

Por uma metapsicologia do corpo em psicanálise

Laura Facury¹

O corpo na psicanálise

Na psicanálise, a temática do corpo já foi amplamente trabalhada. No entanto, parece-nos que o exercício de falar do corpo em psicanálise não é tão simples. Isso se deve, provavelmente, à sobreposição de várias ideias em torno de uma mesma palavra: o corpo.

Um interesse particular pelas terapias corporais teve grande crescimento nos Estados Unidos, enquanto na França esse interesse centrado na análise, na experiência ou no tratamento do corpo nunca alcançou tanto sucesso. No Brasil, tal interesse fica relegado a disciplinas externas à psicanálise, muitas de cunho esotérico. Do lado da psicanálise, a supervalorização da fala e da linguagem — certamente inscrita em uma tradição filosófica — produz um efeito de apagamento de um pensamento sobre o corpo. Na prática, a proibição do toque ou da aproximação corporal estabelecida por Freud coloca a prática analítica em radical oposição às práticas que tiveram sucesso nos Estados Unidos, principalmente no movimento de contracultura dos anos 1960, como a bioenergética e a gestalt-terapia corporal².

1 Psicóloga clínica, Doutora pela Universidade de Paris Nanterre (Paris 10), bolsista da Fundação Jean Laplanche, membro do Grupo Brasileiro Jean Laplanche e pesquisadora associada ao *Institut de Psychodynamique du Travail* de Paris.

2 Muitas destas disciplinas tiveram sua origem e elaboração no chamado *Esalen Institute* na Califórnia. Esta instituição fundada em 1962 foi um centro de estudos e experimentos terapêuticos que visavam a busca pelo *potencial humano*. Este movimento se inscreve em oposição ao pensamento cartesiano, universitário e mesmo religioso.

No entanto, esse afastamento do corpo na prática, indicação de Freud na técnica psicanalítica, não impede certos retornos sobre o corpo na teoria freudiana. Isso acontece nas referências à conversão histérica (*Estudos sobre a histeria*, 1893-1895), ao nascimento do Eu na periferia do corpo, um eu corporal (*O eu e o Isso*, 1923), à pulsão (*Trieb*) como representante psíquico de estímulos do interior do organismo, o que ligaria o corpo e o psíquico (*Pulsão e suas vicissitudes*, 1915), e em outras passagens. Contudo, sua posição sobre o primado da palavra foi criticada por alguns dos seus contemporâneos. A respeito de seu desacordo teórico fundamental em relação a Freud, Wilhelm Reich escreveu:

A indiferença habitual de Freud em relação ao comportamento geral do paciente “ao seu olhar, ao seu modo de falar, à sua fisionomia, ao seu modo de se vestir, ao seu aperto de mão etc.” leva à eliminação de um importante domínio de expressão e a uma confiança excessiva na comunicação verbal. “A superestimação do conteúdo do material anda geralmente de mãos dadas com uma subestimação, senão com um desprezo total, da maneira como o paciente conta suas coisas.” Mesmo que seja verdade que Freud tenha acabado por compreender que essas comunicações não poderiam ser tomadas ao pé da letra (o que exigiu modificações teóricas e técnicas), as produções verbais permanecem sendo a matéria-prima da terapêutica psicanalítica (Reich et al., 1998, p. 22 – nota de rodapé, tradução nossa).

Em Freud, o corpo não parece ser um problema central. Se, nos *Estudos sobre a histeria*, o corpo parece emergir como lugar do sintoma, ele é rapidamente evacuado em favor da ordem psíquica. Em uma carta a Breuer de 1892, após o acordo sobre uma publicação comum acerca da histeria, Freud faz uma afirmação que permanece enigmática (por falta da primeira versão de seu manuscrito): “Sou atormentado por este problema: como

é possível apresentar em um único plano algo tão corporal como nossa doutrina da histeria?” (OCFP, II, p. 354).

Sua preocupação dizia respeito, provavelmente, ao método de apresentação da nova doutrina, mas ele deixa entrever um esforço de separação entre um plano muito corporal e outro plano presumivelmente de ordem psíquica.

Tal como proposto em 1915 em *Pulsões e destinos das pulsões*, o conceito de “pulsão” convoca o corpo de uma maneira particular. Freud afirma que a pulsão seria

[...] como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos provenientes do interior do corpo e que chegam à alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em virtude de sua correlação com o corporal. (OCFP, vol. XIII, p. 167, tradução nossa).

Todavia, alguns parágrafos mais adiante, ele afirma que, embora seja muito provável que a fonte da pulsão seja somática, o trabalho de investigação dessa fonte não pertence mais à psicanálise e que o reconhecimento da fonte não é necessário para analisar aquilo que mais lhe interessa: seu objetivo. Assim, Freud afasta toda a discussão sobre o corpo, afirmando que o objeto da psicanálise é, antes de tudo, o objeto psíquico, o inconsciente.

Apesar da presença do corpo em filigrana nos seus escritos e das idas e vindas metafóricas entre o corpo biológico e o funcionamento psíquico, presentes em toda a sua obra, Freud nunca chegou a propor uma teoria do corpo. Pelo contrário, para o pai da psicanálise, o corpo permanece relegado à biologia e, portanto, não é assunto da psicanálise.

Sem dúvidas, o desafio de Freud era marcar um distanciamento em relação à medicina e ao corpo biológico — mesmo que os deslizos biologizantes

de sua teoria sejam numerosos, como lembra Laplanche (1993). De todo modo, Freud nunca fez do corpo uma noção — e muito menos um conceito — da psicanálise. A ausência de uma entrada sobre o corpo no *Vocabulário da Psicanálise* de Laplanche e Pontalis é testemunha disso.

Além disso, o próprio Laplanche, em sua teoria, não reserva um lugar privilegiado ao corpo. Presente durante os cuidados primários do adulto em relação à criança por meio da sedução, o corpo da criança está envolvido na implantação da mensagem comprometida. Mesmo assim, a referência ao corpo nesse autor parece tímida (talvez justamente pelo risco de desvio que ele tanto denunciou), e Laplanche (1987) relega a um tempo anterior ao recalçamento originário sua principal referência ao corpo: o *eu-corpo*. Antes de se estabelecer como instância psíquica, o eu é uma metáfora do todo biológico. É primordialmente aí que o corpo — ainda como corpo biológico — se situa na teoria de Laplanche.

Parece-nos bastante evidente que os autores pós-freudianos que se esforçaram para construir proposições teóricas sobre o corpo o fizeram a partir de uma exigência clínica. Foi a partir das clínicas que colocavam as experiências do corpo à prova (ou em impasse) que cada um desses autores sentiu a necessidade de estabelecer referenciais teóricos sobre uma certa teoria do corpo.

Françoise Dolto, por exemplo, construiu sua proposta teórica sobre a *imagem inconsciente do corpo* a partir de sua clínica com bebês e crianças. Em *A imagem inconsciente do corpo*, conhecida por ser uma de suas únicas obras teóricas, Dolto (1984) tenta estabelecer um sistema de conhecimentos a partir do qual seria possível identificar as falhas da imagem inconsciente do corpo nas crianças, com o objetivo de tratá-las.

Podemos também mencionar os trabalhos de Geneviève Haag (2018) a respeito do *eu corporal*. Ela desenvolve essa noção a partir da clínica

com crianças autistas. Preocupada com a forma como o corpo do bebê se constitui, Haag elenca certas proposições teóricas sobre a construção “saudável” do *eu-corpo*. Essas duas teorias do corpo são reconhecidas e merecem um lugar ao lado das de Anzieu e de Pankow.

No entanto, fazemos aqui a escolha de mobilizar esses dois últimos autores com mais ênfase. O primeiro parte da clínica dos estados-limite; a segunda, da clínica das psicoses. Neste artigo, privilegiamos a clínica de adultos, embora o trabalho sobre a metapsicologia do corpo a partir da clínica de crianças ainda precise ser feito.

