

O espaço entre

Gênese intersubjetiva do eu e corporeidade em Anzieu e Merleau-Ponty

Fernanda Brockmann Vanassi¹
Carlos Augusto Peixoto Júnior²

Resumo: Neste artigo, os autores procuram compreender o papel da experiência corporal na constituição da subjetividade à luz dos conceitos de eu-pele e corpo próprio. Ao lançar mão das teorias de Anzieu e Merleau-Ponty a respeito da corporeidade, buscam resgatar seus aspectos essenciais e evidenciar a relação entre elas. Seu estudo do corpo próprio e do eu-pele mostrou que a dimensão da corporeidade, fundamental ao desenvolvimento psíquico, emocional, cognitivo e social, pressupõe a experiência do outro. Dessa forma, concluem que tanto Anzieu quanto Merleau-Ponty explicam a psicogênese pela ótica da intersubjetividade, que é marcada pela experiência sensível, compartilhada num espaço intercorporal e interpessoal, um mundo comum do qual podem emergir as subjetividades.

Palavras-chave: corpo próprio, eu-pele, subjetividade, intersubjetividade, corporeidade

Introdução

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, em que, desde Descartes, a alma parecia exercer o papel principal” (2013, p. 12). Para o autor, a invenção teórica do corpo no século xx se iniciou com a psicanálise, quando Freud escreveu sobre o inconsciente que fala através do corpo, em seus *Estudos sobre a histeria*.

1 Mestranda em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

2 Psicólogo, psicanalista, professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Devemos lembrar que Freud (1923/2011), na segunda tópica, desenvolveu a ideia do eu corporal e, *grosso modo*, defendeu ser o eu um derivado das sensações oriundas da superfície do corpo. Tal ideia influenciou muitos psicanalistas e os levou a centrar seus estudos na corporeidade. Um deles foi Didier Anzieu (2000), que fez uma releitura do conceito freudiano de eu corporal, 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.

Essas ideias de corpo na psicanálise são muito semelhantes a certas proposições elaboradas por Merleau-Ponty no campo da filosofia. De acordo com ele, o corpo está em constante contato com o mundo e é sede de todos os significados. Apesar das semelhanças entre a filosofia de Merleau-Ponty e os conceitos desenvolvidos no campo da clínica psicanalítica, é preciso salientar que as interrogações do filósofo têm um caráter ontológico. Ele procura compreender o sujeito enquanto ser-no-mundo, pensando a existência como uma encarnação perpétua e dando ênfase ao corpo na fundamentação de sua filosofia existencial. A esse respeito, Peixoto Júnior afirma:

A fenomenologia, por exemplo, teve o mérito de considerar o corpo no mundo. Nesse 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)

Percebemos uma tentativa de resgate da corporeidade, tanto na psicanálise de Anzieu quanto na fenomenologia ontológica de Merleau-Ponty, pondo-a no centro do debate sobre a origem do psiquismo e da subjetividade.

Freud diz que “o eu é a parte do id modificada pela influência direta do mundo externo, sob mediação do *Pcp-Cs*, como que um prosseguimento da diferenciação da superfície” (1923/2011, p. 31). Assim, deixa clara sua ideia de que o psiquismo tem origem na corporeidade, sendo o corpo um meio de troca e comunicação com o mundo externo.

Merleau-Ponty empreende um movimento semelhante na filosofia, considerando o corpo uma abertura permanente para o mundo, sendo a percepção o meio pelo qual “aderimos à tese do mundo” (2011, p. 11). Segundo ele, a relação entre corpo e mundo caracteriza-se por uma “dialética viva de um sujeito concreto” (1975, p. 201).

Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. (Merleau-Ponty, 2011, p. 547)

O outro como referência

Um aspecto essencial dessa relação com o mundo é a intersubjetividade. A esse respeito, a psicanálise tem muito a contribuir. Principalmente quando nos referimos às fases iniciais da vida, caracterizadas a partir de um período de dependência absoluta, a experiência do outro se mostra constitutiva do eu. Desde antes do nascimento, estabelecemos contato com o meio em uma relação de troca de sinais através da pele (Anzieu, 2000). Nos recém-nascidos, o contato corporal entre mãe e bebê, numa relação simbiótica, é essencial para o desenvolvimento afetivo, cognitivo e social. O círculo maternante é o “mundo” do bebê. Por meio 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 certa flexibilidade, deixando um espaço disponível ao envelope interno, à superfície do copo 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)

Dessa forma, além de nos inserir no mundo mediante as sensações e o contato direto com os objetos, o corpo é um “sistema de proteção de nossa individualidade, assim como primeiro instrumento e lugar de troca com o outro” (Anzieu, 2000, p. 17). Portanto, o corpo é não somente a abertura permanente para o mundo, mas também o mediador de nossa experiência, inclusive a experiência do outro. Anzieu diz que a instauração do eu-pele só é possível pelo contato com a pele da mãe nas fases iniciais da vida: “O eu-pele, como representação psíquica, emerge dos jogos entre o corpo da mãe e o corpo da criança, e também das respostas da mãe às sensações e emoções do bebê” (2000, p. 133). O comunicar de pele a pele, a experiência primária do tocar, possibilita a construção de uma representação do próprio eu e de uma imagem corporal.

No começo da 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)

Dessas considerações, aprendemos algo fundamental sobre a relação entre o bebê e a mãe nas fases iniciais da vida. Segundo Anzieu, antes de assimilar a mãe como um objeto, o pequeno vivencia uma simbiose, uma indivisão entre o corpo da mãe e o seu. Isso significa que, a princípio, a criança percebe a si mesma e à mãe como parte de uma totalidade. O autor explica

essa fusão através da imagem de uma pele comum, que serve de interface entre mãe e filho, unificando os dois.

[Tal interface é] representada sob a forma de uma pele comum à 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. Essa pele comum, abarcando-os 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)

Essa interface possibilita que o aparelho psíquico do bebê se transforme gradativamente num sistema mais aberto, mantendo a conexão entre mãe e filho, mas preparando os dois para um funcionamento independente. A fim de que o bebê passe para a etapa seguinte, é necessário que essa fantasia da pele comum desapareça, permitindo ao bebê perceber uma pele que lhe é própria e, da mesma forma, um eu que lhe é próprio. No entanto, a interface não desaparece propriamente, mas é 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, a ingerência materna permite 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.

Quando passamos para uma investigação de teor filosófico-ontológico a respeito da intersubjetividade, encontramos Merleau-Ponty afirmando que, para compreender a gênese da subjetividade, é necessário considerar 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” (2011, p. 213). Isso significa que a afetividade é uma maneira de ser afetado pelo outro ou pelo mundo ambiente, entendida como um aspecto da dimensão sensível. A leitura da obra de Merleau-Ponty permite dizer que o filósofo procurou fundamentar 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. Nesse

sentido, as experiências sensíveis são compreendidas enquanto abertura para o outro, como condição de possibilidade para a intersubjetividade.

De acordo com Merleau-Ponty (2011), a sensibilidade é uma forma de estar e de se relacionar com o mundo; é um aspecto fundamental, que delimita todas as nossas vivências afetivas, tenham elas sido estabelecidas com outro sujeito ou outro objeto. Além disso, através da psicanálise e da fenomenologia, constatamos que a afetividade abrange a esfera da fantasia e do desejo. Por conseguinte, podemos dizer que toda experiência intersubjetiva é, por excelência, uma experiência afetiva e sensível.

Com base na leitura do resumo dos cursos que Merleau-Ponty ministrou na Sorbonne (1990), em especial as passagens sobre a experiência do outro pela criança, podemos afirmar que o filósofo procurou definir a totalidade do fenômeno perceptivo para além da ideia de uma soma de estímulos. Ele diz 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 sensorialidade e vivenciada como afetividade. Em termos merleau-pontianos, o que ocorre na experiência intersubjetiva é uma comunhão entre dois mundos individuais, formando um mundo comum. O filósofo visa estabelecer a existência de um mundo único, do qual resultam a minha subjetividade e a dos outros, o que chamamos de *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 entre si, cada um deles se dá a seu titular como variante de um mundo comum. A comunicação transforma-nos em testemunhas de um mundo único. (Merleau-Ponty, 2014, p. 23)

Nessas observações, notamos que, segundo o autor, há um intercâmbio entre o meu vivido corporal e o do outro. Assim, 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). Esse horizonte de experiência é o fundo afetivo em direção ao qual nós nos jogamos, em que a comunhão com o outro e com o mundo se consuma.

