algo e que, portanto, a essência da consciência se caracteriza pelo seu caráter intencional.

Merleau-Ponty teve contato com o trabalho de Husserl e sentiu-se atraído, principalmente, pela fase posterior de sua obra⁵. Este fato foi crucial para o desenvolvimento de sua concepção fenomenológica, de caráter mais heideggeriano. No entanto, o filósofo francês não segue a risca as concepções husserlianas, pelo contrário, ele utiliza a fenomenologia do seu predecessor como ponto de partida, mas percebe a necessidade de efetuar a crítica ao trabalho de Husserl. “Merleau-Ponty aceita a ideia da redução, mas alerta que devemos entendê-la corretamente. Não se deve tomá-la, adverte, como uma retirada de todo envolvimento com o mundo para algum tipo de subjetividade absoluta” (Matthews, 2011, p.27).

Para o nosso filósofo, o ser humano é um ser necessariamente encarnado, situado e, portanto, com sua ideia de redução ele pretende retornar à experiência humana direta. Assim, Merleau-Ponty rompe com o idealismo ainda presente em Husserl, uma vez que “só podemos atribuir significado a uma ideia abstrata referindo-nos de volta à nossa própria experiência direta das coisas” (Matthews, 2011, p.33). Ao fazer isto, ele erige uma fenomenologia alicerçada na experiência empírica, recuperando o nosso contato com o mundo, o qual se dá através da percepção.

⁵ Após ter lido um artigo de Husserl, Merleau-Ponty interessou-se em estudar mais a fundo os escritos do fenomenólogo alemão. Foi quando, no final dos anos 30, teve contato com os manuscritos reunidos pelo Padre von Breda e mantidos no Arquivo Husserl da Universidade de Louvain.

Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. (...) Não somos obrigados a *a priori* investir o mundo das condições sem as quais ele não poderia ser pensado, pois, para poder ser pensado, em primeiro lugar ele não deve ser ignorado, deve existir para mim, quer dizer, ser dado (Merleau-Ponty, 2011, p.296).

A Consciência Perceptiva

Merleau-Ponty retoma a ideia de uma mundanização da consciência, presente nos trabalhos tardios de Husserl. No entanto, ele percebe a necessidade de criar uma nova categoria que possibilite romper o dualismo entre o corpo e a mente, ainda presente nos últimos trabalhos de Husserl. Por esta razão, ele acredita ser necessário fundar uma teoria que legitime o papel da corporeidade na constituição do sujeito. Além disso, Merleau-Ponty critica a noção husserliana de consciência como constituidora de mundo. Em Husserl, apesar de partirmos da percepção do mundo, só podemos ter conhecimento da verdade se passarmos da percepção do mundo para a consciência de mundo através da reflexão. Merleau-Ponty vai contra esta ideia e defende uma consciência perceptiva, alicerçada no nosso contato com o mundo pré-reflexivo:

No que diz respeito à consciência, precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência (Merleau-Ponty, 2011, p.470).

Em síntese, na fenomenologia de Husserl é possível perceber uma atitude idealista transcendental já que ele busca um fundamento puro para a fundamentação do conhecimento e considera o mundo como subordinado à nossa consciência. Merleau-Ponty, ao contrário, busca uma redução que não nos afaste do mundo para construir uma consciência pura do mundo, mas sim uma consciência como abertura ao mundo pré-existente, pré-reflexivo: “percepção é a palavra que Merleau-Ponty emprega para indicar esse envolvimento direto pré-reflexivo, de forma que toda a fenomenologia se torna, no título de sua grande obra, fenomenologia da percepção” (Matthews, 2011, p.33).

Com relação a isto, Michel Bernard afirma que, na fenomenologia merleau-pontiana, não podemos considerar o corpo apenas como uma mecânica nervosa, da mesma maneira que não se pode reduzir a consciência à função representativa (2016, p.95). Para Merleau-Ponty, a consciência, sempre enquanto referência a um objeto, é um estar-no-mundo. Logo, a redução merleau-pontiana desvela o mundo e nos coloca em íntima relação com ele, fazendo da reflexão uma operação secundária à existência do próprio mundo. Neste sentido, o mundo é o verdadeiro transcendental em Merleau-Ponty, já que ele é a condição primordial da existência e do conhecimento. Daí advém a ideia de que não precisamos pensar o mundo para existir no mundo porque ele é pré-objetivo e nossa existência é pré-reflexiva.

Merleau-Ponty, no entanto, não está preocupado primordialmente com nossa relação com o mundo enquanto *conhecedores*, isto é, com nossa relação *cognitiva* com as coisas. (...) Antes de podermos saber o que as coisas são no mundo e que características têm e suas relações com as outras coisas, temos primeiro que estar envolvidos com as coisas num nível mais básico. Viver no mundo vem primeiro, saber sobre ele vem depois (Matthews, 2011, p.34).

Portanto, quando Merleau-Ponty fala de uma fenomenologia que tome como ponto de partida a facticidade e o contato ingênuo com o mundo, ele está recusando a concepção clássica de consciência enquanto operação apenas cognitiva, bem como trilhando um novo percurso para a fenomenologia. Neste novo percurso, a fenomenologia deve partir de uma consciência encarnada que abra espaço para a subjetividade percipiente, não havendo mais espaço para o Eu transcendental e para o pensamento puro.

Conforme Pontalis explica, na obra *A psicanálise depois de Freud*, Merleau-Ponty parte de uma análise da corporeidade a fim de desenvolver uma filosofia radical da percepção como uma resposta à filosofia de orientação solipsista, na qual a consciência é tida enquanto constituinte do objeto (1972, p.79). Esta proposta é uma tentativa de Merleau-Ponty em efetuar uma redução fenomenológica que conduza à gênese do ser anterior as categorias de sujeito e objeto.

Para a atitude transcendental assumida por Merleau-Ponty, a consciência perceptiva é responsável pela coextensão ao ser, ou seja, é ela que se

apresenta como meio universal ao qual todo fenômeno deve se remeter para encontrar sua possibilidade (Ferraz, 2006, p.41).

Para promover a redução, precisamos partir do mundo percebido, não mais dos dados da consciência, como propunha Husserl. Isto faz do corpo a peça chave da teoria merleau-pontiana já que a percepção ocorre através dele, pelos nossos sentidos. Concomitantemente, não podemos ter conhecimento do mundo afastando-nos dele: a redução fenomenológica “é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência” (Merleau-Ponty, 2011, p.13). Portanto, Merleau-Ponty defende que a reflexão é posterior a todas as nossas experiências de mundo. Nas palavras de Ferraz:

Ao priorizar o contato perceptivo com o mundo, Merleau-Ponty altera o núcleo da questão transcendental: não mais se busca condições de possibilidade da experiência, mas a descrição da gênese do fenômeno atual. A percepção (...) é o ponto primordial do contato subjetivo com o ser, e qualquer tentativa de esboçar os limites desse deve partir do que ela concretamente oferece (Ferraz, 2006, p.73).

Continuando neste raciocínio, o corpo ocupará lugar central na filosofia merleau-pontiana, uma vez que ele é a nossa perspectiva do mundo, nosso ponto de vista, o veículo pelo qual nos situamos e participamos do mundo. Mais do que isso, Merleau-Ponty o coloca como sujeito da percepção. Sendo assim, o corpo, e não mais uma consciência transcendental constituinte, será o responsável por organizar os dados da percepção. Sobre este tema ele discorre em sua obra *O Primado da Percepção*:

A síntese que compõe os objetos percebidos e que afeta em certo sentido os dados perceptivos não é uma síntese intelectual. (...) A síntese perceptiva deve, pois ser completada por aquele que pode delimitar nos objetos certos aspectos perceptivos, únicos atualmente dados, e, ao mesmo tempo, superá-los. Esse sujeito que assume um ponto de vista é meu corpo como campo perceptivo e prático, enquanto meus gestos têm um certo alcance e circunscrevem, como meu domínio, o conjunto de objetos que me são familiares (Merleau-Ponty, 1990, p.47-48).

De modo análogo, se o corpo é o que faz elo entre as coisas percebidas, deverá existir uma forma de racionalidade corporal, ou seja, a corporeidade deverá comportar uma forma de consciência que não exija pensamento deliberado,

demonstrando certa autonomia e espontaneidade do corpo. É aí que Merleau-Ponty introduz a consciência perceptiva: para ele a percepção é uma “modalidade original da consciência” (Merleau-Ponty, 1990, p.41).

“A consciência perceptiva sempre se refere ao corpo, não como um objeto exterior a si, mas como parte integrante da estrutura fática do sujeito” (Ferraz, 2006, p.81). Logo, a consciência não poderá ser tomada como algo diferente senão pelo seu caráter encarnado, ou seja, como uma consciência situada. Desta maneira, a consciência não é capaz de desenvolver seu papel tomando distância do mundo, pelo contrário, só podemos conhecer as coisas porque a consciência *habita* o mundo, porque ela “vive nas coisas” (Merleau-Ponty, 1975, p.221).

Para Merleau-Ponty, não há uma consciência absoluta que atribua sentido as coisas, mas sim o nosso corpo que opera como lugar onde se articulam os significados. Isto implica dizer que existe um pensamento latente no corpo capaz de fazer a síntese das coisas percebidas através da consciência perceptiva:

A experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; que a percepção nos dá um logos em estado nascente, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade; que ela nos recorda a tarefa do conhecimento e da ação. Não se trata de reduzir o saber humano ao sentir, mas de assistir ao nascimento desse saber (Merleau-Ponty, 1990, p.63).

É neste sentido que a percepção não deve mais ser considerada apenas como uma atitude de apreensão dos objetos para que, posteriormente, a consciência possa fazer o trabalho de investigação e representação destes objetos. Com isto, Merleau-Ponty busca superar a noção de pensamento puro, ou ato cognitivo do Eu transcendental, ao qual é atribuída a condição de existência. Ele dá novo significado a experiência perceptiva que nos coloca em contato com o mundo e com nós mesmos - uma percepção como forma de conhecimento das coisas existentes. De acordo com Moreira:

[Merleau-Ponty] coloca a percepção como o fundo sobre o qual todos os atos se liberam, ao mesmo tempo em que ela é pressuposta por eles. A percepção, para Merleau-Ponty, é o campo de revelação do mundo – campo de experiência – não é um ato psíquico. A percepção é o campo onde se fundem sujeito e objeto (2004, p.448).

No entanto, é preciso termos cautela ao fazermos estas afirmações, uma vez que elas não significam que na filosofia merleau-pontiana não haja reflexão enquanto operação psíquica, pensamento. Na realidade, Merleau-Ponty defende que a consciência perceptiva é um modelo de reflexão realizada pelo corpo, enquanto o processo reflexivo que ocorre no plano mental é um resultado possível da percepção, alicerçado no nosso contato com o mundo. Dizemos “resultado possível” porque nem tudo o que é percebido é representado, alguns conteúdos perceptivos não passam por uma elaboração psíquica.

O que dissemos até agora é que Merleau-Ponty identifica a atitude corporal com a transcendental. Segundo ele, o corpo é condição de possibilidade da experiência “já que qualquer referência ao mundo pressupõe de algum modo a percepção, que sempre remete ao corpo próprio” (Ferraz, 2006, p.78). Portanto, a consciência perceptiva nos revela uma existência presa ao mundo, uma encarnação permanente do ser que só pode ser conhecida no momento em que o sujeito percebe o mundo e a si mesmo como pertencente a este mundo.

Podemos esboçar, aqui, uma aproximação da ideia de consciência perceptiva em Merleau-Ponty com a noção de Eu corporal em Freud. Quando Freud afirma que o Eu é antes de tudo um Eu corporal, ele o quer dizer em um sentido cronológico. O Eu corporal é um conceito usado para se referir ao Eu antes do desenvolvimento da consciência reflexiva. Apesar de que ele estará sempre alicerçado nas experiências primitivas do sujeito, que são intimamente marcadas pelo corpo. Esta relação entre psicanálise e a fenomenologia merleau-pontiana será mais bem elaborada no último capítulo deste trabalho.

2.2. O corpo próprio

Tendo elucidado a questão sobre o paradigma da consciência em Merleau-Ponty, podemos agora passar para o estudo do corpo tal como concebido pelo nosso autor. Este estudo consistirá nas seguintes etapas: primeiramente, explicaremos o que o autor entende por corpo objeto, ou corpo coisa; em seguida, como ocorre a passagem do corpo objeto ao corpo próprio; e, por fim, buscaremos compreender o conceito de corpo próprio em Merleau-Ponty e seus diferentes aspectos essenciais.

O corpo coisa ou corpo objeto

Quando falamos em corpo objeto, a primeira coisa que nos vem à mente é a ideia materialista de corpo enquanto substrato biológico, “um sistema psicoquímico cujo funcionamento pode ser explicado pelas leis da física” (Matthews, 2011, p.63). Um objeto tal como o entendemos pode ser dividido em diversas partes as quais, por sua vez, podem ser estudadas separadamente e cujo funcionamento se resume a relações mecânicas existentes entre si. Da mesma forma o corpo, segundo a ciência clássica, pode ser dividido e estudado em partes como qualquer outro objeto do mundo, isto é, através do seu exterior.

Esta ideia de corpo enquanto objeto não se distancia muito da ideia do próprio Merleau-Ponty. Afinal, o autor defende que todo o corpo é objeto por fazer parte do mundo e por estar intimamente ligado a ele. Ou seja, nosso corpo é integrado com o meio que o cerca antes mesmo de desenvolver sua identidade e individualidade. É justamente porque o corpo é objeto que ele pode ser observado como qualquer outra coisa integrante do mundo. A este respeito Schilder afirma que “mesmo a parte tátil de nosso corpo é indistinta na medida em que o corpo esteja fora de contato com o mundo externo. Não parece que percebamos nosso corpo de forma diferente de qualquer outro objeto” (1981, p.78). Portanto, o sujeito está engajado no mundo através de seu corpo, “eu o deduzo de uma relação entre objetos. Considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo” (Merleau-Ponty, 2011, p.108).

Porém, o que diferencia o conceito de corpo de Merleau-Ponty do conceito de corpo adotado pela ciência clássica é que o filósofo ultrapassa a noção puramente objetivista do corpo humano, enquanto a ciência se limita a explicá-lo a partir do seu funcionamento fisiológico. Para ele, o corpo é “a manifestação, no exterior, de uma certa maneira de ser no mundo” (Merleau-Ponty, 2011, p.87). Com relação a isso, alguns autores, em especial na Gestalt e na psicanálise, já defendiam que nosso corpo não poderia ser considerado apenas como um aparelho perceptivo que forneceria os dados para a consciência. “Existe sempre uma personalidade que experimenta a percepção. A percepção é sempre nosso próprio modo de perceber” (Schilder, 1981, p.15).

Isto quer dizer que o corpo humano não pode ser considerado como uma máquina ou um autômato: o corpo não é uma simples reunião de órgãos assim

como uma máquina é uma reunião de peças com funções distintas. Ele é uma “posse indivisa” de cada um dos membros por um “esquema corporal em que eles estão todos envolvidos” (Merleau-Ponty, 2011, p.143). Logo, é preciso compreender o corpo como um “todo unificado”, um organismo vivo que opera como o conduto do ser no mundo. Dizer isso é recusar a ideia materialista de corpo como um “exterior sem interior” (Ibid. p.88). “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (Ibid. p.122).

O que dissemos até agora é que, segundo Merleau-Ponty, somos seres situados e não podemos pensar o sujeito fora do mundo. Portanto, é preciso considerar a corporeidade como a categoria primeira de existência porque, se somos seres-no-mundo, precisamos estar ligados a ela de forma que ambas, corporeidade e existência, coexistam: “somos essencialmente corporificados, incorporados e, em certo sentido, temos que ser identificados ao nosso corpo” (Matthews, 2011, p.69). É neste sentido que Merleau-Ponty identifica o corpo como lugar onde ocorre a gênese do sujeito e do mundo, uma vez que, quando temos experiência do nosso corpo, nos descobrimos enquanto presença e existência no momento em que tentamos apreendê-lo enquanto objeto (Merleau-Ponty, 2011, p.142).

O corpo é o mediador da nossa existência no mundo, é ele que nos põe em situação e que nos mantém em permanente contato com o mundo e com os outros. Num movimento constante, ele se faz presente entre as coisas e se relaciona intimamente com elas de forma que não mais é possível distingui-los.

Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas, dado que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo a seu redor, elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do estofado mesmo do corpo (Merleau-Ponty, 2004, p.17).

Sendo assim, nosso corpo é a abertura a partir da qual nos fazemos presentes no mundo em um movimento de existência que se realiza nele mesmo. É a partir desta certeza que Merleau-Ponty afirma: “a existência é uma encarnação perpétua” (2011, p.230). Vendo o corpo como lugar da nossa apropriação da

existência, ele inicia uma busca pelo ser, seguindo os rastros de Heidegger, e realiza uma ontologia na qual não mais se pode pensar o sujeito sem considerá-lo como ser-no-mundo. No entanto, para que isso seja possível, não se pode compreender o corpo apenas como uma coisa. É necessário explicar de que maneira ele interage com o mundo em uma relação de existência, ou seja, precisamos trazer à luz o processo no qual o sujeito percebe o mundo e a si mesmo como existente.

Passemos agora para a elucidação da questão do por que o corpo não pode ser considerado apenas um objeto ou uma coisa como todas as outras as quais conhecemos.

A ambiguidade do corpo senciente-sensível

Por ter uma natureza material, o corpo se assemelha as outras coisas sensíveis, na medida em que ele pode ser visto, tocado, sentido e pensado. É neste sentido, como falávamos anteriormente, que o corpo possui uma natureza objetiva a qual nos faz presentes no mundo. Porém, o corpo humano não pode ser apenas objeto porque ele próprio pode ver, tocar, sentir. Isto quer dizer que, além do nosso corpo poder ser percebido, ele mesmo pode perceber as coisas que se encontram ao seu redor.

Portanto, nosso corpo, por fazer parte do mundo através de sua natureza material, anuncia um fenômeno semelhante ao do espelho: ele é um vidente visível que se vê e se toca vendo e tocando. Sendo assim, “apreendo meu corpo como um objeto-sujeito, como capaz de ‘ver’ e de ‘sofrer’” (Merleau-Ponty, 2011, p.139). É esta ambiguidade do corpo enquanto tocante e tocado que subjaz a estrutura essencial do corpo humano. Segundo Merleau-Ponty:

O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o “outro lado” de seu poder vidente. Ele se vê vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo (2004, p.17).