1) Didier Anzieu – O Eu-pele

No tempo de Freud, o recalcado era aquilo que, do psíquico, dizia respeito ao sexual: é por isso que ele compreendeu quais desejos a histérica fazia falar através de seus sintomas corporais. [...] Agora que o sexual já não é mais tabu, [...] na época da terceira revolução industrial — a da informática, da energia nuclear e do vídeo —, o recalcado é o corpo (Anzieu, 1991, p. 63, tradução nossa).

Didier Anzieu desenvolve uma das principais teorias psicanalíticas sobre o corpo. Seu conceito de *Eu-pele*, proposto pela primeira vez em 1974 (Anzieu, 1974), mas desenvolvido de forma mais aprofundada em seu livro homônimo (*Le Moi-peau*; Anzieu, 1985), constitui uma extensão — levada ao seu limite — da proposição freudiana segundo a qual o Eu é fundamentalmente uma superfície e a projeção de uma superfície.

Assim como a da superfície do corpo, a função principal do Eu consiste em distinguir o eu do não-eu, o que pertence à realidade interna daquilo que provém do exterior e as excitações de origem interna daquelas que têm origem externa. Por meio de um paralelismo entre a função biológica da

pele e a função psíquica do Eu, Anzieu funda sua noção de *Eu-pele*, que orienta tanto os seus trabalhos teóricos quanto a sua prática clínica. Mas por que a pele?

A experiência tátil, mediada pela pele, contém uma particularidade: a capacidade de ser, ao mesmo tempo, endógena e exógena, ativa e passiva (Anzieu, 1991). Característica que a distingue de todos os outros sentidos, a pele é o único órgão que envolve todo o corpo — e sem o qual um ser humano não poderia viver —, o que não ocorre com a visão, a audição ou o olfato. Assim, ela é a condição mesma da vida, inclusive da vida psíquica.

Situado na intersecção entre o biológico e o psíquico, esse argumento se desdobra em dois aspectos. Do lado biológico, considera-se sua estrutura em camadas — como um estrato —, o que lhe confere uma espessura que separa o interior do exterior. Enquanto órgão sensorial, a pele também permite uma certa apreensão do mundo externo.

Do ponto de vista do psiquismo, partindo-se da organização fusional primitiva entre o bebê e a mãe, é por meio da pele que uma separação se torna possível. Ela é uma condição *sine qua non* para o desenvolvimento do Eu, que ancora sua existência nesse fenômeno de separação. “Para o psicanalista que sou, a pele tem uma importância capital: ela fornece ao aparelho psíquico as representações constitutivas do Eu e de suas principais funções” (Anzieu, 1985, p. 95, tradução nossa).

A construção dessa barreira, que não é apenas biológica, mas também uma construção narcísica, é uma condição para o desdobramento psíquico. “Por *Eu-pele*, designo uma figuração de que o Eu da criança se serve nas fases precoces de seu desenvolvimento para representar a si mesmo como Eu que contém os conteúdos psíquicos, a partir de sua experiência da superfície do corpo” (*Ibid.*, p. 39, tradução nossa).

Didier Anzieu tem o mérito de recolocar o corpo no centro das discussões metapsicológicas e clínicas da psicanálise, a partir da pele — o que nos parece uma empreitada notável. Ele critica uma tendência dos autores pós-freudianos (referindo-se principalmente a Melanie Klein e Donald Winnicott), que se interessam mais pelos conteúdos psíquicos. No entanto, para esse autor, pensar o *contêiner* é essencial tanto para compreender as diversas configurações que o *Eu-pele* pode assumir, retornando, assim, ao próprio nascimento da vida psíquica, quanto para identificar déficits “de uma função psíquica em relação a um tipo particular de invasão precoce e patogênica exercida pelo entorno sobre o Eu-pele em constituição e [para] precisar o tipo de trabalho psicanalítico a ser empreendido diante de tal déficit” (Anzieu, 1991, p. 65, tradução nossa).

A noção de *Eu-pele* serve a Anzieu, preocupado sobretudo com o trabalho clínico, como um ponto de referência que orienta sua escuta do paciente. Diante da clínica dos estados-limite, Anzieu se vê diante dos limites da *função interpretativa* (*Ibid.*, p. 95, tradução nossa) do psicanalista quando o paciente é atravessado por falhas narcísicas significativas. Nesses casos, é necessário um trabalho anterior ao interpretativo, que passa por “tratar os distúrbios do Eu-pele, por meio do exercício de uma função continente, que restabelece um mínimo de continuidade do Eu-pele” (*Ibid.*, p. 61, tradução nossa).

Embora a noção de *Eu-pele* tenha sido reelaborada ao longo da obra do autor, há um aspecto que permanece estável: ela se baseia na ideia de uma derivação entre três elementos — pele, Eu e pensamento. Em outras palavras, há uma derivação em dois tempos: da pele ao Eu — a partir do estudo das funções da pele e de seu aspecto psíquico, explicita-se a origem corporal do Eu; e do Eu ao pensamento — o Eu sendo condição para o pensar, na medida em que é o lugar mesmo dessa atividade (ainda que a origem do pensamento seja múltipla, variada, mutável e conflitiva; Anzieu, 2016).

Por *pensar*, ele designa uma parte ativa do Eu — o próprio trabalho psíquico (trabalho do sonho, do luto, da criação, do negativo). Essa perspectiva evidencia, portanto, o lugar central do corpo — mais precisamente da pele — em sua teoria.

Isso se torna ainda mais evidente na forma como ele concebe a pulsão (Dorey et al., 1984): a partir de uma observação etimológica, nota-se que, em latim, o termo *pellis* tem dois significados — “pele” e “tu empurras”. Assim, pulsão e pele estariam, de certo modo, ligadas. Interessado na maneira como a pulsão se manifesta na clínica, “na presença corporal do paciente e em uma vivência frequentemente corporal no [analista]” (*Ibid.*, p. 73, tradução nossa), Anzieu explicita que a pulsão é primeiramente vivida no nível corporal, como sensação; em seguida, ela “ganha lugar” (*Ibid.*, 1984, p. 64, tradução nossa) na configuração do *Eu-pele* e apenas numa fase posterior será nomeada — isto é, tornar-se-á uma questão de linguagem.

Por meio da série *ser, sentir e conhecer*, tomada emprestada de Masud Khan, Anzieu apresenta sua perspectiva sobre o nascimento da vida psíquica. O bebê só pode experimentar o impulso pulsional quando adquire a capacidade de diferenciar o animado do inanimado. Isso ocorre por meio do registro das sensações — o calor do corpo materno, “a ritmicidade das estimulações (respiração, amamentação, sono, cuidados), a firme doçura do contato e do sustento, a emissão de sinais intencionais como o sorriso e o banho de palavras” (*Ibid.*, p. 59, tradução nossa).

É esse registro sensorial que assegura o sentimento de ser e de continuidade de ser; *a possibilidade de experimentar os afetos só se apresenta se o registro sensorial estiver garantido*. A dimensão elaborativa e interpretativa do sujeito em relação a si mesmo só é possível se as dimensões do *ser* e do *sentir* estiverem adquiridas.

Entretanto, sua clínica demonstra que essa passagem entre o registro da sensação (baseado na sensorialidade) e o registro do afeto nem sempre se realiza com sucesso. É o caso na releitura que ele propõe de Monsieur M., um caso de masoquismo descrito por Michel de M'Uzan e importante na literatura psicanalítica em função dos ricos detalhes descritos pelo paciente e pelo analista (de M'Uzan, 1977).

Ao demonstrar as contribuições de um pensamento clínico sobre o *Eu-pele*, Anzieu propõe uma análise de Monsieur M. à luz das nove funções do *Eu-pele*. A relação com a dor e a busca pelo sofrimento moral revelam a falha na passagem entre sensação e afeto, fazendo com que a individuação do *self* — base do sentimento de ser — só se realize por meio de artefatos que evidenciam a fronteira entre o eu e o não-eu.