O autor diz ainda que nosso corpo tem uma intencionalidade espontânea, independente do pensamento, à qual ele chama de *intencionalidade motora*. É através dela que podemos nos relacionar com o mundo. Levando

em conta o que foi dito até aqui a respeito da sensorialidade, acreditamos que a intencionalidade motora da qual o autor fala não deixa de fazer parte da esfera sensível, visto que ela é uma maneira de estar no mundo e de 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.

Para o fenomenólogo francês, podemos nos relacionar com outro objeto ou com outro sujeito sem que isso se reduza a uma relação de representante e representado. Desse modo, podemos considerar o próprio desejo uma forma de relação pré-reflexiva. São essas 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).

Retomando a ideia merleau-pontiana de mundo intersubjetivo, é possível aproximá-la da ideia de pele comum enquanto interface entre o bebê e a mãe, como concebida na psicanálise de Anzieu. De acordo com o filósofo, o mundo inter-humano é simultaneamente uma superfície de separação entre mim e o outro e um lugar de nossa união. Numa de suas notas de trabalho, publicadas postumamente, Merleau-Ponty observa:

É em direção a essa 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 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 essa intersubjetividade fundamental, a qual se realiza na presença da mãe ou de seu substituto, que vem para suprir a carência do bebê. Devemos compreender que essa presença se mostra, num primeiro momento, como uma presença encarnada. Em seguida, com o processo de simbolização da mãe como um objeto externo, essa presença pode passar a ser imaginada. Isso significa que a mãe, não estando de fato presente, pode ser experimentada virtualmente pelo pequeno.

A relação que o bebê estabelece com a mãe servirá de modelo a todas as outras relações objetais que ele construir, mesmo na vida adulta. A esse 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.

Como na psicanálise, na fenomenologia merleau-pontiana a percepção do corpo próprio é posterior à percepção do corpo do outro; é uma construção secundária viabilizada pela alteridade. Isso 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. Quando consideramos a relação entre a mãe e o bebê a partir da teoria de Anzieu, a ideia de que a mãe funciona como um objeto-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 de meu corpo e meu mundo vividos. Se pensamos na teoria dos objetos transicionais, podemos compreender melhor essa afirmação. Retomando a teoria winnicottiana, Anzieu diz que os objetos transicionais são indispensáveis para o desenvolvimento do eu-pele, porque permitem uma gradativa passagem do estado de fusão entre o bebê e a mãe para um estado de relativa autonomia. Essa passagem possibilitada pelos objetos transicionais é concomitante à experiência já descrita da mãe percebida pelo bebê como um objeto distinto de si mesmo. É importante frisar que os objetos transicionais estão situados num espaço potencial, localizado entre o exterior e o interior, o individual e o interpessoal.

Na análise do objeto transicional, Widlöcher (2007) observa que ele é tanto uma parte da mãe quanto uma parte do bebê e, nesse sentido, a teoria do eu-pele, ao tratar dessa ambiguidade fundamental, nos oferece um modelo de aparelho psíquico que assegura a realidade psíquica marcada por tal ambiguidade. Com isso, compreendemos que a relação entre mãe e bebê, eu e outro, é paradoxal: ao mesmo tempo que há uma proximidade, há uma distância irreparável. Dizemos que essa distância é irreparável porque, entre o eu e o outro, é preciso existir um espaço em que se possam projetar as percepções, as visões de mundo, os mundos individuais. Esse espaço pode ser comparado ao espaço potencial elaborado por Winnicott, que será visto adiante.