O que podemos compreender com esta passagem é o fato de que nosso corpo não é simplesmente algo que pode perceber e ser percebido. Ultrapassando a percepção que temos das coisas, chegamos à percepção do nosso próprio corpo,

isto é, nosso corpo também pode ser experimentado, ou melhor, vivido: “meu corpo é, sob outros aspectos, algo que vivo interiormente, não uma coisa que observo” (Matthews, 2011, p.68). Além disso, toda percepção exterior é análoga à nossa percepção interior (Merleau-Ponty, 2011, p.277).

Isto leva o filósofo a afirmar que o corpo não pode ser considerado apenas como uma coisa entre todas as outras porque “ele não está na ignorância de si” (Merleau-Ponty, 2011, p.277): ele possui um saber das coisas, do mundo e de si mesmo que os outros objetos não possuem. O corpo toca, vê, sente e movimentando as coisas mantendo-as em torno de si e fazendo-as parte do seu mundo. Porém, um corpo que não se refletisse, não se sentisse não seria um corpo de homem, e não haveria humanidade (Merleau-Ponty, 2004, p.17). Logo, ser homem significa possuir a consciência de sua própria existência como sensível, mas também como senciente. Para Merleau-Ponty, é na aderência do corpo ao mundo que o ser humano se faz:

Um corpo humano aí está quando, entre vidente e visível, entre tateante e tocado, entre um olho e o outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha do senciente-sensível, quando este fogo que não mais cessará de arder pega, até que tal acidente do corpo desfaça aquilo que nenhum acidente teria bastado para fazer (2004, p.18).

Esta ambiguidade do corpo, sobre a qual estamos falando, traduz a ambiguidade do próprio ser-no-mundo (Merleau-Ponty, 2011, p.126). Se a existência é uma encarnação perpétua, e se o homem é o seu corpo, então sua experiência deverá ser tão ambígua quanto sua condição corporal. Sobre este tema, Eric Matthews afirma que para Merleau-Ponty:

Os seres humanos (...) são tanto *sujeitos* quanto objetos: são corporificados, mas são sujeitos com corpo (...). A subjetividade humana necessariamente se expressa por meio do corpo, é bem simples: vejo com os olhos, ouço com os ouvidos, ajo movendo braços e pernas, falo movendo as cordas vocais, sorrio dispondo o rosto de certa forma, e assim por diante. Não poderia de modo algum responder subjetivamente ao mundo se não tivesse corpo e não poderia dar qualquer resposta subjetiva tipicamente humana se não tivesse um corpo tipicamente humano (Matthews, 2011. p.70 – 71, grifo do autor).

Isto quer dizer que, a partir da nossa relação com os objetos é que “reaprendemos a sentir nosso corpo” e o reencontramos quando despertamos a experiência do mundo, uma vez que *somos no mundo*. “Retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que percebemos com o nosso corpo” (Merleau-Ponty, 2011, p.278). Portanto, esta ambiguidade revela o corpo não apenas como objeto, mas como sujeito da percepção. O corpo se identifica com as coisas e realiza uma transividade entre sujeito e objeto que marca a sua abertura ao mundo em uma relação bilateral. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Dizemos, assim, que nosso corpo, como uma folha de papel, é um ser de duas faces, de um lado, coisa entre as coisas e, de outro, aquilo que as vê e toca; dizemos, porque é evidente, que nele reúne essas duas propriedades, e sua dupla pertença à ordem do “objeto” e à ordem do “sujeito” nos revela entre as duas ordens relações muito inesperadas (2014, p.133).

Dito isto, tentemos olhar agora para o corpo enquanto sujeito a fim de compreendermos mais profundamente todos os aspectos envolvidos neste conceito.

O corpo sujeito

Continuemos a acompanhar o trajeto feito por Merleau-Ponty na sua busca de uma formulação da categoria de corpo. Como o próprio autor explica, o corpo próprio se diferencia dos demais objetos porque, segundo ele, o corpo é percebido constantemente, enquanto os outros objetos podem se distanciar e desaparecer do nosso campo visual (Merleau-Ponty, 2011, p.133). Isto quer dizer que, de uma maneira muito particular, o meu corpo “existe *comigo*” (Ibid. p.134), ele é permanente no sentido que não posso tomar distância dele ou decidir viver independente dele. Portanto, meu corpo não é simplesmente algo que possuo, assim como posso possuir objetos, “mas algo que ‘vivo’, algo que ‘habito’, como veículo de minha experiência subjetiva. É tão verdadeiro dizer que meu corpo sou eu como eu sou meu corpo” (Matthews, 2011, p.71). Desta forma, não há outra maneira de conhecer o corpo senão vivendo-o, ou seja, a experiência do corpo próprio só é possível em primeira pessoa.

Merleau-Ponty aponta que o corpo é “permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos” e, assim, ele mantém os objetos em “coexistência” consigo (2011, p.136). Ele reforça a dimensão relacional do corpo ao afirmar que as coisas e o mundo estão conectados ao corpo como se fizessem parte dele: “engajo-me com meu corpo entre as coisas, elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado” (Ibid. p.252). Porém, ao mesmo tempo em que nos “afundamos na espessura do mundo” e fazemos parte dele junto a todos os outros objetos, é o corpo próprio que mantém o espetáculo do mundo (Ibid. p.275). Nas palavras de Merleau-Ponty, há uma “gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo” (2004, p.21) na medida em que “eu não poderia apreender a unidade do objeto sem a mediação da experiência corporal” (2011, p.273).

Faz-se necessário que nos detenhamos um pouco mais nesta questão: Merleau-Ponty afirma que é o corpo próprio que traça as fronteiras de nossa experiência, isto porque é ele que atribui sentido às vivências: “Há um ‘reconhecimento corporal’ das ‘situações práticas’ sobre as quais o corpo projeta uma forma a moldar os dados sensíveis, delimitando a amplitude da experiência” (Ferraz, 2006, p.88). Aqui, podemos identificar mais um atributo do corpo próprio que o diferencia do corpo objeto. Enquanto o corpo objeto participa passivamente do mundo, apenas respondendo aos estímulos externos que recebe, o corpo sujeito participa ativamente do mundo, dando-lhe significado. Sobre esta questão, Eric Matthews afirma:

Ser um sujeito incorporado é, portanto, ser ativo, com necessidades que motivam ações e em relação as quais elementos do ambiente ao redor adquirem significado. É ser no mundo que constitui assim, em parte, o mundo próprio: ninguém cria as coisas do mundo, no sentido de trazê-las à existência, mas são as necessidades e pensamentos que se tem sobre o mundo, enraizados na natureza do sujeito enquanto organismo biológico, que dão uma unidade de sentido a esses objetos, fazendo deles um mundo singular (2011, p.76).

De acordo com Pontalis, a filosofia de Merleau-Ponty coloca a significação no nível do vivido e afirma que a significação conduz a um sujeito. Mesmo que este não se defina mais como sujeito constituinte, ele sempre será “aquele por quem as coisas têm sentido” (1972, p.67). Portanto, a permanência do meu corpo e o seu envolvimento com os objetos revelam o corpo como meio de

comunicação com o mundo e o mundo como “horizonte latente de nossa experiência” (Merleau-Ponty, 2011, p.136 – 137).

O corpo enquanto núcleo significativo

Se tomarmos o corpo pelo seu aspecto puramente material (*Körper*), podemos compreendê-lo como algo separado da linguagem. Porém, este *Körper* não pode ser identificado ao corpo humano, uma vez que um corpo propriamente humano se constitui pela sua potencialidade expressiva (Andrieu, 1993, p.263). Possuímos uma natureza objetiva para que possamos existir como homens, porém, o que nos torna plenamente humanos é esta camada subjetiva que o corpo possui definida pelo seu caráter genuinamente expressivo: se o sujeito “deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta a cair na condição de coisa” (Merleau-Ponty, 2011, p.172).

Este ato de significar é inerente ao corpo e não depende da ação da consciência racional, ou seja, ele é uma ação corporal e pré-reflexiva. “Ao enformar significativamente a experiência vivida, o corpo determina virtualmente o sentido de toda experiência possível, e o faz de modo independente do sujeito cognitivo” (Ferraz, 2006, p.89 – 90). Daí surge a afirmação de Grigore Dobrinesco de que, em Merleau-Ponty, o corpo “é a sede onde se articulam todos os significados” (1969, p.7)⁶.

O corpo entendido como espaço expressivo não caracteriza uma recusa à racionalidade. No entanto, deve-se admitir que toda impressão que temos do mundo é constituída a partir da nossa experiência e, por conseguinte, determinada pela corporeidade. À vista disso, o corpo é o “núcleo significativo” pelo qual temos um mundo, no sentido que ele mantém “em torno de si um sistema significativo” o qual só é possível através da experiência corporal (Merleau-Ponty, 2011, p.181-182).

Quando falamos em experiência corporal, estamos nos referindo à maneira própria do sujeito se relacionar com o mundo através de seu corpo: é preciso *aderir* ao mundo para *ser* com ele. E aderir ao mundo significa vivenciá-lo com as mãos, os olhos e todos os outros órgãos dos sentidos que nos dão uma percepção

⁶ No prefácio de Merleau-Ponty, M. O olho e o espírito. Rio de Janeiro: Grifo Edições, 1969

muito particular das coisas. No entanto, Merleau-Ponty afirma que os meios naturais do corpo não são suficientes para gerar significações, é necessário que o ser humano construa um “instrumento” para tal tarefa, portanto, “ele projeta em torno de si um mundo cultural” no qual ele é o “núcleo significativo” (Merleau-Ponty, 2011, p.203 – 204).

O corpo é eminentemente um espaço expressivo (...). Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos (Ibid. p.202).

Se olharmos de perto para esta constatação, poderemos perceber que o que Merleau-Ponty quer dizer acerca do corpo é que “o que o impede de ser alguma vez objeto (...) é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos” (Ibid. p.136). Ou seja, na relação intencional entre nosso corpo e o mundo, em que nosso corpo atribui sentido as vivências e projeta significados aos objetos, ele funda um modo de existir no qual o objeto é *para* um sujeito e o sujeito é *para* um objeto. “Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha compreensão” (Ibid. p.315).

Sendo assim, Merleau-Ponty vê o corpo como lugar de nossa apropriação da existência, ou seja, da gênese do ser na medida em que os objetos *são para* um sujeito e meu corpo *é este sujeito*. Ele que percebe o mundo e determina nossas relações com ele a partir do sentido que dá a cada experiência. Para entendermos como o corpo organiza a sua experiência, precisamos analisar uma camada corporal crucial para a compreensão do corpo e sua relação com o mundo: o corpo habitual, ou corpo do hábito.

Do hábito ao esquema corporal

Em sua análise do corpo, Merleau-Ponty identifica duas “camadas” corporais, a saber, o corpo atual e o corpo habitual. Estas duas camadas estão intimamente relacionadas às noções de tempo e espaço. Expliquemos brevemente a primeira a fim de nos aprofundarmos na segunda, que será nosso foco de estudo nesta altura do trabalho.

Como o próprio conceito deixa claro, o corpo atual tem ligação com o tempo. O adjetivo “atual” nos localiza no presente e expressa uma situação contemporânea. Portanto, em termos gerais, o corpo atual refere-se ao corpo como ele é agora, ou seja, suas características “atualmente”. Por exemplo, neste momento posso dizer que possuo duas pernas, dois pés, dois braços e duas mãos. Mas, se por alguma desventura eu perder um dos membros, meu corpo deverá atualizar-se a tal situação. Podemos compreender melhor as noções de corpo atual e corpo habitual a partir da patologia do “membro fantasma”, aqui relatada por Cardim:

A patologia do membro fantasma é uma ilusão ou uma alucinação que aparece logo após a amputação de um membro do corpo, braço ou perna. Após a amputação o paciente experimenta sensações desagradáveis ou dolorosas que parecem residir na parte do corpo que foi perdida; ele sente o membro amputado, que o acompanha por todo lado (2009, p.100).

Dizendo de outra maneira, o membro fantasma é uma recusa da mutilação pelo corpo. É comum em pacientes que sofrem com esta patologia tentarem mover o membro amputado por estarem habituados a realizar determinadas tarefas com ele. “No caso do membro fantasma, o campo de ações do corpo habitual se sobrepõe àquele do corpo atual” (Ferraz, 2006, p.89), a consciência corporal do paciente ainda está ligada ao campo prático anterior ao acidente, é como se o corpo não reconhecesse a situação atual por estar habituado a sua condição corporal anterior. Ou seja, o membro fantasma é “um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (Merleau-Ponty, 2011. p.127), ou ainda, é quando o corpo “guarda um campo prático ou um mundo habitual” sem reconhecer a sua situação atual (Cardim, 2009, p.103).

Portanto, o fenômeno do membro fantasma traduz a ideia de Merleau-Ponty de que o sujeito age no mundo através de seu corpo pela aquisição de hábitos motores. Dito isto, passemos para a análise do corpo habitual propriamente dito e como ele nos ajuda a legitimar a consciência corporal. Para tanto, citaremos alguns exemplos a fim de esclarecermos melhor a questão.

Pensemos, então, no ato de beber água. O corpo, empenhado em executar tal tarefa, o faz de maneira espontânea, basta que eu sinta sede para que meu corpo se direcione ao objeto visado: vou até o armário, pego um copo, vou até a

geladeira, pego a jarra de água e me sirvo sem que precise pensar em cada um dos movimentos do meu corpo. Através de movimentos espontâneos, meu corpo, que tem consciência de si, também tem consciência do espaço onde está integrado e é capaz de se mover com uma destreza que não exige deliberação.

Algo semelhante acontece quando aprendemos a dirigir. Há, inicialmente, um momento de reconhecimento do automóvel, de suas partes e funcionamento. Mas basta-nos um pouco de prática para que comecemos a fazer tudo automaticamente. Entro no carro, coloco o cinto de segurança, introduzo a chave na ignição; quando o carro está em movimento, troco as marchas sem precisar pensar que já é hora de fazê-lo. Se anoitecer, meu corpo é que percebe e liga os faróis sem que eu precise pensar “Está escuro, devo ligar os faróis”. Outro bom exemplo para ilustrar o corpo do hábito é a datilografia:

Quando a datilógrafa executa os movimentos necessários no teclado, esses movimentos são dirigidos por uma intenção, mas essa intenção não põe as teclas do teclado como localizações objetivas. É verdade, literalmente, que o sujeito que aprende a datilografar integra o espaço do teclado ao seu espaço corporal (Merleau-Ponty, 2011, p.200 – 201).

O mesmo ocorre com instrumentistas. Para que um violoncelista, por exemplo, toque com maestria, ele precisa conhecer o instrumento da mesma maneira que ele conhece seu corpo, ele deve incorporar o instrumento ao seu corpo como se fosse parte dele. “Qualquer coisa que participe do movimento consciente de nossos corpos é acrescentada ao modelo de nós mesmos, e se torna parte desses esquemas: o poder de localização de uma mulher pode estender-se até a pluma de seu chapéu” (Schilder, 1981, p.13). Estes exemplos demonstram claramente o que ocorre com o corpo na sua íntima relação com o mundo e como ele age no mundo. Vejamos o que diz o nosso autor acerca deste tema:

Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos (Merleau-Ponty, 2011, p.199).

O hábito possibilita que incorporemos objetos à estrutura original do nosso corpo. Quando anexamos instrumentos ao nosso espaço corporal, estes objetos passam a fazer parte do nosso corpo. Portanto, podemos dizer que o corpo é

consciente e que ele age no mundo autonomamente. Se tivéssemos que pensar cada um dos nossos movimentos, não faríamos muitas coisas. Desta forma, o estudo do hábito demonstra que o corpo possui uma consciência própria pré-reflexiva, já que “na aquisição do hábito é o corpo que ‘compreende’”, dito de outra forma, o hábito não reside no pensamento, mas no corpo “como mediador de um mundo” (Merleau-Ponty, 2011, p.200 – 201). Como disse Ferraz: “o hábito implica a apreensão de significações pelo corpo: ele compreende a meta a ser realizada e espontaneamente articula os poderes perceptivo-motores para sua realização” (2006, p.93).

Esta consciência pré-reflexiva nós podemos denomina-la “consciência corporal”. Ela é muito importante para a compreensão da filosofia merleauPontiana uma vez que a condição de existência, tanto do sujeito como do objeto, é que nossa natureza corpórea esteja unida a nossa natureza psíquica. Isto porque, para o filósofo, “o corpo e a consciência não se limitam um ao outro, eles só podem ser paralelos” (Merleau-Ponty, 2011, p.174). Do mesmo modo, dizemos que o corpo possui uma consciência e uma intencionalidade espontâneas, ou seja, independentes do pensamento, porque não precisamos pensar em todos os movimentos que realizamos. Se alguma parte do meu corpo coça, minha mão se dirige até ela e procura aliviar a coceira em um movimento que não precisa ser racionalizado. É como se minha mão possuísse vontade própria e ela mesma fosse consciente do próprio movimento.

Em suma, meu corpo não é apenas um objeto entre todos os outros objetos, um complexo de qualidades entre outros, ele é um objeto *sensível* a todos os outros (...), dizemos que o corpo, enquanto tem “condutas”, é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo, e através da qual, por conseguinte, podemos “frequentar” este mundo, “compreendê-lo” e encontrar uma significação para ele (Merleau-Ponty, 2011, p.317).

Nas palavras de Cardim o sujeito da percepção “encarna a própria subjetividade” sendo possível dizer que, para Merleau-Ponty, “o corpo habita o mundo que lhe é familiar orientando-se e caminhando nele com uma consciência que não é propriamente cognitiva” (2009, p.106). Portanto, a intencionalidade do corpo não é um “eu penso”, mas um “eu posso” (Merleau-Ponty, 2011) que se traduz pela motricidade, a qual será estudada no próximo tópico deste capítulo.

Porém, esta consciência corporal da qual estamos falando só é possível porque o corpo reconhece o espaço como expressivo, além disso, o corpo é um todo unificado cujos sentidos estão estreitamente ligados entre si. Na própria apreensão do hábito, é o corpo inteiro que se empenha em compreender a tarefa a ser realizada. Isto ocorre através de um “desígnio global do corpo” o qual Merleau-Ponty chama de esquema corporal (Merleau-Ponty, 2011, p.145).

