

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

FABÍOLA POZUTO JOSGRILBERG

**Possibilidades de compreensão do
corporar, a partir da analítica do ser-aí:
outra leitura para a atenção psicológica**

São Paulo

2013

Fabíola Pozuto Josgrilberg

**Possibilidades de compreensão do
corporar, a partir da analítica do ser-aí:
outra leitura para a atenção psicológica**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutora em Psicologia, com
financiamento do Conselho Nacional do
Desenvolvimento Científico e Tecnológico –
CNPq.

Área de concentração: Psicologia Escolar e
do Desenvolvimento Humano.

Orientadora: Profa. Dra. Henriette Tognetti
Penha Morato

São Paulo

2013

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Josgrilberg, Fabíola Pozuto

Possibilidades de compreensão do corporal, a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica / Fabíola Pozuto Josgrilberg; orientadora Henriette Tognetti Penha Morato. -- São Paulo, 2013.

205 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Fenomenologia existencial 2. Experiência do terapeuta 3. Atenção 4. Cuidado I. Título.

B818.5

Nome: JOSGRILBERG, Fabíola Pozuto

Título: Possibilidades de compreensão do corporar, a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutora em Psicologia.

Aprovada em: ____/____/____

Banca examinadora:

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Para Isabella e Giovanna,
duas riquezas tecidas
em comunhão com essas palavras*

Agradeço...

À minha mãe, por seu amor, alegria e companheirismo.

Ao meu pai, também pelo seu amor, mas acima de tudo por ter me mostrado, tão cedo, as palavras.

Ao meu marido Fabio, pelo seu amor, carinho, paciência e respeito.

A toda a minha família, Isabella, Giovanna, Ana Paula, Gabi, Paulinho, PA, Érika, Lilo, Duda, Rafael, Fefê, Manu, Miguel, Karen, Pavel e Tereza, pela alegria e presença. Sem poder agradecer também aos sorrisos da Juju e da Tina.

Ao meu sogro, Rui, pelos livros que frequentemente surgiam em minhas mãos.

À minha orientadora, Profa. Dra. Henriette Tognetti Penha Morato, pela coragem de assumir um projeto tão difícil, desde seu começo.

Ao grupo LEFE, pelas leituras e discussões: Paulo, Vitor, Helô, Pedro, Luciana, Walter, Ana Clara, Gustavo, André, Simone e Roney.

À mestra e amiga Josefina D. Piccino, pelas conversas, discussões e aconselhamentos.

Ao Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá pela atenção e compreensão de meu trabalho e à Profa. Dra. Dulce Mara Critelli pelas contribuições na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Robson Ramos dos Reis pela disponibilidade para discutir termos heideggerianos.

E, por fim, agradeço a todos os meus amigos que, de alguma forma, contribuíram pela presente pesquisa.

“Tudo começa e termina no corpo”

Paul Auster

“(...) Incomodava-me muito o mundo cultural e intelectual como um mundo abstrato

(...) ”

Tentei escrever só aquilo que era pego no meu joelho de algum modo (...)

(...) Como qualquer coisa pode acontecer, se cerzir, se constituir se eu já estou morto,

se já estou lançado no tempo da minha própria morte?”

Juliano Garcia Pessanha

Resumo

Josgrilberg, F.P. **Possibilidades de compreensão do corporar, a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica.** 2013. 205 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

A presente tese busca refletir a respeito do existenciário corporar, a partir da narrativa de uma história pessoal, com ênfase na atenção psicológica. Percorrendo várias linhas da Psicologia para compreender a história de Frederico, e seu modo de presença junto ao outro, a pesquisa encontra na analítica do ser-aí outras possibilidades de compreensão para o corporar, que se difere fundamentalmente da concepção de corpo orgânico. O trabalho parte para investigar se é possível pensar na corporeidade, como existencial do ser-aí, a partir das considerações heideggerianas e como elas podem encaminhar, em paralelo a história de Frederico, possíveis compreensões do corporar. A pesquisa segue perpassando, juntamente, pelos existenciais do ser-aí, a saber, ser-no-mundo, abertura, espacialidade, compreensão-de-ser, modos de se encontrar existindo, dentre outros. Por fim, tenta-se mostrar como a tonalidade afetiva, o horizonte disposto e o gesto estão em relação direta com o corporar. Das indagações brotadas, reflexões surgem na direção de poder melhor compreender o modo da presença de Frederico.

Palavras Chaves: 1. Fenomenologia existencial 2. Experiência do terapeuta 3. Atenção 4. Cuidado I. Título.

Abstract

Josgrilberg, F.P. **Possibilities to comprehend bodying forth from *Dasein* analytical: another understanding of psychological attention.** 2013. 205 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The present thesis aims at analyzing the existentiell bodying forth, from a personal history narrative perspective, with emphasis on psychological attention. After reviewing several Psychologies theories in order to try to understand Frederico's history, and his presence mode with the other, the research finds in the analytical *Dasein* other possibilities to comprehend bodying forth, which differs fundamentally from the body organic concept. The text goes on to investigate if it is possible to think of corporality, as a *Dasein's* existential, according to Heidegger's analytical considerations, and how the heideggerian approach can show the way, alongside Frederico's history, to possible understandings of the bodying forth. The research also discusses the *Dasein's* existentials, as being-in-the-world, disclosedness, spatiality, finding oneself, among other concepts. In the end, the text attempts to show how being attuned, disposed horizon and gesture are in direct relation to the bodying forth. From the made inquiries arise reflections to better understand Frederico's presence mode.

Keywords: 1. Existential phenomenology; 2. Therapists experience; 3. Attention; 4. Care I. Title.

Sumário

Apresentação.....	12
Introdução.....	15
Capítulo 1. A narrativa de uma história como caminho a ser norteado.....	23
1.1 O método enquanto investigação ao sentido desvelado.....	26
Capítulo 2. Frederico: por entre luz e escuridão.....	40
Capítulo 3. Algumas interpretações possíveis da presença corporal de Frederico.....	75
3.1 O lugar do corpo na tradição ocidental.....	76
3.2 O corpo como organismo na Psicologia.....	81
3.3 A ‘interrelação entre corpo e alma’ e o existir.....	87
3.3.1 Algumas considerações acerca da Medicina Psicossomática....	88
3.3.2 A racionalização do homem e o existir do ser-aí.....	92
3.3.3 Unidade psique-soma e existência.....	110
3.4 Críticas sobre a ausência do corpo na analítica heideggeriana.....	119
Capítulo 4. Corporeidade e mundo.....	134
4.1 Ser-no-mundo.....	138
4.2 Corporeidade e espacialidade.....	146

4.2.1 Corporar e os limites do horizonte disposto.....	154
4.3 O modo de encontrar-se existindo (<i>Befindlichkeit</i>) e a corporeidade.....	159
4.3.1 Angústia como abertura privilegiada do ser-aí.....	161
4.3.2 Tonalidades afetivas.....	164
4.3.3 O gesto e o corporar.....	171
Encaminhando reflexões.....	180
Referências bibliográficas.....	189
Anexos.....	203

Apresentação

A presente pesquisa possui o intuito de esclarecer os modos do corporar cotidiano como existenciário da corporeidade do ser-aí a partir de uma história¹.

No início, a intenção do trabalho era muito intuitiva. Em primeiro lugar, sabia-se que era possível a reunião dos indicativos formais² de Heidegger para o tema e trabalhar com uma pesquisa a partir deles. Como pesquisadora, estava disposta a ouvir o indicado pelo filósofo e poder trilhar nesse caminho. Mas havia grandes dificuldades. Uma delas era a grande quantidade dos trabalhos heideggerianos para reuni-los e, depois, desdobrá-los na Psicologia. E a outra era de onde e como eu partiria.

Como modo de ser do Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e prática em Psicologia (LEFE)³, e de acordo com tal modo de ação, um questionamento não tem fundamento se inserido em âmbito apenas teórico, uma vez que a prática clínica, como

¹ Em função da diferenciação entre as áreas ôntica e ontológica, o termo corporeidade se refere ao existencial ontológico do ser-aí. Já o termo corporar, na presente pesquisa, relaciona-se ao modo cotidiano de ser do ser-aí, área de trabalho das ciências, como a Psicologia. No texto, não há a intenção de esclarecer como o existencial corporeidade se dissolve e se desdobra no corporar da cotidianidade.

Em Inwood, a definição de ontologia é o estudo dos entes enquanto tais. Em *Ser e Tempo*, há uma ontologia fundamental que “analisa o ser do ser-aí como uma preparação para a ‘questão fundamental’ sobre o (sentido ou significado do) ser” (INWOOD, 2002, p. 131). E há ontologias regionais, como o caso de espaços ou números, por exemplo, que se preocupam com o ser de seus respectivos entes. As descobertas das ciências já operam numa área denominada ôntica, como é o caso da Geografia, Matemática, Psicologia, etc., que se preocupam com os entes e não com o seu ser.

² Conforme Reis, os indicativos formais se orientam por uma concepção geral dos conceitos filosóficos, sinalizando ou indicando uma direção de visualização. Os indicativos formais “são como que sinalizadores, simultaneamente vazios e definidos, de apropriações a efetivar” (REIS, 2000, p. 288). Além de sinalizar uma direção, também tem o sentido de advertir à forma costumeira de se ver e descrever os entes. Dessa maneira, em vários momentos da obra heideggeriana, é possível encontrarmos indicativos formais que sinalizam a possibilidade de compreensão da corporeidade a partir do que foi dito, ainda que um texto não se prolongue nesse tema, como veremos durante a presente pesquisa.

³ O Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e prática em Psicologia (LEFE), desde 1999, promove práticas psicológicas em instituições, tais como o Plantão Psicológico desenvolvido nos espaços da clínica do Instituto de Psicologia e o projeto Hospital Universitário, dentre outros, tendo como fundamentação epistemológica a Fenomenologia Existencial. Para maiores detalhes do LEFE e seus projetos, ver Morato, 2009.

entendida no âmbito da Fenomenologia e pensamento Existencial, é ação⁴ e não teorização⁵. Apesar de o âmbito teórico ser de suma importância, pois dirige os possíveis modos de ver o mundo e o outro, o agir implica já num distanciamento de possíveis psicologizações e teorizações do ser humano e requer, se apropriada fenomenologicamente, outro modo de reflexão. Então, meu segundo problema era: de onde e como deveria partir?

Havendo a necessidade de uma prática, a única possibilidade que enxergava era, até então, das doenças corporais para tratar da questão do corporar. Mas essas eu as rejeitava. Várias histórias ‘psicossomáticas’ permeavam a rotina do meu dia-a-dia, tais como manchas por sobre o corpo, taquicardia, queda de pelos da barba, bulimia, esclerose múltipla, etc. Todas elas, com exceção da última, foram encaminhadas pelos médicos por não apresentarem nenhuma ‘causa física’. Porém, perguntava-me: a única maneira possível de conhecer o corporar é por intermédio das doenças? A única maneira de aproximar-me do corporar é apenas questionando o modo de ser da psicossomática que, ainda dividida entre soma e psique, também visualiza o corpo como sintoma? Seria o corpo apenas a possibilidade de condição de saúde e da doença? Nada contra as pesquisas sobre as doenças do corpo, sejam elas ‘manifestações psíquicas ou físicas’ como diria o modelo tradicional, mas haveria algum outro caminho para estudar a questão do corporar?

Por meses de tensão, conflitos e angústias, sentindo-me como uma órfã e repetidamente me questionando se valeria a pena um doutoramento com uma questão tão difícil, ainda mais porque apoiada em Heidegger, perguntava-me constantemente se não valeria a pena algo mais fácil, longe de um tema tão complicado. Mas ser atraída pelo incomum, talvez diga algo de mim mesma...

⁴ No capítulo 1 será discutido o interrogar que leva adiante a interrogação, sem a necessidade de respostas imediatas e elaboração de hipóteses que criam um arcabouço teórico distante, por várias vezes, da experiência vivida de alguém.

⁵ Teorização entendida no modo tradicional do termo e não como Heidegger apresenta o modo grego de compreensão da *theoría*, como contemplação do mundo (HEIDEGGER, 2008a).

Então, carregando comigo uma questão tão difícil, qual história poderia me nortear para dizer o corporar? Sentia-me sem saída.

Após muito pensar e questionar, compreendi que qualquer história para iniciar minha pesquisa seria possível uma vez que a corporeidade é um existencial. Como existencial, ela é presente em qualquer ato ou qualquer pensar, inclusive. Basta saber como se deixar guiar por aquilo que se apresenta.

Deixei que uma história, a de Frederico⁶, me escolhesse assim como o tema da corporeidade também me escolheu. Ambas carregam o mesmo tom, o mesmo teor: o do incomum. Mas o principal motivo para a escolha da história de Frederico foi pelo fato de ele desconcertar minha familiaridade, meu cotidiano. E, talvez, no próprio descortinamento do comum, algo importante na estrutura de ser do modo do existir de Frederico viabilizaria e tornaria mais possível o olhar para compreender o corporar. E sua história também me obrigou a escolher outras possíveis visões de ser humano que não as apresentadas pela Psicologia tradicional.