O eu-pele e o corpo próprio: estrutura em duas dimensões

Quando aproximamos essas constatações sobre a experiência intersubjetiva da teoria merleau-pontiana, verificamos que a noção de *carne*, para o autor, dá conta de ilustrar essa 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 põe em relação com o outro, ao mesmo tempo

que nos diferencia. No entanto, podemos apenas formular interpretações pretensiosas a respeito da ideia de carne em Merleau-Ponty, porque o autor faleceu antes de completar a obra *O visível e o invisível* (2014), na qual elabora esse conceito.

Ainda assim, é possível arriscar uma aproximação dessa noção com a ideia winnicottiana de espaço potencial. Para Winnicott (1975), existe um espaço que se desenvolve de acordo com as experiências de vida da criança na relação com o outro maternante, espaço que não está localizado nem no mundo interno nem na realidade externa. O espaço potencial é o espaço entre ambos, entre o bebê e a figura materna. Concebido como uma área intermediária entre o sujeito e o objeto, o espaço potencial “tanto une quanto separa o bebê da mãe” (p. 163).

Nessa medida, se pensamos a carne como uma fronteira entre o bebê e a mãe, entre o interior e o exterior, 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: uma face está voltada para o mundo externo e funciona como um para-excitação, sendo encarregada de proteger o aparelho psíquico dos excessos de excitação advindos do mundo externo, ao mesmo tempo que deixa passar uma parte dos estímulos; a outra face está localizada no interior e pode ser compreendida como uma superfície de inscrição (Cupa, 2006). A interface possibilita um funcionamento que assegura os limites do eu, pois situa a realidade psíquica do indivíduo no lado de dentro e a do outro no lado de fora, embora as mantenha em contato.

[As atividades referentes aos cuidados maternos investidos no bebê] conduzem progressivamente a criança a diferenciar uma superfície que comporta 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)

Ao que parece, Merleau-Ponty teve a mesma intuição ao dizer que o corpo próprio é um ser de duas dimensões: como uma folha de papel, o corpo 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, atestamos a ambiguidade da experiência subjetiva, a qual oscila entre identidade e diferença, proximidade e distância, dentro e fora, eu e outro. Nessa dinâmica, o espaço intersubjetivo está sempre implicado, a carne como espessura entre a coisa e o sujeito, bem como seu meio de comunicação.

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. (p. 134)

Essa citação não apenas traz o aspecto da dupla camada da experiência corporal, mas também introduz a concepção da reflexividade da experiência sensível. Em Merleau-Ponty, essa 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. O que o autor quer dizer com essa ideia é que nunca somos apenas o sujeito de uma percepção. Isso porque, para ter a experiência da visibilidade, por exemplo, precisamos primeiramente aderir ao visível, fazer parte dele. O mesmo ocorre com a experiência do tocar. Segundo Anzieu, “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” (2002, p. 42).

Retomemos um exemplo que Merleau-Ponty apresenta em *O visível e o invisível*, no qual ele descreve a experiência paradoxal da mão esquerda que toca a mão direita. Entre elas existe 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. Essa bipolaridade, que caracteriza toda experiência humana, inclusive a experiência intersubjetiva, já havia sido constatada por Freud:

O corpo, principalmente sua superfície, é um lugar do qual podem partir percepções internas e externas simultaneamente. É visto como outro objeto, mas ao ser tocado produz dois tipos de sensação, um dos quais pode equivaler a uma percepção interna. (1923/2011, p. 31)

Com relação a isso, Merleau-Ponty (2014) afirma que, em toda experiência corporal, existe uma espécie de narcisismo fundamental de toda visão e de toda percepção. 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 sentiente ao sentido” (Merleau-Ponty, 2004, p. 17). Encaminhando-nos para uma maior aproximação entre essas observações e aquelas formuladas por Anzieu em relação à reflexividade da experiência sensível, podemos destacar um trecho bastante objetivo e preciso, no qual o autor descreve a experiência tátil:

O tocar é o único dos cinco sentidos externos que tem uma estrutura reflexiva: a criança que toca com o dedo as partes de seu corpo experimenta as sensações complementares de ser um pedaço de pele que toca e, ao mesmo tempo, de ser um pedaço de pele que é tocado. Sobre esse 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)

Logo, é preciso poder ver-se, sentir-se, ouvir-se para poder pensar. A reflexividade da pele é considerada por Anzieu um modelo para a reflexividade do pensamento. Em sua última obra, *O pensar* (2002), a qual veio coroar a teoria do eu-pele, o autor afirma que o primeiro objeto do pensar é o corpo e depois, por analogia ao corpo próprio, as ideias.