Ao final da análise desse paciente, ele lembra que a lógica apoiada nos mecanismos de defesa mais conhecidos (clivagem da pulsão, retorno sobre si, retorno do clivado, superinvestimento narcísico etc.) só é possível uma vez que o *Eu-pele* tenha adquirido suas nove funções fundamentais. É somente sob essa condição que a passagem entre o registro das sensações (do ser) e o do afeto (do sentir) se torna possível.

Por meio de sua proposta topográfica do *Eu-pele*, Anzieu parte do paciente — da clínica dos estados-limite — para remontar às condições da “normalidade”, à maneira freudiana. A normalidade, então, depende do bom desenvolvimento dessa dimensão corpo-psíquica (Anzieu, 1985, p. 5).

Uma análise a partir da construção ou dos defeitos de construção do *Eu-pele* lhe serve de argumento para situar cada caso na nosografia psicanalítica. Os *significantes formais* permitem-lhe identificar as deformações do *Eu-pele* que, graças ao trabalho analítico, podem enfim ser simbolizadas e transformadas.

O termo *formal* refere-se à “forma”, aos contornos de um objeto — aquilo que permite organizar todas as suas partes. O *significante formal* é um significante espacial, situado na fronteira entre o verbal e o não verbal, que traduz metaforicamente uma configuração particular do espaço psíquico. É a tradução das representações do espaço e dos estados corporais em geral.

Mas, se se trata de representações fora do campo da linguagem, por que chamá-las de *significantes*?

1.1) O significante formal

Essa pergunta é colocada pelo próprio Anzieu, e sua resposta remete à proposição de Guy Rosolato, que amplia a noção de significante, introduzindo, ainda, o *significante de demarcação*. Não entraremos aqui nos detalhes dessa discussão, que se inscreve claramente numa lógica lacaniana, em que a demarcação do significante exerce um papel primordial.

Para nossos propósitos, basta a utilização prática que Anzieu faz da noção de *significante formal*. Ele insiste que os *significantes formais* se caracterizam principalmente por suas funções de *contenção*.

Tentar delimitar o que está nas margens da comunicação verbal — à beira do linguístico — é um ponto comum entre três autores que seguiram os ensinamentos de Lacan: Anzieu, Rosolato e o próprio Laplanche. Embora o *significante formal*, o *significante de demarcação* e o *significante enigmático* sejam concebidos de maneiras distintas por cada autor — mantendo entre si diferenças teóricas significativas —, é possível supor uma referência comum que explica, sobretudo em Anzieu, por que ele conserva um termo ligado à linguagem para designar algo que está fora dela.

Para ilustrar sua reflexão, Anzieu comenta um caso clínico. Comentar o caso de outro clínico é um exercício que sempre corre o risco de ser artificial ou ultrapassar as possibilidades de análise a partir do relato publicado, já fruto de uma seleção e elaboração do material clínico. Logo, o que segue deve ser tomado como hipótese.

Como exemplo das falhas dos *significantes formais*, Anzieu (2014) apresenta o caso de Marie, jovem mulher solteira de cerca de trinta anos que o procura após a leitura de seu livro, *Le Moi-peau*. Depois de algumas tentativas de suicídio desde a adolescência, ela dá início a uma primeira análise, cuja interrupção é seguida de uma nova tentativa de suicídio.

Anzieu descreve seu modo de se expressar, de mostrar ao outro seu estado de alma: “Marie tem dificuldade em proferir palavras. Suas mãos se levantam à altura dos ombros, como se, por falta de apoio, flutuassem no espaço. Sua boca se abre sem conseguir articular. Ela consegue finalmente me comunicar a sensação corporal que a angustia: sua pele se retrai; isso a enlouquece, ela teme perder sua identidade” (Anzieu, 2014, p. 176, tradução nossa).

Seu sintoma se detalha: é toda a pele do pescoço e do tronco que é vivida como retraída; a pele dos membros (braços e pernas) não é afetada. “É horrível, tenho a impressão de ser uma pele que encolhe³, não vai restar mais nada” (Anzieu, 2014, p. 176).

Seguindo a metáfora da pele como separação entre Marie e sua mãe, o autor propõe uma série de interpretações (que ele mesmo reconhece como

3 Na versão original, a expressão utilizada é “*peau de chagrin*”. Em português “*chagrin*” seria um tipo de couro curtido de asno ou cavalo, usado antigamente para encadernações finas. A expressão vem do romance *La Peau de chagrin* (1831), de Honoré de Balzac. Na história, um jovem adquire uma pele mágica que realiza todos os seus desejos — mas cada desejo realizado faz a pele encolher, simbolizando a diminuição da força vital do personagem. Portanto, essa expressão deve ser compreendida como uma pele que vai diminuindo pouco a pouco, esgotando-se, desaparecendo gradualmente.

apressadas e talvez excessivamente intelectuais) sugerindo a necessidade de que a paciente aceite a separação materna.

A sensação de pele que se retrai associa-se à sensação de perda de limite, de flutuação no espaço. O que permite a diminuição dessa sensação é uma série de associações relativas à mãe como serpente (tema introduzido pelo analista), que a pica incessantemente, envenenando-lhe a vida.

O leitor não conhece o conteúdo dessas associações, mas podemos supor que a metáfora introduzida pelo analista lhe permite traduzir — para retomar Laplanche — algo da relação com a mãe, provavelmente uma relação de dominação. Mas o sintoma atenua-se sobretudo porque Marie sabe que terá uma sessão adicional, próxima no tempo.

Uma interpretação é comunicada no início da sessão: “essa pele que se retrai é a realização de um desejo de autoapagamento” (Anzieu, 2014, p. 177, tradução nossa) ou de um desejo circular de apagamento entre mãe e filha. Essa formulação parece adequada e abre uma série de associações para a paciente. Para o clínico, suas tentativas de suicídio também se inscrevem nessa lógica, como tentativas de apagamento em resposta ao desejo materno imaginado.

Anzieu evidencia a violência vivida por Marie na infância. Contudo, o texto não traz muitos detalhes sobre o *corpo-a-corpo* entre mãe e filha. Ela sofria violência física ou outros tipos de atentados ao seu corpo?

Mais adiante, o autor revela que Marie fora acometida por uma doença óssea que a levou a uma hospitalização de dois meses, seguida por dois anos de imobilização em casa — precisamente no momento em que havia acabado de aprender a andar.

Esse detalhe suscita perguntas: como transcorreram esses dois anos de cuidado corporal? Era a mãe quem cuidava dela? O corpo de Marie podia

ser investido sensualmente pela mãe? Era acariciada? Era tocada? O leitor não pode saber.

Para Anzieu, contudo, esse detalhe não parece ter o mesmo peso. Apesar da importância teórica que ele atribui ao *corpo-a-corpo* entre criança e adulto na etiologia do *Eu-pele*, parece que, na análise desse caso, ele se apoia mais no valor simbólico do significante. Ele explora o significante “*andar*” (*marcher* em francês) e suas derivações: ela voltará a andar? Em um jogo de palavras, sugere que várias pessoas “a passaram para trás”⁴; o engajamento na análise, será que “funciona”⁵?

Surpreende-nos essa deriva semântica proposta por Anzieu. Se todo o desenvolvimento anterior sustentava a ideia de um *aquem* da linguagem, composto pela aquisição das funções fundamentais do *Eu-pele* e sua passagem pelo afeto, reencontramos aqui um Anzieu que trabalha a linguagem como o próprio lugar do corpo. Seria esse um ponto de paradoxo em sua teoria?

De todo modo, Anzieu conduz esse acompanhamento tendo em mente o *significante formal*: *uma pele que encolhe* (“*peau de chagrin*”). Isso traduz uma configuração particular do espaço psíquico — no caso de Marie, um movimento de autoapagamento.

A noção de *significante formal* é introduzida em sua obra alguns anos após a formulação do *Eu-pele*, podendo ser considerada uma continuação ou reelaboração desta última. Diferentemente do cenário fantasioso, o *significante formal* é constituído de imagens táteis, proprioceptivas, cenestésicas, cinestésicas, posturais, de equilíbrio — e não de imagens visuais e/ou sonoras, como nos cenários fantasmáticos. Sua expressão verbal

4 A expressão em francês é “*la fait marché*”, isto é, a enganaram ou abandonaram

5 A expressão em francês é “*est-ce que ça marche?*”.

limita-se não mais à frase, mas ao sintagma verbal, ou seja, à combinação sujeito-verbo, sem complemento (intransitividade) (Golse, 2007, p. 42). Tal como *uma pele que encolhe*.