Fiquei apenas na impressão da presença corporal do estranho menino que para mim aparecera e arrisquei-me no escuro, lançando-me para uma estrada que não sabia de certo aonde iria me levar. Assim acreditei e os caminhos foram surgindo. E possíveis formas de entendimento ao mesmo tempo se delineando.

⁶ Frederico é o nome fictício do ator do segundo capítulo, história de vida que será narrada.

Introdução

Outono de 1982...

O piar do pintinho ensurdecia qualquer um lá da lavanderia de casa... Vindo de uma feira de animais, trouxera o bicho em minhas mãos toda feliz porque, afinal, tinha um animalzinho! E piava...

De lá da lavanderia, com paredes de azulejo branco, o piar do pintinho era ainda mais ensurdecedor. Acordei bem cedo para brincar e corria para lá e para cá na intenção do pequeno correr atrás de mim. Às vezes, dava certo! Ele vinha em minha direção. Mas, no meio do caminho, dobrava à direita ou à esquerda, piando, meio desorientado. Daí eu resolvia correr atrás dele. E ele, pobrezinho, continuava meio perdido. Piava como se quisesse encontrar uma ajuda que eu não podia dar. Tentava colocá-lo em minhas mãos, mas, em sua agonia, mantinha-se o gesto de procurar algo que não sei o quê. Desisti de brincar com ele como se fosse um cachorrinho. Afinal, ele nem era...

Eu e minha irmã pensávamos em um nome para o pintinho e ela veio toda animada com um de que não gostei. Decidi pensar em outro. Mas, infelizmente, eu não tive esse tempo. O tempo de morrer havia chegado primeiro. Na outra manhã, o pequeno pintinho amarelo estava junto ao chão com a forte ausência de seu piar. Na sua imobilidade angustiante, sem conseguir se voltar a mim, o pintinho estava pela última vez no chão vermelho da lavanderia de casa.

Sofri com uma perda? Não. Mas a chegada da morte se anunciara como um dizer que me envolvera curiosamente e me assustava. Tive dó do pequeno, mas não houve aquele tempo da intimidade, do desenrolar de muitas histórias. Dele apenas sobrou uma

pequena lembrança fortificada após sua morte: e se o enterrasse para ver como era por dentro?

Na mistura do receio pela possível crueldade e seduzida pela aventura do ainda desconhecido, o quintal de minha casa serviu de cenário à minha curiosidade. Lá num canto, costumeiramente esquecido pelo cotidiano da família, foi o lugar escolhido para enterrar o bichinho. Após alguns meses de espera, com minha pá vermelha, tive a descoberta dos ossos e do encanto ao que era invisível ao olhar cotidiano. O incomum e o misterioso se fundiam numa química sedutora. Tinha comigo um tesouro, algo que talvez ninguém imaginasse ter uma criança, pelo menos quem eu conhecia: ossos guardados num pote velho de margarina. Numa forma ingênua, sem perceber, eu me distraía e brincava com a morte: manusear os ossos era também manusear a morte. O crânio, a parte que mais brincava, tinha o poder do cheiro e a cruel visão da morte.

Hoje sei de minha preocupação pueril de vida e morte: mas que vida é essa que a morte nos perpassa todo o tempo? Temos diante dela sempre o fim? E qual seria esse fim? Há algo para além da morte? Para meus olhos infantis, o fim fora traduzido em ossos. E o que mais existe para além dos ossos? O pintinho piava para depois, num piscar de olhos, virar ossos? É assim mesmo, tão cruel? Vi que seu corpo virava ossos. Mas e sua alma? Desencarnava? Havia, de fato, alguma alma?

Deixar viver a morte angustia. Por isso vivemos nos esquecendo dela, nos escondendo na imensidão do mundo, no anonimato. Imagino que o peso de uma existência finita tenha me assolado por descobrir o fim nos simples ossos. Vida após a morte? Alma saindo por entre o corpo? Parece que ali não havia mais nada.

Já naquele tempo, trazer à luz a morte do pintinho fez-me experimentar o desabrigo. Colher seus ossos não mais o traria no conforto de minha casa ou na palma da

minha mão. Na verdade, ainda que os reunisse em minhas mãos, ele havia se despedaçado. O mundo deixou de ser uma casa. Também mostrou seu desconforto.

A presença da ausência do pintinho já se descortinava no desabrigo do mundo. E o pior se mostrava: mundo do qual eu fazia parte e pertencia ao mesmo jogo. “Era assim mesmo”, me conformava... E a doce morada de minha casa se transformava no gosto amargo da morte que me assaltava...

Os cruéis ossos eram também o dizer da minha própria morte. E me assustavam, como até hoje... A curiosidade dos ossos acompanhava o mistério do vazio. Pensava: “Como era possível ele estar em minhas mãos, brincando e de repente ir embora? E o seu piar e sua cor amarela, não existem mais?” E o pior: deixavam de existir para sempre! A experiência do vazio se traduzia no deixar-se escorregar por entre minhas mãos uma vida que eu achava ter sobre certo controle: ele era meu! Mas, de fato, ele nunca havia sido meu. Porque, se fosse, jamais teria assim decidido seu fim.

Nunca o meu chão seria o mesmo, tanto quanto os ladrilhos vermelhos do quintal que eu e o pintinho brincávamos, pois a morte havia por lá passeado. Na verdade, ela havia brincado comigo. E acho que eu também com ela... Porque eu andava para lá e para cá com o pote de margarina carregando os ossos. Não sabia o que de fato, mas na época alguma coisa ali me atraía.

Outro dia, no cotidiano do consultório, uma rara presença me encontra fazendo-me lembrar dos gostos amargos do mundo que habitamos no intervalo da vida, ainda que o amargo guarde um sabor por vezes adocicado. Intervalo esse que por muitas ocasiões é esquecido porque tentamos congelar nossa vida, fazer dela uma eternidade que acalme a angústia, muitas vezes traduzida pelo peso existencial.

O garoto que me apareceu, cujo nome dado é Frederico, vive no modo da falta da morada. Para ele, a indigência, a inexistência, o desamparo e o desabrigo são modos frequentes em sua existência. Tentara suicídio inúmeras vezes sempre que a rejeição de uma garota o assolava e, por isso, aumentava seu sentimento de solidão.

Frederico era, de fato, vítima de sua própria solidão. Quando realizamos uma consulta em sua casa⁷, descobri que vivia enclausurado na maior parte do dia. Às vezes, não saía de casa por dias ou semanas, desfrutando apenas de seus filmes e do computador. Passava horas no escritório da casa que se mantinha trancado. No quarto, a janela permanecia sempre fechada o que me fazia aspirar um ar mofado, dando a impressão de um lugar escuro e pesado. Tinha épocas que dormia de dia e acordava ao final da tarde, por fim vagava à noite na Internet, à procura de alguém para apaziguar sua solidão.

Apesar da consciência do seu diferencial, do seu modo especial de ser, não suportava a angústia de todos os dias. Quando me refiro ao seu modo especial de ser, também me refiro ao seu modo de expressar-se por intermédio das fotos e poesias, retratando um modo muito peculiar da existência, nunca se deixando abandonar pelo modo convencional do cotidiano, mas sempre permanecendo na angústia de sua diferença.

Frederico interrompe meu modo familiar e tranquilo do cotidiano, envolvendo-me no círculo afetivo de estranheza e angústia tal qual desenterrar os ossos do pintinho. Com seu andar pesado e a mesma atração pelo mistério e pelo incomum, sinto-me atraída pelo traço inegavelmente insólito de Frederico, como suas produções artísticas, foto e poesia, norteadas sempre pela quebra do familiar.

⁷No capítulo 2 descreverei mais detalhadamente uma consulta realizada na casa de Frederico.

Mas como é interromper meu modo de ser no cotidiano? Como é ser tocada pelo outro de tal maneira que nem mesmo por intermédio das palavras a angústia me prende de tal maneira? E como o corporar tem a ver com isso?

Lembro-me como se fosse hoje o dia em que o conheci. Não me recordo de nosso primeiro contato telefônico, talvez porque não tenha sentido nada de especial, mas lembro-me de sua presença na sala ‘ocupando’ um espaço que era por demais pesado para uma pessoa. Encontro-o na recepção do consultório e sou atravessada por uma espécie de angústia que imaginei ser desnudada por qualquer um, pois qualquer humano compreende essa linguagem, a do sentir - pode ser que alguém não queira entender ou simplesmente não se dê conta, mas ‘sabe’ o que é...

Ele entra na sala e senta-se falando muitas coisas que não me tocaram tanto quanto sua presença. Era a presença de Frederico que me ‘dizia’ muito mais do que suas palavras. E era sua presença corporal que me chocava, me assustava e me retirava de meu aconchegante ninho cotidiano, já constituído na familiaridade.

Sua presença pode ser descrita também pelos seus versos, poesias que construía em momentos tão sós, em momentos que se aclarava sua estranheza no mundo. A poesia a seguir é assinada pelo seu heterônimo, Ingrid Tomazi:

Desapego glandular

tudo aquilo que foi há anos reprimido
escorrendo em minhas vísceras
dilacerando minha placenta
um tumor tomando forma

meus pais mortos
minha infância órfã
minha infância de meretriz

o meu corpo nasceu podre
meu sexo mutilado
prostituí a minha alma
prostituí a minha literatura

a poesia inerente
a massificação do que é inerte
a cauterização do meu púbis

empossai tudo aquilo
que é mais íntimo em cada coisa

(eu sou o próprio tumor)

Ingrid Tomazi

A morte assaltava Frederico por intermédio de uma infância não concebida, como se fosse um vivente sem morada, sem visibilidade, sem lugar. Para Ingrid Tomazi, seu heterônimo: “O meu corpo nasceu podre”. Assim ele era como um corpo podre que exalava peso e angústia, tanto na sua presença como em sua escrita. Ser o próprio tumor também se difundia de alguma forma em seu caminhar. Na leitura, por um lado, imaginamos o cheiro, o peso, até mesmo o sabor das palavras ou situações. Mas a presença corporal do outro é sentida, como uma presença minada, naquilo que choca, assalta,

golpeia e, ao mesmo tempo, uma presença que se compõe pelo cheiro, visão, tato e, assim, mais vivida como uma presença mais presente.

Recordo-me de um dia que o acompanhei, pela janela do consultório, indo embora. O corpo e o andar pesado pareciam carregar uma solidão. Parecia carregar a morte. Para ele, como expressa em suas poesias heterônimas,

Algo me diz que eu não deveria ter nascido. ou criada, que seja.

(...)

e mesmo assim continuo

Ingrid Tomazi

Como a presença de Frederico se revela? Continuando uma vida que não deveria ter nascido? Sua presença já se revela na falta de morada, na angústia não camuflada por outros sofrimentos menos significantes como estou acostumada a ver, habitando por vezes a escuridão. E tudo já anunciado apenas por uma presença corporal. Uma presença que, para mim, se anunciou primeiramente no corporar.

O andar, o falar e o jeito de se movimentar me tocavam muito mais do que qualquer palavra. E de repente me lembro de que toda presença é corporal, ainda que não me dê conta. Mas sempre que alguém aparece, ‘traz’ consigo algo e golpeia, de forma que pode ser até despercebida, envoltivamente pela presença que necessariamente é corporal.

Talvez Frederico me ajude a perceber mais facilmente sua presença corporal, tocando-me, por ser rara e porque salta aos olhos, descortinando o comum. Mas toda presença corporal, acompanhada ou não da fala, que também é corporal, é uma presença que revela o outro? E de que maneira é possível e acontece?

De que modo a ausência do pintinho e a presença do raro Frederico me dizem sobre viver, sobreviver, viver a morte, morrer e habitar um mundo que pode ser também inabitável? E de que maneira a presença corporal é uma forma de pensarmos o corporar? Ou melhor, partindo de Frederico, como é possível uma presença dizer coisas que cotidianamente não conseguimos enxergar, se o corpo é tradicionalmente um organismo biológico? Como é possível uma presença ser carregada de peso? Como é possível a presença também carregar ausência? Em que sentido a vida e a morte são presenças? De que maneira o corporar é uma presença que mostra o outro, envolvendo-nos num círculo afetivo, e de maneira que até mesmo as coisas ao redor são de certa forma também envolvidas no mesmo círculo?

Quando o pintinho morreu, o canto do quintal, onde eu o havia enterrado, permaneceu borrado, marcado pela presença da morte, do não mais, da finitude... Mesmo o ladrilho vermelho do quintal, cenário de tantas outras histórias, também se marcou e nele se assentou uma impressão – a gravação da perda, da angústia perante a própria vida, de eu mesma me perder... Angústia de me perder a mim mesma no meu próprio desfazer. Era o desmantelamento de minha segurança, da ‘minha’ vida. E o modo de presença via o corporar de Frederico, me retirou dos meus próprios referenciais, lançando-me a interrogar: como esse modo pode dizer do corporar?