Em resumo, ambos os autores acreditam que o pensamento reflexivo se desenvolve com base na experiência corporal que temos desde antes de nascer. Anzieu (2002) observa que todo pensamento é pensamento tanto do corpo próprio quanto dos outros corpos. Da mesma forma, Merleau-Ponty diz 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 conseguimos destacar muitas similitudes entre o pensamento de Anzieu e o de Merleau-Ponty, mas acreditamos poder ir mais além se levarmos em conta as noções de espaço psíquico e espaço corporal.

Topografias: o espaço psíquico, o espaço corporal, a carne

Voltando nossa atenção para a estrutura do aparelho psíquico elaborada por Anzieu, devemos notar que ela se constitui por uma topografia organizada em 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, 2013). 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).

Essa concepção 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. Segundo Widlöcher (2007), 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. O autor diz que

podemos conceber a estrutura do aparelho psíquico como um espaço mental tanto por suas funções como por seus conteúdos.

Ainda de acordo com Widlöcher, o modelo da vesícula criado por Freud nos ajuda a entender estes dois registros: um que representa os compartimentos nos quais se situam os conteúdos conscientes e inconscientes, e outro que representa as funções que regulam o aparelho psíquico. É preciso lembrar que Anzieu se baseia nessas elaborações para criar o conceito de eu-pele como um continente psíquico. Consideramos o eu-pele um sistema dinâmico que intervém na relação bebê-círculo maternante, englobando a ambos e criando “uma realidade psíquica nova de natureza topográfica”, que Anzieu chama de *envelope* (2000, p. 85). A partir desses enunciados, o autor afirma:

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. (Anzieu, 2000, p. 19)

O conceito criado por analogia à imagem da pele não apenas explica 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 desse espaço estão os conteúdos psíquicos, as representações: afetos, cognições, pensamentos. Do lado de fora está o mundo físico, natural, e também os outros indivíduos e a realidade cultural (Doron, 2013).

É importante reforçar a ideia de que o enfoque dado por Anzieu ao corpo e à pele demonstrava a urgência em criar um modelo que abrangesse os continentes psíquicos, além de seus conteúdos. Nessa 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, 2013).

Vale observar ainda que a representação de um espaço somente se constrói diante da implementação de um limite, o qual, além de diferenciar o interior e o exterior desse espaço, dá forma às conexões possíveis entre suas variadas partes. Lembramos mais uma vez que, para Anzieu, esse limite é resultante da experiência afetiva do contato corporal. Além disso, a concepção desse espaço permite uma cartografia das trocas entre o mundo psíquico do sujeito e o mundo exterior (Doron, 2013).

Ao analisar tais formulações, Widlöcher (2007) apresenta a seguinte questão: é realmente possível falar de um espaço psíquico, assim como de um

espaço corporal? Se seguirmos nossas reflexões baseadas nas teorias de Anzieu e Merleau-Ponty, responderemos afirmativamente a essa 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 mostra que o espaço psíquico depende do espaço corporal que o contém – ele não existe sem o corpo. O eu-pele, entendido como um eu-corporal, continente dos outros espaços psíquicos, pode ser assim legitimado.

Trata-se, portanto, de considerar que, em ambas as teorias, o corpo 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). Vimos antes que, para Merleau-Ponty, essa transição, esse entrelaçamento, ocorre através da carne, enquanto para Anzieu as trocas entre o exterior e o interior se dão por meio das barreiras de contato.

Desse modo, o eu-pele não deve ser compreendido apenas como um continente ou uma “bolsa” recipiente dos conteúdos psíquicos, mas como uma superfície em constante troca com o meio. Da mesma forma, de acordo com Merleau-Ponty, o corpo próprio é abertura permanente para o mundo. Por mais que ele tome distância dos objetos, enquanto estiver vivo, não poderá jamais se fechar completamente para o mundo.