Uma primeira definição de esquema corporal poderia ser a da própria tomada de consciência do corpo: “é preciso que em cada momento de nossa vida saibamos onde está nosso corpo sem precisar procura-lo como procuramos um objeto” (Merleau-Ponty, 2011, p.174). Todavia, a noção de esquema corporal vai além desta primeira explicação. A este respeito, Cardim afirma que:

[O esquema corporal] opera a passagem e a expressão entre o pensamento e o corpo, dá sentido às ordens verbais, é o centro de uma expressividade global, e estabelece uma equivalência entre meus gestos e a totalidade dos outros gestos: o esquema corporal é uma unidade expressiva (2009, p.114).

Conseqüentemente, o esquema corporal está relacionado ao nosso campo de ação, uma vez que depende de uma certa tarefa atual ou possível. O corpo responde as situações vividas através do esquema corporal. Para Schilder, é necessário que se tenha conhecimento do seu próprio corpo para que se consiga realizar ações, uma vez que “eu estou agindo com o meu corpo, que tenho que começar o movimento com o meu corpo” (Schilder, 1981, p.48). Porém, toda a ação é dirigida a algo, ou seja, toda ação pressupõe também um objeto visado. Logo, o esquema corporal não se resume pela experiência do corpo consigo mesmo, ele é “uma experiência do meu corpo no mundo” (Merleau-Ponty, 2011, p.196). Ou ainda, ele é “finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Ibid. p.147), em constante relação com os objetos e com os outros sujeitos.

Meu corpo é abertura ao mundo, ele é o mediador da minha experiência e possibilita que eu dilate meu ser no mundo anexando objetos à minha estrutura original e fazendo do corpo carne do mundo. “Percebo com meu corpo ou com meus sentidos, meu corpo, meus sentidos, sendo justamente este saber habitual do mundo, esta ciência implícita ou sedimentada” (Merleau-Ponty, 2011, p.319).

Engajamo-nos no mundo e nos fazemos existentes através do corpo, sem a intervenção da consciência transcendental.

Em suma, dizemos que o corpo, como nosso meio de comunicação com o mundo, é responsável pela síntese que realizamos ao nos envolvermos com os objetos. Ao mesmo tempo em que o corpo é responsável por delimitar nossa experiência através do esquema corporal, ele só o faz a partir de estímulos que recebe por estar situado em um determinado meio. Sendo assim, podemos falar de uma reversibilidade da percepção: por mais que eu olhe e toque as coisas, só tenho impressões porque elas causam sensações em mim através de sua cor, temperatura, textura etc.

Desta forma, a relação entre o sujeito e o mundo é paradoxal: eles coexistem e são interdependentes. “O corpo está imerso em situações que o transcendem e mesmo o condicionam, embora ele seja o responsável por configurá-las, conforme as equivalências entre o esquema corporal e os estímulos” (Ferraz, 2006, p.130). Dito isto, passemos para a análise desta relação propriamente dita.

2.3.

A dialética do corpo: relação corpo e mundo como fundamento da existência

Após termos esclarecido a categoria de corpo e suas características essenciais, devemos iniciar uma análise dos pressupostos envolvidos na relação entre corpo e mundo. Isto nos ajudará a compreender como ocorre a gênese do sujeito na filosofia merleau-pontiana, assim como a condição humana encarnada e o mundo como horizonte de construção desta condição.

Para tanto, será necessário, em primeiro lugar, esclarecermos as noções de visão e movimento, responsáveis pela nossa percepção e apropriação de mundo e, conseqüentemente, por nossa íntima relação com ele. Em seguida, abordaremos o conceito de mundo vivido, ou mundo humano, para Merleau-Ponty a fim de compreendermos melhor o horizonte da nossa experiência vivida. Finalmente, trataremos da relação entre corpo e mundo, da qual surge a gênese do ser propriamente dito.

A intencionalidade motora

Merleau-Ponty trata das questões de visão e movimento mais profundamente na segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*, no Capítulo Um intitulado “O Sentir”. Além disso, ele dedicou uma obra inteira à visão e suas propriedades, a saber, *O Olho e o Espírito*, escrita em 1960.

De acordo com o autor, “a visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos” (Merleau-Ponty, 2011, p.192), isto porque são modalidades da percepção e estão ligados a ação. Como disse Merleau-Ponty, o sujeito “penetra no objeto pela percepção, assimila sua estrutura, e através de seu corpo o objeto regula diretamente seus movimentos” (2011, p.185), ou seja, a percepção é uma atitude essencialmente corpórea e só é possível através da nossa experiência encarnada. Quando percebemos um objeto, este objeto nos afeta, causando sensações responsáveis pela compreensão que temos deste objeto: “cada sensação subentende uma atividade motora real ou virtual: ver um objeto é sempre antecipar o movimento a fazer para tocá-lo, o que o torna tangível previamente” (Bernard, 2016, p.101).

É importante explicarmos o que o fenomenólogo francês entende por sensação, uma vez que ela nos ajudará a compreender nossa relação com os objetos. Segundo ele, a sensação é “uma de nossas superfícies de contato com o ser, uma estrutura de consciência, e, em lugar de um espaço único, condição universal de todas as qualidades” (Merleau-Ponty, 2011, p.299). Portanto, a sensação é nosso primeiro contato e abertura para o mundo, o início de toda percepção. Ela é “literalmente uma comunhão”, na medida em que ela nos dá um mundo e ao mesmo tempo nos coloca em íntima relação com ele num sistema de trocas no qual eu empresto meu corpo para que o mundo me possa falar dele (Merleau-Ponty, 2011, p.286).

Nossa experiência de mundo é sensorial e todo nosso saber se alicerça e origina a partir de nosso contato com as coisas. Nas palavras do próprio Merleau-Ponty: “a experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto” (2011, p.195). Este contato, como já dissemos, ocorre através da percepção, que é uma atitude, ou ação, corporal. E toda ação corporal pressupõe um

reconhecimento do espaço de ação no qual estamos situados. Para Merleau-Ponty, este reconhecimento espacial ocorre através do movimento, como explica Ferraz:

O corpo como “sistema de ações possíveis” define a orientação (espacial): seu engajamento em diferentes tarefas fixa as direções espaciais ao unir o “campo perceptivo” as “intenções motoras”. (...) ao realizar tarefas, o corpo se integra à nova organização do campo perceptivo (2006, p.138).

Nas palavras do próprio Merleau-Ponty:

Um movimento é apreendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixa-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. Portanto, a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos representamos (2011, p.193).

Nesse sentido é que o filósofo afirmará que “a percepção do corpo e dos objetos em contato com o corpo é confusa na imobilidade” (2011, p.156). Isto porque o corpo organiza o espaço ao seu redor através do movimento, ou melhor, o movimento desenvolve uma “zona de reflexão e subjetividade” e prepara a nossa circunvizinhança, na qual as coisas assumem um “semblante de existência” (Merleau-Ponty, 2011, p.160). Sendo assim, a motricidade possui uma função simbólica, uma vez que damos sentido aos objetos através dela.

Os movimentos acompanham nosso acordo perceptivo com o mundo. Situamo-nos nas coisas dispostos a habitá-las com todo nosso ser. As sensações aparecem associadas a movimentos e cada objeto convida a realização de um gesto, não havendo, pois, representação, mas criação, novas possibilidades de interpretação das diferentes situações existenciais (Nóbrega, 2008, p.142 – 145).

Portanto, a motricidade não pode mais ser considerada como “simples consciência de minhas mudanças de lugar” (Merleau-Ponty, 2011, p.283) e precisa passar a ser compreendida como intencionalidade original, através da qual o corpo se relaciona com os objetos. Se levarmos em consideração a postura ativa do corpo e lembrarmos que “não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo, quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento” compreenderemos que através dos gestos é que expressamos as nossas intenções (Merleau-Ponty, 2011, p.312).

Para o filósofo, “a abordagem fenomenológica da percepção identifica-se com os movimentos do corpo e redimensiona a compreensão de sujeito no processo de conhecimento” (Nóbrega, 2008, p.142). Desta forma, a postura ativa do corpo somente se traduz a partir da motricidade:

O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso, aliás, sempre pelo canto do olho e na margem da consciência (Merleau-Ponty, 2011, p.431)

O corpo tateia as coisas, está no meio delas. Do movimento, resulta uma mescla do meu corpo com o mundo, de forma que não mais é possível separá-los. Confunde-se corpo e mundo, sujeito e objeto. Sendo assim, o movimento necessita de um fundo para acontecer: “o movimento depende da relação entre um objeto e a ancoragem do corpo próprio em um horizonte perceptivo” (Ferraz, 2006, p.141).

Cada movimento determinado ocorre em um meio, sobre um fundo que é determinado pelo próprio movimento (...). Executamos nossos movimentos em um espaço que não é vazio e sem relação com eles, mas que, ao contrário, está em uma relação muito determinada com eles: movimento e fundo são, na verdade, apenas momentos artificialmente separados de um todo único (Goldstein apud. Merleau-Ponty, 2011, p.192).

Todo deslocamento do meu corpo tem seu lugar no espaço e todo movimento pressupõe o reconhecimento e uma apropriação do tangível, bem como uma consciência do corpo para que o sujeito possa agir no mundo. Ao mesmo tempo em que é necessário um fundo para que aconteça o movimento, o próprio movimento do nosso corpo é criador do espaço, de forma que “não haveria espaço se eu não tivesse corpo” uma vez que o espaço “está desenhado na estrutura de meu corpo, ele é seu correlativo inseparável” (Merleau-Ponty, 2011, p.149; p.197).

O fenômeno do movimento não faz senão manifestar de uma maneira mais sensível a implicação espacial e temporal. (...) O movimento é uma modulação de um ambiente já familiar e nos reconduz, mais uma vez, ao nosso problema central, que é o de saber como se constitui este ambiente

que serve de fundo a todo ato de consciência (Merleau-Ponty, 2011, p.371).

Este “ambiente familiar” do qual fala Merleau-Ponty é o mundo. Neste sentido, a abordagem feita por ele acerca do movimento nos auxilia a compreender a ideia de espaço para o autor e a sua relação com o ser-no-mundo. Para ele, ser corpo “é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (Merleau-Ponty, 2011, p.205). Ou seja, o corpo se realiza na espacialidade, e ele o faz através do movimento.

De certo modo, preenchemos o espaço e nos fazemos presentes como seres-no-mundo quando movemos nosso corpo. O corpo imóvel não faz mais do que uma pedra ou uma cadeira. Por esta razão, podemos dizer que o corpo conhece e dá sentido aos objetos por meio dos movimentos de exploração, os quais fazem parte da nossa experiência perceptiva.

Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão de mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural (Merleau-Ponty, 2011, p.519).

Ao dizer isto, Merleau-Ponty pretendia que nossa consciência perceptiva só poderia ser vivida a partir da motricidade, em seu caráter intencional. E, conseqüentemente, que nossa relação com o mundo como seres situados, ou sujeitos encarnados, somente se legitimaria através do nosso agir no mundo. Nas palavras de Schilder: “toda a direção de nossa discussão mostra que o conhecimento e a percepção não são o produto de uma atitude passiva, mas são adquiridos através de um processo ativo, no qual a motilidade como tal toma parte” (1981, p.54).

Da mesma forma, a consciência do próprio corpo se faz no movimento: “sabemos do nosso corpo quando nos movimentamos, interagindo com as coisas e com os outros” (Machado, 2011, p.52). Isto porque o movimento não é apenas uma exploração da nossa circunvizinhança, mas também do corpo mesmo que se move. Sei onde está minha cabeça porque posso tocá-la e, apalpando as outras partes do meu corpo, percebo que ela está acima de todas as outras. Minha visão não me possibilita este conhecimento porque jamais conseguiria ver meu corpo por inteiro para poder apreender todas suas partes como um todo. Mesmo estando

em frente ao espelho, minha visão é sempre limitada, sendo necessário que eu percorra o contorno de minha imagem em um movimento dos meus olhos.

Neste sentido, Merleau-Ponty diz que meu movimento é a “sequência natural e o amadurecimento de uma visão” (Merleau-Ponty, 2004, p.16). Vemos as coisas, mas somente temos acesso as suas partes uma por vez. Este é o paradoxo: mostrar é sempre um *esconder*. Por esta razão, precisamos do movimento para termos acesso as partes escondidas dos objetos; a visão nos compele a tocar as coisas, apalpá-las e examiná-las.

O corpo se caracteriza pela visão e pelo movimento, estando sempre em inter-relação com o outro, com o mundo. (...) O movimento subsidia a própria visão, pois, encontra-se no visível sendo inerente ao corpo e ao mundo. Embora o corpo veja as coisas, estando imerso nas coisas, no mundo, em um mundo que é anterior ao próprio corpo, ele não se apropria das coisas, e sim as tateia, as assedia, de forma indissociável (Pacheco, 2003, p.5).

Como já o dissemos, Merleau-Ponty afirma que a visão e o movimento são as principais maneiras que temos de nos relacionarmos com os objetos. Para ele, nossos movimentos e os movimentos de nossos olhos “fazem vibrar o mundo” ao nosso redor e delimitam, incondicionalmente, nossa iniciação e comércio com o mundo (Merleau-Ponty, 2014, p.19). Ambos constituem nossa percepção e demarcam um campo perceptivo do qual emergem nossas ações.

À vista disso, é preciso compreender o entrecruzamento que ocorre entre visão e movimento, uma vez que são operações que têm um fundo em comum:

Toda experiência do visível sempre me foi dada no contexto dos movimentos do olhar, o espetáculo visível pertence ao tocar nem mais nem menos do que as “qualidades tácteis”. É preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser táctil está voltado de alguma maneira à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível que nele está incrustado (...). Já que o mesmo corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo (Merleau-Ponty, 2014, p.131).

Esta longa passagem de *O Visível e o Invisível* evidencia que o sujeito, como ser-no-mundo, possui um corpo cujo funcionamento deve ser compreendido em sua totalidade. O sujeito age e participa do mundo emprestando o seu corpo inteiro a ele, jamais utilizando suas partes separadamente.

O corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço de espaço, um feixe de funções, mas um entrelaçado de visão e de movimento. Basta que eu veja alguma coisa para saber ir até ela e atingi-la, mesmo se não sei como isso se faz na máquina nervosa. Meu corpo móvel conta no mundo visível, faz parte dele, e é por isto que eu posso dirigi-lo no visível. Por outro lado, também é verdade que a visão pende do movimento (Merleau-Ponty, 2004, p.16).

Como bem ressaltou Bernard, é preciso que tomemos o corpo enquanto uma unidade, não apenas entre os cinco sentidos, mas entre estes sentidos e o movimento. Segundo ele, há uma “invasão, um entrecruzamento constante entre ver e tocar, entre o visível e o tátil, a tal ponto que o olhar é apalpação das coisas” (2016, p.100). Parece-nos interessante agora, uma vez tendo compreendido a ideia de movimento em Merleau-Ponty e sua relação com a visão, passarmos para a análise desta última e suas implicações na compreensão de ser-no-mundo.

O enigma da visão

“A visão só se aprende vendo” (Merleau-Ponty, 2004, p.19). Ao dizer isto Merleau-Ponty nega as teorias precedentes (intelectualismo e empirismo) uma vez que ambas consideram a visão, ou o “saber ver”, como condição a priori de conhecimento. Não é que o nosso fenomenólogo desconsidere a visão como meio de contato com o mundo e, conseqüentemente, como condição de conhecimento. Na verdade, para ele, a visão do mundo e o mundo possuem uma relação de conaturalidade: o mundo surge diante dos meus olhos na medida em que eu o vejo e ao mesmo tempo em que minha visão do mundo se faz e se desenvolve. De uma maneira mais simples, “a visão se faz no meio das coisas” e não existe visível algum sem que haja também um vidente, ou seja, um sujeito que vê (Cardim, 2011, p.61).

Segundo Merleau-Ponty, “com o olhar, dispomos de um instrumento natural comparável à bengala do cego. O olhar obtém mais ou menos das coisas segundo a maneira pela qual ele as interroga, pela qual ele desliza ou se apoia nelas” (Merleau-Ponty, 2011, p.212). Dizer que o olhar “interroga as coisas” é dizer que ele é uma maneira de acessá-las e de buscar pela sua essência, perguntar pelo ser. Nas palavras de Dobrinesco, a visão, como abertura ao mundo, “é o

encontro de ‘todos os aspectos do Ser’” e a “modalidade pela qual o mundo se nos torna manifesto” (1969, p.22).

Tendo-nos aberto para o mundo através do olhar, “o olhar, dizíamos, envolve, apalpa, esposa as coisas visíveis. Como se estivesse com elas numa relação de harmonia preestabelecida, como se as soubesse antes de sabê-las, move-se à sua maneira, em seu estilo sincopado e imperioso” (Merleau-Ponty, 2014, p.130). O que Merleau-Ponty quer dizer aqui é que existe um saber latente de nosso olhar sobre o mundo, isto porque fazemos parte do mesmo fundo que as coisas visíveis, como visíveis nós mesmos. Ou seja, o vidente está “imerso no visível por seu corpo” (Merleau-Ponty, 2004, p.16). Portanto, há uma relação de conaturalidade entre o sujeito e as coisas, entre o vidente e o visível, de forma a ser preciso que “aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha” (Merleau-Ponty, 2014, p.131).

Portanto, esta “aderência do vidente e do visível” inaugura o paradoxo do corpo (Merleau-Ponty, 2014, p.135). Se o nosso corpo apalpa e vê,

não é porque tenha diante de si os visíveis, como objetos: eles estão em torno dele, até penetram em seu recinto, estão nele, atapetam por fora e por dentro seus olhares e suas mãos. Se os apalpa e vê, é unicamente porque, pertencendo à mesma família, sendo, ele próprio, visível e tangível, utiliza seu ser como meio para participar do deles (Merleau-Ponty, 2014, p.134).

Por conseguinte, há um entrelaçamento do vidente no visível, o qual Merleau-Ponty chama de reversibilidade. É neste ponto que encontramos o enigma da visão. Para explica-lo, o autor utiliza o fenômeno do espelho: observando as coisas, sinto-me eu mesmo observado, como se estivesse em frente a um espelho olhando minha própria imagem. Neste momento o sujeito percebe que seu corpo também faz parte do espetáculo do visível e que pode ser espetáculo para si mesmo. “O espelho aparece porque eu sou vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível” (Merleau-Ponty, 2004, p.22). É como no exemplo das duas mãos que se tocam: qual delas é sujeito e qual é objeto? Ambas podem tocar e sentir da mesma forma que podem ser tocadas e sentidas.