Marcada temporalmente por esses acontecimentos, percebi-me movida a compreender. Este trabalho revela essa tentativa...

Capítulo 1. A narrativa de uma história como caminho possível a ser norteado

A presente pesquisa busca interrogar como o corporar de Frederico o apresenta e como esse modo pode dizer do corporar. Para tanto, conhecer Frederico tornar-se-á possível pela minha narrativa como forma de se fazer desvelar o vivido no entrelaçar de nossos encontros, a partir de minha experiência com ele. Mas como é possível a narrativa revelar Frederico se ele será descrito a partir de ‘minha’ percepção?

Talvez a própria experiência seja a matéria-prima para desvelar o como é Frederico e possíveis compreensões do corporar, expressa por intermédio da narrativa. Dessa maneira, há a possibilidade de esclarecimento do percurso metodológico ao qual o presente trabalho recorre, lançando luzes ao modo como experiência e narrativa se articulam como metodologia de pesquisa

Para Benjamin (1985), a narrativa é uma forma artesanal de comunicação que inclui tanto a experiência do narrador como a experiência de outros, sendo sua maior fonte a experiência transmitida pelo homem para o homem. Mas o mundo moderno empobreceu a possibilidade de intercambiar experiências, conduzindo a que a narrativa iniciasse seu processo de declínio.

Um dos primeiros indícios da morte da narrativa culmina no surgimento do romance. A tradição oral, como patrimônio da poesia épica, dá lugar a uma forma do dizer vinculado ao livro. Se por um lado a narrativa retira da experiência o que o narrador conta, incorporando o narrado à experiência dos seus ouvintes, o romancista isola-se (BENJAMIM, 1985).

Posteriormente, a informação tornou-se o segundo e maior responsável pela

ausência da narrativa no discurso moderno, quando a necessidade de se compartilhar uma história com exatidão prevaleceu sobre a dimensão do saber advindo da experiência direta (MORATO; SCHMIDT, 1999). Para Benjamin (1985), a necessidade de partilhar a história exata trouxe a informação como um modo mais factível e pertinente ao mundo moderno que a narrativa, pois aspirava verificações imediatas. Contudo, a informação, ao contrário da narrativa, precisa ser explicada. Sendo mais numerosa, é pobre em histórias surpreendentes; imediata, só mostra seu valor quando ainda nova, ressaltando com isso ser isenta de qualquer possibilidade de reflexão.

A informação, sob a égide da explicação, está desconectada tanto com a dimensão do saber quanto com a do desconhecido. Sua transmissão ocorre por um modo hierárquico, possibilitando a criação de figuras especializadas em determinado assunto. Dessa maneira, aniquila e coloca em segundo plano a palavra do não especialista, fazendo surgir a figura do leigo (MORATO; SCHMIDT, 1999). A palavra, que antes pertencia a todos, passa a ser validada por intermédio daquele que detém o conhecimento instituído, ou seja, do especialista, impondo ao leigo o lugar daquele autorizado a ouvir, mas não a falar.

Na base da informação, no intuito de coleta de dados, uma pesquisa psicológica tradicional pauta-se a ‘falar sobre’ o indivíduo no que se refere às suas características patológicas e como se enquadrariam em falas institucionalizadas de diagnóstico, a partir dos especialistas. Mas, seguindo-se uma postura fenomenológica existencial, ‘falar sobre’ não é o mesmo que acompanhar o rumo de um mostrar. Reconhecer ‘como é’ o outro em sua ‘malha de sustentação existencial’⁸ traz à luz modos de ser que a narrativa pode clarificar.

Para Benjamin, a narrativa não possui necessidade de se transmitir o ‘puro em si’

⁸ Sobre malha de sustentação existencial e crise, ver Cautella Júnior (2012).

como num relatório. A narrativa mergulha na vida do narrador para retirar dele o narrado, imprimindo na narrativa a marca do narrador, “como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1985, p. 205). A narrativa também se apresenta como um registro da experiência, como um abrigo da “elaboração dos dados diversos que se sedimentam e desdobram ao longo do tempo de uma vida” (MORATO; SCHMIDT, 1999, p. 127), como amálgama da sabedoria e daquilo que ainda é desconhecido, bem como o refletido e o vivido. Por intermédio da narrativa, constrói-se uma forma de experiência, de memória e duplo processo de sedimentação e reconstrução. Quando se narra, abrem-se possíveis revisitações que trazem maior riqueza ao que a experiência revelou.

A narrativa possui ainda a possibilidade de tornar todos em autoridades para se fazer circular a palavra naquilo que é vivido, porque a narrativa tem sua fonte na experiência direta. Ela concede “a cada um e a todos o direito de ouvir, de falar e de protagonizar o vivido e sua reflexão sobre ela” (MORATO; SCHMIDT, 1999, p. 127).

De acordo com Heidegger (2008c), a linguagem é o lugar onde o ser se conserva, onde tudo é colocado em cena. Pois através da linguagem o que é se torna vigente. E tanto as narrativas quanto os pequenos relatos do cotidiano revelam tanto o poder das palavras quanto o lugar e o sentido do viver que se apresenta e impera (CRITELLI, 2012).

Para Critelli, “a existência existe na narrativa e através dela” (2012, p. 55). E de acordo com a autora, na saliência de cada história que se conta, pode-se explicar como se é. Pois nela vivem as circunstâncias e elementos que são as razões de todas as experiências da vida, como temores, anseios, fracassos, etc.

As histórias, enquanto autointerpretações abrangentes, com início no nascimento chegando até o momento presente, vislumbram o futuro e apanha o ser humano como um todo, resumindo-o numa história de vida. E tais histórias tem um caráter mudo de seus

próprios autores. É como um saber silencioso que guia e orienta cada passo. Retirando o caráter da história de um simples e mero fato (CRITELLI, 2012).

Através de uma narrativa, é possível a recuperação do fio de sentido que liga todos os eventos, recolhendo um possível estilhaçamento de significados que puderam se perder no meio do caminho, mas que no final é por ela que se pode reencontrar o sentido e até mesmo o todo de uma vida (CRITELLI, 2012).

Mas como a narrativa, em confronto com a informação, pode apresentar o verdadeiro de algo, no sentido de norteamento ao que se mostra? Num ponto de tensão entre narrativa e informação, como é possível narrar não pautada em explicações plausíveis? A Analítica do Sentido pode mostrar a possível busca do desvelado sem a régua da pesquisa metafísica que, por muitas vezes, vê no pesquisado um único e possível modo de mostração, instituindo apenas um único conhecimento possível dos entes que vêm ao desvelamento.

1.1 O método enquanto investigação ao sentido desvelado

Heidegger (1988) afirma que todo questionamento é uma procura. E o questionamento de cunho fenomenológico irá buscar no questionado a sua direção. Buscar o procurado naquilo que ele é e como é pode ser um modo de investigação que libera o sentido do que se apresenta. Liberar o sentido do que se apresenta significa ser possível, numa orientação de cunho fenomenológico, tentar conhecer sem interpretações prévias, sem deduções ou hipóteses à espera de ‘grupos de indivíduos’ que comprovem suas validações.

Pode-se investigar como colocar em andamento uma interrogação, não buscando

respostas imediatas ao fenômeno percebido, já possuindo de antemão hipóteses que assegure para o olhar da verdade (CRITELLI, 1996). Investigar é perguntar o que se quer saber do investigado, como uma ação que leva adiante uma interrogação.

Significa não ser possível, numa abordagem fenomenológica, falar sobre Frederico por intermédio de hipóteses, para depois explicar ou interpretar seus comportamentos ou modos de ser, como respostas às minhas indagações. A ação que leva adiante uma interrogação é conduzida por aquilo que se quer compreender. Frederico, a saber, não precisa ser exemplo de hipóteses, mas sim o norteador de compreensão e liberação de sentido. Ele não está ‘por último’, subordinado a conceitos e teorias, mas ‘vem primeiro’, o que significa ser o sentido, aquele que dá a direção na pesquisa.

A investigação moderna tenta subordinar seus ‘objetos’ de estudo aos instrumentos técnicos “sob a falsa suposição de que eles garantem o encontro daquilo que se busca saber” (CRITELLI, 1996, p. 26). Os recursos técnicos e operacionais, por exemplo, são frequentemente utilizados como a única via de acesso à investigação e a forma mais válida de compreensão. Mas, em ‘Analítica do Sentido’, todo instrumento deve ser secundário à investigação, como um recurso provisório que nem sempre será o mesmo, pois quem definirá o tipo de recurso a ser utilizado é o próprio investigado.

Investigação é por nós entendida como um querer saber que interroga. O que se quer saber, paralelamente ao modo da interrogação, é aquilo que decisivamente interessa à Analítica do Sentido e não o regramento do proceder, que é o que se põe em questão quando o enfoque da investigação recai sobre o instrumental (CRITELLI, 1996, p. 26).

Para Heidegger (1988), o simples ‘contar histórias’ sobre o que se pergunta, tentando determinar sua proveniência, não é atitude fenomenológica de compreensão por

aquilo que se pergunta⁹. Aquilo pelo que se questiona, no caso a questão do ser, para Heidegger, exige um modo próprio de de-monstração. No caso do ser humano, utilizar-se de métodos não condizentes com ele, seja porque não contemplem suas características fundamentais, como ser-no-mundo, por exemplo, ou porque há tentativas de transposição de modelos das ciências naturais para o homem, não é deixar-se levar pela questão nem liberar o sentido daquilo que se apresenta, mas subordiná-lo para extrair dele o resultado da minha investigação, já ditadas por certos procedimentos. O questionamento necessita de um fio condutor que não deve ser construído de forma dedutiva.

Descartes, por exemplo, ao perceber e reconhecer a insegurança do conhecimento como fruto das informações enganosas, advindas principalmente dos sentimentos e das sensações corporais, como veremos adiante, tenta eliminá-las, garantindo uma metodologia adequada, superando as ideias imprecisas e obscuras. Então, a questão de Descartes não era investigar o ente a partir dele mesmo, mas criar maneiras de se assegurar: aquilo que ele conhecesse era, de fato, a verdade, o real, no sentido da não deturpação, da precisão e da possibilidade de controle. Com o domínio do homem sob as coisas e a natureza, a “insegurança do ser poderia ser transposta pela segurança do saber” (CRITELLI, 1996, p. 20).

Por intermédio da representação, desaparece a inospitalidade do mundo e, como substrato de uma metodologia, o conhecer torna-se capaz de assegurar o mundo através do pensamento lógico. Mas a superação da insegurança é somente uma aparência que por muitas vezes o ser humano sente-se pautado. A inospitalidade do mundo é condição de ser do ser humano e, por mais que se tente superá-la, jamais haverá qualquer forma de conhecimento que estanque a angústia perante seu existir. A infindável indeterminação

⁹ Para Reis (2001, p. 319), o modo de filosofar de Heidegger é um “exemplo da incapacidade de seguir regras mínimas de controlabilidade metodológica”.

fundamental do ser humano foi vista por Descartes como uma falha, mas, de fato, é uma condição incontornável.

A experiência humana da vida é, originariamente, a experiência da fluidez constante, da mutabilidade, da inospitalidade do mundo, da liberdade; a segurança não está em parte alguma. E isto não é uma deficiência do existir como homens, mas sua condição, quase como sua natureza (CRITELLI, 1996, p. 19).

Heidegger denomina angústia a própria experiência de inospitalidade do mundo quando o nada desfaz ou rompe tramas significativas. Porém, a angústia abre, de forma originária e direta, o mundo como mundo, o que não significa que a reflexão abstrai o conhecer dos entes para, depois do pensar, surgir a angústia. É a angústia como um modo da disposição que abre inicialmente o *mundo como mundo* (HEIDEGGER, 1988). Por intermédio dos afetos, primeiramente, conhecemos o mundo.

O modo de a metafísica conceber a realidade nada tem a ver com a angústia que abre o mundo como mundo. Platão afirma, por exemplo, o conceito como a única possibilidade de manifestação da verdade daquilo que é, por intermédio de suas características de unicidade, eternidade e incorruptibilidade (CRITELLI, 1996). Já Aristóteles, discípulo de Platão, determina o intelecto como aquele que possui a função de conhecer (ALMEIDA, 2005). E, para Descartes, o que se mostra seguro e confiável, portanto real, é a certificação de certos aspectos do ente “que podem ser precisados mediante um controle baseado na observação, na mensuração, na classificação dos entes” (CRITELLI, 1996, p. 35). Sem o controle metodológico proposto por Descartes, a razão não pode ter segurança de mais nada.