Essas imagens raramente abrem caminho para reelaborações; são repetitivas, monótonas, não se integram a uma cadeia significante nem a um processo de elaboração. São frequentemente vividas como experiências estranhas a si mesmas.

É nesse aspecto — e pela própria fecundidade desse conceito — que propomos, em referência à Teoria da Sedução Generalizada, considerar o *significante formal* como uma metáfora das vivências corporais e, portanto, uma tradução ou tentativa de tradução, nos termos de Laplanche, dos estados do corpo. Nesse sentido, a tentativa de classificação ou enumeração das funções dos *significantes formais* que Anzieu procura formalizar parece-nos uma generalização de experiências muito pessoais: não se trata de funções, mas provavelmente de tentativas de tradução de estados ou vivências corporais.

Não colocamos em questão a condução do caso de Marie nem a competência desse grande clínico; contudo, apesar de suas proposições teóricas, Anzieu parece privilegiar o poder do significante em detrimento de uma reflexão sobre o enajamento corporal da paciente na relação transferencial.

Esse *corpo-a-corpo* entre paciente e analista provavelmente desempenhou um papel central no tratamento e ajudou Marie a sair de suas alucinoses de um corpo dificilmente habitável. Trata-se de algo de que Anzieu parece não se dar conta suficientemente em seu texto. Mas, de fato, o fazer precede o pensar sobre esse fazer ou a capacidade de descrevê-lo; o fato de podermos nos confrontar com as zonas de sombra da prática não poupa o clínico — nem mesmo os grandes clínicos.

2) Gisela Pankow – O corpo do psicótico

Atravessada por sua experiência clínica com pacientes psicóticos, Gisela Pankow tentou sistematizar aquilo que propunha intuitivamente em sua prática. O uso da massa de modelar com os pacientes — prática pela qual se tornou conhecida — não possuía um ancoramento teórico inicial. É o esforço de explicar o que acontece nessa técnica que a leva a escrever. Marie Lise Lacas relata que todos aqueles que puderam estar em supervisão com ela ouviram a frase: “eu nem sempre sei como isso funciona, mas funciona” (Lacas, 2007).

É o “como isso funciona” que impulsiona Pankow a escrever sua teoria. Essa busca pelo “como”, em vez da busca pelo “porquê” ou pela etiologia das doenças mentais tem uma influência importante de seus anos de estudos filosóficos. A fenomenologia de Husserl ou a “*Daseinanalyse*” de L. Binswanger permitem a Pankow elaborar um pensamento sobre o corpo que permanece dinâmico e dialético entre forma e conteúdo. A referência aos trabalhos de Siewerth, discípulo de Heidegger e de Husserl, abre-lhe um caminho em direção à filosofia da linguagem em sua dimensão imagética e sensível; “[...] e ele a inscreve em todos os sentidos do corpo, concedendo uma importância particular ao espaço” (Lacas, 2001, p. 43, tradução nossa).

A clínica com pacientes psicóticos revela os limites da cura psicanalítica centrada na linguagem. Desde Freud, a dúvida sobre a possibilidade ou não de levar até o fim a análise de pacientes psicóticos conduziu diversos autores a tentarem responder a essa questão. Pankow encontra uma resposta a partir de seu trabalho sobre a imagem do corpo de seus pacientes.

A imagem do corpo é definida por duas funções fundamentais. A primeira “diz respeito unicamente à sua estrutura espacial, enquanto forma ou *Gestalt*, ou seja, enquanto essa estrutura expressa uma relação dinâmica entre as partes e a totalidade” (Pankow, 2009, p. 23, tradução nossa). A dissociação é

o fenômeno em que o corpo vivido deixa de ser sentido como uma unidade ou quando uma parte do corpo (ou um objeto externo ao corpo) assume o lugar da totalidade corporal. No neurótico, essas vivências relativas à primeira função da imagem do corpo são certamente menos espetaculares. Uma imagem unificada do corpo está mais ou menos assegurada, mesmo nos casos em que o corpo é mutilado.

A segunda função diz respeito à estrutura enquanto conteúdo e sentido. Embora a parte seja reconhecida — o paciente compreende uma perna como uma parte do corpo —, as associações ou a atribuição de funções a essa perna podem se modificar. Trata-se, aqui, do corpo como representação.

Para Pankow, essas duas funções fundamentais da imagem do corpo são também o que determina a diferença entre neurose e psicose. Ela descreve essa distinção da seguinte maneira:

A diferença entre a neurose e a psicose consiste no fato de que as estruturas fundamentais da ordem simbólica, que aparecem no seio da linguagem e que contêm a experiência primeira do corpo, são destruídas na psicose, enquanto são apenas deformadas na neurose (*op. cit.*, tradução nossa).

A partir da observação clínica, Pankow distingue diferentes tipos de perturbações da imagem do corpo nas psicoses: em alguns casos, o corpo é vivido como *sem fronteiras*, aberto, invadido, atravessado por forças estranhas; em outros, o corpo aparece como *fragmentado*, feito de pedaços sem coesão, em que as partes parecem não se comunicar entre si. Há também casos em que o corpo se torna *rígido e petrificado*, fixado em uma forma imutável, sem flexibilidade simbólica.

Cada uma dessas formas expressa um modo particular de defesa contra a angústia de desintegração. O paciente tenta, de maneira precária, manter

uma certa coesão, uma espécie de casca protetora, mas que não basta para garantir a continuidade do Eu.

A *modelagem simbólica*, ao contrário, permite reintroduzir o movimento e a plasticidade no psiquismo. Pankow observa que, à medida que o paciente trabalha a massinha, suas produções passam de formas caóticas e disformes a figuras mais organizadas, com bordas, volumes e diferenciações. Esse processo de estruturação da forma no plano material reflete o processo de reorganização da imagem do corpo no plano psíquico. Assim, a clínica de Pankow mostra que o corpo pode ser tanto lugar de desagregação quanto lugar de reconstrução. Ele é o campo onde se inscrevem as falhas da simbolização, mas também o espaço de onde pode renascer a possibilidade de pensar e de se representar.

Assim, sua teoria baseia-se no fato de que o domínio do corpo pertence ao simbólico, e a prática clínica fundamenta-se em uma intervenção no nível dos processos patológicos da simbolização. Logo, a análise da qualidade da simbolização da imagem do corpo constitui uma referência tanto para o diagnóstico quanto para a terapia.

Como declara a própria autora, seu posicionamento parte, antes de tudo, de uma prática. O que ela pôde descrever em algumas ocasiões como uma “descida aos infernos” nada mais é do que a entrada na relação com o psicótico, no ponto em que ele se encontra em sua experiência de corpo. Essa aventura no terreno do desconhecido tem, contudo, um objetivo preciso: “restituir a unidade aparentemente perdida das camadas psíquicas dispersas” (Pankow, 2006, p. 14, tradução nossa).

Esse processo é chamado de estruturação dinâmica. É o agrupamento ou a reconstrução dessas camadas psíquicas que tornaria possível a construção da imagem do corpo.

Tomo o corpo como modelo de uma estrutura espacial — estrutura que me interessa apenas em seu aspecto dialético. Com efeito, a correlação entre as partes e a totalidade do corpo me permitiu engajar o paciente psicótico em um movimento dialético (*Ibid.*, p. 19, tradução nossa).