Isto ocorre porque, para ser capaz de sentir, o corpo precisa fazer parte do universo tangível – “meu corpo só vê porque faz parte do visível onde eclode” (Merleau-Ponty, 2014, p.148). Nosso corpo faz parte do mesmo estofado do mundo,

ele é carne do mundo⁷. Aqui, podemos compreender o conceito de carne como “a matéria comum do corpo vidente e do mundo visível, pensados como inseparáveis, nascendo um do outro, um para o outro. (...) Portanto, a carne nomeia própria e fundamentalmente a unidade do ser como ‘vidente-visível” (Dupont, 2010, p.9).

A carne é vista pelo filósofo como espessura e como meio de acesso às coisas dado que é ela que atribui às coisas a sua visibilidade. Ao mesmo tempo em que permite ao corpo ter contato com as coisas fazendo dele visível primordial. “Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (Merleau-Ponty, 2014, p.132). Esta exploração do mundo pelo corpo através da visão pode ser comparada à cegueira: o cego que se encontra em algum lugar desconhecido, se movimenta com os braços estendidos a sua frente e, com as mãos, toca as coisas para reconhecer o espaço; da mesma maneira a visão, toca e apalpa as coisas com o olhar para que possamos representar o espaço a nossa volta.

Para Merleau-Ponty, os olhos são como que “computadores do mundo”, eles são “comovidos por um certo impacto do mundo” e processam as informações que receptam da carne do mundo antes mesmo que elas passem ao pensamento: “se fazemos o pensamento aparecer sobre uma infraestrutura de visão, é só em virtude desta evidência incontestada que é preciso ver ou sentir de alguma maneira para poder pensar, que todo pensamento que conhecemos advém de uma carne” (Merleau-Ponty, 2004, p.19-20; 2014, p.141).

O que dissemos até agora é que, para participar do mundo, habitá-lo, vivê-lo, é necessária uma “adesão cega ao mundo”, uma “iniciação ao mundo” já que não apenas nossa visão, mas toda nossa percepção se faz a cada olhar e a cada toque, ou seja, a partir do nosso contato ingênuo com as coisas (Merleau-Ponty, 2011, p.342; 2014, p.44). A visão “nos permite que nos abramos para a textura do mundo que nos envolve” (Carmo, 2011, p.60).

⁷ A carne é um conceito desenvolvido por Merleau-Ponty em sua fase final, mais especificamente, na obra *O Visível e o Invisível*, de 1963. Este conceito traduz a transitividade do corpo enquanto vidente e visível. Ela é o tecido e profundidade que constitui o mundo, as coisas e o corpo e que os mantém ligados.

Ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele (Merleau-Ponty, 2011, p.105, grifo do autor).

Aqui se mostra, mais uma vez, que visão e movimento são nossas principais maneiras de conhecer o espaço no qual o corpo existe e atua. Ambos proporcionam nosso contato primordial com o mundo. Tanto aprendemos a ver através do contato com o mundo, como aprendemos do próprio mundo a partir deste contato com ele. Para Merleau-Ponty, o olhar “transforma a vida da consciência em pura dialética entre sujeito e objeto”, cuja síntese quem realiza é o próprio corpo enquanto sujeito desta dialética (Merleau-Ponty, 1975, p.254).

Feitos estes apontamentos sobre a visão e o movimento, devemos agora tratar do conceito de mundo vivido em Merleau-Ponty e a relação dialética entre corpo e mundo como gênese da existência.

Contexto do Mundo vivido

Apesar de alguns filósofos anteriores a Husserl já se referirem a algo que poderia ser chamado de mundo da vida, ou mundo vivido, atribuímos a criação do termo ao fenomenólogo alemão. Buscando um conceito para se referir ao mundo humano, ou à percepção humana de mundo, que se adequasse ao seu sistema fenomenológico, Husserl cria o termo *Lebenswelt*, que no alemão significa “mundo da vida”. Segundo Stein, com este novo conceito, Husserl pretendia abranger “um universo totalmente subjetivo”, “o *lugar* originário da experiência” (Stein, 2004, p.22; p.25). Entretanto, este lugar não poderia ser considerado como um lugar físico, mas *interior*, ou ainda, como conjunto das nossas vivências enquanto sujeitos. Por esta razão, muitos autores (p.ex. Stein) preferem utilizar o termo “mundo vivido” no lugar de “mundo da vida”, uma vez que o segundo transmite uma ideia muito mais concreta e exterior, enquanto o primeiro remete a algo subjetivo.

Em decorrência de uma objeção feita pelo seu discípulo Heidegger, Husserl começa a repensar o conceito de *Lebenswelt*. Na redução transcendental, Husserl colocava entre parênteses todo o mundo externo (natural) de forma que restaria apenas o mundo das nossas representações. No entanto, segundo

Heidegger, a exclusão completa do mundo na redução gerava um problema, já que o mundo é o pano de fundo das nossas vivências. A partir daí, Husserl passa a compreender o mundo vivido como horizonte de experiência, aproximando sua filosofia da questão existencial.

Desde a objeção de Heidegger, Husserl passara a buscar uma solução para a sua fenomenologia que resgatasse a noção de mundo enquanto solo, ou fonte, das nossas experiências. Aqui, é fundamental esclarecermos a distinção entre o mundo vivido e o mundo real: o mundo real é o mundo exterior, concreto, é o mundo natural onde vivemos e do qual temos experiência. Já o mundo vivido, na análise husserliana, é tido como um mundo interior, subjetivo, constituído pelas nossas impressões ou vivências, é o mundo tal como aparece na nossa consciência. O mundo natural é o pano de fundo, a realidade na qual se desenvolvem nossas experiências, enquanto o mundo vivido é o mundo, a unidade, das nossas experiências enquanto tais.

Portanto, como diz Zilles: “*Mundo da vida*, no sentido de mundo experimentado pelo homem, significa uma realidade rica, polivalente e complexa, que o próprio homem constrói” (2002, p.33, grifo do autor). Ele é o significado que o homem atribui a todas as coisas vivenciadas no mundo natural, “o *Lebenswelt* não é uma soma de objetos, mas o mundo subjetivo do qual emerge toda a atividade humana” (Zilles, 2002, p.34). Isto quer dizer que o mundo da vida tem ligação com o sentido, ele é o horizonte sempre dado que antecede a atitude natural e as nossas ações (Depraz, 2012, p.42). O *Lebenswelt* de Husserl é pré-objetivo, pré-científico e *a priori*, uma vez que ele é “o âmbito de nossas originárias ‘formações de sentido’, do qual nascem as ciências” (Zilles, 2002, p. 32).

(O *Lebenswelt*) é o chão originário, é o lugar onde algo caiu, onde algo se estabeleceu, mas que não se recupera. (...) Quer dizer, o mundo vivido mostrado por Husserl passa a representar isso que nós podemos chamar condição de possibilidade de todas as experiências. (...) há um chão criado por algo que aconteceu, que foi vivido, mas que é apenas condição de possibilidade de todas as experiências (Stein, 2004, p.31).

Tanto o mundo da vida (*Lebenswelt* para Husserl) como o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein* para Heidegger) representam a gênese do sentido, ou o lugar onde se encontra a significância. “O mundo da vida, ou a ideia de mundo onde a

vida radica enquanto deste mundo emerge a significatividade ou significância, é, de certo modo, a condição de possibilidade de todas as significações, de todos os significados” (Stein, 2004, p.71). No entanto, mesmo levando em consideração a crítica feita por Heidegger e o conceito de ser-no-mundo, Husserl não conseguiu resolver completamente o problema que ele mesmo criou ao utilizar o termo *Lebenswelt*. Mesmo que ambos os filósofos tivessem a mesma pretensão de encontrar a gênese do sentido, cada um atribuía a origem das coisas a um fundo diferente: para Husserl, este fundo era a consciência, enquanto para Heidegger era o mundo mesmo.

Portanto, Husserl via o mundo como uma produção da subjetividade. Heidegger, pelo contrário, considerava o sujeito como inserido no mundo desde seu nascimento, numa relação da qual não podemos sair.

Para Heidegger, a ideia de ser-no-mundo é uma maneira de embasar a fenomenologia na existência concreta dos seres humanos no mundo – em oposição à concepção original de Husserl, para quem a fenomenologia era um método que evitava o envolvimento com o mundo. Merleau-Ponty, no entanto, rejeita essa interpretação da redução entre a fenomenologia de Heidegger e a de Husserl. A redução fenomenológica, diz ele, “pertence à filosofia existencial” e o “ser-no-mundo de Heidegger só aparece contra o pano de fundo da redução fenomenológica” (Matthews, 2011, p.114).

Apesar de o Husserl tardio ter tentado incorporar a ideia de ser-no-mundo ao seu trabalho, será Heidegger que conseguirá desenvolver o conceito, na obra *Ser e Tempo*. E será com esta concepção de mundo da vida, ou ser-no-mundo, que Merleau-Ponty irá se identificar. Merleau-Ponty teve contato mais profundo com o pensamento posterior de Husserl no final dos anos 30, quando visitara o Arquivo Husserl da Universidade de Louvain, na Bélgica. Ele estudara os manuscritos do fenomenólogo alemão, reunidos pelo Padre von Breda e, desde então, passara a introduzir o pensamento husserliano, de influência heideggeriana, ao seu próprio trabalho, como veremos a seguir.

O mundo vivido na filosofia merleaupontiana

Parece-nos estranho falarmos de mundo vivido ou de ser-no-mundo num sentido não filosófico, porque para que uma coisa exista ela precisa fazer parte do

mundo. No entanto, o sentido de ser-no-mundo que queremos alcançar aqui é mais profundo: um ser que não é mero objeto, mas que tem consciência de sua existência no mundo e é capaz de questioná-la e determiná-la. Ademais, um ser cuja existência depende do seu envolvimento e contato pré-reflexivo com este mundo através de seu corpo. Podemos dizer que o *Lebenswelt* é um domínio arcaico onde encontramos a própria pré-história das nossas representações, uma camada de experiências anteriores à elaboração lógica que, de acordo com Merleau-Ponty, já estaria investida de sentido.

Como já foi dito, Merleau-Ponty interessava-se pela “fenomenologia do último Husserl, daquele que se preocupava com a gênese do sentido” e pelo estudo da existência como “relação simbólica do corpo com o mundo” (Chauí, 2002, p.62 – 63). Influenciado por Husserl e Heidegger, Merleau-Ponty considerava a experiência pré-reflexiva do mundo como o fundamento da nossa existência. Isto porque, segundo ele, a maneira como nos relacionamos com o mundo antes do pensar determina o nosso pensamento sobre ele. Por esta razão, ele dedicou grande parte de seus estudos à percepção, uma vez que ela é nosso contato direto com o mundo, nossa “iniciação ao mundo”, como já vimos (Merleau-Ponty, 2011, p.346). Neste sentido, “o mundo é aquilo que nós percebemos. (...) não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo” (Merleau-Ponty, 2011, p.14). Nas palavras de Matthews:

Não faço contato com o mundo simplesmente pensando sobre ele, mas experimentando-o com os sentidos, agindo sobre ele, por meio da mais sofisticada tecnologia até os movimentos irrefletidos mais primitivos (...). Ser-no-mundo, dessa maneira humana peculiar é, portanto, estar nele tanto como objeto quanto sujeito, e de tal modo que os aspectos objetivos e subjetivos de nosso ser se condicionam mutuamente (Matthews, 2011, p.117).

Percebemos aqui que o ser-no-mundo de Merleau-Ponty é essencialmente corporificado e relacional, na medida em que se constitui a partir de seu contato com o outro e com os objetos. Ele é um ser encarnado que se envolve com o mundo, primordialmente, numa relação pré-reflexiva e pré-objetiva, enquanto o mundo é uma unidade aberta na qual estamos situados.

O mundo é percebido inevitavelmente como um todo estruturado e com sentido (...). Movemo-nos no mundo, fazemos uso dos objetos nele,

reagimos emocionalmente às situações e agimos para modifica-lo, e assim por diante. Todas essas e outras formas de interação com o mundo dão origem à sua significação (Matthews, 2011, p.49).

Esta ideia de mundo enquanto um todo unificado e estruturado, “horizonte latente de nossa experiência”, reforça a ideia de que a significação, fruto da construção simbólica, possui caráter intersubjetivo e interpessoal (Merleau-Ponty, 2011, p.136). Somente porque o mundo é este campo significativo que podemos construir nosso pensamento sobre ele, inclusive o pensamento científico. O mundo, para o autor, não pode ser entendido apenas como um conjunto de objetos, mas sim como “meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções” (Merleau-Ponty, 2011, p.6).

Neste sentido, podemos dizer que o mundo é o fundo no qual se desenvolvem nossos pensamentos, ou seja, ele é o verdadeiro transcendental, a condição de possibilidade de nossas experiências e pensamentos. Nas palavras de Merleau-Ponty, o mundo é o “horizonte permanente de todas as minhas *cogitaciones* e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar”, ele “é uma unidade aberta e indefinida em que estou situado”, ou ainda, “horizonte de todas as nossas experiências” (Merleau-Ponty, 2011, p.9; p.408; p.420).

Aqui, é necessário fazermos a distinção entre o mundo natural e o mundo fenomenológico, ou mundo vivido, na filosofia merleau-pontiana. Como dissemos anteriormente, o mundo natural é o solo no qual se desenvolvem as nossas experiências, enquanto o mundo vivido é o conjunto destas experiências. Ou seja, o mundo fenomenológico se apresenta como “o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade” (Merleau-Ponty, 2011, p.18). Desta forma, o mundo fenomenológico é tido como um sistema de significações as quais o sujeito constrói a partir de sua experiência vivida, na medida em que interage com o outro.

Já o “mundo natural se apresenta como existente em si, para além de sua existência para mim (...) uma natureza que não precisa ser percebida para existir” (Merleau-Ponty, 2011, p.213). Visto desta forma, o mundo natural é condição para que se tenha um mundo fenomenológico. Como diz Matthews, “natureza é

primordialmente aquilo que os seres humanos reconhecem como tal: aquilo que fornece a cena ou pano de fundo para a vida e a cultura humanas” (2011, p.151).

No entanto, isto não quer dizer que um anteceda o outro, na verdade, eles são simultâneos: “a coisa e o mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu”, não porque eu os constitua, mas porque é necessário que eu os perceba e lhes dê significado para que existam (Merleau-Ponty, 2011, p.447). Segundo Merleau-Ponty, “o mundo fenomenológico não é a explicação de um ser prévio, mas a fundação do ser” (2011, p.19). Nas palavras de Matthews, em última análise “o mundo em que me vejo quando começo a ter qualquer experiência é, claramente, um mundo da ‘natureza’ – um mundo de objetos não humanos dispostos no espaço e tempo naturais” (2011, p.149).

Portanto, temos aqui um mundo vivido como um mundo que já foi experimentado pelo homem e ao qual foi atribuído significado, diferentemente do mundo natural, que é um mundo em si mesmo: “em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar” (Merleau-Ponty, 2011, p.125). Com efeito, nosso filósofo afirma que a vida humana “está lançada em um mundo natural”, o qual tem sua unidade independentemente da nossa experiência (2011, p.438). Desta forma, “haverá o mundo real tal qual está fora de meu corpo e o mundo tal qual é para mim, numericamente distinto do primeiro” (Merleau-Ponty, 1975, p.223). Observemos o que Merleau-Ponty desenvolve a este respeito:

O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos, que, para aquém de todas as rupturas de minha vida pessoal e histórica, garante às minhas experiências uma unidade dada e não desejada, e cujo correlativo em mim é a existência dada, geral, pré-pessoal de minhas funções sensoriais, em que encontramos a definição do corpo (Merleau-Ponty, 2011, p.442).

É possível, aqui, concluirmos algo relevante com relação ao mundo em Merleau-Ponty: ele é condição para que exista o ser. Por mais que seja necessário um sujeito que perceba o mundo para ser possível vermos surgir o ser, sem o mundo como fundo nada seria possível.

Está aí a contingência ôntica, no interior do mundo. A contingência ontológica, a do próprio mundo, sendo radical, é ao contrário aquilo que

funda de uma vez por todas a nossa ideia de verdade. O mundo é o real do qual o necessário e o possível são províncias (Merleau-Ponty, 2011, p.533).

Ou seja, a relação entre corpo e mundo é uma relação de conaturalidade, como já foi explicado: “eu compreendo o mundo porque eu estou situado nele e porque ele me compreende” (Merleau-Ponty, 2011, p.547). Tendo explicado o que é o mundo em Merleau-Ponty, passemos para a análise da relação entre corpo e mundo como fundamento da existência, que é o foco de nosso trabalho.

A dialética entre corpo e mundo

Como já vimos, Merleau-Ponty segue a ideia de Heidegger de que somos seres-no-mundo, cuja existência é impossível de ser pensada sem que esteja atrelada à ideia de mundo enquanto horizonte da nossa experiência. Vimos também que esta experiência é essencialmente encarnada: relacionamo-nos com as coisas através de nosso corpo, experimentamo-las com os nossos sentidos e nos envolvemos com o mundo, especialmente, através de nossa visão e nossos movimentos. No entanto, ainda precisamos nos aprofundar nesta relação se quisermos compreender a gênese de nossa existência.

Primeiramente, precisamos ter clara a ideia de que em Merleau-Ponty “as relações entre o indivíduo e seu meio são pois verdadeiramente relações dialéticas” (Merleau-Ponty, 1975, p.185). Expliquemos: o mundo, como vimos, é um todo unificado que tem sentido. Porém, ele não tem sentido em si mesmo. Quem dá sentido ao mundo é o ser humano enquanto o vivencia, o experimenta. Ou seja, o mundo é um horizonte sem síntese, porque a síntese quem faz somos nós (Chauí, 2002, p.121).

Ser-no-mundo para Merleau-Ponty é como participar de um diálogo com objetos. (...) Só podemos fazer isso porque o mundo já está aí para que nos envolvamos com ele, da mesma maneira que só podemos ter um diálogo se há outra pessoa com a qual conversar. Ao tomar parte neste diálogo, “transcendemos” a nós mesmos, abrimos nossos pensamentos para uma realidade mais ampla que independe de nós. Mas, ao mesmo tempo, em certo sentido, a existência do diálogo e o sentido dado às “respostas” ao nosso envolvimento dependem de nós. Damos uma unidade ao mundo pela nossa lida com ele; mas também ganhamos unidade para nós mesmos e

mesmo para nossos corpos pela lida com o mundo (Matthews, 2011, p.120).