Por intermédio do *cogito* cartesiano, o conhecimento ocorre através de conceitos articulados, excluindo qualquer outra possibilidade de experiência que o homem possa manter com o mundo (ALMEIDA, 2005). No caso de uma metodologia que busca uma

verdade universal, validade e permanência dos resultados para se obter a segurança do conhecimento sobre o mundo, não há contemplação do modo de ser do humano, não condizendo com o modo de ser do ser-aí, como seus existenciais, tais como abertura afetivo-compreensiva, finitude, possibilidade de ser, ser-no-mundo, dentre outros.

A fenomenologia, ao contrário da metafísica, explicita o elemento constitutivo de ser “que é o seu modo de vir à presença, de sair do ocultamento e de voltar a ele” (CRITELLI, 1996, p. 53) e vê a manifestação dos entes a partir de um inesgotável circuito de mostrar-se e esconder-se. Na circularidade de manifestação, há o eixo para a formulação das investigações. Pautada na Analítica do Sentido, precisa-se apreender o que se busca compreender para “além de sua tradicional face objética, e compreendê-lo em sua face fenomênica. Deve poder interrogar o ente sem retirá-lo de seu movimento fenomênico” (CRITELLI, 1996, p. 53). Para tanto, o movimento de realização do real, como proposta por Critelli, será uma possibilidade desta investigação.

Para Critelli (1996), aos entes não basta estarem aí para serem reais. Tudo o que há torna-se real pelo movimento de realização do real, estruturado em cinco etapas. Tais etapas possuem um caráter demonstrativo, não linear e também não simultâneo.

A primeira ‘etapa’ do movimento de realização é o desvelamento. Conforme essa autora, “tudo o que há, enquanto não é desvelado, pertence ao reino do nada, do oculto” (CRITELLI, 1996, p. 70). O reino do nada não é o vazio, mas apenas um modo de ser do ente que existe sem ainda ter recebido uma iluminação. Contudo, ao mesmo tempo em que algo é trazido à luz, não significa que a iluminação será eterna. O que fora iluminado pode voltar ao modo da ocultação ou ser interpretado de diferentes maneiras.

Pode-se compreender que ao desenterrar o pintinho, por exemplo, são trazidos à luz os ossos que, até então, eram ocultos. ‘Brinco’ com a morte trazendo-a também à luz para

depois ‘enterrá-los’ todos juntos em mim mesma. Passados os anos, a lembrança que descortinava a familiaridade é novamente revelada, revivendo os ossos e a morte, porém já não da mesma forma pueril da infância. No movimento circular de desvelamento e ocultação, revisito minha história por outro olhar. Como mostra Critelli (1996), o esquecimento “não é uma forma em que os entes não são, mas é uma forma de seu afastamento no oculto” (p. 72).

Trazer algo à luz não significa criar algo do nada, nem mesmo concretizar uma presença, mas é desvelar o significado daquilo que se apresenta como uma das formas possíveis de se mostrar. A objetificação das coisas, como faz a metafísica, é uma das maneiras possíveis de se desvelar dos entes. Mas há um problema quando se tenta ressaltá-las como uma única forma possível de apreendê-los. Todo o movimento de desvelação possui, ao mesmo tempo, o movimento de ocultação. “As coisas não só tem sua patenciação, mas faz parte delas o seu esconder-se, seu velamento” (CRITELLI, 1996, p. 72).

E, por isso, o movimento de se esconder, de voltar ao oculto, faz parte do modo dos entes se mostrarem. Assim como o desvelamento do pintinho, que estará oculto novamente num outro tempo. E poderá voltar à luz ‘obedecendo’ o ciclo da realização e desrealização das coisas. Sendo assim, compreende-se que não se pode forçar o aparecimento e permanência daquilo que se apresenta, pois na própria mostração, já se perde o que veio à luz, entrando no modo da escuridão ao mesmo instante.

O desvelado pode cair no velamento também por esquecimento, desentendimento, insignificância ou distração, e sempre ao mesmo tempo oculta suas outras possibilidades. O aparecimento de um ente nunca revela, de uma só vez, todas as suas ‘faces’. Não é como olhar uma coisa a cada momento por ‘ângulos’ diferentes, mas sim compreender suas

possibilidades e seu movimento de mostrar-se e ocultar-se “na estrita correspondência aos acontecimentos ou ao acontecimento mesmo da existência” (CRITELLI, 1996, p. 73). As possibilidades das coisas só podem aparecer “à luz do tempo do existir” (CRITELLI, 1996, p. 73) e o esforço racional não decide sobre a permanência e possibilidade de aparição. Porém, o desvelado pode se expor por intermédio da linguagem no que foi apresentado, passando para uma segunda etapa do processo de manifestação de realização, o revelado.

Como diz Critelli, “a linguagem (...) é a conservação do aparecer e a possibilidade de se cuidar dele” (1996, p. 75), e tanto o gesto quanto a fala fazem parte de um mesmo ato de manifestação. O ser das coisas pode ser veiculado pela fala ou pelo gesto, e o desvelado chega a sua efetiva revelação “ao seu mais completo aparecimento” (1996, p. 75).

Assim, todo desvelamento pode ser revelado quando a palavra o apresenta, com sentido e significado, o ente por intermédio da comunicação. Porém, a linguagem que veicula o sentido dos entes, toca e revela o sentido do existir. Dessa maneira, os fatos não podem ser entendidos como retalhos espalhados no passado do indivíduo. E a narrativa, como visto acima, tem o poder de reunir os retalhos e revelar, por ela mesma, o fio condutor de uma história de vida.

A linguagem, nesse sentido, não é um sistema lógico-metodológico. Para Heidegger, Logos não possui o sentido de juízo, conceito ou razão. Logos, como discurso, é tornar manifesto o que se discorre (fazer-ver) no discurso.

O discurso ‘deixa e faz ver’ (...) a partir daquilo sobre o que discorre. O discurso autêntico é aquele que retira *o que* daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim torne acessível aos outros, aquilo sobre o que discorre (HEIDEGGER, 1988, p. 63).

Logos é uma expressão que Heidegger retira do pensamento grego antigo para dizer ‘recolher e expressar’ o que se mostra (CRITELLI, 1996, p. 57). Logos também quer dizer

uma pronúncia em que, a cada vez, algo é visto e tem a forma estrutural de síntese. Para Heidegger, síntese nada tem haver com representação ou ocorrências psíquicas, mas em sua origem grega antiga refere-se mais com fazer-ver algo em seu *ser-junto* com algo e fazer algo ser-visto *como* algo. A verdade, então, não possui o sentido de juízo de que se faz de alguma coisa, mas a percepção de algo que se percebe. Não é necessário tê-la no sentido da concordância, da lógica, dos conceitos como no sentido habitual, mas ser verdadeiro daquilo que se faz ver, do Logos, que é “retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre (...) e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado, em suma, *descobrir*” (HEIDEGGER, 1988, p. 63). Portanto, ao contrário, ser falso não é algo ilógico ou sem concordância, mas é mostrar algo como aquilo que não é, também como uma forma de mostraçãõ.

O que se mostra e o como se mostra só se revela no horizonte existencial; por isso as coisas não estão dentro delas mesmas, em si mesmas, mas sempre a partir de uma relação inextirpável entre “um olhar e a coisa (...). É no jogo do ser-no-mundo, nessa totalidade, que se forma a possibilidade de todo aparecer” (CRITELLI, 1996, p. 57).

Para tanto, sem necessidade de se duvidar daquilo que se apresenta, que se revela ao modo como se revela, Critelli afirma:

A palavra acolhe, guarda, conserva e expõe o ser. Fora das palavras, as coisas podem até mesmo estarem por aí, mas não são *o que são e como são*. (...) [Os] relatos, assim como a poesia, não se servem de conceitos, mas revelam e tocam o sentido mesmo do existir, em todos os seus aspectos. Neles a palavra genuinamente acolhe e mostra o sentido de ser. Sentido que a linguagem e o pensamento metafísico, científico, não podem revelar, mesmo porque não é sua preocupação buscá-lo (CRITELLI, 1996, p. 76-77).

Após o desvelamento e a revelação, há o testemunho como um compartilhar, por intermédio da comunicação, o desvelado. O outro com quem me comunico não é um mero receptor das mensagens ‘emitidas’ por mim, mas sempre um co-elaborador. Todos

coexistimos, compartilhando o que algo é e como é. Toda linguagem, aprender e mostrar é sempre fundamentado na coexistência. Até mesmo um bebê que aponta um brinquedo, somente assim o faz porque ele é, fundamentalmente, coexistente. O bebê não aponta um brinquedo por mera atividade motora, mas aponta sempre para algo e para alguém. Todos somos constituintes da realidade do real. O eu é sempre plural.

O mundo não é um lugar de convivência onde existem indivíduos agrupados e que cada um, na somatória das individualidades e de seus hábitos, forma uma sociedade. Pelo contrário: o outro sempre me constitui. A coexistência é ontológica, “precede (...) todas as formas ônticas de ser-com-os-outros-no-mundo, fundando-as como condição de possibilidade” (CRITELLI, 1996, p. 78). A estrutura de cada ser humano é a coexistência, senão sua existência jamais se tornaria real sem a presença do outro. Apenas por intermédio do testemunho, daquilo que foi desvelado e revelado, é possível se consolidar o que foi iluminado.

Uma característica importante do testemunho, além do compartilhar a aparição de um fenômeno, é o vir-a-ser junto daquele que testemunha. “Cada vez que algo é trazido à luz (compreendido) por alguém, este alguém nasce junto (outra vez) com aquilo que compreendeu” (CRITELLI, 1996, p. 79). Toda vez que compartilho algo desvelado e comunicado por alguém, de alguma forma simultaneamente aparece tanto a coisa compreendida quanto aquele que compreendeu. Quem testemunha já não é mais o mesmo, é outro renascido porque é aberto a outra dimensão das coisas. “O que se compreende é o ser mesmo, a existência. Aquele que compreende algo é sempre um novo si mesmo a partir de cada novo desvelamento” (CRITELLI, 1996, p. 80). E o olhar testemunho do outro também traz garantia daquilo que se revelou e se renasceu.

O testemunho também traz validação àquilo que o outro vive, no sentido de

consolidar, tornar real o desvelado. A trama significativa comum instaura o mundo como elementos de mediação por intermédio do testemunho. A presença do testemunho torna-se fundamental para a existência de si, do outro, do mundo e do existir. Uma criança, feliz com a descoberta da areia na praia, com o sentir de várias formas seus pés, suas mãos ou seu corpo inteiro, convoca o outro, por intermédio da comunicação, para testemunhar e participar da alegre descoberta, validando seu próprio existir pelo olhar participativo do outro que compartilha o seu vir-a-ser. Junto com a criança, aquele que testemunha também é convidado, de alguma maneira, a perceber, por exemplo, o seu pé ou seu corpo no contato com a areia, ou lembrar-se de quando também festejava a praia e o mar, ao seu modo, no tempo perdido, já oculto. E passa a ser convidado a prestar a atenção numa ‘simples’ e esquecida alegria e tornar-se, naquele breve instante, outro alguém, renascido.

Por intermédio do testemunho, a realização do real sempre abrange a realização dos homens, “o que confere um caráter ininterrupto à manifestação da existência, a qual se dá como um vir-a-ser” (ALMEIDA, 2005, p. 55). O testemunho dos outros, inclusive, garante àquele que desvela contra situações de ‘quebra’ da continuidade de ser, tal como a loucura e o devaneio. Aquele que testemunha é uma garantia de que a “descoberta pelo indivíduo tem um lastro” (CRITELLI, 1996, p. 81).

Mas o testemunho de alguém, além de conferir realidade ao desvelado e revelado, também pode aferir o seu oposto: a dúvida ou a descrença do que foi visto e comunicado. Na repetição de testemunhos, se são sempre contrários ao vivido, a estrutura existencial pode ser abalada e há possibilidades de importantes adoecimentos ou modos da não habitação em função de um testemunho que não compartilhe, de fato, a descoberta.

O testemunho não é apenas um ver e ouvir, mas sua função primordial é abrir e fechar espaço, na existência, para as coisas, para as pessoas, para os modos e alternativas de se viver. O testemunho dos outros, seu olhar constituem o olhar do eu, moldando-o, distorcendo-o, atrapalhando-o, iluminando-o, fortalecendo-

o... É sempre através do olhar dos outros que o eu pode começar a ver (ainda que seus órgãos sensoriais estejam no perfeito exercício de suas funções) (CRITELLI, 1996, p. 82).