Tendo em vista as problemáticas centrais da simbolização do corpo na psicose, uma das preocupações de Pankow (2009, p. 24) é “preparar” o encontro com o outro. Trabalhar o limite do corpo, assim como a dialética entre a parte e o todo, integra os objetivos do processo terapêutico: “Cada parcela do corpo sentido é uma terra firme conquistada sobre o processo da psicose” (*Ibid.*, p. 25, tradução nossa). Tal é a sua aposta, ainda que ela nunca possa saber se o terreno conquistado permanecerá firme ou se abrirá novas fissuras em outro lugar. Sendo a sua questão principal a prática clínica com pacientes psicóticos, ela se distancia de uma tendência psicanalítica que busca a etiologia dos sintomas. Seu interesse visa, antes, ao desenvolvimento de um saber-fazer prático. Dessa forma, Pankow contribui enormemente para a construção de uma metapsicologia do corpo, mesmo que a sua teoria se apresente como um contínuo trabalho de reelaboração a partir da clínica.

3) A contribuição da tópica da clivagem – rumo a uma metapsicologia do corpo

A tópica da clivagem proposta por Christophe Dejours (2001) tem seu ponto de partida na clínica psicanalítica das doenças do corpo. Diante do enigma dos fenômenos psicossomáticos e em face de certas observações clínicas que contrariavam as teorias psicossomáticas da época – ou seja, a concomitância de fenômenos psicossomáticos e delirantes em um mesmo paciente –, Dejours foi levado a desenvolver sua própria teoria, na qual o corpo ocupa um lugar fundamental. Essa teoria é comumente chamada de terceira tópica ou tópica da clivagem, com base na proposição

metapsicológica que ela contém. No entanto, é importante esclarecer que, apesar do nome, a terceira tópica é mais ampla do que uma teoria tópica do aparelho psíquico. Ela engloba um conjunto de proposições sobre o homem e a sociedade a partir da teoria psicanalítica, de um lado, e das ciências sociais e do trabalho, do outro.

3.1) Terceira tópica

Inserida na sequência da primeira e da segunda tópicos de Freud, a terceira tópica é um modelo de lugares psíquicos organizados por uma clivagem vertical, responsável pela separação de dois domínios psíquicos caracterizados por funcionamentos distintos. Em referência à clivagem do Eu proposta no texto de Freud de 1938, Dejours sugere que a clivagem não se limita ao Eu, mas também se refere ao inconsciente. Ele concebe, assim, dois inconscientes: um inconsciente recalcado (sexual), protegido por uma camada de pré-consciente, e um segundo inconsciente, ao qual chama de *amencial*, protegido pelo sistema consciente (CS) e que não deriva do mecanismo do recalçamento. Este último seria um lugar tópico “depositário” das experiências do corpo originadas pela violência do adulto. O inconsciente amencial é fruto dos acidentes de sedução que têm efeito de banimento/exclusão de certos jogos corporais com o adulto. Em outras palavras, o inconsciente amencial é, de certa forma, a geografia do corpo que permaneceu fora da subversão libidinal e, portanto, do corpo que não pôde se beneficiar dos processos de surgimento do corpo erótico. Ainda, o inconsciente amencial diz respeito a esse corpo intraduzível em sua radicalidade.

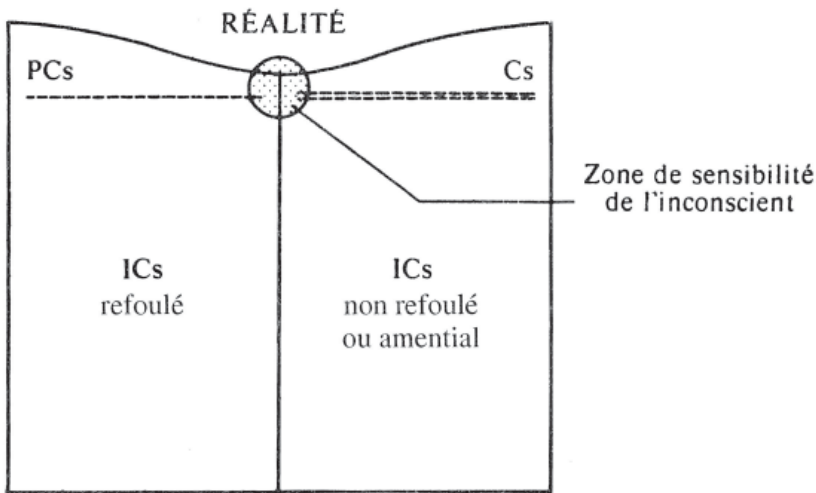


Imagem 1. Esquema da terceira tópica concebido por C. Dejours (2001)

Naturalmente, não se trata de uma teoria “mecânica” do nascimento ou dos enclaves do corpo erótico. Não é uma lógica linear que postula que onde houve violência haverá necessariamente proibição dos jogos corporais. Trata-se, antes, de uma indicação de caminho de uma tópica psíquica que dá um lugar particular ao intraduzível e que se fundamenta nas experiências do corpo. Além da representação tópica desta teoria, que é muito importante para a inteligibilidade, o que mais nos interessa é o ponto de vista dinâmico que ela propõe. O esquema tópico, tal como apresentado na figura, permite visualizar claramente o modelo proposto, mas pode nos paralisar em uma visão fixa. É a dimensão dinâmica, principalmente a forma como ela coloca as experiências do corpo no centro, que nos interessa.

3.2) Corpo e trabalho

A originalidade desse pensamento sobre o corpo reside no fato de que é construído na interseção entre o corpo pulsional, objeto da psicanálise, e a

atividade de trabalho, na medida em que esta última pode abrir caminho para uma ação sensível do corpo em confronto com a realidade.

Mas o que o trabalho tem a ver com o corpo? Parece-nos que este é um dos pontos de fecundidade da teoria.

Para maior precisão, comecemos definindo trabalho. Em *Psicodinâmica do Trabalho*, a noção de “trabalho” pode ser definida da seguinte maneira: trabalha aquele que se vê diante das resistências que a realidade opõe à sua maestria (Dejours, 2009). O sujeito deve investir sua inventividade e inteligência (afetiva pelo corpo) para preencher a lacuna entre o prescrito, as instruções e o protocolo, que nunca podem prever os obstáculos do real.

Em outras palavras, diversas pesquisas sobre o trabalho (Cukier, 2018; Dejours, 1980; 2009; 2010; 2015; 2021) demonstraram que, para que qualquer trabalho seja feito – e bem feito –, não basta apenas seguir a prescrição. Diante de imprevistos, o sujeito deve mobilizar habilidades próprias, desenvolvidas através de certa sensibilidade. Essa sensibilidade não é algo dado previamente, mas se desenvolve, no melhor dos casos, durante a prática.

Esses novos registros de sensibilidade nada mais são do que um aumento da subjetividade e do poder do corpo de se experienciar e de experienciar a vida em si. Valorização narcísica e ampliação dos registros de sensibilidade, da vida em sua relação com a matéria a ser trabalhada. Uma ampliação que representa, sem dúvida, o prazer incomparável não apenas pelo desenvolvimento da inteligência através do trabalho, mas também pelo fortalecimento do amor-próprio (Dejours, 2017, p. 77, tradução nossa).

Certamente muito sucinta, essa introdução do trabalho vivo fundamenta um pensamento sobre o corpo e destaca principalmente a centralidade do

trabalho para a subjetividade. Ainda é necessário, porém, explicitar que o trabalho tratado aqui possui um duplo valor: trata-se do trabalho de produção — inserido nas relações sociais, nas regras da profissão, estruturado por um certo número de elementos e a serviço de uma determinada prescrição —, *poïesis*, mas também do trabalho de elaboração, *Arbeit*. Essas duas dimensões do trabalho se articulam dinamicamente na medida em que “trabalhar”, *poïesis*, é exigência de trabalho para o psiquismo, *Arbeit*. O trabalho, *poïesis*, oferece ao sujeito a possibilidade de um trabalho sobre si mesmo e de aumento da subjetividade. Essas relações foram demonstradas em numerosas pesquisas em psicodinâmica do trabalho (Dejours, 2015; 2021; Ganem; Lopes Pena, 2022; Gernet, 2023; Gernet; Jousse, 2022; Patti, 2022; Porcher, 2022; Potiron, 2023).