Este longo trecho da obra de Matthews ajuda-nos a compreender que na dialética entre corpo e mundo a síntese é corporal. O diálogo não é feito através de palavras, mas de gestos, movimentos, olhares. Há uma troca: eu olho o mundo, toco os objetos, ao mesmo tempo em que me sinto tocado e olhado por eles e por outros sujeitos. É a ambiguidade do corpo senciente-sensível, vidente-visível, tocante-tocado, do qual falávamos anteriormente.

Para Merleau-Ponty, o sujeito “vive num universo de experiência (...) em um comércio direto com os seres, as coisas e seu próprio corpo” (Merleau-Ponty, 1975, p.222). Neste comércio com o mundo, nos comunicamos através da percepção: ela é “um momento da dialética viva de um sujeito concreto” (Ibid. p.201). Neste sentido, “o sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida” (Merleau-Ponty, 2011, p.84).

Aderimos a “essa tese do mundo” através de nosso corpo, pela nossa percepção (Merleau-Ponty, 2011, p.11). A relação entre o sujeito e o mundo se expressa através de um paradoxo: o corpo se vê como parte do mundo, porém, ao mesmo tempo, como algo que é diferente dele. Esta é a antítese da dialética entre corpo e mundo: o corpo é carne do mundo, mas o mundo enquanto lugar de apropriação do sentido e do ser. A espessura de meu corpo é “o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (Merleau-Ponty, 2014, p.132). Porém, não sou mundo: vivo no mundo.

Nesta dialética, como já o dissemos, a síntese é perceptiva, quem a faz é o corpo. No entanto, esta síntese apresenta-se sempre como inacabada. Ela está por fazer-se, da mesma forma que a nossa existência que, segundo nosso autor, “é um ato ou um fazer” (Merleau-Ponty, 2011, p.511). Ela se realiza a partir deste contato direto que tem com o mundo e com as coisas. “A consciência de si é o próprio ser do espírito em exercício. É preciso que o ato pelo qual tenho consciência de algo seja ele mesmo apreendido no instante em que se realiza, sem o que ele se romperia” (Ibid. p.497). Vejamos o que o autor tem a dizer sobre este tema:

Minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência de mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente (2011, p.547).

Nossa existência enquanto seres-no-mundo se faz a partir de nossa relação com as coisas: “é em minha relação com as coisas que eu me conheço” (Ibid. p.512). É por esta razão que, em Merleau-Ponty, a ideia de sujeito é inseparável da ideia de mundo. Somos seres-no-mundo, nossa existência é fundamentalmente encarnada. Isto porque, como dissemos anteriormente, a gênese de toda existência se dá a partir da relação que temos com o mundo através de nosso corpo. Portanto, antes de ser uma relação de conhecimento, nossa relação com o mundo faz surgir o ser.

A relação entre sujeito e objeto não é uma relação de conhecimento na qual o objeto aparece sempre como constituído pelo sujeito, como falava o idealismo clássico, mas uma relação de ser segundo a qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de certa forma, sua permuta (Merleau-Ponty, 1966, p.125, grifos do autor, tradução nossa).

Feitas estas observações sobre os aspectos essenciais da fenomenologia merleau-pontiana, acreditamos ter fornecido bases seguras para uma articulação com a psicanálise de Anzieu, estudada no primeiro capítulo. Passemos então para a etapa do trabalho na qual realizamos esta interlocução.

3

O espaço entre: interlocuções Anzieu / Merleau-Ponty

Nos capítulos anteriores, procuramos apresentar as ideias principais das teorias de Merleau-Ponty e Anzieu, colocando em relevo o papel da experiência corporal no processo de constituição da subjetividade. Além de fornecer um panorama geral sobre cada uma destas teorias, ao percorrê-las, tínhamos como objetivo a identificação de suas semelhanças para que, neste último capítulo, pudéssemos articulá-las.

Em muitos casos, ao buscar uma articulação entre filosofia e psicanálise, opta-se por uma abordagem comparativa a partir do conceito de inconsciente. No entanto, nosso objetivo não é contrapor as noções de inconsciente da filosofia e da psicanálise, muito menos realizar uma filosofia da consciência. Nosso estudo do corpo próprio e do Eu-pele mostrou que a dimensão da corporeidade, fundamental ao nosso desenvolvimento psíquico, pressupõe uma outra: tanto Anzieu quanto Merleau-Ponty consideram que a psicogênese se desenrola a partir da vivência intersubjetiva.

Por estas razões, a afirmação de que o Eu se constitui tendo o outro como referência confirma o nosso interesse em promover um diálogo entre a psicanálise de Anzieu e a fenomenologia de Merleau-Ponty, principalmente porque ambos compreendem a experiência do corpo e a experiência do outro como indissociáveis e essenciais ao processo de subjetivação.

O estudo do corpo próprio a partir da fenomenologia merleaupontiana nos mostrou que o corpo humano comporta duas dimensões: ele participa simultaneamente da ordem do sujeito e da ordem do objeto. Esta ambiguidade da nossa experiência subjetiva se explica pelo fato de que toda percepção possui dois lados: o lado exterior, constituído pelo corpo objetivo, pelo mundo das coisas e pelas outras pessoas; e o lado interior do nosso mundo vivido. Estes dois pontos de vista da experiência perceptiva foram analisados pelo filósofo em duas obras complementares: *A estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da Percepção* (1945).

No primeiro trabalho, o autor aborda a questão da experiência perceptiva a partir do ponto de vista do “espectador estrangeiro”: ao analisar as estruturas do

comportamento, ele procura compreender a percepção do exterior do homem que percebe (Merleau-Ponty, 1975). Já na segunda obra, ele volta o seu olhar para a “experiência que o sujeito da percepção faz do interior do mundo vivido” (Cardim, 2009, p.91), ou seja, realiza uma verdadeira fenomenologia da percepção. O que Merleau-Ponty conclui é que estas duas dimensões fazem parte da totalidade do corpo próprio, não podendo ser consideradas separadamente.

Esta ambiguidade da experiência corporal confirma a ideia do filósofo francês de que nunca podemos nos distanciar completamente do mundo das coisas visto que fazemos parte dele, participamos do mesmo espaço sensível do que os outros objetos. Ademais, a redução fenomenológica nos revela uma existência encarnada e, portanto, as nossas percepções têm sempre o mundo como referência.

Compreende-se, então, que o corpo pode ser objeto de nossa percepção, podendo ser tomado em suas partes separadamente. No entanto, para o autor, a corporeidade expressa uma maneira de ser e estar no mundo que pressupõe uma totalidade da experiência corporal. Através do nosso esquema corporal, agimos no mundo, nos engajando em determinados projetos os quais demandam que o corpo inteiro trabalhe em conjunto. Quando nos empenhamos em andar de bicicleta, por exemplo, ou mesmo beber um copo d’água, empreendemos todo o nosso corpo (Merleau-Ponty, 2011).

Retomando alguns pontos do nosso estudo sobre o Eu-pele, é importante lembrarmos que Anzieu se baseia nas formulações freudianas, especialmente na segunda tópica, para elaborar este conceito. Resgatando a ideia de Eu corporal introduzida por Freud em *O Ego e o Id* (1923) e a expandindo, o psicanalista francês concebe o aparelho psíquico em analogia à pele. Nesta perspectiva, o Eu-pele é compreendido como um continente psíquico que é e ao mesmo tempo uma superfície de inscrição, tendo a sua origem na experiência do corpo. Esta superfície é o lugar onde o mundo interno e o mundo externo se encontram e deixam as suas marcas.

De acordo com Anzieu, desde a vida intrauterina, a criança experimenta sensações diversas as quais a colocam em contato com o mundo circundante. Após o nascimento, os cuidados maternos possibilitam o estabelecimento de um sistema de trocas entre a criança e o mundo ambiente, no qual o principal meio de comunicação é o toque e o contato pele a pele entre a mãe e o bebê. As sensações

que esta experiência proporciona não só ajudam a desenhar um corpo para o pequeno, como servem de suporte para o desenvolvimento do Eu-pele (Anzieu, 2000).

Feitas estas breves considerações iniciais, podemos passar para a articulação entre os autores em questão. Neste capítulo, aprofundaremos a nossa análise da semelhança entre o pensamento de ambos no que diz respeito à intersubjetividade e buscaremos demonstrar que a estrutura topográfica do Eu-pele em duplo folheto, ou duas camadas, se aproxima bastante da experiência ambígua do corpo próprio enquanto senciente-sensível tal como elaborada por Merleau-Ponty. Além disso, é interessante reservarmos um espaço no nosso estudo para compreendermos melhor o conceito merleau-pontiano de carne e como ele pode nos ajudar na interlocução que nos propusemos fazer aqui.

3.1. O outro como referência

Já dizia Merleau-Ponty que para compreendermos a gênese da subjetividade era necessário considerar a nossa experiência mais íntima, a saber, a experiência afetiva. O autor descreve a afetividade como a experiência a partir da qual “um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor” (Merleau-Ponty, 2011, p.213). A leitura de sua obra permite afirmarmos que o filósofo procurou fundamentar a sua fenomenologia muito mais na experiência da alteridade, entre o sujeito e o outro, do que na experiência baseada na diferença entre sujeito epistemológico e objeto. Apesar disso, ele buscou a significação das vivências afetivas, convocando o investimento do corpo não apenas em relação a outro sujeito, mas também aos objetos.

Devido ao fato da fenomenologia de Merleau-Ponty enfatizar o aspecto relacional do processo de subjetivação, alguns autores a consideram uma fenomenologia da afetividade. Para Merleau-Ponty, a afetividade é uma maneira de estar e se relacionar com o mundo (2011). Ela é um aspecto fundamental que delimita todas as nossas vivências, tenham elas sido estabelecidas com outro sujeito ou outro objeto. Além disso, constatamos através da psicanálise e da fenomenologia, que a afetividade abrange a dimensão da nossa fantasia e do desejo no que ela participa dos processos básicos de constituição de ambas as

dimensões subjetivas. Por conseguinte, podemos dizer que toda a experiência intersubjetiva é, por excelência, uma experiência afetiva.

A partir da leitura dos resumos dos cursos que Merleau-Ponty ministrou na Sorbonne (1990), em especial sobre a experiência do outro pela criança, percebemos que o autor “coloca a sua ênfase sobre a afetividade da percepção, revelando-a como um ato psíquico misturado com a imaginação” (Ayouch, 2012, p.183). Para compreendermos melhor esta afirmação, podemos dizer que o filósofo procurou definir a totalidade do fenômeno perceptivo para além da ideia de uma soma de estímulos. Neste sentido, Merleau-Ponty afirma que “a percepção de um corpo fenomenal não é um mosaico de sensações visuais e táteis” (1975, p.192), mas uma construção intersubjetiva.

Existe um espaço intercorporal e interpessoal entre a minha percepção e a do outro, uma espessura entre o meu corpo e o mundo que é delineada pela afetividade. A afetividade permite, não só “desenhar o espaço como se desenha um rosto”, mas também “vincular percepção e imaginação, espaço real e mítico” (Ayouch, 2012, p.185). Em termos merleau-pontianos, o que ocorre na experiência intersubjetiva é uma comunhão entre dois mundos individuais, formando um mundo comum. O que Merleau-Ponty pretende é, antes de tudo, estabelecer a existência de um mundo único de onde resultam a minha subjetividade e a dos outros, o que chamamos de um horizonte de experiência.

Esse outro que me invade é todo feito de minha substância (...). Meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é agora instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha. Os mundos privados se comunicam ente si, cada um deles se dá a seu titular como variante de um mundo comum. A comunicação transformamos em testemunhas de um mundo único (Merleau-Ponty, 2014, p.23).

Notamos, baseados nestas observações, que de acordo com o autor, há um intercâmbio entre o meu vivido corporal e o do outro. Nesta perspectiva, é correto afirmar que a minha experiência perceptiva participa da mesma carne que a experiência perceptiva do outro. Em outras palavras, elas fazem parte e estão reunidas num mesmo sensível (Merleau-Ponty, 2014). Este horizonte de experiência do qual falamos anteriormente é o fundo afetivo em direção ao qual nós nos jogamos, onde a comunhão com o outro e com o mundo se consuma.

Retomando as elaborações do segundo capítulo, lembramos que, para Merleau-Ponty, o corpo possui uma intencionalidade espontânea, independente do pensamento, a qual ele chama de intencionalidade motora. É através dela que podemos nos relacionar com o mundo. Se levarmos em consideração o que foi dito até aqui a respeito da afetividade, acreditamos que a intencionalidade motora da qual o autor fala não deixa de ser também afetiva, na medida em que ela é uma maneira de estar no mundo e se relacionar com o outro independentemente de qualquer ação reflexiva. Tal intencionalidade unifica o mundo e a vida do sujeito antes que a assimilação da distinção epistemológica entre sujeito e objeto se efetue.

Portanto, para o fenomenólogo francês, podemos nos relacionar com outro objeto ou com outro sujeito sem que isto se reduza a uma relação de representação, ou seja, uma relação onde há o objeto que se apresenta de determinada maneira ao sujeito que, por sua vez, capta este objeto e o representa como uma ideia em seu psiquismo através da reflexão. Sendo assim, ultrapassando a concepção clássica da relação sujeito-objeto, podemos considerar o próprio desejo como uma forma de relação pré-reflexiva. São estas afirmações que levam Merleau-Ponty a declarar que a afetividade e o contato emocional entre a criança e seu meio explicam a dialética entre a ordem humana do desejo e a ordem puramente vital da necessidade (1975, p.211).

A fim de trazermos as contribuições de Anzieu para a discussão, podemos pensar na relação entre o bebê e a mãe tal como concebida pelo psicanalista francês. Segundo ele, antes de assimilar a mãe como um objeto, o pequeno vivencia uma indivisão, uma indiferenciação entre o corpo da mãe e o seu. Isto significa que, inicialmente, a criança percebe a si mesma e a mãe como parte de uma totalidade. Esta fusão é explicada por Anzieu através da imagem de uma pele comum que faz uma interface entre mãe e filho, unificando os dois.

Dizemos, assim que a pele comum abarca um ao outro e assegura a sua comunicação sem intermediário. Ela é uma “identificação adesiva”, um lugar onde são compartilhados os afetos e sensações da mãe e do bebê. Porém, ao mesmo tempo em que representa uma vivência compartilhada, a pele comum esboça a separação futura entre a mãe e a criança (Anzieu, 2000, p.88).

Estas afirmações estão em consonância com o que foi dito anteriormente sobre o mundo intersubjetivo merleauPontiano, no qual meu mundo privado e o

do outro se conectam formando uma totalidade. De acordo com o filósofo, o mundo inter-humano é uma superfície de separação entre mim e o outro, mas é, simultaneamente, lugar da nossa união. Em uma de suas notas de trabalho, publicadas postumamente, Merleau-Ponty afirma:

É em direção a esta superfície de separação e união que se dirigem os existenciais de minha história pessoal, ela é o local geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para outra a membrura da intersubjetividade (2014, p.214).

Constatamos, assim, que a constituição do psiquismo na criança pressupõe uma abertura para o outro. A ideia do desamparo original assinala esta intersubjetividade fundamental, a qual se realiza na presença da mãe ou seu substituto que vem para suprir a carência do bebê. Devemos compreender que esta presença se apresenta, em um primeiro momento, como uma presença encarnada. Em seguida, após passar pelo processo de simbolização da mãe como um objeto externo, ela pode passar a ser imaginada. Isto significa que a mãe, não estando presente efetivamente, pode ser experimentada virtualmente pelo pequeno.

Relembrando o que foi apresentado no primeiro capítulo a este respeito, vimos que no início da vida o *infans* se encontra em um estágio não-objetal, no qual ele experimenta uma vida indiferenciada com a mãe. Neste período, o bebê ainda não é capaz de distinguir as suas próprias experiências e percepções daquelas da mãe. A fim de que ele passe do estágio de dependência absoluta, no qual vive uma ilusão de fusão com o corpo materno, para a dependência relativa, tal como proposto por Winnicott (1983) é necessário que a mãe se ausente de forma gradual, de modo que o bebê passe a lidar com a sua presença não mais como um ambiente com o qual ele se confunde, mas como um objeto subjetivo e também objetivo.

De qualquer forma, a relação que o bebê estabelece com a mãe nos primórdios de sua existência serve de modelo para todas as outras relações objetais que ele vier a construir, mesmo na vida adulta. A este respeito, Merleau-Ponty afirma

Com o primeiro contato, o primeiro prazer há iniciação, isto é, não posição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais vir a

ser fechada, estabelecimento de um nível que será ponto de referência para todas as experiências daqui em diante (2014, p.146).

Ou seja, a dimensão intersubjetiva não só possibilita o desenvolvimento psíquico e afetivo infantil, como define todas as outras experiências humanas.

Assim como para a psicanálise, na fenomenologia merleau-pontiana, a percepção do corpo próprio é posterior à percepção do corpo do outro. Em outros termos, ela é uma construção secundária viabilizada pela alteridade. Isto se deve ao fato de que o outro, mais especificamente, seu corpo, é o ponto de referência para a experiência que eu tenho de meu corpo próprio. Neste sentido, quando pensamos na relação entre a mãe e o bebê a partir da teoria de Anzieu, a ideia de que a mãe funciona como suporte para que a criança desenvolva um Eu-pele se aproxima muito da ideia merleau-pontiana do outro como ponto de referência para a construção do corpo próprio.

Além da experiência do corpo materno, os objetos externos também são pontos de referência para a constituição do meu corpo e meu mundo vividos. Se pensarmos na teoria dos objetos transicionais elaborada por Winnicott em *O brincar e a realidade* (1975), podemos compreender melhor esta afirmação. Retomando esta ideia winnicottiana, é correto afirmar que os objetos transicionais são indispensáveis para o desenvolvimento do Eu-pele porque possibilitam uma gradativa passagem do estado de fusão entre o bebê e a mãe para um estado de relativa autonomia. Esta passagem possibilitada pelos objetos transicionais é concomitante à experiência já descrita da mãe percebida pelo bebê como um objeto distinto de si mesmo. Importante frisarmos que estes objetos transicionais estão situados em um espaço potencial, localizado paradoxalmente no exterior e no interior, nos âmbitos individual e interpessoal. Uma espécie de espaço transindividual que ao mesmo tempo em que está entre dois, não se reduz a esta dimensão (Winnicott, 1975).