Posso fechar os olhos, esticar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. (Merleau-Ponty, 2011, p. 228)

Considerações finais

Por meio da análise da experiência intersubjetiva, Anzieu e Merleau-Ponty ensinam que o eu não é anterior ao outro, da mesma forma que o outro não precede o eu. 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 a tese de que a gênese do outro é simultânea à do eu, concordaremos que a fenomenologia merleau-pontiana e a psicanálise de Anzieu realizam, em certa medida, uma genealogia arcaica da intersubjetividade. Ressaltando o aspecto relacional de 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).

A esta altura do trabalho, cabe salientar que o modelo do eu-pele permite compreender a maneira como o sujeito constrói sua personalidade. De forma semelhante às proposições merleau-pontianas acerca do corpo próprio na constituição da subjetividade, esse 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 pele a pele (Doron, 2013).

Em *O pensar*, Anzieu nos presenteia com uma observação sucinta, porém bastante pertinente, a partir da qual atestamos sua concordância com as formulações merleau-pontianas acerca da experiência corporal. Nas palavras dele, “o corpo é o que há de mais profundo no espírito”, porque o espírito se constrói sobre sua experiência corporal. Conseqüentemente, o psiquismo se estrutura e se organiza como um “aparelho analógico do corpo vivo” (2002, pp. 24-25).

Essa afirmação, quando considerada com as elaborações merleau-pontianas sobre o corpo, justifica a ideia de que não existe nada no espírito “que não tenha passado pelos sentidos e pela motricidade” (Anzieu, 2002, p. 25). A postura ativa do corpo o põe em constante troca material e simbólica com o mundo. Nessa troca, a apreensão do sentido passa primeiramente pela dimensão da corporeidade. Podemos nos reportar ao comentário de Doron (2013) sobre essas questões. O autor sublinha o fato de que o homem age no mundo usando, em primeiro lugar, seu próprio corpo como mediador; através do corpo, cria e utiliza objetos concretos tanto para pensar como para agir no mundo.

Segundo Merleau-Ponty (2011), a criação de nosso espaço corporal 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. Além disso, para o filósofo, o gesto é a evidência de que o 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 essas 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)

Tanto Anzieu quanto Merleau-Ponty afirmam que o eu se constitui a partir da experiência sensível e defendem a ideia de que é tarefa do corpo organizar os dados sensoriais, dando sentido às experiências. Além disso, para eles, não é possível pensar a subjetividade fora de seu contexto social. Acreditamos que o diálogo entre psicanálise e filosofia baseado nesses autores nos ajuda a

pensar o sujeito contemporâneo em estreita ligação com a cultura e, conseqüentemente, a considerar os sintomas derivados dessa relação. Em última análise, como bem enfatizou um comentador de Merleau-Ponty, o sujeito “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. 71).

El espacio entre: la génesis intersubjetiva del yo y la corporeidad en los trabajos de Anzieu y Merleau-Ponty

Resumen: Este artículo tiene como objetivo comprender el papel de la experiencia corporal en la constitución de la subjetividad, basado en la teoría del yo-piel y del cuerpo propio. Buscamos destacar los aspectos esenciales y mostrar la relación entre las teorías de Anzieu y Merleau-Ponty acerca de la corporeidad. Nuestro estudio sobre el cuerpo propio y el yo-piel ha mostrado que la dimensión de la corporeidad, fundamental para nuestro desarrollo psíquico, emocional, cognitivo y social, presupone otra: la experiencia del otro. Por lo tanto, concluimos que tanto Anzieu como Merleau-Ponty explican la psicogénesis mediante la dimensión de la intersubjetividad, la cual está marcada por la experiencia sensible, compartida en un espacio intercorporal e interpersonal, un mundo común donde pueden surgir las subjetividades.