Vir ao mundo significa também partilhar o seu modo de ser. E o mundo é o lugar em comum a todos, pois nele pode-se compartilhar seu principal atributo, a saber, a rede de relações significativas. E no mundo, o homem é visto, ouvido e olhado por todos os outros testemunhos que também testemunha. O homem sempre saberá de si por intermédio do testemunho dos outros, ser o que é como é na partilha em comum das redes significativas de relações que norteiam também o testemunho próprio e do outro. Diz Critelli:

O eu testemunha o testemunho do outro (na forma de uma consciência clara ou velada), e este testemunhar, por mais incipiente que seja, é uma forma de acolhimento do testemunho. O eu pode acolher a dimensão, por exemplo, de *ser desprezível*, em que o outro o testemunha, e não acolher, ou não perceber o testemunho de outros que o veem de forma diferente. O testemunho sempre supõe um jogo de olhares em que os indivíduos se revelam plurais e singulares. O testemunho é composto por uma simultaneidade de olhares diversos (CRITELLI, 1996, p. 82).

Dessa maneira, o testemunho, o desvelado e o revelado se compõem, a cada vez e simultaneamente, fazendo com que emoções e sentimentos, ações e criações apenas se tornem reconhecidos pelo testemunho dos outros. E o que advém ao mundo necessita alcançar ser verdadeiro no trajeto de sua realização, conferindo o penúltimo momento do movimento de realização do real, a veracização.

Nada é verdadeiro em si mesmo, porém veracizado mediante referências e, assim, autorizado a ser o que é e como é. O mesmo ocorre às emoções e sensações que, diante da confirmação do testemunho dos outros, o indivíduo reconhece sua experiência demarcada pela dignidade em que ela se apresenta numa sociedade (CRITELLI, 1996).

A verdade pode ser, como usualmente se faz, interpretada como uma adequação lógico-conceitual metodológica entre o que se investiga e o conceito que se obtém da

pesquisa. Mas na fenomenologia não há utilização de uma adequação à verdade. A veracidade das coisas repousa no seu movimento existencial de realização, fundamentada na coexistência como critério para determinar-se a verdade como relevância pública (CRITELLI, 1996).

Pode-se perceber a importância do movimento de veracização também na articulação dos jogos de poder. Sem referência ao poder político, os jogos de poder são tentativas de convencimento dos indivíduos perante outros para veracizar determinada opinião, a partir do que se desvela, revela e testemunha. E de acordo com o que se torna verdadeiro para um grupo, estabelece-se e configura-se um sentido de ser.

A concessão de relevância pública a algo, veracizando-o, abre o *sentido de ser*, não mais como um conceito dos entes em relação à sua identidade substancial, mas como o rumo, o norte, o alvo e o princípio, ao mesmo tempo, em relação aos quais se deve *dar conta de ser, de existir* (CRITELLI, 1996, p. 90).

Mas o que foi desvelado, revelado, testemunhado e veracizado não chega à sua plena realização sem a autenticação. A última etapa do movimento de realização não ocorre por intermédio do público, mas como uma obra do indivíduo.

Tudo o que se vê, ouve, fala, pensa ou qualquer coisa que o indivíduo se envolva só chega a ter consistência, veracidade e realidade por intermédio da experiência. Essa experiência passa, necessariamente, pelo crivo da emoção.

Como uma experiência particular, alguém irá concretizar todo o movimento de realização do real que se inicia, por assim dizer, fundado na coexistência e se finaliza na singularidade. O último momento do movimento de realização do real é marcado pela dependência em relação à experiência de alguém, crivado pelas emoções.

Ao contrário da metafísica, que necessita de uma impessoalidade para não interferir

na análise do objeto de pesquisa, tenta vencer a subjetividade para que o conhecimento verdadeiro possa ser alcançado pela universalidade de um conceito, garantindo, portanto, sua cientificidade. Anulando-se o indivíduo, sua subjetivação como seu modo de sentir o que analisa, supõe-se conquistar o verdadeiro conhecimento.

Para a fenomenologia, o real torna-se real quando vivenciado por alguém, o que significa que os estados de ânimo revelam, profundamente, a verdade que se mostra e se oculta de acordo com as situações que, no acontecimento, fazem aparecer um modo possível do desvelado.

Como visto anteriormente, para Heidegger (1988) a angústia abre o mundo como mundo. Qualquer reflexão possível só aparece porque o ser-aí já foi aberto, tocado por aquilo que se encontra. Tanto numa situação, coisa ou outro homem, o mundo só aparece na disposição afetiva da qual me encontro e o estado de ânimo evidencia, no entanto, a forma que fui tocada pelo mundo. O modo de encontrar-se existindo (*Befindlichkeit*)¹⁰ refere-se ao ‘como’ estou arbitrariamente atravessado em um mundo compartilhado por outros, com histórias que também são compartilhadas que transpassam cada um de vários modos (AHO, 2009).

Transpassados, por vezes irreflexiva e exaustivamente, os estados de ânimo ‘atacam’ e vêm à tona a partir do ser-no-mundo, perpassando qualquer forma do entendimento humano, revelando maneiras de ser (HEIDEGGER, 1988).

A compreensão sempre transcorre num estado de ânimo, conferindo a presença do homem como uma presença sempre emocionada. Mas o estado de ânimo não só diz sobre sentimentos, traduzindo maneiras de ser tocado pelo mundo, mas também mostra como temos sido nós mesmos nesse mundo (CRITELLI, 1996).

¹⁰ Mais adiante, o termo *Befindlichkeit* será aprofundado

Toda experiência, seja ela um diálogo, um sonho, um pensamento, é perpassado pelo estado de ânimo. Eles abrem os significados mais verdadeiros daquilo que se vive, mostrando como somos ‘encravados’ no mundo e revelando “nosso mais efetivo envolvimento e entendimento de nossa situação no mundo” (CRITELLI, 1996, p. 94). Somente pelo estado de ânimo, uma experiência pode ser tida como real, pois através dele nosso ser ganha sentido.

As emoções não atrapalham nossa informação a respeito do mundo; ao contrário, mas esta precisa de nossas emoções para manifestá-lo em seu ser e em seu sentido. As coisas só chegam a ser reais sobre o trilho sentido, e todo sentido só aparece através dos estados de ânimo (CRITELLI, 1996, p. 94).

Distantes de uma mera troca de informação, a narrativa, pautada na experiência, contém um fio condutor. Mas é sempre amarrada pelos estados de ânimo que conferem o sentido no horizonte existencial.

Orientada pelo movimento de realização do real como possibilidade desta investigação, a narrativa conta de um destino já traçado e desvenda um destino em realização, favorecendo ao indivíduo a aquisição de lucidez, preparando-o para a autoria consciente e responsável na existência. Através das histórias e relatos que se dão nos movimentos de desvelamento, realização, testemunho, veracização e autenticação, a vida ganha consistência, orientação e solidez e aquilo que é vivido, visto ou experimentado se sucede num significado e passe a existir. Assim, a existência acontece na narrativa e, através dela, libera-se a história do indivíduo, favorecendo a autoria da existência (CRITELLI, 2012).

Capítulo 2. Frederico: por entre luz e escuridão

O presente capítulo descreverá a história de Frederico no intuito de torná-la um norte para possível compreensão do corporar em paralelo com a metodologia apresentada. Partindo do pressuposto da corporeidade como um existencial fundamentando qualquer atitude humana, sempre pautada em outros existenciais, toda história humana é possível como um caminho de esclarecimento. À luz da experiência será verificado, nos capítulos adiante, o que foi possível esclarecer sobre a questão fundamental. Por hora, focarei em uma história de vida colhida pelo envolvimento que ela traz como surpresa, mistério, curiosidade e espanto. Pois se falar de corporeidade ou qualquer outro existencial só é possível no horizonte do existir, não há como dizer sem tal perspectiva.

...Frederico...

Quando o conheci, veio até mim como uma presença chocante, que assolava. O andar pesado, os ombros curvados, a cabeça cabisbaixa, mãos no bolso. Gaguejava muito e revelava muita timidez. De fato, parecia ‘ser gago’ no andar também! Quando dava um passo para frente, tinha a impressão que, ao mesmo tempo, retirava-o para trás. Titubeava nos modos de dizer e andar por muitas vezes truncado. Mas a timidez não conseguia esconder o que mais carregava e se mostrava latejantemente em sua presença: o peso enorme de uma existência. Remeteu-me inevitável e imediatamente a um sentimento de pura angústia ao sentir algo como uma inospitalidade presente desde, o dia em que o conheci. Parecia que por um olhar ou dois eu já o compreendia por aquilo que se mostrava. Não digo que o compreendi no sentido de pré-julgamentos, definindo-o por conceitos. Mas o compreendia sentindo-o, atenta ao que ‘me vinha’, ao que eu me encontrava em mim mesma conforme ele atravessava a sala de espera e atravessava, juntamente, a mim mesma.

Parece que ali, na presença de Frederico, já havia uma forma de compreensão antes mesmo de qualquer entendimento racional que me ‘trazia’ *como* era Frederico em seu modo de ser. A compreensão parecia já ‘intuir’ a inospitalidade, uma forma estranha de habitar o mundo sem muito ‘encaixe’. Claramente, na hora eu não pensava em nada disso... Apenas atentei para essas ‘impressões’ que já estavam por ali e preenchiam o nosso espaço (refiro-me ao o espaço criado por mim e por Frederico e também ao espaço criado por mim, Frederico e outras pessoas) obviamente com tudo o que ele carregava e as impressões que ele tivera de mim, da qual não tive e nem terei a menor ideia.

Outras pessoas, que compartilhavam o mesmo lugar, por várias vezes lançavam os seguintes comentários: “Nossa, Fabíola, como ele é diferente, não?” ou “Ele é tão atrapalhadinho...”. Outros, já numa postura mais invasiva, questionavam: “Qual o problema dele?”. Certo dia, uma paciente, onde na sala de espera aguardava por entre o folhear de revistas e outras coisas, descobri que ela o observava por muito tempo quando lançou o seguinte comentário: “Esse menino melhorou muito a postura física, não é? É bom saber que ele está melhorando”.

Os comentários falam de maneiras diferentes de se ocupar com a presença de Frederico, seja pela curiosidade ou preocupação, porém todos se ocupando inicialmente da presença corporal, pois a ela se referiam sem ao menos conhecê-lo intimamente. É como se em cada discurso já estivessem presentes compreensões que por muitas vezes não verbalizamos *como* somos tocados pelo outro. Todo discurso, nesse caso, havia se pautado na presença corporal do garoto que por onde passava ‘já dizia’ alguma coisa. Não cabe aqui investigar o sentido de cada olhar para Frederico, nem dizer o quanto a minha perspectiva sobre ele estava correta. Basta saber *como* ele provocava o outro, chamava a atenção sempre manifestando algo que envolve, quebrando a familiaridade com as coisas. As pessoas paravam de fazer o que faziam para vê-lo. Nota-se Frederico não como se nota

qualquer coisa ou pessoa. Ele não passava despercebido sem ao menos dizer, verbalmente, uma palavra. Frederico afetava com estranheza inigualável. Ficava espantada ao ver uma pessoa tão jovem com tamanho ‘peso’. Chocava sua presença, apenas *na* presença.

Eu, por vezes, sentia a necessidade de completar sua fala por causa da pequena gagueira que apresentava. Não quis fazê-lo e preferi deixá-lo expressar-se como quisesse. Então, me continha para que ele, em seu próprio tempo, pudesse falar ainda que envolvido por uma grande ansiedade que também comovia e me alterava.

Podia vislumbrar o tamanho da angústia que Frederico ‘exalava’. Enquanto contava sobre os motivos para tentar acabar com sua vida, sentia uma grande angústia ao vê-lo se revelar na densa solidão em que se encontrava, juntamente com uma forte angústia e confusão de si e do mundo.

Seu jeito de andar, seu modo de falar e se gesticular revelavam grande estranheza. Parecia trazer consigo algo que angustiava qualquer um. Mas, de fato, também fiquei feliz e admirada pela possibilidade de encontrar-me com alguém de aguçada sensibilidade e modo tão peculiar em perceber o mundo.

Contou-me que tentara se matar sempre quando era rejeitado por uma garota. Permanecia em depressão tão profunda que se trancava em seu quarto. Lá sua mente ficava muito agitada, como ele mesmo dizia. Pensava em vários modos de se matar até que, mais tarde, começava a escrever poesias, o que o aliviava. Passava várias noites em insônia e sua mente não conseguia pensar em mais nada no dia seguinte.

Desde o início de nossos encontros, eu só conseguia me preocupar em ouvi-lo compreensivamente. Estar muito atenta a ele, tentando entender como se encontrava em tamanha angústia e como poderia compreendê-lo na maior proximidade possível ao que experienciava, era minha maior preocupação para me arriscar em ajudá-lo, pautada nas

primeiras ‘impressões’ de uma forma inigualável do habitar. Acolher Frederico foi o principal objetivo inicial para permitir que houvesse um *encontro*, no sentido de não sentir-se tanto em descompasso com o mundo, sentimento habitualmente vivido.