Indo mais além na análise do objeto transicional, Widlöcher declara que ele é tanto uma parte da mãe quanto uma parte do bebê e, neste sentido, a teoria do Eu-pele, ao tratar desta ambiguidade fundamental, nos oferece um modelo de aparelho psíquico que assegura uma realidade subjetiva marcada por tal ambiguidade (2007, p.32). Compreendemos, com isso, que a relação entre mãe e bebê, entre eu e outro, é uma relação paradoxal: ao mesmo tempo em que há uma

proximidade, também há uma distância irreparável. Dizemos que esta distância é irreparável porque, entre um sujeito e outro, é preciso que exista um espaço onde cada um deles possa projetar as suas percepções, as suas visões de mundo, os seus mundos individuais. Este espaço pode ser comparado ao espaço potencial elaborado por Winnicott, que será visto mais adiante neste trabalho.

3.2.

Comunicar: um gesto em frente ao espelho

Sabemos que a experiência intersubjetiva se constitui como uma relação de troca entre o Eu e o outro. Na constituição do aparelho psíquico, esta relação se configura como um esquema de comunicação entre a mãe e o bebê que possibilita o desenvolvimento afetivo, psicológico e cognitivo da criança. Inicialmente, esta comunicação ocorre através das trocas sensoriais entre o pequeno e o círculo maternante, em especial através das sensações cutâneas e do banho de palavras. Em seguida, ela passa gradativamente para o modelo mais refinado da linguagem formal.

Contribuindo para o nosso melhor entendimento destas concepções, Merleau-Ponty descreve a percepção primitiva da criança da seguinte maneira: primeiro a criança apreende os gestos e as expressões corporais, em especial as do rosto. Ela compreende o sorriso e outras expressões humanas, principalmente as da mãe, e fornece uma resposta através da imitação da mímica facial materna. Isto significa que a sua comunicação com o meio circundante, num primeiro momento, ocorre em um nível pré-linguístico (1975, p.202).

O acesso da criança à palavra ocorre, inicialmente, a partir do que o filósofo chamou de “imagens verbais”, as quais são definidas como “traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas” (Merleau-Ponty, 2011, p.237), atestando a importância do banho de palavras tal como compreendido por Anzieu. Tais imagens verbais permitem que a criança apreenda o sentido das palavras antes de desenvolver a capacidade de pronunciá-las. Devemos frisar que estas operações são possíveis justamente pelo fato de que a criança participa de um mundo intersubjetivo e cultural. No que concerne à apreensão do sentido e da significação pela criança, Merleau-Ponty afirma o seguinte:

O sentido de uma palavra não se determina no espírito da criança pela comparação dos objetos que ela designa sucessivamente, mas pelo corte dos contextos lógicos de que ela sucessivamente participa. Não é porque dois objetos se assemelham que são designados pela mesma palavra, é ao contrário porque são designados pela mesma palavra e participam assim de uma mesma categoria verbal e afetiva, que são percebidos como semelhantes (1975, p.203).

Para o filósofo, a significação gestual antecipa a significação conceitual das palavras (2011, p.244). Além disso, segundo ele, a fala e os gestos possuem uma intencionalidade própria, ou seja, semelhante à intencionalidade motora, a intencionalidade da fala é uma maneira de estar e agir no mundo: “reporto-me à palavra assim como minha mão se dirige para o lugar de meu corpo picado por um inseto; a palavra é um certo lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento” (Merleau-Ponty, 2011, p.246).

Lembremos o que foi dito no segundo capítulo a respeito dos hábitos motores: nosso corpo possui consciência de si e do espaço do qual faz parte, anexando instrumentos ao seu espaço e, conseqüentemente, tornando possível que executemos tarefas de forma espontânea, sem necessitar deliberação. O hábito expressa uma maneira de estar no mundo e de compreendê-lo através do nosso corpo. De forma semelhante, a fala é uma ação pré-reflexiva, ela é um ato espontâneo sobre o qual não precisamos pensar.

Portanto, “assim como nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito”, o acesso à linguagem depende que nos instalemos nela e a exerçamos (Merleau-Ponty, 2011, p.249). Do mesmo modo como nós anexamos objetos à nossa estrutura corporal original na aquisição do hábito, a aquisição da linguagem pressupõe que anexemos palavras à esta estrutura. Buscando uma maior compreensão acerca destas breves observações, podemos nos reportar a Cardim, o qual afirma que a linguagem é entendida como um gesto, “ela é uma forma de comportamento corporal” - podemos falar assim como podemos utilizar uma bengala. Continuando, o autor resume o que foi dito até aqui sobre a linguagem, afirmando o que segue:

A significação linguística, ela é um caso particular da intencionalidade corporal; sua característica principal é possuir uma significação emocional, gestual ou existencial que é anterior às significações conceituais. A palavra é uma modulação das condutas do corpo. É o corpo quem fala e exprime.

A fala “consuma” um pensamento e, enquanto tal, ela é “uma das modulações, um dos usos possíveis do meu corpo” (Cardim, 2009, p.117).

Sobre este tema, Anzieu afirma que a comunicação intersubjetiva repousa na aceitação e interiorização das regras comuns do código linguístico (1995). Segundo o autor, no início da vida, o bebê está ligado aos pais por um sistema de comunicação audiofônico, sendo o choro o som mais primitivo e característico desta comunicação. Em seguida, o balbuciar, os gestos e mímicas passam a fazer parte deste sistema de trocas entre o bebê e o círculo familiar, o qual Anzieu chama de duplo *feedback*, constituindo o aprendizado inicial das condutas semióticas. Para ele, a aquisição da significação pré-linguística (choro, balbuciar e outros sons) precede a aquisição da significação infralinguística (mímicas e gestos) (2000, p.209).

Na obra *Psicanálise e Linguagem*, Anzieu retoma as ideias de Piaget a respeito da linguagem e constata que a função semiótica do aparelho psíquico consiste em receber e emitir significações, o que precede a atividade propriamente linguística. Para o autor, o jogo de gestos pelos quais os adultos e a criança imitam um ao outro permitem a aquisição de uma infraestrutura de comunicação significativa. Paulatinamente, a imitação gestual se prolonga para imitação vocal, permitindo que a criança aprenda e utilize os fonemas significantes da língua falada (ANZIEU, 1998b, p.09). Neste sentido, a imagem especular do outro maternante nos auxilia no entendimento do processo de aquisição da linguagem.

Conforme declara Anzieu, a simbolização é adquirida pela criança quando sua atividade de simulacro começa a ser acompanhada pela palavra: “a continuidade semiótica do gesto corporal ao significante linguístico consuma-se então” (1998b, p.10). Somente em seguida a criança será capaz de dominar o universo da linguagem em conformidade com as leis da semântica e da gramática. Isto permite que ela *fale para* alguém, ou seja, que haja um endereçamento da palavra para algo ou alguém, bem como um posicionamento perante os interlocutores familiares. Anzieu afirma ainda que a fala continua a operar tanto no registro linguístico, entendido como “código regulador da ordem e do uso dos significantes”, como no registro pré-linguístico “da expressão corporal que sustenta essa fala” (1998b, p.10).

Trazendo estas formulações para a teoria do Eu-pele, podemos afirmar que, a fim de que ele se constitua de maneira satisfatória, é preciso que a criança

encontre nas reações do círculo maternante e dos outros significativos de seu mundo-ambiente mais amplo, tanto uma imitação, um espelho, de seus atos e sons, como a satisfação de suas necessidades e o apaziguamento de seus medos. Portanto, de acordo com Anzieu (1995, p.203-204), ao encontrar no rosto da mãe um espelho e um eco de seu amor, de seu prazer, de sua dor, de seu vivido emocional e sensorial e de seus estados psíquicos nascentes, a criança pode formar um envelope visual e um envelope sonoro apoiados nas percepções táteis do encontro com o corpo materno.

Em resumo, Anzieu concorda com as teorias a respeito do estágio do espelho, em especial a de Lacan, “onde o Eu se edifica como outro sobre o modelo da imagem especular do corpo inteiro unificado”, ao mesmo tempo em que retoma a ideia winnicottiana de que existe uma fase anterior ao estágio do espelho, “aquela onde o rosto da mãe e as reações do círculo humano fornecem o primeiro espelho à criança, que constitui seu Self a partir do que lhe é assim refletido”, como vimos mais acima (Anzieu, 2000, p.200). No entanto, o autor acredita existir um estado ainda mais precoce de um espelho sonoro, ou de uma pele auditivo-fônica:

Antes que o olhar e o sorriso da mãe que o alimenta e cuida produzam na criança uma imagem de si que lhe seja visualmente perceptível e que seja interiorizada para reforçar seu Self e esboçar seu Eu, o banho melódico põe à disposição um primeiro espelho sonoro do qual ele se vale a princípio por seus choros (que a voz materna acalma em resposta), depois por seus balbucios e, enfim, por seus jogos de articulação fonemática (Anzieu, 2000, p.213).

Ainda com relação ao espelho sonoro, o autor evidencia a sua “função na aquisição pelo aparelho psíquico da capacidade de significar e, depois, de simbolizar” (Anzieu, 2000, p.200).

Em vista disso, o investimento maternal dos cuidadores no corpo da criança, assim como seu posicionamento como espelho não só são capazes de transformar o corpo biológico em um corpo erógeno intensivo, como também abrem caminho para o processo de simbolização (Fernandes, p.123). O que queremos com estas afirmações é destacar o aspecto relacional do processo de subjetivação e como ele está fundamentado na experiência corporal e na vivência do outro como suporte para o amadurecimento emocional da criança.

Buscando uma maior aproximação com as ideias de Merleau-Ponty a respeito deste contexto do processo de subjetivação, podemos citar uma frase do autor na qual ele afirma que “o homem é espelho para o homem”. Esta afirmação se traduz da seguinte maneira: existe entre mim e o outro uma identificação, na medida em que “meu corpo pode comportar segmentos tomados dos corpos dos outros”. Contudo, esta identificação não significa que eu e o outro podemos ser tomados como um único ser. Pelo contrário, tal identificação abre caminho para a percepção do próprio corpo e também para a percepção da alteridade.

Por conseguinte, quando o filósofo afirma que “o espelho transforma eu em outrem, outrem em mim” (2004, p.23), ele quer dizer que a imagem que é oferecida por este espetáculo, viabiliza uma captação da forma total “de uma configuração do corpo humano, antes mesmo de a criança ter a possibilidade de viver a sua própria unidade corporal” (Bernard, 2016, p.180). Neste sentido, Merleau-Ponty concorda com a psicanálise defendida por Anzieu ao postular que o desenvolvimento do corpo próprio e da subjetividade só se torna possível a partir da percepção do corpo do outro.

3.3.

Da reflexividade do sentir à reflexividade do pensar

As observações precedentes nos ajudam a pensar a importância deste sistema de comunicação que se estabelece entre o bebê e o círculo maternante na medida em que esboça a estruturação futura de um sistema mais refinado de comunicação entre o sujeito e o meio social. No entanto, o que nos interessa aqui é uma outra consequência advinda desta experiência comunicativa entre a criança e a mãe no que diz respeito à instauração da subjetividade.

Este sistema de trocas afetivo-sensoriais, além de funcionar como meio de comunicação entre o bebê e o seu mundo ambiente, também o possibilita desenvolver a reflexividade sensível. Os cuidados oferecidos pelo círculo maternante propiciam os contatos com o corpo do outro, nos quais o pequeno não somente sente o corpo alheio como também pode sentir o seu próprio, em especial, a sua pele. No ato de mamar, por exemplo, o toque do seio nos lábios do bebê, a sensação da boca cheia de leite, o líquido passando pelo esôfago e chegando ao estômago, fornecendo a sensação de repleção, estimulam e ativam o

seu sistema sensorial, encaminhando a criança para uma consciência do seu corpo próprio. Além disso, durante a amamentação, o bebê é “segurado nos braços, apertado contra o corpo da mãe de quem ele sente o calor, o cheiro, os movimentos; é carregado, manipulado, esfregado, lavado, acariciado, e tudo geralmente acompanhado por um banho de palavras e de cantarolar” (Anzieu, 2000, p.58).

O mesmo ocorre com a experiência auditiva e o desenvolvimento da reflexividade sonora. Ao explicar a origem e a estrutura do envelope sonoro, Anzieu salienta que “o bebê só é auto estimulado à emissão ao se escutar se o meio ambiente o preparou pela qualidade, precocidade e volume do banho sonoro no qual está mergulhado” (2000, p.213). Ou seja, para que a criança desenvolva a reflexividade do ouvir, tendo consciência de que os sons emitidos por ela própria são seus, e para que ela possa responder aos estímulos sonoros do círculo maternante, é preciso que o espelho sonoro já tenha sido estabelecido entre o bebê e o meio, como visto mais acima.

Tais experiências, não apenas proporcionam a satisfação da pulsão de apego e apaziguam as angústias do bebê, mas, principalmente, trazem a “experiência de um continente”, levando o pequeno a diferenciar a superfície do seu corpo enquanto uma superfície que comporta “uma face interna e uma face externa”, podendo distinguir entre as sensações vindas do interior do seu corpo daquelas advindas do mundo externo (Anzieu, 2000, p.58).

Ao que parece, Merleau-Ponty teve a mesma intuição que Anzieu com relação à estrutura dupla face da superfície corporal ao dizer que nosso corpo próprio é um ser de duas dimensões: o corpo pode sentir os estímulos advindos do mundo externo ao mesmo tempo em que ele pode sentir-se “de dentro”. Como uma folha de papel, ele é um ser de duas faces que “pelo mesmo movimento, comunica às coisas sobre as quais se fecha, essa diferença sem contradição, essa identidade sem superposição, essa distância do interior e do exterior” (2014, p.132). Aqui, mais uma vez, confirmamos a ambiguidade da experiência subjetiva a qual oscila entre identidade e diferença, proximidade e distância, dentro e fora, entre o Eu e o outro. Nesta dinâmica, o espaço intersubjetivo está sempre implicado: a carne como espessura entre a coisa e o sujeito bem como seu meio de comunicação (2014, p.132).

Falar de camadas ou faces é, ainda, achatar e justapor, sob o olhar reflexivo, o que coexiste no corpo vivo e ereto. Se o que se quer são metáforas, seria melhor dizer que o corpo sentido e o corpo que sente são como o direito e o avesso, ou ainda, como dois segmentos de um único percurso circular que, do alto, vai da esquerda para a direita e, de baixo, da direita para a esquerda, constituindo, todavia, um único movimento em suas duas fases (Merleau-Ponty, 2014, p.134).

Esta citação nos traz não apenas o aspecto da dupla camada da experiência corporal, mas também introduz a concepção da reflexividade da experiência sensível. Em Merleau-Ponty, esta concepção se traduz na imagem do vidente-visível, do tocante-tocado, na qual o sujeito da percepção vivencia os dois lados da experiência perceptiva: o que sente e o que é sentido. Vimos, no segundo capítulo deste trabalho, que a experiência corporal deve ser compreendida de maneira paradoxal devido ao fato de que nosso corpo participa indissociavelmente da ordem do sujeito e da ordem do objeto. Ao mesmo tempo em que ele é o “pivô” da nossa experiência perceptiva, o corpo é “o sentir que se sente, o ver que se vê” (2014, p.226), ou seja, ele não é apenas um espectador, mas faz parte do espetáculo como “sensível exemplar” (2014, p.132).

O que o autor quer dizer com esta ideia é que nunca somos apenas o sujeito de uma percepção; isto porque para termos a experiência da visibilidade, por exemplo, é preciso, primeiramente, aderirmos ao visível, fazermos parte dele. O mesmo ocorre com a experiência do tocar. Retomemos o exemplo de Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível*, no qual ele descreve a experiência paradoxal da mão esquerda que toca a direita. Existe entre elas um cruzamento e uma confusão de quem toca e quem é tocado uma vez que a mão esquerda também faz parte do universo tangível e pode ser sentida pela mão direita (2014, p.134).

Esta bipolaridade caracteriza toda a experiência humana, inclusive a experiência intersubjetiva. Segundo o filósofo, existe um “narcisismo fundamental” de toda visão e de toda percepção (2014, p.135): o corpo próprio é “um si por confusão, por narcisismo, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciante ao sentido” (2004, p.16).

Importante reforçarmos, mais uma vez, a proximidade destas elaborações merleau-pontianas com o pensamento de Anzieu a respeito da experiência do tocar. Conforme o psicanalista francês explica, “a sensibilidade tátil tem dupla estrutura: dupla face e reversibilidade. Uma zona da pele pode ser ao mesmo tempo sujeito e

objeto de um contato” (Anzieu, 2002, p.42). Ainda com relação à reflexividade da experiência sensível, Anzieu destaca o fato de que é preciso poder ver-se, sentir-se, ouvir-se para poder pensar. Portanto, a reflexividade da pele é considerada por ele como o modelo para a reflexividade do pensamento (2000, p.87). Em sua última obra, *O Pensar*, a qual veio para coroar a teoria do Eu-pele, o autor afirma que o primeiro objeto do pensar é o corpo e depois, por analogia ao o corpo próprio, as ideias (2002, p.38).

Procurando uma maior assimilação destas questões, podemos recapitular o que foi apresentado no capítulo sobre o Eu-pele a respeito do pensar. Conforme vimos, o pensar é uma atividade do Eu a qual está sustentada, em grande parte, nas sensações corporais. Desta forma, Anzieu concebe os pensamentos como representações que se formam em nosso aparelho psíquico a partir dos estados e dos movimentos do corpo. A partir disso, podemos dizer que o aparelho mental é um prolongamento do Eu-pele que surge devido à necessidade de pensar estas ideias que se formam a partir do vivido corporal (Anzieu, 2002, p.36; Séchaud, 2007, p.19).

Entretanto, é indispensável reafirmarmos que a reflexividade da experiência sensível, por si só, não leva à reflexividade do pensamento. Como já mencionado em outras ocasiões, os primeiros pensamentos que se manifestam no psiquismo da criança são os pensamentos sobre a ausência materna, e surgem de forma a preencher o vazio deixado por ela. Paulatinamente, um espaço interno vai se constituindo no espaço psíquico, onde “os pensamentos podem ser projetados ou introjetados”, abrindo caminho para o “nascimento psíquico” (Anzieu, 2000, p.89 – 90).

Logo, em ambos os autores o pensamento reflexivo se constitui com base na experiência corporal que temos desde antes de nascermos, passando pelo autoerotismo até chegar à experiência do outro enquanto uma subjetividade distinta. Anzieu afirma que todo pensamento é pensamento tanto do corpo próprio quanto dos outros corpos (2002, p.38). Da mesma forma, Merleau-Ponty salienta que “é preciso ver ou sentir de alguma maneira para poder pensar, que todo pensamento que conhecemos advém de uma carne” (2014, p.141). Até aqui já conseguimos destacar algumas similitudes entre o pensamento de Anzieu e o de Merleau-Ponty, mas acreditamos poder ir mais além se levarmos em consideração as noções de espaço psíquico e espaço corporal.