Ao introduzir o paradoxo da dupla centralidade, Dejours evidencia lado a lado a centralidade do sexual (da antropologia psicanalítica, marcada pela teoria de Laplanche) e a centralidade do trabalho, que participa da construção da identidade, da saúde mental e da subjetividade. A articulação dessas centralidades repousa sobre o corpo.

Como já apontado, Freud relutava em conceder um lugar privilegiado ao corpo em sua teoria. Mas estamos de acordo com Dejours quando ele escreve sobre o texto freudiano *Pulsões e seus destinos*: “No lugar onde se procurava o corpo, é, na verdade, o trabalho que se descobre!” (Dejours, 2009, p. 46, tradução nossa).

Nesse texto, Freud atribui à pulsão um status de conceito-fronteira entre o anímico e o somático. Mais adiante, ele afirma: “A pulsão nos aparece [...] como uma medida de exigência de trabalho que é imposta ao anímico pela sequência de sua correlação com o corporal” (OCFP, VIII, p. 169, tradução nossa).

O termo escolhido por Freud para designar esse trabalho imposto pela pulsão é justamente *Arbeit*. É o mesmo termo que ele utiliza para falar da elaboração (ou “*perlaboration*”) psíquica. O corpo seria, portanto, a origem do pulsional, e a alma receberia o trabalho destinado a cumprir o objetivo da pulsão.

No entanto, Freud não se aventura a falar do corpo. Muito pelo contrário, ele o relega ao domínio do biológico, considerando-o como um dos limites da psicanálise. Afasta-se, assim, da possibilidade de elaborar uma teoria do corpo.

Se Freud não buscou compreender o papel desempenhado pelo corpo na origem do pulsional, encontramos na teoria de Laplanche uma contribuição imprescindível para essa questão. Embora esse autor também não conceda um lugar central ao corpo, a tese da Teoria da Sedução Generalizada (TSG) oferece as principais chaves para compreender o envolvimento do corpo tanto na exigência de tradução quanto na genealogia do inconsciente.

3.3) A TSG e a origem do corpo erótico

É por meio dos cuidados corporais que o adulto implanta no bebê a mensagem comprometida por sua própria sexualidade recalcada. Trata-se, ao mesmo tempo, de um movimento de inauguração da sexualidade na criança e de um movimento de subversão da ordem fisiológica pela ordem erótica. Talvez seja necessário esclarecer que a palavra *subversão* não é um termo utilizado por Laplanche, que mantém o termo “apoio” (“*étayage*”), ainda que com várias reservas, para descrever a implantação da sexualidade na criança (Laplanche, 1987; 1993).

Ao envolver a criança nos jogos do corpo — no corpo a corpo sensual com o adulto — as funções biológicas dão lugar à sexualidade. Onde havia fome pode agora surgir o registro do prazer. Este é o processo descrito

por Freud como apoio (“*étayage*”). No entanto, como ressalta Laplanche (1987; 1993), esse conceito mantém uma aparência endógena, traço de uma tendência freudiana ocasional de considerar a criança fechada em si mesma. Entretanto, sabemos muito bem que o adulto está presente desde o início e que é mesmo o instigador do desdobramento da ordem erótica na criança. Portanto, escolhemos fazer referência ao que Dejours denomina subversão libidinal, processo que inclui a subversão da função fisiológica pela pulsão (o que constitui certa leitura do *apoio*), mas que é um pouco mais amplo do que o *apoio*. Trata-se do processo a partir do qual o corpo erótico pode surgir, emancipando-se da ordem biológica, em uma relação de engendramento entre os dois corpos.

Pela subversão libidinal, a emancipação da ordem biológica é possível, isso até o desenvolvimento de um segundo corpo, o corpo erótico. No entanto, mesmo que essa “colonização” remonte ao início da vida da criança, ela mantém um caráter inacabado e deve ser permanentemente reconquistada, diante do risco de que a sexualidade psíquica e a economia erótica se “desapoiem” (“*désétayent*”) (Dejours, 2001).

Essa concepção possui implicações teóricas e clínicas. Ressaltamos o fato de que esse trabalho de subversão libidinal, que continua ao longo de toda a vida, se inscreve na relação com o outro — assumindo, nesse sentido, uma importância central na prática clínica — e depende, em parte, dessa relação complexa que a pulsão mantém com o corpo por meio da exigência de trabalho.

Mesmo que os fundamentos do edifício erótico e psíquico tenham um peso na proteção da vida psíquica de um sujeito, ninguém está a salvo de novas formas de desentrelaçamento pulsional ou de descompensações. Em outras palavras, os fenômenos psicopatológicos que podem surgir na vida de um sujeito não significam necessariamente o retorno de algo que já estava presente

na construção dos fundamentos. A descompensação ou a doença (somática) podem dar origem a formas de organização completamente novas.

Mas o que significa dizer que o corpo está na origem da exigência de trabalho? A resposta a essa pergunta baseia-se no recurso filosófico que serve de apoio teórico para a construção da própria noção de corpo na teoria de Dejours. Essa noção não é alheia à noção de vida em si.

Para responder a essa pergunta, faremos uma breve incursão pela fenomenologia.

3.4) Fenomenologia da vida – Michel Henry

A questão à qual Michel Henry se esforça para responder pode ser descrita da seguinte maneira: qual é a condição primeira para que qualquer fenômeno possa aparecer?

A resposta pode ser enunciada em uma única palavra: a vida. Mas essa ideia, que pode parecer vaga e duvidosa, adquire, sob a pena desse filósofo, uma precisão e um valor maior.

Antes de adentrar o tópico em questão, alerto o leitor que até então pode ter lido um texto próprio ao campo psicanalítico. Nesta seção, mudamos de disciplina e, portanto, de campo lexical. Trata-se de um vocabulário próprio da fenomenologia. Mesmo que façamos o esforço de “traduzi-lo” para nosso vocabulário, há certas palavras e conceitos dos quais não podemos prescindir.

Contra a corrente de uma tradição filosófica que denomina filosofia da consciência, Michel Henry constrói sua noção de vida como a própria condição da experiência, e esta só pode se dar por meio do corpo.

A tradição da filosofia da consciência, desde Descartes, inspira e serve de ponto de apoio a um pensamento da psiquiatria e da psicopatologia, dentro de um paradigma que separa mundo e consciência. É frequente que o clínico se aproprie do saber do filósofo para enfrentar os enigmas da psicopatologia, da relação com a linguagem, com o corpo e com o outro. Como pudemos descrever, o apoio explícito de G. Pankow na filosofia de L. Binswanger e de Siewerth, discípulo de Heidegger e Husserl, marca de forma determinante sua teoria sobre a imagem do corpo. O mesmo ocorre com toda uma corrente da psicanálise que se inspira na *Daseinanalyse* e que determina a psicose pelos transtornos da consciência.

De qualquer forma, o tema da fenomenologia é o *aparecer*, ou seja, como uma “coisa” se dá a nós e nos aparece. Em outras palavras, trata-se do problema da diferença entre o objeto em si ou o aparecer do objeto ou, ainda, entre o que é consciente e a própria consciência (Henry, 1991). Para a tradição fenomenológica, algo só nos aparece sob a condição de se dar à distância (fenomenológica e não espacial), diante de si, na exterioridade. Na filosofia clássica, isso significa que o fato de ser consciente repousa no poder de pôr diante, de fazer ver. Isso é denominado por Husserl intencionalidade e compreende em si a ideia de que a consciência é consciência de algo. No entanto, Henry enfatiza o caráter frágil da consciência enquanto consciência de algo, pois se o cogito se limita à coisa que percebe, quase todo o conteúdo da consciência escapa à consciência atual (Henry, 1991).

Na metapsicologia freudiana, o problema se duplica. Se o inconsciente é determinado (ao menos na primeira tópica freudiana) pelo conjunto de representações que não aparecem à consciência, a própria consciência só pode ser definida pelas representações às quais tem acesso. O sujeito é, então, consciente das representações que podem surgir à consciência.