Ele me perguntava, com frequência, qual atitude tomar para conquistar uma garota. Não lhe respondia do modo como gostaria, apenas conseguia dar algumas dicas, pois percebia sua falta de ‘instrumento’ ou traquejo para lidar com esse tipo de situação. Mas também revelei o desejo de se tornar aceito pelo outro. E, de repente, ficava irritado. Não aceitou minhas palavras e me afetou de maneira agressiva. Não concordou comigo porque, como havia dito anteriormente, “é muito fútil ficar aí se preocupando em agradar as pessoas”.

Era um anarquista, o que para ele significava ser uma pessoa que não compartilha dos mesmos valores do mundo. Por exemplo, não conseguia ser homem do modo como dizem o que é ser homem: a figura forte, máscula, que desrespeita as mulheres. Não conseguiria fazer mal algum a nenhuma mulher.

Tentei ressaltar sua diferença para com as pessoas permanecendo-me no mesmo princípio de acolhê-lo em seu modo tão peculiar de habitar o mundo. Tentei compreendê-lo em seu grito anarquista para com um mundo tão inóspito, fato que fazia Frederico ser tão enojado com o mundo e, ao mesmo tempo, tão solitário. Solidão que ele mesmo mal suportava.

Expulso em poder partilhar do modo ‘normal’ com os outros as mesmas coisas, como todos os outros, por intermédio da rejeição, Frederico habitava como se fosse um andarilho num mundo a que não pertencia.

Sua falta de modelo era tão grande que às vezes acreditava ser homossexual, pois não conseguia identificação com a figura masculina. Contava que não tinha problemas em

aceitar o próprio homossexualismo, mas ficava confuso quanto à sua sexualidade. Nunca havia tido relações com homens e com mulheres e ficou irritado ao pensar que, aos 21 anos, nunca conseguira ficar com ninguém e nem nunca houvera uma história de verdade. Desesperava-se por não ter vivido ainda uma história de amor.

Sempre se acomodava no último assento do canto na Van a caminho da Faculdade, lendo livros e escutando música. Não conversava com ninguém. Tive a sensação de que não queria ser notado, que deveria ficar seguro em sua invisibilidade para não correr nenhum risco de ser apreendido em seu modo estranho de ser. Como uma espécie de meia-caixa, metade parede metade porta que nos dá a invisibilidade espacial com certo acesso ao mundo, o canto refugia-nos e dá a segurança da imobilidade, um porto seguro (BACHELARD, 2012). E, talvez, esse era um modo possível de Frederico habitar o mundo.

Nesse período universitário, estava apaixonado por uma garota da classe e escreveu-lhe o seguinte poema:

**A minha essência transfigurada
pelo teu toque**

Tua graça, tua formosura, teu caráter,
tua individualidade, tua alma.
Teu olhar geminiano na essência
de uma maturidade e inteligência de vanguarda.
Na multidão de sentimentos
a que nunca ousei adentrar,
tua beleza como a matéria primordial
dos meus sentidos.
Teus lábios,

como devaneios perdidos na minha alma,
sucumbiram a minha austeridade aquariana.
Teu sorriso,
no lirismo de tua jovialidade,
adentraram a nostalgia da minha infância não concebida.
Teus olhos,
no limite entre o encantador e o divino,
imaginado nas entrelinhas da libertação de tudo aquilo
que é belo, louvado, incorporado.
A cólera do meu ser no inexpressivo silêncio que me aflige.
(É quase que a minha vida inteira encaminhasse a este momento)
Tudo aquilo que é desconhecido
Tudo aquilo que é sentido
Tudo aquilo que é indizível
(No intervalo de espaço entre dois seres,
há apenas a contínua respiração do mundo).

No dia que entregou a carta foi rejeitado. Voltou para casa com muita angústia e pensou em se matar. Foi, aliás, nessa semana que o conheci.

Emprestou-me um filme de curta-metragem que fez com o grupo da faculdade¹¹. Já não era o primeiro curta-metragem produzido por seu grupo, pois sempre fazia trabalhos e gostava de me mostrar. Mas nesse curta-metragem, em particular, Frederico fazia uma ponta de figurante. Na verdade, ele passava por detrás dos atores em cena num breve momento no fim do filme. Quando o vi, causou-me espanto.

Fiquei por um instante paralisada, perplexa. Frederico passava por traz da cena principal como se estivesse rastejando. Algo como se fosse um senhor de idade. Senti um andar pesado, destoante dos demais atores que possuíam presenças jovens. O andar pesado

¹¹ Frederico fazia graduação em artes visuais, pois seu grande sonho, até então, era o de ser diretor de cinema.

era muito pior do que o andar que eu via em meu consultório. O peso de sua presença era tão grande que parecia caminhar com dificuldade. De fato, no cotidiano, ele parecia ter dificuldades para caminhar e falar (como gagueira e passos titubeantes, mencionado acima). Pergunto-me: como poderia olhar Frederico? Sua expressão corporal seria expressão do seu mundo interno? Apenas sei que a presença corporal de Frederico chocava.

Há mais ou menos dois anos, Frederico estava mergulhado na fotografia. Disse-me que nunca tivera a intenção de criar alguma coisa - como pastas de álbum de fotos, *posts* em site¹², blogs com suas fotos e exposições de grupos on-line - porque a forma como trabalhava era muito intuitiva. Não havia intenção inicial de criar um álbum chamado *face(less)*¹³ ou *uncanny streets*¹⁴. Mas assim o fez, quando terminou de editar as fotos, que tirava principalmente das pessoas ao andarem no centro da cidade.

Sobre o álbum *face(less)*, Frederico afirmava haver muita angústia nas fotos: “Passa angústia, grito, dá vontade de gritar”¹⁵. Ele mesmo dizia haver uma indignação nessas fotos, como não ser ninguém e todo mundo. O segundo trata da inospitalidade do mundo, ao chamá-lo de ‘uncanny streets’ - ruas estranhas. Essas fotos diziam melhor de Frederico: na indignação de um mundo inóspito. Ele mesmo gostou da frase que lhe sugeri.

Quando mencionei sobre o meu desejo de apresentar sua história e suas fotos na tese, contava a respeito da ética do profissional em não apresentar a identidade do paciente como uma conduta normal do profissional de psicologia. No trabalho, seu nome seria modificado, bem como o nome de seus pais ou qualquer outro nome que impedisse a

¹² Existem sites de armazenamento e compartilhamento de imagens fotográficas. Os usuários podem entrar em contato com o trabalho de outros fotógrafos do mundo inteiro, facilitando seus contatos e exposição das fotos. O nome do site não está divulgado para garantir o anonimato de Frederico.

¹³ Sem rosto.

¹⁴ Ruas estranhas.

¹⁵ As fotos estão exibidas no final do presente capítulo, com as respectivas identificações.

preservação de seu anonimato. Então, Frederico muito rapidamente perguntou-me: “Posso escolher meu nome?”. Da mesma forma rápida também desistiu da ideia, achando que seria um tanto ‘nada a ver’. Mas insisti, disse-lhe que achei muito original apresentar uma história com o nome escolhido pela própria pessoa e assim ele se pôs a pensar. Por fim, escolheu Frederico. Um nome europeu porque é assim que se sente: um paulista com alma europeia.

Percebi, nessa situação, o movimento de Frederico: lançou sua ideia e, depois, retirou-a pedindo desculpas por me atrapalhar. Movimento igual ao anteriormente descrito sobre seu andar: dá um passo à frente e depois parece querer retirá-lo. Foi revelada a necessidade de autorização do outro para sua forma de ser, des-cobrando as duas situações simultaneamente. Sem a autorização, Frederico não consegue ter coragem para expor a si próprio nas relações.

Voltando ao modo de habitar estrangeiramente a terra natal, eu e Frederico já falávamos muito a respeito de ele ser uma pessoa intensamente diferente. Não só porque não gostava do que a maioria gostava, mas porque se sentia muito diferente. Talvez não trair a si próprio e ser verdadeiramente sempre ele mesmo, torne-se muito difícil no diálogo com o mundo.

Lembrou-se de quando criança visualizar por vezes a morte. Frequentemente, entre o estado de consciência e inconsciência que muitas vezes ficamos antes de o sono vir, a morte o visitava, o afligia. Dizia sentir que a morte ficava ao seu lado antes de adormecer. E quando adormecia, de tão próxima, a morte era a principal trama de seus sonhos: sonhava por várias e várias vezes com a própria morte.

Nessa mesma época seus pais eram muito religiosos e Frederico já questionava a maneira de eles lidarem com a morte: “Essa história de ir para o céu após a morte é muita

enganação. Eu morri e pronto! Acabou!” – dizia ele. A angústia solitária, na infância, já era sua grande companheira.

Tentando compreender melhor sua diferença com o mundo, mencionei sobre o que sucessivamente se desvelava no seu discurso: o sentimento de deslocamento com relação às pessoas, ao mundo. Então, ele me respondeu: “Eu sou um deslocado. Acho que desde que me conheço por gente, sinto-me assim. Interessante porque, quando criança era menos, mas depois da adolescência isso veio muito à tona e se tornou mais forte”. Muito mexido com o diálogo, tivera uma compreensão: “Procuro uma namorada para, enfim, encontrar um lugar no mundo. E assim posso deixar de ser um deslocado”. Frederico acreditava ser salvo de sua própria condição por intermédio de um amor.

Sobre o que Frederico me contou de sua família, dizia não se relacionar bem com a mãe e muito menos com a irmã. Para elas, ele era um perdido no mundo porque não conseguia trabalho. De acordo com a irmã, ele deveria trabalhar como fotógrafo de cruzeiros marítimos, pois assim poderia ganhar um dinheiro e ainda trabalhar com o que sabe fazer. Já o pai é muito próximo a Frederico, pois não o criticava como fazem a mãe e a irmã, e tentava ajudá-lo naquilo que pode. Ele chegou a ficar muito irritado com os tios e avós que acreditavam que ele era ‘vagabundo’, no sentido de não gostar de trabalho, pois já tem mais de 23 anos e ainda não trabalhava. Ninguém em sua família conseguia perceber, a não ser um pouco o pai, sua diferença como algo possível no mundo. As falas dos familiares, em geral, se sustentavam na fala de todos, como ‘ele já deveria estar trabalhando pela idade que tem’, ‘ele não se acerta com nada’, ‘não faz nada’, etc. Frederico nunca mencionou que sua família o reconhece pela sua arte.

Os prazeres de todos não eram os prazeres de Frederico. Também suas alegrias não eram as alegrias de todos. De fato, parecia sempre carregar, de forma nua e crua, o peso de

sua existência. Não conseguia habitar o mundo como todos, numa forma muito peculiar de ser. Não conseguia ocupar-se de maneira ‘linear’ como faz todo o mundo. Atrapalhava-se com os horários, não finalizava um curso, etc. Parecia nunca estar familiarizado com o mundo, afinal, seu andar ‘vacilante’ já o revelava nessa forma de envolvimento.

Uma vez, discutíamos o que sua diferença poderia causar no outro: um sentimento de estranheza, facilitando as rejeições. Ficou muito irritado com o que eu disse: “Por um lado é bom ser diferente, mas por outro... É tão ruim ficar nessa solidão, nessa angústia...” Também se irritou ao descobrir que o número alto de rejeições de garotas pode estar relacionado à sua diferença, sua estranheza e insegurança. “Mas como as pessoas já podem me rejeitar, se mal me conhecem? Como se afastam por perceberem minha insegurança ao falar com elas? Jamais vou esconder minha insegurança. Pois, se a sinto, não vou fingir o que não sou. Seria um ato de violência para comigo mesmo”.

Para melhor apresentar Frederico, nenhuma palavra é tão completa quanto seus textos e produções fotográficas. Segue abaixo textos colhidos de seu blog .

“A teoria da transparência (não antes a forma, e sim a falsa memória)”

(post 1)

cansaço demais deveria extravasar os poros, e tornar a pele líquida.

os tecidos também sucumbiriam, e restariam apenas a desolação dos ossos.

(que em tais momentos, sinto isto e não tenho a quem exprimir)

ou por apenas excesso de puro azar, ou que não nasci muito para isto.

e sou impedido de uma certa normalidade em ter romances, e

toda a beleza que sinto que acompanha. uma tal beleza que

também extravasa os poros, mas não é líquida, é sólida.

vou sendo consumido por ilusões e a minha idade torna-se um

símbolo do que eu deveria viver, e não vivo.

restam apenas as tais das noites insuportáveis: o único realismo que define um cotidiano entorpecido e desolado.

F.

(post 2)

além da cruel constatação de que somos todos sozinhos, sendo a morte da consciência o maior exemplo disto, não acho assim tão plausível a tal da solidão plena e independente. em muitos casos, creio que há falsas personas, uma necessidade de mostra-se independente perante o mundo. de pessoas que criticam os solitários angustiados, sendo que muitos dos que criticam também são gêmeos dos solitários angustiados. a diferença é que eles escolheram fazer uso do disfarce. ou da indiferença de si mesmos.

F.