3.4.

Topografias: a carne, os envelopes, o espaço corporal, os espaços psíquicos

No primeiro capítulo deste trabalho, apresentamos a concepção topográfica do aparelho psíquico elaborada por Anzieu a qual está organizada em envelopes psíquicos. Vimos que um envelope psíquico pode ser definido como uma estrutura intermediária composta por duas camadas, ou duas faces, uma delas voltada para dentro e a outra para fora. Tal estrutura possui a função de diferenciar o espaço interior do exterior ao mesmo tempo em que os coloca em relação. Esta estrutura fronteira pode ser entendida como um limite entre os espaços psíquicos que funciona como suporte para a ligação entre eles, sem deixar que se confundam.

Podemos compreender melhor esta ideia se nos remetermos a uma metáfora criada por Doron para explicar os envelopes psíquicos. Segundo o autor, o envelope funciona como o vidro de uma vitrine que, por ser transparente, permite que vejamos os objetos localizados do lado interior. Todavia, devido às suas propriedades ópticas, o vidro reflete as imagens dos objetos localizados do lado de fora da vitrine. Portanto, o envelope psíquico, assim como o vidro, é o lugar onde acontece este jogo ótico de projeções advindas tanto da realidade externa quanto da interna (Doron, 2013b, p.200).

A esta altura, é importante lembrarmos que a concepção de envelope psíquico foi construída a partir do modelo espacial freudiano de um aparelho dividido em três registros (consciente, pré-consciente e inconsciente), bem como a partir da ideia de um compartimento dos pensamentos semelhante ao modelo bioniano do aparelho de pensar. Esta concepção nos permite compreender que os envelopes asseguram a diferenciação dos espaços psíquicos e os mantém ligados, simultaneamente. Como é o caso do Eu-pele e do Eu-pensante que, apesar de constituírem espaços psíquicos distintos, mantém contínua comunicação através dos fenômenos de interface, os quais são assegurados pelo envelope psíquico. Dito de outra forma, o modelo topográfico do Eu-pele representa um espaço virtual, um modelo formal, ou mesmo uma metáfora que nos ajuda a pensar o trânsito contínuo de conteúdos que ocorre em nosso psiquismo (Widlöcher, 2007, p.29).

De acordo com Widlöcher, podemos conceber a estrutura do aparelho psíquico como um espaço mental tanto pelas suas funções como pelos seus conteúdos. Isto pode ser entendido da seguinte maneira: um registro representa os compartimentos nos quais se situam os conteúdos conscientes e inconscientes e um segundo registro representa as funções que regulam o aparelho psíquico (2007, p.29). É importante ressaltarmos que Anzieu se baseia nestas elaborações para criar o conceito de Eu-pele enquanto um continente psíquico.

No primeiro capítulo, reforçamos a ideia de que o enfoque dado por Anzieu ao corpo e à pele demonstrava a sua urgência em criar um modelo que abrangesse os continentes psíquicos além de seus conteúdos. Nesta perspectiva, o conceito de envelope nos permite descobrir novos territórios psíquicos que se organizam segundo uma articulação entre a experiência sensorial do corpo e a elaboração psíquica (Doron, 2013a, p.15). Isto se deve ao fato de que, como esboçado mais acima, o envelope está localizado entre o espaço interno e o espaço externo, permitindo uma comunicação entre eles.

Quando aproximamos estas constatações da teoria merleau-pontiana, verificamos que a noção de “carne” para o autor dá conta de ilustrar esta relação paradoxal. Segundo Merleau-Ponty, a carne é o tecido que une todas as coisas, o entrelaçamento entre o sujeito e o mundo. Ela é o espaço que me coloca em relação com o outro ao mesmo tempo em que nos diferencia. O que podemos visar são apenas interpretações pretensiosas a respeito do conceito de carne em Merleau-Ponty. Isto porque o autor faleceu antes que pudesse completar a sua obra *O visível e o invisível* (1971/2014) na qual ele elabora este conceito.

Ainda assim, podemos arriscar uma aproximação desta noção com a ideia winnicottiana de espaço potencial. Para Winnicott, existe um espaço que se desenvolve de acordo com as experiências de vida da criança em relação ao outro maternante, o qual não está localizado nem no mundo interno, nem na realidade externa, ao mesmo tempo em que faz parte de ambos. Este espaço, denominado espaço potencial, é o espaço entre o bebê e a figura materna (Winnicott, 1975, p.69), mas que pertence aos dois concomitantemente. Concebido como uma “área intermediária” entre o sujeito e o objeto, o espaço potencial “tanto une quanto separa o bebê da mãe” (Winnicott, 1975, p.163).

Igualmente, a carne tal como concebida pelo filósofo francês, é uma superfície reversível entre o sujeito e o mundo que constitui um horizonte interior

e exterior (Merleau-Ponty, 2014, p.242). Eu e o mundo somos feitos deste mesmo estofo, desta mesma textura, “isto quer dizer que meu corpo é feito desta mesma carne que o mundo, (...) ambos se imbricam mutuamente, encontram-se na relação de transgressão e encadeamento” (2014, p.225).

Logo, existe uma imbricação entre a superfície do meu corpo e a do mundo, formando uma película reversível que é a carne: “essa linha, essa superfície fronteira” que está “a alguma distância diante de mim, onde se realiza a mudança eu-outrem outrem-eu”. Segundo Merleau-Ponty, na relação intersubjetiva, o Eu e o outro se incorporam entre si através de um sistema de projeção-introjeção que delinea este espaço entre os dois (2014, p.237).

Compreendemos, então, que a carne é o “meio formador do objeto e do sujeito” (Merleau-Ponty, 2014, p.142), este espaço de transitividade que atesta não só o desdobramento do meu corpo em dentro e fora, mas afirma a reversibilidade como uma característica fundamental de todas as coisas. Se não houvesse este espaço entre meu corpo e o mundo, não haveria o Eu e o outro. No entanto, este mesmo espaço é o que promove o nosso encontro, o nosso intercâmbio e entrelaçamento, no qual somos ao mesmo tempo sujeitos e objetos, atividade e passividade, videntes e visíveis. Em síntese, a carne representa uma indivisão e uma fissão entre o meu corpo e o mundo, simultaneamente.

Nesta medida, quando pensamos a carne como uma fronteira entre o Eu e o outro, entre o exterior e o interior, podemos aproximá-la da ideia de interface, ou de barreira de contato, elaborada por Anzieu para explicar o funcionamento do Eu-pele. Na estrutura topográfica do aparelho psíquico concebida por Anzieu, o Eu-pele se constitui como um envelope dupla-face. Um folheto do envelope está voltado para o mundo externo e funciona como paraexcitação, encarregando-se de proteger o aparelho psíquico dos excessos de excitação advindos do mundo externo ao mesmo tempo em que deixa passar uma parte dos estímulos. A outra película do envelope está localizada no interior e pode ser compreendida como uma superfície de inscrição dos traços sensoriais, especialmente os táteis (Cupa, 2006).

Ao longo do nosso estudo acerca destas considerações, nos deparamos com a seguinte questão, colocada por Widlöcher: é realmente possível falarmos de um espaço psíquico, assim como de um espaço corporal (2007, p.29)? Em especial quando nos referimos à organização psíquica enquanto uma topografia

que se estrutura em analogia ao corpo, como sugerem os autores que nos propusemos a estudar, esta questão parece pertinente. Se seguirmos as nossas reflexões a partir das teorias de Anzieu e Merleau-Ponty, podemos responder afirmativamente a esta questão. Segundo o filósofo francês, “o corpo é para a alma seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente” (2004, p.31), o que nos indica que o espaço psíquico depende do espaço corporal que o contém, ele não existe sem o corpo.

Ao afirmar que não haveria nenhum espaço, seja ele exterior ou interior, se eu não tivesse corpo, o filósofo quer dizer que mesmo o espaço objetivo está “desenhado na estrutura do meu corpo, ele é seu correlativo inseparável”. Isto significa que “para que possamos representar-nos o espaço é preciso primeiramente que tenhamos sido introduzidos nele por nosso corpo, e que ele nos tenha dado o primeiro modelo das transposições, das equivalências (...)” (2011, p.197). Deste modo, se trouxermos esta reflexão para a questão do espaço psíquico, podemos constatar que ele também depende da espacialidade do corpo objetivo. Logo, o Eu-pele concebido enquanto um Eu-corporal e continente dos outros espaços psíquicos pode ser, assim, legitimado.

É pertinente frisarmos, novamente, que a representação de um espaço somente se constrói diante da implementação de um limiar que, além de diferenciar o interior e o exterior deste espaço, dá forma às conexões possíveis entre as suas variadas partes (Doron, 2013a, p.7). Vale lembrar, ainda, que para Anzieu este limite é resultante da experiência afetiva do contato corporal. Além disso, a concepção de um espaço psíquico em conformidade com um espaço corporal permite uma cartografia das trocas entre o mundo psíquico do sujeito e o mundo exterior (Doron, 2013a, p.15).

A fim de aprofundarmos o nosso estudo sobre as noções de espaço psíquico e espaço corporal, é interessante retomarmos a ideia de esquema corporal, vista previamente neste trabalho. Semelhante ao envelope psíquico, o esquema corporal é uma noção intermediária entre os mundos externo e interno, ou seja, ele é um mecanismo que coloca dois domínios distintos em correspondência (Doron, 2013b, p.201). No entanto, não devemos confundir as concepções de envelope psíquico e esquema corporal: enquanto o envelope é uma realidade psicológica, o esquema corporal é uma realidade neurológica (Anzieu, 2002, p.53).

Anzieu afirma que “o esquema é o intermediário entre a representação-imagem de um objeto pela sensibilidade e a representação abstrata de um conceito puro pelo entendimento” (2002, p.58). Nesta perspectiva, se compreendermos o esquema corporal como mediador da nossa experiência sensório-motora com aquela do nosso aparelho cognitivo, é possível defini-lo como um sistema de equivalências que opera o trânsito entre o corpo e o pensamento (Cardim, 2009, p.114).

A respeito do esquema corporal, Merleau-Ponty postula que é através dele que agimos no mundo, uma vez que ele desenha um campo de ação em torno de nosso corpo. Além disto, segundo o autor, “é na ação que a espacialidade do corpo se realiza”, mais especificamente, é ao movimentarmos o nosso corpo no mundo que podemos assumir tal espacialidade. Como consequência disto, “o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático” (2011, p.149), o qual permite a aquisição de hábitos motores, os quais tornam possível a incorporação de objetos à estrutura original do nosso corpo (p.ex. uma bengala), passando a fazer parte do seu espaço: “quando a bengala se torna um instrumento familiar, o mundo dos objetos táteis recua e não mais começa na epiderme da mão, mas na extremidade da bengala” (Merleau-Ponty, 2011, p.210).

Trata-se, portanto, de considerarmos que em ambas as teorias, o corpo próprio é concebido como um ser intermediário, ao mesmo tempo dentro e fora, o que possibilita estabelecer a partir dele um espaço transicional entre o Eu e o mundo (Anzieu, 2002, p.49). Conforme foi dito mais acima, em Merleau-Ponty esta transição, este entrelaçamento, ocorre através da carne, enquanto para Anzieu as trocas entre o exterior e o interior se dão por meio dos fenômenos de interface que são uma propriedade inerente aos envelopes psíquicos.

Entendemos, a partir disto, a maneira como cada autor concebe a estruturação psíquica, ambos colocando em relevo o apoio na experiência sensível e nas trocas com o meio das quais resulta a criação de um espaço corporal. Tal espaço não apenas promove a aquisição de um corpo próprio, como também abre caminho para a instauração do espaço psíquico e, conseqüentemente, da subjetividade. Feitas estas observações, podemos nos encaminhar para o fechamento deste capítulo.

3.5. Uma síntese corporal

Anzieu e Merleau-Ponty nos ensinam, através da análise da experiência intersubjetiva, que o Eu não é anterior ao outro, da mesma forma que o outro não precede o Eu. Eles são dimensões concomitantes derivadas de uma elaboração interpessoal e intercorporal, na qual há “confirmação do outro por mim e de mim pelo outro” (Merleau-Ponty, 2011, p.252). Se aceitarmos esta tese de que a gênese do outro é simultânea a do Eu, podemos concordar que a fenomenologia merleau-pontiana e a psicanálise de Anzieu realizam, em certa medida, uma genealogia arcaica da intersubjetividade. Ressaltando o aspecto relacional da nossa subjetividade, Merleau-Ponty cita, nas últimas linhas da *Fenomenologia da Percepção*, a seguinte frase de Saint-Exupéry: “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem” (2011, p.612).

Além disso, é pertinente salientarmos, a esta altura do trabalho, que o modelo do Eu-pele nos permite compreender a maneira pela qual o sujeito constrói a sua personalidade. Semelhante às proposições merleau-pontianas acerca do corpo próprio na constituição da subjetividade, este modelo assinala a ligação entre o desenvolvimento do aparelho psíquico e a experiência corporal. Levando em consideração as ideias a respeito da corporeidade e da subjetividade, entendemos que as representações afetivas e cognitivas se organizam progressivamente no tocar, no contato corporal dinâmico de pele a pele (Doron, 2013^a, p.4).

Em sua obra *O Pensar*, Anzieu nos presenteia com uma observação sucinta, porém bastante pertinente, a partir da qual atestamos a sua concordância com as formulações merleau-pontianas a respeito da experiência corporal. Nas palavras dele, “o corpo é o que há de mais profundo no espírito”, isto porque o espírito se constrói sobre a sua experiência corporal (2002, p.49). Conseqüentemente, para Anzieu, o psiquismo se estrutura e se organiza como um “aparelho analógico do corpo vivo” (2002, p.25). Esta afirmação, quando considerada ao lado das elaborações merleau-pontiana sobre corpo e movimento, justifica a ideia de que não existe nada no espírito “que não tenha passado pelos sentidos e pela motricidade” (Anzieu, 2002, p.25).

Neste sentido, assim como a ideia de intencionalidade motora como uma intencionalidade original através da qual o corpo se relaciona com os objetos, o Eu-pele pode ser considerado como um ato motor voltado tanto para o ambiente material quanto para o mundo interior e para os sinais que cada um deles os envia. A postura ativa do corpo o coloca em constante troca material e simbólica com o mundo, na qual a apreensão do sentido passa primeiramente pela dimensão da corporeidade.

Podemos nos reportar ao comentário de Doron sobre estas questões se quisermos compreender melhor estas proposições. O autor sublinha o fato de que o homem age no mundo usando, em primeiro lugar, seu próprio corpo como mediador (2013a, p.4). Através do corpo, criamos e utilizamos objetos concretos tanto para pensar como para agir no mundo. A nossa análise do esquema corporal, por exemplo, nos permitiu apreender que, a fim de realizar ambas as ações acima citadas, o corpo precisa, primeiramente, criar um espaço em torno de si, como uma extensão de sua existência. Este espaço corporal, além de ser o lugar onde se realiza a unidade e síntese do corpo próprio, é o solo de onde podem emergir os espaços psíquicos.

Para Merleau-Ponty, a criação deste espaço passa, inevitavelmente, pelo gesto, o qual pode ser compreendido como um movimento carregado de sentido, que desenha em pontilhado um objeto intencional a ser desvendado pelo outro que o testemunha (2011, p.251). Todavia, para Merleau-Ponty, o gesto vai além disso, ele é a evidência de que meu corpo faz parte do mundo no gerúndio, não no presente do indicativo: ele *é existindo, sendo, estando*.

É oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura. Para compreender estas transsubstanciações, é preciso reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, que é um trançado de visão e movimento (Merleau-Ponty, 2004, p.16).

Através da experiência do outro adquirimos um corpo próprio, saímos de uma vida puramente orgânica e entramos para o registro da subjetividade, passando a fazer parte do mundo humano e cultural. Podemos observar, através do estudo das teorias de Anzieu e Merleau-Ponty, que nenhum deles reduz o corpo ao substrato biológico, este “feixe de funções”, entretanto, também não o ignoram. Afinal, como disse o fenomenólogo francês:

O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança. Ora, enfim a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso então que ele se construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural (2011, p.203).

Sabemos, pela nossa investigação da filosofia de Merleau-Ponty e das influências de Husserl, Heidegger e outros autores sobre o seu pensamento, que o filósofo propunha uma existência subjetiva encarnada. Contudo, acreditamos que Anzieu também tenha sido partidário desta ideia na sua elaboração do Eu-pele ao Eu-pensante. Para ambos, o corpo é o veículo através do qual tomamos posse de uma existência encarnada que nos coloca em contato com outras subjetividades, com o mundo natural e humano além de garantir o nosso acesso ao pensamento reflexivo.

Sendo assim, o Eu-pele não deve ser compreendido apenas como um continente, ou um mero recipiente dos conteúdos psíquicos, mas como uma superfície de um espaço psíquico que está em constante troca com o meio. Da mesma forma, o corpo próprio em Merleau-Ponty é o “elemento mediador graças ao qual o sujeito mantém um comércio originário com o mundo, com as coisas com outras pessoas e com ele mesmo” (Cardim, 2009, p.119). Abertura permanente, o corpo próprio, mesmo ao tomar distância dos objetos, enquanto estiver vivo não poderá jamais se fechar completamente para o mundo e para o outro.

Como vimos, o sujeito e o outro se fundam pelo mesmo movimento de abertura, na mesma medida em que são, cada um deles, uma peça da engrenagem que os coloca em movimento. O lugar onde se desenrola este engendramento intersubjetivo é o espaço existente entre o sujeito e o outro. A leitura das obras de Anzieu e Merleau-Ponty nos mostrou que a pele, o Eu-pele, o mundo fenomenológico e a carne são todos eles estruturas intermediárias que constituem este espaço e possibilitam o encontro com o outro, abrindo caminho para a construção subjetiva.

Conclusão

O nosso trabalho foi desenvolvido e estruturado tendo como finalidade a investigação da corporeidade na constituição subjetiva a partir de uma interlocução entre a psicanálise de Anzieu e a fenomenologia ontológica de Merleau-Ponty. No decorrer da nossa pesquisa, foram contemplados os principais aspectos das teorias do Eu-pele e do corpo próprio, o que nos possibilitou compreender a relevância das experiências sensíveis para a aurora psíquica.