É porque a consciência humana é representação que ela deixa fora de seu campo quase todo o representável que não é mais que latente, virtual, e é porque essa situação também concerne ao psiquismo do homem que esse psiquismo é, também em sua maior parte, “inconsciente”. A questão do inconsciente muda totalmente de sentido quando se dispõe de um modo de manifestação que não apenas difere inteiramente daquele da representação, que não consiste mais em fazer ver, colocando diante, neste diante/fora que é o mundo, mas que, ao contrário, exclui de si toda exterioridade. [...] Tal é a vida que, para eliminar de si toda possível tomada de distância, experimenta-se, porém, a si mesma nesse abraço patético que é sua própria essência (Henry, 2015, p. 70, tradução nossa).

Em essência, além das discussões muito interessantes entre a teoria de Freud e suas influências filosóficas, o que nos motiva aqui é mostrar que, para certos pontos da teoria psicanalítica (no caso, relativos ao corpo, mas voltaremos a isso mais adiante), a tese de Michel Henry propõe um novo paradigma: para dar conta do que aparece à consciência, existe uma condição primeira, que se revela em primeiro lugar: *a vida*.

A vida, tal como descrita por Michel Henry, é a própria condição da experiência e, mais precisamente, da experiência do mundo. Ela não pertence à ordem do que pode ser representado ou de um objeto a ser apreendido; pertence à ordem do invisível. Só pode ser experimentada de um modo patético, pelo modo do afeto. Ele faz um desvio importante em relação à filosofia da consciência, justamente porque a consciência não é a vida.

Essa vida não se representa, não é uma consciência de algo, mas se experimenta a si mesma. O que a dor revela a si mesma é sua afetividade. A afetividade “é a realidade fenomenológica da vida: ela não revela a vida, ela é o que faz com que a vida se revele originalmente a si mesma,

se experimente a si mesma — e é nisso que ela é a vida. A vida é a vida enquanto afetividade” (Henry, 1991, p. 100, tradução nossa).

Uma vez definida a vida, seguindo os termos da fenomenologia henryana, voltemos à nossa questão do corpo, pois é através desse corpo que se pode fazer a experiência da vida em si. Contudo, o corpo de que falamos não é aquilo que é visto, tocado ou sentido. Ele é, antes, o próprio poder de ver, tocar ou sentir, que é capaz de se abrir a toda coisa, inclusive ao corpo enquanto objeto. Dessa forma, o que observa não é o olho, por exemplo, mas o corpo inteiro. Aliás, isso parece evidente no voyeurismo: não é o olho que sente prazer, é o corpo inteiro que está engajado nesse olhar.

3.4.1) O corpo

Ao retornar ao objeto central deste artigo, o corpo, vejamos de que maneira as contribuições de Michel Henry sobre este último podem nos servir em nossa reflexão.

É pela negativa que se pode começar a responder a essa questão. Está claro que não se trata do corpo biológico. Este é um corpo determinado historicamente, dependente dos avanços do mundo científico ou dos conhecimentos fisiológicos. O interesse pela experiência imediata do ser não é, de modo algum, o objetivo das pesquisas sobre o corpo biológico. Muito pelo contrário, ele é frequentemente excluído da análise sob o pretexto de que prejudica a cientificidade.

O corpo que interessa a Henry é o corpo vivo, enquanto corpo subjetivo e própria origem do pensamento. Em sua concepção do corpo, a referência a Maine de Biran é central (Henry, 2014). Impulsionado pela pesquisa sobre o ego, Biran encontra na análise ontológica da subjetividade um elo

intermediário indispensável. Isso o obriga, segundo Henry, a assentar as bases da questão do corpo de outra maneira: um corpo que é subjetivo e que é o próprio ego (Henry, 2014, p. 15). Assim, ele situa o homem como corpo. Por essa razão, o corpo não se define, de modo algum, por um conjunto de capacidades sensitivas (ou, como diria Henry, pelo conjunto de suas intencionalidades). O corpo incarna a realidade da subjetividade (que não pode ser um meio impessoal ou transcendental). Ele não pode ser reduzido a uma objetividade. *O corpo, então, não é um objeto no mundo, mas a própria condição de aparecimento do mundo.*

No entanto, para que o corpo possa ter o poder de se abrir às coisas do mundo, ele deve primeiro estar em “posse de si mesmo”. Esse fenômeno, que Henry chama de encarnação (a vinda da carne a si mesma na autoafetividade), “não significa nada mais do que a realidade de uma possibilidade ontológica que não é abstrata, mas se revela, pelo contrário, idêntica ao próprio ser do ego” (Henry, 2014, p. 261, tradução nossa). Para nós, essa condição de posse de si mesmo está diretamente relacionada à relação de sedução do adulto em relação à criança, na criação desse corpo erógeno, através do qual o mundo se dá a ver.

É importante especificar que essa *vida* de que falamos não é uma consciência de si. Ela é a experiência no modo afetivo. Nesse sentido, para o psicanalista, o corpo erógeno e a afetividade estão intrinsecamente ligados.

“Corpopropriação” do mundo é o nome dado por Michel Henry a esse processo de conquista da matéria pela vida. Ela é [...] o que está na base do “trabalho vivo”, sem o qual nenhuma produção, nenhuma poíesis seria possível. (...) Portanto, a corpopropriação só ocorre na medida da familiarização e da intimidade entre o corpo subjetivo e a resistência que o real opõe ao seu esforço (Dejours, 2017, p. 70, tradução nossa).

Uma das características fundamentais da vida henriana reside no fato de que não podemos escapar dela. De certa maneira, incapazes de qualquer distanciamento, estamos “condenados” a “suportar a nós mesmos”. Quando suportar a si mesmo se torna demasiado pesado, a vida se esforça para escapar de si. “Esse esforço da vida para modificar sua tonalidade afetiva e para modificar a si mesma, na impossibilidade de escapar de si, é a pulsão” (Henry, 1991, p. 102, tradução nossa). É assim que Henry descreve aquilo que, em psicanálise, chamamos de conflito psíquico. Ele se impõe ao eu sob um modo afetivo e suscita um esforço de transformação subjetiva. A palavra *pulsão* não é escolhida aqui por acaso — Henry faz referência direta à pulsão descrita por Freud.

Assim como Laplanche, Henry denuncia o biologismo freudiano no que diz respeito à pulsão. Ele a define da seguinte maneira:

Em [Freud], a pulsão designa, apenas em aparência um processo natural, biológico ou mesmo químico, análogo àqueles que operam no organismo vivo. A compreensão profunda de sua natureza exige precisamente que deixemos de referi-la à vida biológica e à sua organização específica, para apreendê-la, ao contrário, tal como é vivida pelo homem e, portanto, em sua subjetividade. De fato, é a partir da própria natureza da subjetividade que, em última instância, a pulsão é inteligível (Henry, 1991, p. 103, tradução nossa).

Logo, a pulsão é a essência mesma do páthos. Fonte de excitação, a pulsão é, assim, a força interna pela qual a vida se revela ao vivente. Mais adiante, ainda sobre esse assunto, Henry (*op. cit.*, tradução nossa) escreve:

E é assim que a vida, em sua afetividade e por causa dela, torna-se essa tensão interior incansável, pela qual ela se esforça incessantemente para transformar-se a si mesma e, mais

precisamente, para transformar o mal-estar que advém de sua própria subjetividade em algo mais suportável – é assim que o Afeto se torna Força.

A angústia é a tonalidade afetiva própria da pulsão. A condição própria da vida, ou seja, a condição de não poder escapar de si mesma, é experimentada pela pulsão. Em outras palavras, a pulsão é a maneira pela qual a vida experimenta sua condição de não poder escapar de si. Portanto, a angústia pertence à essência da vida. É assim que Henry traduz, em seu léxico, o que na psicanálise chamamos de *perlaboração*, ou ainda, da exigência de trabalho, abordada pouco antes neste texto.