Em determinado momento da terapia, resolvi ir à casa de Frederico para conhecê-lo melhor. A casa, que reúne e acolhe todo um modo de ser do ser humano, onde as coisas dispostas de modos diferentes ‘falam’ da maneira do envolvimento com o mundo, é o modo da morada. E ficava imaginando como seria a casa de alguém tão peculiar e angustiado. Como seriam seus espaços?

Compartilhei minha vontade de realizar uma consulta em sua casa e ele preferiu que nosso encontro ocorresse em horário comercial, assim ninguém de sua família estaria lá. Logo que cheguei, abriu a porta e me recebeu muito bem. Ofereceu-me água e logo mostrou as escadas para subirmos, mas eu disse que gostaria de conhecer sua casa antes de sentarmos e realizarmos nossa consulta.

A casa dividia-se em três níveis. No piso térreo, por onde entrei, ficava a cozinha, a sala de jantar e estar com uma ótima varanda suspensa para o quintal num andar abaixo. A

casa, com móveis de aspecto dos anos 80, era bem arrumada. Mostrou-me as fotos expostas numa estante da sala de estar, apontando sua mãe, seu pai e sua irmã. Disse-lhe que o achei muito parecido com sua mãe, fato que o surpreendeu. Contou-me que por muito tempo, quando criança, ouvia dizer ser parecido com o pai. Apontou outra foto dele e de sua irmã quando eram crianças, destacando para o fato de que eram parecidos na época. Mas ele acha que hoje não possuem a menor semelhança física e, muito menos, pessoal.

Subimos para o andar acima onde havia três quartos e uma sala de TV, numa área de distribuição dos cômodos. Logo que subimos, mostrou seu quarto já dizendo, ao mesmo tempo, que era o mais distante dos outros e era assim que ele preferia. Desde que nasceu, morava lá e seu quarto fora sempre o mesmo.

Assim que adentrei o quarto já senti o clima do ‘enclausuramento’. Os móveis e as estantes cheias de livros compartilhavam o aspecto de um mundo isolado. Com forte cheiro de mofo, avistei a janela fechada que dava de frente para a rua. Duas persianas tortas, do tipo rolo de bambu, cobriam a janela que parecia nunca se abrirem. Perguntei se alguma vez deixava aquela janela aberta. E ele, com tom de risos, disse que todos em casa o chamavam de vampiro, pois nunca abria aquela janela.

Ali, naquele momento presente, entendi o porquê anteriormente eu passava em frente à sua casa (era meu caminho diário) e, avistando a janela da frente sempre fechada, pensava: “Nunca tem ninguém nessa casa? Que estranha essa janela sempre fechada!”. Nada melhor do que conferir de perto o que se vê, pois mal eu podia imaginar que aquela janela referia-se ao quarto de Frederico e mal poderia pensar que ele estava lá, sim, o tempo todo.

Sentei-me numa poltrona em seu quarto e começamos a conversar, apesar de me

sentir mal com o cheiro de um lugar que não se via luz e vento há muito tempo. A falta de luz e o cheiro faziam parecer mais, na verdade, estarmos no porão da casa do que no último andar. E, o pior, no cômodo mais visível do lado de fora.

Em meio a um diálogo, perguntei a ele sobre uma das poesias que entregou para mim, “A teoria da transparência (não antes a forma, e sim a falsa memória)”, tempos atrás. O que queria dizer com a pele líquida? Os poros extravasando de cansaço e a desolação dos ossos? E uma beleza que extravasa os poros, mas não é líquida, porém sólida? Havia já um tempo que Frederico não via essa poesia e acreditou ser importante retomá-la, pois é de um tempo passado que ainda não passou... Um tempo em que ainda se vive do mesmo modo... No modo da transparência.

Frederico utiliza a pele líquida para dizer sobre uma fluidez. Algo que flui sem estar presente no cotidiano. O líquido é o sinônimo de uma abstração, no sentido de uma inexistência. O sólido, diz ele, é mais concreto. É como se ele, em sua diferença, não pertencesse a um cotidiano ‘sólido’ comum, que existe para os olhos do mundo. Ele, como invisível, não é tão presente, não existe. E, por isso, é líquido.

No contraste com o concreto, o que aparece, a beleza que acompanha os romances, também extravasa os poros, “... mas (a beleza) não é líquida, é sólida”, como dizia em sua poesia. Frederico fez um gesto de arranhar a mão e o braço e disse: “Corrói, é um corroer solitário”. E continuou: “Sinto-me desolado, isolado”.

Ao mesmo tempo, contei a ele sobre minha impressão de seu quarto. Aproveitei a palavra ‘isolado’, a que ele mesmo se referiu, para dizer sobre o enclausuramento que eu me encontrava naquele quarto. Sentia-me num subterrâneo, no *underground*, apesar de estarmos no primeiro andar da casa. E morar no subterrâneo é um lugar isolado do mundo, solitário. Ele não gostou da palavra que utilizei, o ‘subterrâneo’.

Comentei sobre a época quando ele ia de Van para a faculdade e sentava-se na última poltrona, lendo um livro, ouvindo música, sem conversar com ninguém, apesar de seu desejo de conhecer uma das garotas que também iam para a faculdade de Van. Contou-me que, ao realizar uma prova semanas atrás, as carteiras eram numeradas e ele tinha que se sentar num lugar já estipulado pela instituição. Por azar, sua carteira era na primeira fileira e sentiu-se extremamente incomodado. Claro, afinal, ele ocupava o lugar da transparência no mundo, do não existente. E aparecer, para ele, seria como a morte.

Sobre outra poesia, “A minha essência transfigurada pelo teu toque”, Frederico enaltece a beleza de uma garota por quem é apaixonado e entra em sua “infância ainda não concebida”, demonstrando mais uma vez a inexistência permanente.

(...) A cólera do meu ser no inexpressivo silêncio que me aflige.
(É quase que minha vida inteira encaminhasse a este momento)
Tudo aquilo que é desconhecido
Tudo aquilo que é sentido.

Frederico revela, neste trecho, o desconhecido tratando-se, novamente, do invisível. E o sentido se refere à necessidade de ser visível aos olhos do mundo.

Sobre o título, o toque humano, que nunca tem, balançaria sua essência invisível e o transformaria para a visibilidade. Frederico então desabafou: “Ter uma namorada é o sinônimo do salvamento de minha invisibilidade”. Conversamos muito a respeito da invisibilidade, da solidão e das tentativas sempre frustradas de encontrar uma namorada.

Ainda sobre a invisibilidade, perguntei sobre a foto do álbum “uncanny streets” (figura 1), também capa de seu blog de poesias. Comentou do homem no centro da foto: um ser quase invisível, transparente e sem saber quem é. Um homem que, apesar da transparência, tem um destaque, como se ele mesmo tivesse o desejo de ter um espaço e

sair da invisibilidade. A figura 2 possui o mesmo sentido.

Disse a Frederico, como numa metáfora, que sair do mundo da escuridão e logo aparecer na superfície para conhecer garotas poderia parecer um ‘fantasma’, algo que seria bem estranho para o olhar ‘concreto’ do mundo. Rimos e ele concordou, ao dizer, que sentia ‘assustar’ as garotas.

Lembrei-me da foto do álbum *face(less)* (figura 3) e apontei para o lado invisível do rosto. Ele riu novamente, dizendo que a parte escura e visível seria como algo relativo à morte, o fantasma. Então, ou ele é invisível, como a outra parte da foto, ou aparece de forma pesada, mórbida, como um fantasma que assusta o olhar ‘concreto’. Assim, Frederico era o estranho.

As demais fotos dos álbuns sempre foram trabalhadas, conforme disse Frederico, a partir da dualidade luz-escuridão, retratando sempre modos de não ser presente, por meio da escuridão, e modos de ser presente através de figuras que apresentavam fantasmas, morte ou sofrimento, retratando a luz.

Conversamos muito a respeito das inúmeras rejeições que sofreu, tendo em vista o que ele mostrava quando ‘saía’ de seu enclausuramento. Comentou que sua obsessão pela rede social *Facebook* permanecia por que não tinha que se mostrar tanto nas conversas virtuais. Mas sempre que encontrava a garota no mundo real, já notava o comportamento fugidio delas.

Após várias conversas sobre o visível e o invisível, luz e escuridão, pedi para que me levasse a conhecer seu escritório, lugar de horas e horas do seu dia no computador. Pegou a chave na gaveta do criado-mudo e comentou de sua ‘neurose’ por deixar o local sempre trancado. Na hora, acho que nem me dei conta do que estava acontecendo... Talvez porque nem esperava vê-lo pegar a chave do escritório, localizado dois andares abaixo.

Assim que entendi, fiquei um tanto perplexa e curiosa para saber o que me esperava.

Descemos dois níveis de escada e entramos em seu escritório. Frederico abre a porta com a ‘chave secreta’ e, assim que adentrei, sinto o mesmo cheiro forte de mofo do quarto e avisto uma janela de vidro, um vitrô, protegido por um cobertor bem grosso marrom-escuro. Do mesmo modo, não abria a janela do escritório por tempos a perder de vista. O cobertor na janela servia para que Frederico não se sentisse incomodado com a luz e para que os vizinhos não o vissem. Na verdade, senti que seu escritório fora transformado em porão.

O porão parece ser um lugar obscuro da casa, que participa das potências subterrâneas, com a ‘irracionalidade’ das profundezas. No sótão, a experiência diurna dissipa os medos da noite e no porão existem trevas por todo o tempo (BACHELARD, 2012). Mas minha experiência dizia que tanto o sótão quanto o porão pareciam ser o mesmo lugar, onde Frederico não deixava esquecer-se de seus medos e angústias nas vinte e quatro horas do dia, fazendo do sótão um porão, o lugar subterrâneo de seus segredos, e o escritório, que nem porão era, pois havia janela, também transformado no esconderijo da escuridão.

Próxima à porta, não adentrei muito no escritório. Após uma olhada geral no ambiente, percebi inúmeros papéis recortados à mão em cima do teclado do computador e da mesa. Perguntei se era possível ele me mostrá-los. Com certo receio, disse que não havia nada de interessante, pois eram apenas avisos para ele não se esquecer de mexer, por exemplo, em seu site de fotos. Eu fui embora e os papéis ficaram por lá, sem que eu tivesse acesso. Frederico terminou de mostrar o último andar da casa e nos despedimos.

Com pequena dor de cabeça, sair da casa/esconderijo de Frederico era também levar comigo o forte espaço-porão em que vive. Fui testemunha de sua escuridão,

adentrando as trevas cotidianas com as quais ele vive. Por volta das seis horas da tarde fui embora e, em pleno horário de verão, a luz do dia me fazia voltar para o meu dia-a-dia, até um pouco aliviada por ter me encontrado de volta às minhas cenas, minha história.

Minha sensação foi, ao mesmo tempo, de certa estranheza da luz como se tivesse saído do cinema com os olhos esquisitos. Mergulhado num filme denso, saio de sua história e volto à minha vida cotidiana ainda com todas as sensações do seu testemunho. Na sequência, busco minha filha na escola e me refaço em sua leveza, em sua presença livre e clara, no contraste com outro modo tão diferente do habitar.

A seguir, fotos que apresentam um pouco do que vivi com Frederico, revelando como é Frederico em termos de sua presença.



Figura 1 – album uncanny streets



Figura 2 – album uncanny streets.