Ao voltarmos a nossa atenção às formulações psicanalíticas de Anzieu, nos deparamos com a urgência que se impôs ao autor em elaborar uma teoria que abrangesse as demandas da clínica contemporânea. Como vimos, as patologias contemporâneas estão inscritas no registro dos continentes psíquicos, muito mais do que dos seus conteúdos. Isto levou o autor a buscar uma maneira de compreender o aparelho psíquico a partir de sua função de contenção e propor uma psicanálise visando o reestabelecimento dos limites dos continentes psíquicos.

O Eu-pele apresentado como uma metáfora que tem como objetivo evidenciar a junção entre o psiquismo e o corpo também cumpre a função acima citada de contenção psíquica. A analogia à pele para explicar a organização do aparelho psíquico permite a compreensão do Eu-pele não só como continente psíquico, mas como superfície de inscrição dos traços provenientes da experiência sensível, o limite entre os mundos interno e externo onde o encontro com o outro deixa as suas marcas. Por esta razão, antes de iniciarmos o estudo sobre a estrutura topográfica do aparelho psíquico tal como entendida por Anzieu, realizamos um exame a respeito da pele.

Descobrimos que a pele é este lugar de troca com o mundo e que, além de nos introduzir em um universo sensorial desde antes do nascimento, nos proporciona um sentimento de continuidade e proteção da nossa individualidade. Além disso, salientamos o fato de que a pele é o limite, a fronteira entre o dentro e o fora que, ao mesmo tempo em que permite a comunicação entre estes dois registros, ela os separa. Concluimos, seguindo os passos de Anzieu, que o nosso psiquismo contempla as mesmas características que a pele.

Quando passamos para a análise do Eu-pele, percebemos o caráter essencial que a experiência do outro tem no estabelecimento da vida psíquica. Sabe-se que o bebê humano nasce vulnerável e absolutamente dependente da mãe do ponto de vista orgânico. No entanto, o amparo que o filhote requer ao nascer, além de fornecer as condições necessárias ao seu desenvolvimento biológico, é justamente o que possibilita o desabrochar emocional, cognitivo e psíquico necessários à constituição da subjetividade.

Em vista disso, acompanhamos o estudo de Anzieu acerca da pulsão de apego, cuja principal função é satisfazer a necessidade de proteção e sustentação do psiquismo, estabelecendo o vínculo entre a mãe e o bebê e abrindo caminho para o estabelecimento do Eu-pele. Vimos que os cuidados maternos e os contatos corpo-a-corpo que eles proporcionam promovem a instauração de um sistema de trocas entre a criança e o círculo maternante. Este sistema não apenas comunica sentimentos e sensações, como também serve de base para que o *infans* adquira autonomia e possa se comunicar com o mundo ambiente sem a mediação materna.

Conseqüentemente, as sensações causadas pelo encontro com o outro e com o mundo ambiente delineiam um contorno para o corpo da criança, criando um espaço corporal e servindo de suporte para o desenvolvimento do Eu-pele e outros espaços psíquicos. Tomando de empréstimo as palavras de Annie Anzieu a fim de ilustrarmos estes enunciados, afirmamos que “como em cada momento de sua vida futura, o homem de alguns meses constrói sua vida mental a partir das possibilidades somáticas e do meio ambiente que o cerca” (1998, p.150).

Terminadas estas observações, ainda no primeiro capítulo apresentamos a estrutura topográfica do aparelho psíquico elaborada por Anzieu com base nas formulações freudianas a respeito do Eu corporal (*O Ego e o Id*, 1923). Esta estrutura está organizada em envelopes psíquicos, os quais comportam uma tessitura dupla face: uma face da superfície está voltada para fora e permanece em constante troca com a realidade externa; a outra face da superfície está voltada para dentro e, da mesma forma, mantém permanente contato com a realidade interna do psiquismo.

Aprendemos, com a análise dos envelopes psíquicos, que eles são uma superfície intermediária entre os espaços psíquicos. Por esta razão, eles funcionam de forma a diferenciar o interior do exterior destes espaços e, simultaneamente, ser o suporte para a comunicação entre eles através dos fenômenos de interface.

Notamos que esta concepção espacial do aparelho psíquico reforça e legitima a exigência percebida por Anzieu em criar um modelo de aparelho psíquico que abarcasse os continentes psíquicos.

Até aqui, este estudo nos mostrou que, quando Freud afirma que o Eu é sobretudo corporal, ele quer dizer tanto em um sentido cronológico, uma vez que o psiquismo se estrutura, primeiramente, como um análogo do corpo; mas também porque, mesmo depois de desenvolvermos um aparelho psíquico propriamente dito, este último continua alicerçado na experiência sensível, em constante referência ao corpo. Da mesma maneira, ao conceber o Eu-pele, Anzieu o define como uma estrutura intermediária do psiquismo, primeiramente, entre o bebê e a mãe; em seguida, como o envelope psíquico mais primitivo que permite a organização e sustentação dos espaços psíquicos, como explicado no capítulo. No entanto, como vimos, mesmo depois de desenvolver um Eu-pensante, este não substitui o envelope do Eu-pele. Pelo contrário, ele é tido como um outro território psíquico, o qual preenche funções distintas do Eu-pele, porém, permanece ligado a ele no plano figurativo.

Passando para o estudo da fenomenologia merleau-pontiana, realizamos um exame sobre a noção de consciência em Merleau-Ponty e as diferenças em relação à mesma noção em Husserl. Esta abordagem é imprescindível, uma vez que o conceito de consciência para o filósofo francês não pode ser compreendido senão ligado ao conceito de corpo. Isto se deve ao fato de que, como descobrimos, Merleau-Ponty considera a consciência como perceptiva, ou seja, não apenas concomitante, mas alicerçada na experiência corporal podendo ser, também, compreendida como consciência encarnada. Aqui, já foi possível encontrarmos indícios da concepção de corpo para o autor.

Após termos feito estas exposições preliminares, nos voltamos para o conceito de corpo próprio, o qual constituiu o foco do segundo capítulo. Nos comprometemos em analisar, primeiramente, o corpo objeto, enquanto substrato biológico, tomado materialmente a partir de sua exterioridade. Esta análise proporcionou um entendimento sobre a experiência encarnada do sujeito no mundo. Por mais importante que a dimensão somática seja para o desenvolvimento de qualquer subjetividade, ela não esgota a experiência humana. Por esta razão, partimos para o estudo do corpo próprio, sujeito da nossa experiência perceptiva.

Descobrimos, nesta etapa da pesquisa, que o corpo é marcado por uma ambiguidade: ele é, simultaneamente, sujeito e objeto de toda e qualquer percepção. A ambiguidade do corpo próprio se traduz na imagem do vidente-visível, do tocante-tocado, na qual o corpo que vê e toca todas as coisas também pode ver-se e tocar-se. Nosso corpo é, essencialmente, um corpo que se vê vendo, toca-se tateante, ouve-se ouvindo e que, acima de tudo, tem o poder de se movimentar espontaneamente no mundo, fazendo parte dele e aderindo às coisas em uma operação existencial.

Além disso, desenvolvemos a ideia de que o corpo é um elo significativo, o *locus* do sentido de nossas experiências. Percebemos, a partir do estudo sobre o esquema corporal, que o corpo age no mundo em um nível elementar, através da aquisição de hábitos motores os quais nos possibilitam realizar ações de maneira irrefletida. Estes enunciados atestam o fato de que, em Merleau-Ponty, o vivido é constituidor da nossa relação com o mundo, antes que qualquer operação racional se efetue.

Buscando entender melhor estas observações, nos encaminhamos para o estudo do ser-no-mundo, ou seja, da relação entre a subjetividade e o mundo através da corporeidade. Constatamos que a visão e o movimento são colocados em relevo pelo autor porque são duas maneiras muito peculiares de interrogar as coisas e de nos relacionarmos com o mundo. A dialética existente entre o corpo e o mundo não ocorre apenas no nível do mundo natural, mas do mundo vivido - o horizonte e o pano de fundo da nossa condição encarnada.

Com efeito, ele não pode ser compreendido como sendo constituído no interior de nossa reflexão: o mundo vivido é anterior ao pensamento, ele é pré-objetivo, pré-existente. Neste sentido, o mundo vivido é a condição de possibilidade de nossa experiência encarnada. Ele é a tese cuja síntese ainda não foi realizada e à qual aderimos através de nosso corpo, realizando a sua síntese através dele. Concluímos que uma subjetividade só pode se constituir a partir de sua experiência corporal, que a coloca em íntima relação com o mundo e com as outras subjetividades: aderindo ao mundo com todo o nosso corpo, nos fazemos sujeitos encarnados.

A partir do estudo do pensamento de Anzieu e de Merleau-Ponty, aprendemos que o corpo é aquilo que nos coloca em situação, nos enraíza no solo do mundo possibilitando a comunhão com o outro. Como vimos, a corporeidade é

uma abertura permanente a qual nunca poderá se fechar completamente na medida em que estivermos vivos. Pela análise do desenvolvimento psíquico que fizemos em ambos autores, observamos que não é possível “representar o sujeito como uma mônada isolada e fechada sobre si mesmo e que apenas posteriormente se abre para o horizonte do mundo” (Birman, 1993, p.75).

Sempre enfatizando o aspecto relacional da experiência subjetiva, Anzieu e Merleau-Ponty ensinam, portanto, que a constituição de uma subjetividade jamais pode ser entendida como um processo solipsista: “o corpo como portador de uma linguagem arcaica, questiona a racionalidade decorrente da ruptura realizada no pensamento ocidental, revelando o outro que habita em nós, um avesso que se expressa na emanção rítmica com o universo” (Borges, 2015, p.84).

Na tenra infância, somos colocados em contato com o mundo por intermédio dos cuidados maternos, os quais nos desenham um esboço de corpo. Em seguida, ao alcançarmos nossa autonomia, nos movimentamos no mundo, tomando posse da nossa existência encarnada e criando um espaço corporal próprio que nos permite agir no mundo sem intermediários. É neste espaço onde acontece o encontro com o outro e de onde podem partir todos os meus pensamentos. Tal espacialização do pensamento é devido ao fato de sermos um corpo, suporte da emergência primária do psiquismo através do contato corporal que liga o movimento e a experiência espacial da troca pele-a-pele (Doron, 2013a, p.3).

Este estudo como um todo, abriu os nossos olhos para o fato de que, assim como a psicanálise, que realiza uma verdadeira arqueologia do corpo em busca de desvendar o que há de mais arcaico na experiência subjetiva (Fédida, 1971), a fenomenologia ontológica de Merleau-Ponty visa descrever a experiência primitiva de todo ser humano. Na psicanálise, o analista, com o seu pincel arqueológico, vai descobrindo os vestígios e as marcas deixadas pela experiência infantil, refazendo o percurso até a origem dos fantasmas, a fim de reconstruir a história do sujeito. Em Merleau-Ponty, isto significa se voltar para o momento do encontro entre o corpo e o mundo, entre o Eu e o outro, o qual ocorre tendo a carne como solo de toda experiência subjetiva.

A nossa pesquisa chega ao final com um resultado positivo. A investigação das teorias de Anzieu e Merleau-Ponty, especialmente a respeito do Eu-pele e do

corpo próprio, nos trouxeram uma compreensão maior do papel do corpo na constituição da subjetividade, fornecendo um vasto material para pensarmos a condição humana. Desta forma, concordamos com Bernard quando ele afirma que “toda reflexão sobre o corpo é, portanto, queira ou não, ética e metafísica: ela proclama um valor, indica uma conduta a seguir e determina a realidade da nossa condição de homem” (2016, p.12).

Referências bibliográficas

ANDRIEU, B. **Le Corps Dispersé: Histoire du corps au XXe siècle**. Paris: L'Harmattan, 1993.

ANZIEU, A. Da carne ao verbo: mutismo e gagueira. In. ANZIEU, D. et al. **Psicanálise e linguagem: do corpo à fala**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

ANZIEU, D. Quelques précurseurs du Moi-peau chez Freud. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, n.23, mar. 1981

_____. L'analyse transitionnelle dans la cure individuelle. In. KAËS, R. et al. **Crise, rupture et dépassement**. Paris: Dunod, 1995.

_____. **Para uma psicolinguística psicanalítica: breve balanço e questões preliminares**. In. ANZIEU, D. et al. **Psicanálise e linguagem: do corpo à fala**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

_____. **Eu-pele**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

_____. **O Pensar: do Eu-pele ao Eu-pensante**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

AYOUCH, T. Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. **Jornal de Psicanálise**, 2012, 45 (83), p.173-190.

BERNARD, M. **O corpo**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

BIRMAN, J. **Ensaio de Teoria Psicanalítica**. Parte I: metapsicologia, pulsão, linguagem, inconsciente e sexualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. **Freud e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

BORGES, H. O campo sutil do encontro: metacorporeidade e a clínica. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**. Londrina, v.36, n.1, jan./jun. 2015, p.79-94.

BOWLBY, J. The nature of child's tie to his mother. **International Journal of Psycho-Analysis**, 1958, 39, 350-373.

_____. **Uma base segura: aplicações clínicas da teoria do apego**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

CARDIM, L. N. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009.

CARMO, P. S. **Merleau-Ponty: uma introdução**. São Paulo: EDUC, 2011.

CHABERT, C. L'interdit du toucher et le transfert paradoxal. In. ANZIEU, D. et al. **Didier Anzieu: le Moi-peau et la psychanalyse des limites** (partie 1). Le Carnet psy, Toulouse: Eres, 2007, p.24-28.

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CORBIN, A., COURTINE, J-J e VIGARELLO, G. **História do corpo: as mutações do olhar, o século XX**, vol. III. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

COURTINE, J-J. **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

CUPA, D. Une topologie de la sensualité: le Moi-peau. In. **Revue Française de Psychosomatique**, 29/2006, p.83-100.

DORON, J. Du Moi-peau à l'enveloppe psychique. In. ANZIEU et al. **Les enveloppes psychiques**. Paris, Dunod, 2013a, p.1-17.

DORON, J. À propôs de la communication avec le soi. In. ANZIEU et al. **Les enveloppes psychiques**. Paris, Dunod, 2013b, p.199-221.

DUPONT, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERNANDES, M.H. **Corpo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. (Coleção Clínica Psicanalítica).

FERRAZ, M. S. O transcendental e o existente em Merleau-Ponty. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2006.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

FREUD, S. **Projeto para uma psicologia científica** (1895). In: Edição Standard Brasileira de Obras Completas de Sigmund Freud, v.7. Rio de Janeiro: Imago (versão digital).

_____. (1905) **Três ensaios sobre a sexualidade**. Edição Standard Brasileira de Obras Completas de Sigmund Freud, v.7. Rio de Janeiro: Imago (versão digital).

_____. (1914) **Introdução ao Narcisismo**. Sigmund Freud Obras Completas, v.12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1920) **Além do princípio de prazer**. Sigmund Freud Obras Completas, v.14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1923) **O Eu e o Id**. Sigmund Freud Obras Completas, v.16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1925) **Nota sobre o bloco mágico**. Sigmund Freud Obras Completas, v.16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1926) **Inibição, sintoma e angústia**. Edição Standard Brasileira de Obras Completas de Sigmund Freud, Vol.XX. Rio de Janeiro: Imago (versão digital).

FÉDIDA, P. **L'anatomie dans la psychanalyse**. Nouvelle Revue de Psychanalyse, n.3, 109-126, 1971.

FONTES, I. **Psicanálise do Sensível: fundamentos e clínica**. Aparecida (SP): Ideias e Letras, 2010.

HOUZEL, D. L'enveloppe psychique: concept et propriétés. In. ANZIEU et al. **Les enveloppes psychiques**. Paris, Dunod, 2013, p.43-73.

HUSSERL, E. A ideia da fenomenologia. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. A crise da humanidade europeia e a filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

KAËS, R. Du Moi-peau aux enveloppes psychiques. Genèse et développement d'un concept. In. ANZIEU, D. et al. **Didier Anzieu: le Moi-peau et la**

psychanalyse des limites (partie 1). Le Carnet psy, Toulouse: Eres, 2007, p.33-39.

KLEIN, M. Sobre a identificação. In. KLEIN, M. et al. **Temas de psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

LE BRETON, David. A sociologia do corpo. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. Se reconstruire par la peau: marques corporelles et processus initiatique. In. **Revue Française de Psychosomatique**, 38/2010, p.85-95.

MACHADO, B. Corporeidade e existência em Merleau-Ponty. In. **Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Musicoterapia**, Curitiba, v.2, p.47-58.

MATTHEWS, E. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Sens et Non- sens**. Paris: Nagel, 1966.

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MONTAGU, A. **Tocar: o significado humano da pele**. São Paulo: Summus, 1988.

NÓBREGA, T. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. In. **Estudos de Psicologia**. n.13(2), 2008, p.141-148.

PACHECO, L. K. Breve abordagem de O Olho e o espírito de Maurice Merleau-Ponty. Florianópolis, 2003. Disponível em:

http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/merleau05.pdf. Acesso em: mar. 2016.

PEIXOTO JÚNIOR, C. A. **Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura**. Rio de Janeiro: 7 Letras / Editora PUC-Rio, 2008.

PONTALIS, J. B. **Entre o sonho e a dor**. São Paulo: Ideias e Letras, 2005.

_____. **A psicanálise depois de Freud**. Petrópolis: Vozes, 1972.

ROSOLATO, Guy. **Elementos da interpretação**. São Paulo: Escuta, 1988.

ROUSSILLON, R. **A dependência primitiva e a homossexualidade primária “em duplo”**, 2003. Disponível em: <http://www.joseouteiral.com.br>.

_____. A função simbolizante. In. **Jornal de Psicanálise**: 2015.

SCHILDER, P. **A Imagem do Corpo: As energias construtivas da Psique**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

SÉCHAUD, E. La pensée de Didier Anzieu. In. ANZIEU, D. et al. **Didier Anzieu: le Moi-peau et la psychanalyse des limites** (partie 1). Le Carnet psy, Toulouse: Eres, 2007, p.18-23.

STEIN, E. **Mundo Vivo**: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VOLICH, R. **Psicossomática**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2013.

WIDLÖCHER, D. Espace psychique, espace corporel. In. ANZIEU, D. et al. **Didier Anzieu: le Moi-peau et la psychanalyse des limites** (partie 1). Le Carnet psy, Toulouse: Eres, 2007, p.29-33.

WINNICOTT, D. **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artmed, 1983.

_____. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.