Palabras clave: cuerpo propio, yo-piel, subjetividad, intersubjetividad, corporeidad

The space in between: the intersubjective genesis of ego and corporeity in Anzieu's and Merleau-Ponty's works

Abstract: The purpose of this article is to understand the role our bodily experience plays in the constitution of subjectivity from the perspective of the concepts of skin-ego and body-subject. We intend to evoke the essential aspects of Anzieu's and Merleau-Ponty's theories about the body while we emphasize their similarities. Our study on body-subject and skin-ego has shown that corporeity, which is fundamental to our psychological, emotional, cognitive, and social development, presupposes another underlying factor: the experience of the other. We suggest as a conclusion that both Anzieu and Merleau-Ponty may explain psychogenesis from the perspective of intersubjectivity. As such, it is marked by our sensitive experience and it is shared in an interbody and interpersonal space, i.e., a common world from which subjectivities can emerge.

Keywords: body-subject, skin-ego, subjectivity, intersubjectivity, corporeity

L'espace entre: la genèse intersubjective du moi et la corporéité chez Anzieu et Merleau-Ponty

Résumé: Cet article vise à comprendre le rôle de l'expérience corporelle dans la constitution de la subjectivité, à la lumière des concepts de moi-peau et corps propre. En nous appropriant les théories d'Anzieu et Merleau-Ponty concernant la corporéité, nous cherchons à racheter leurs aspects essentiels et à mettre en évidence le rapport entre elles. Notre étude du corps propre et du moi-peau a démontré que la dimension de la corporéité, fondamentale à notre développement psychique, émotionnel, cognitif et social, présuppose une autre: l'expérience de l'autre. De cette manière, nous arrivons à la conclusion qu'Anzieu, aussi bien que Merleau-Ponty, explique la psychogenèse par l'optique de l'intersubjectivité, laquelle est marquée par l'expérience sensible, partagée dans un espace intercorporel et interpersonnel, un monde commun d'où peuvent émerger les subjectivités.

Mots-clés: corps propre, moi-peau, subjectivité, intersubjectivité, corporéité

Referências

- Anzieu, D. (2000). *O eu-pele* (Z. Y. Rizkallah & R. Mahfuz, Trads.). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Anzieu, D. (2002). *O pensar: do eu-pele ao eu-pensante* (Z. Y. Rizkallah, Trad.). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Courtine, J.-J. (2013). *Decifrar o corpo: pensar com Foucault* (F. Morás, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Cupa, D. (2006). Une topologie de la sensualité: le moi-peau. *Revue Française de Psychosomatique*, 29(1), 83-100.
- Doron, J. (2013). Du moi-peau à l'enveloppe psychique. In D. Anzieu et al., *Les enveloppes psychiques* (pp. 1-17). Paris: Dunod.
- Freud, S. (2011). O eu e o id. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. de Souza, Trad., Vol. 16, pp. 13-74). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923)
- Matthews, E. (2011). *Compreender Merleau-Ponty* (M. Penchel, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *A estrutura do comportamento* (J. de A. Corrêa, Trad.). Belo Horizonte: Interlivros.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos* (C. M. César, Trad.). Campinas: Papirus.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *O olho e o espírito* (P. Neves & M. E. G. G. Pereira, Trads.). São Paulo: Cosac Naify.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. de Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *O visível e o invisível* (J. A. Gianotti & A. M. d'Oliveira, Trads.). São Paulo: Perspectiva.
- Montagu, A. (1988). *Tocar: o significado humano da pele* (M. S. M. Netto, Trad.). São Paulo: Summus.
- Peixoto Júnior, C. A. (2008). *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras; PUC-Rio.
- Volich, R. M. (2013). *Psicossomática*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Widlöcher, D. (2007). Espace psychique, espace corporel. *Le Carnet psy*, 117(4), 29-33.

Winnicott, D. (1975). *O brincar e a realidade* (J. O. de A. Abreu & V. Nobre, Trans.). Rio de Janeiro: Imago.

Recebido em 6/2/2017, aceito em 5/5/2018

Fernanda Brockmann Vanassi
Rua Silveira Martins, 140/403
22221-000 Rio de Janeiro, RJ
fernanda.brockmann@gmail.com

Carlos Augusto Peixoto Júnior
Rua Marquês de São Vicente, 225, sala 201L
22453-900 Rio de Janeiro, RJ
cpeixotojr@terra.com.br