Há um prazer na angústia, mas, nesse próprio prazer, a angústia sofre ao mesmo tempo a lei do páthos e a vertigem da liberdade. Ela se carrega de si mesma, dobra-se sob o próprio fardo a ponto de não mais poder se suportar. Fugir de si mesma, livrar-se de si. Agora, é isso o que, no cerne da angústia que arde nela como um fogo devorador, ela projeta. Fugir de si mesma, livrar-se de si, é também aquilo que, no cerne dessa fornalha, ela já não pode fazer. A impossibilidade de livrar-se de si se exaspera no momento em que a possibilidade de poder esbarra nela no não-poder mais antigo que a constitui, nesse não-poder que vimos ser a fonte de seu poder. É então que, levada ao seu paroxismo, a angústia cresce vertiginosamente: ao querer fugir de si mesma e ao se chocar em si com a impossibilidade de fazê-lo, encurralada em si, a possibilidade de poder se vê rechaçada de volta a si mesma, isto é, ao mesmo tempo, ao poder que ela torna possível. Ela então se lança nesse poder como a única saída, a única possibilidade que lhe resta — e passa ao ato (Henry, 2000, p. 276, tradução nossa).

A partir do pulsional, podemos evidenciar o poder de desestabilização do afeto. Mantendo o apoio na divisão do sujeito — o fato de que o sujeito não é senhor em sua própria morada —, a referência ao afeto nos permite

recolocar o corpo no centro do pensamento, da perlaboração, como condição mesma desta última.

Como dar conta das implicações dessas proposições na teoria psicanalítica? Certamente, o apoio na *fenomenologia da vida* de Michel Henry abre um caminho fecundo de trabalho, e suas consequências colocam em tensão a teoria freudiana. Só podemos apontar algumas das implicações dessa perspectiva no edifício teórico da psicanálise. Trata-se de um campo de trabalho que permanece aberto a pesquisas futuras.

4) Implicações das considerações sobre o corpo

A consideração de uma fenomenalidade originária que repousa não sobre o exterior ou a externalidade do mundo, mas sobre a prova patética da vida pela autoafecção, leva-nos, num primeiro momento, a novamente questionar a relação desse corpo com a linguagem. Portanto, a primeira consequência se baseia na constatação de que a linguagem teria um lugar secundário em relação às experiências do corpo. Em outras palavras, por meio do corpo, o afeto constitui a realidade ontológica, enquanto a linguagem seria a tradução — um primeiro nível de tratamento (de ligação) — desses estados do corpo.

A discussão esboçada em relação à teoria do *Eu-pele* de Anzieu se torna mais precisa. Só podemos considerar os *significantes formais* quando os compreendemos como uma tentativa de tradução de um estado primeiro do corpo. Arrisquemo-nos a dizer que uma análise (não uma psicanálise, mas uma análise teórica) que privilegia o significante em detrimento da reflexão sobre o engajamento afetivo do corpo com o outro impede — ou compromete — o acesso aos fenômenos do corpo enquanto experiências radicais da vida.

Evidentemente, não se trata, aqui, de colocar em xeque o lugar da palavra nos processos analíticos, mas é importante, para nós, compreender que a palavra não está sozinha nem é desencarnada (Facury & Le Lay, 2022). Ela está efetivamente engajada no processo de corpo a corpo com o outro e se institui como possibilidade de tradução, mas encarna-se em um corpo.

A segunda consequência que poderíamos nomear diz respeito ao domínio da representação. Postulando-se o corpo em primeiro lugar — e como condição mesma do acesso ao mundo —, toda representação seria subordinada à ordem do afetivo e do pulsional, enraizada na exigência de trabalho produzida pela tensão entre suportar a si mesmo e escapar de si. A representação do corpo seria, então, uma resultante dinâmica do conflito psíquico, e não a condição do encontro com o corpo.

É por meio desse segundo ponto que podemos aprofundar a crítica que dirigimos a G. Pankow. Sua teoria baseia-se no fato de que o domínio do corpo pertence ao simbólico e de que a imagem do corpo, com suas duas funções, pode ser acessível ao outro através do trabalho com a massa de modelar. Pankow situa, no centro de seu pensamento e de sua prática, a importância da relação do paciente com o outro — algo com o qual concordamos.

Contudo, parece-nos que uma reflexão mais aprofundada sobre o uso da massa de modelar poderia aprimorar a compreensão das razões de seu sucesso na cura dos psicóticos. A partir das proposições trabalhadas sobre o corpo, podemos nos arriscar a dizer que é provavelmente pelo encontro de corpo a corpo com o analista (em sua sensualidade, por meio da transferência) e pelo fato de manipular a matéria da massa de modelar que o paciente começa, após um certo trabalho, a se experimentar de outra maneira. Essa experiência é profundamente afetiva e corporal.

Pensar o corpo não como o resultado de uma imagem ou de uma representação, mas como a condição mesma do trabalho do pensamento e da elaboração psíquica implica uma virada importante no pensamento psicanalítico. Isso ocorre tanto porque essa perspectiva desloca o centro de gravidade da teoria — do *primado da representação* para o *primado do afeto* — quanto porque, ao fazê-lo, abre todo um novo campo de trabalho teórico e clínico, na medida em que obriga o clínico a rever a teoria metapsicológica. Essa abordagem impõe uma colocação em perspectiva entre a experiência subjetiva (o que pertence ao vivido) e o conflito psíquico (um dos objetos da metapsicologia).

Bibliografia

- Anzieu, D. *Le moi-peau*. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, v. 9, 1974, pp. 195-208.
- Anzieu, D. *Le moi-peau*. Paris: Dunod, 1985.
- Anzieu, D. *Une peau pour les pensées*: Entretiens avec Gilbert Tarrab (3. ed.). Paris: Apsygée, 1991.
- Anzieu, D. Les signifiants formels et le Moi-Peau. *Annuel de l'APF*, Paris, Annuel 2014(1), 2014, pp. 175-197.
- Anzieu, D. *Le travail de l'Inconscient*. Paris: Dunod, 2016.
- Cukier, A. *Qu'est-ce que le travail?* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2018.
- Dejours, C. *Travail, usure mentale*: Essai de psychopathologie du travail. Paris: Le Centurion, 1980.
- Dejours, C. *Le corps, d'abord*: Corps biologique, corps érotique et sens moral. Paris: Payot, 2001.
- Dejours, C. *Travail vivant*. Paris: Payot, 2009.

Dejours, C. *Le facteur humain* (5. ed.). Paris: Presses universitaires de France, 2010.

Dejours, C. *Le choix: Souffrir au travail n'est pas une fatalité*. Paris: Bayard, 2015.

Dejours, C. L'engagement du corps dans l'intelligence à l'épreuve du travail vivant. In: Amado, G.; Bouilloud, J.-P.; Lhuillier, D.; Ulmann, A.-L. (dirs.). *La créativité au travail*. Paris: Érès, 2017, pp. 61-80).

Dejours, C. *Ce qu'il y a de meilleur en nous: Travailler et honorer la vie*. Paris: Payot, 2021.

de M'Uzan, M. Un cas de masochisme pervers: Esquisse d'une théorie. In: de M'Uzan, M. *De l'art à la mort: Itinéraire psychanalytique*. Paris: Gallimard, 1977, pp. 125-150.

Dolto, F. *L'image inconsciente du corps*. Paris: Seuil, 1984.

Dorey, J.; Anzieu, D.; Widlöcher; Laplanche, J. *La pulsion pourquoi faire?* Paris: APF, 1984.

Golse, B. Les signifiants formels comme un lointain écho du bébé que nous avons été. *Le Carnet PSY*, Paris, v. 4, n. 117, 2007, pp. 39-47.

Haag, G. *Le moi corporel: À partir de la clinique psychanalytique de l'autisme et de l'observation du premier développement*. Paris: PUF, 2018.

Henry, M. Phénoménologie et Psychanalyse. In: Fédida, F.; Schotte, J. (eds.). *Psychiatrie et existence*. Paris: Millon, 19

Revisão gramatical de **Bruno dos Santos Konkewicz**

Revisão técnica de **Kenia Ballvé Behr**

Laura Facury

Rua Gabrielle Josserand, 22

93500 — Pantin, França

laurafacury@gmail.com

© Constructo Revista de Psicanálise