Figura 3 – album face(less)



Figura 4 – album face(less)

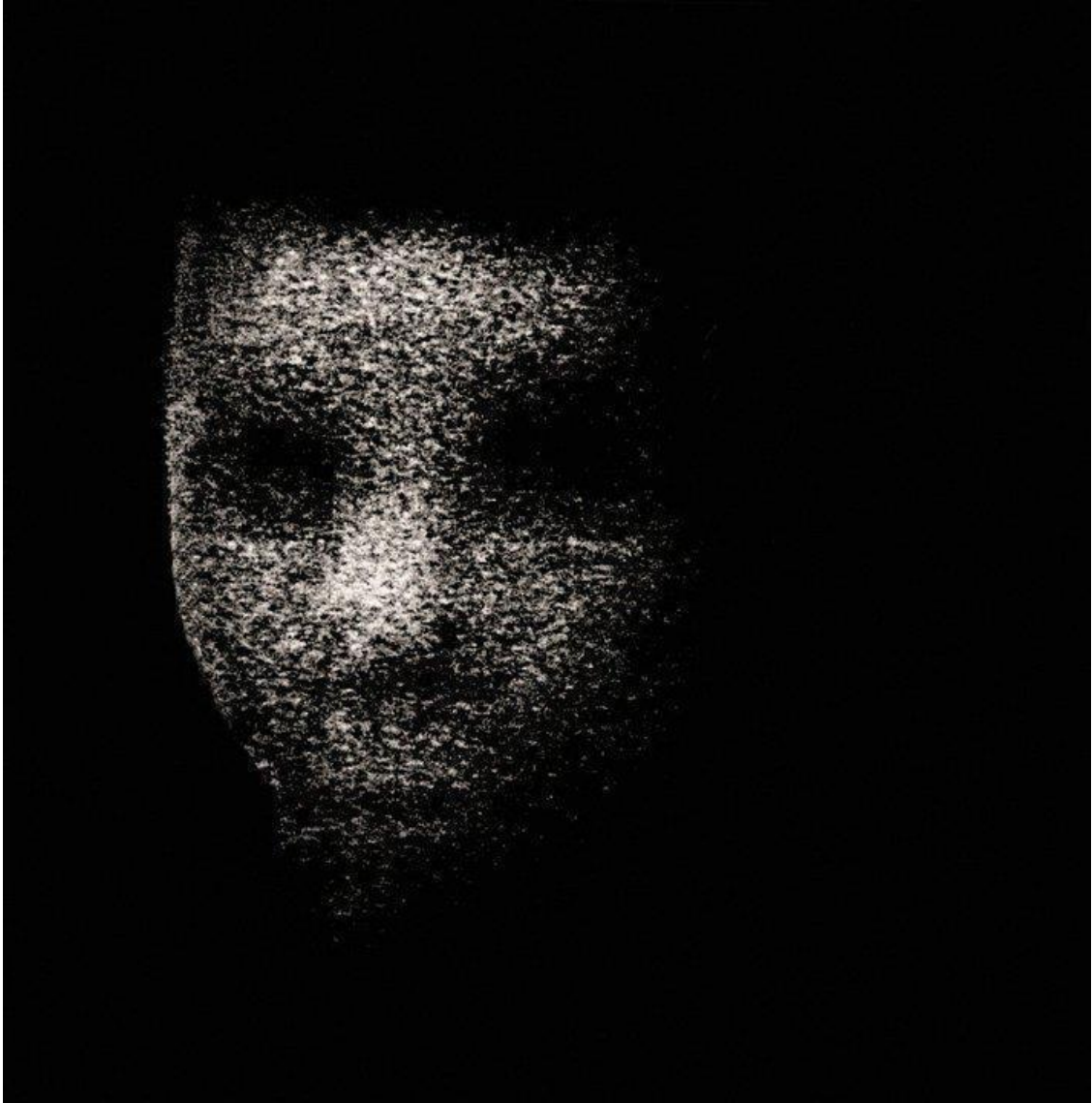


Figura 5 – album face(less)



Figura 6 – album face(less)



Figura 7 – álbum face(less)



Figura 8 – álbum Faces



Figura 9 – álbum face(less)

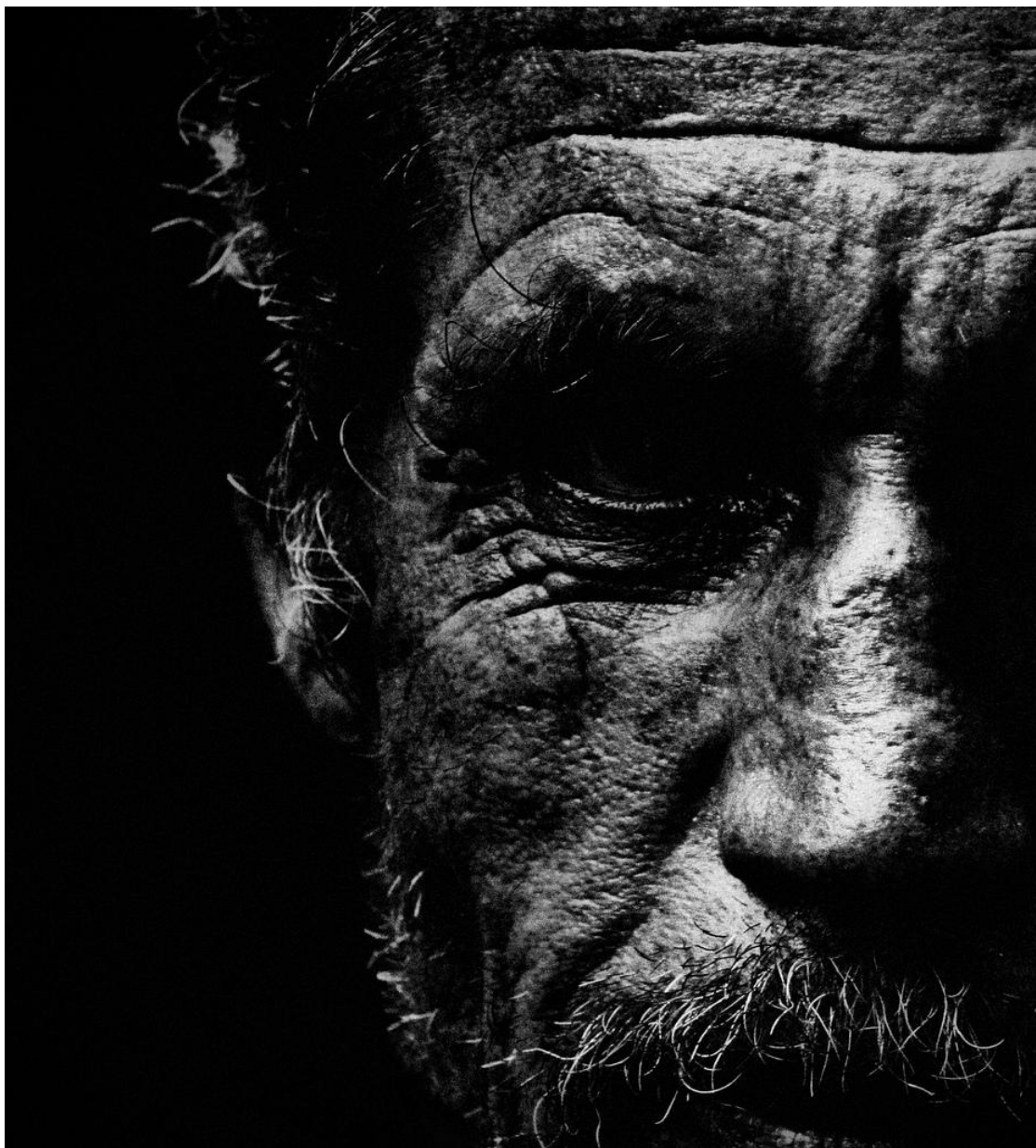


Figura 10 – álbum faces



Figura 11 – álbum faces



Figura 12 – álbum uncanny streets



Figura 13 – álbum uncanny streets



Figura 14 – álbum uncanny streets



Figura 15 – álbum uncanny streets



Figura 16 – álbum faces



Figura 17 – álbum face(less)



Figura 18 – álbum faces

Capítulo 3. Algumas interpretações possíveis da presença corporal de Frederico

Inicia-se o capítulo com uma questão: como o modo de ser de Frederico pode remeter a discussões acerca do corporar em Psicologia? Ou melhor, o que a Psicologia pode oferecer para a compreensão da presença corporal de Frederico? Alguma teoria psicológica dá conta de esclarecer a apreensão no modo como foi transpassada pela sua chegada e presença corporal? Caso contrário, será necessário buscar outras formas de entendimento do ser humano? Nesse sentido, será tentado um ensaio a partir do que se apresentou suscitado por sua presença.

A narrativa da história revela inicialmente a presença corporal como o primeiro modo de conhecer Frederico, de saber como ele é já num testemunho daquilo que se revela apenas pela apresentação corporal. Ao mesmo tempo, nas poesias de Frederico encontravam-se algumas questões do corporar, tais como a transparência de si, a pele líquida, a desolação dos ossos, o não nascimento, o desapego glandular, placenta, vísceras, tumor e morte. Também foi possível perceber o modo do habitar de Frederico que se revelava no modo da alternância entre escuridão e luz, tanto de si quanto do mundo.

Após a narrativa, pergunta-se: Quais são os possíveis modos para compreender como Frederico se apresenta permitindo que se reflita como entender o corporar no âmbito da cotidianidade? Como referir-se ao modo de corporar considerando as inúmeras formas de compreensão do corpo que existem na história da cultura ocidental?

Neste momento, pela questão que inquieta, buscam-se possibilidades de reflexão através da Psicologia enquanto ciência e como, pela perspectiva fenomenológica, tal questão pode ser compreendida.

Para tanto, inicialmente realizar-se-á uma parte histórica para saber como o corpo

foi desvalorizado na filosofia ocidental pela preponderância do pensamento e não do sensível. Porém, como o cerne do trabalho não é o aprofundamento da história do corpo na Filosofia, a literatura presente não será vasta. Em seguida, haverá a discussão de como o corpo, como organismo, e a psique, como mente, tornaram-se os principais eixos norteadores para o surgimento da Psicologia e como, em algumas abordagens, o organismo foi a base de teorias psicológicas, buscando-se a mente pelo corpo. Por último, serão apresentadas algumas críticas de Heidegger ao corpo natural e certos apontamentos da analítica do ser-aí para possíveis compreensões do corporar.

3.1 O lugar do corpo na tradição ocidental¹⁶

O corporar tem sido alvo de inúmeras abordagens, fazendo parte de nosso cotidiano e construindo o modo de lidar com ele. Um levantamento histórico de como o corpo foi concebido na cultura ocidental permite verificar que a reflexão filosófica nunca abandonou o conceito de corpo. Apenas o destituiu em troca da valorização do pensamento (CAMPOS, 2003, p. 48).

Quando a Psicologia era uma área do conhecimento dentro da filosofia, o homem era aquele que possuía uma alma inteligente que animava seu corpo humano. A inteligência era a causa essencial do agir para Sócrates. Sem corpo, não se poderia executar o que a inteligência julga o que deve ser feito, mas ao mesmo tempo ser negligente com a linguagem é dizer que o corpo é a causa do agir: “Isso seria se mostrar incapaz de ver que existem duas coisas distintas: isso que, realmente, é causa [a alma]; e aquilo sem o que a

¹⁶ A Psicologia foi uma área que pertenceu à Filosofia por mais de 1.800 anos. E só chegou a ser científica em torno de 120 anos atrás. O texto passará rapidamente pela Psicologia filosófica e se detém em textos de autores não diretos porque não há o intuito de maior aprofundamento na Filosofia. Apenas será breve a passagem da desvalorização do corpo na Psicologia filosófica para compreensão do modo ocidental da ciências apreenderem o corpo, incluindo a Psicologia científica.

causa jamais poderia ser causa [o corpo]” (SÓCRATES *apud* ARAÚJO JR., 2009, p. 98). A alma deveria saber se afastar do corpo para, introspectivamente, poder pensar. Pois o corpo poderia ser a fonte dos enganos da verdade e a alma, com sua inteligência, necessitaria se afastar das sensações do corpo quando raciocina perfeitamente sem audição, visão, dor e prazer. Na narrativa do Fédon, Sócrates perguntava se o filósofo separa a alma de toda associação com o corpo, de modo que isso o distingue de todos os outros homens. E prosseguiu:

(...) O corpo é ou não é um obstáculo quando perseguindo uma investigação se associa com ele? Eu quero dizer mais ou menos o seguinte: a vista, ou ainda o ouvido, possuem eles para os homens uma verdade qualquer? (...) Cada vez, com efeito, que ela [a alma] se serve do corpo para tentar examinar qualquer coisa, é evidente que ela é totalmente enganada por ele. (...) E, eu suponho, a alma raciocina o mais perfeitamente possível quando não vem lhe perturbar nem audição, nem visão, nem dor, nem prazer algum; quando ao contrário ela se concentra, o mais possível, nela mesma e deixa polidamente o corpo passear (SÓCRATES *apud* ARAÚJO JR., 2009, p.101-102).

Quanto mais próximo um homem estiver de seu corpo, maior engano poderia cometer e maior seria seu medo e revolta perante a morte. Se há proximidade com o corpo, o homem não seria amigo do saber, “mas um qualquer amigo do corpo” (SÓCRATES *apud* ARAÚJO JR, 2009, p. 102).

Para Platão (428 a.C.), a alma estaria separada dos sentidos e o ser humano seria, em essência, a sua alma. Superior ao corpo, a alma se acentua em termos de importância ao corpo e é condição divina e imortal. A alma era considerada sede do intelecto humano e o sujeito das ações e dos valores morais (PAVIANI, 2001).

Platão descreveu três fontes de motivação da alma para a ação: a) apetitiva, localizada abaixo do diafragma, como a satisfação das disposições, dentre elas o comer, beber, etc.; b) irascível, a alma que leva ao combate, situada no tronco; c) racional, localizada na cabeça, sendo a alma que impede a ação de apetites nocivos ao todo,

harmonizando e velando pela alma como um todo. Apetitivo e irascível não são as almas dotadas de *logos*, o que pode levar a alma ao conflito interno. E a alma racional é a única alma imortal. A pior doença, para Platão, é a ignorância. O equilíbrio entre os desejos do corpo e os desejos da sabedoria, numa direção ética, no equilíbrio das medidas, evita doenças da alma e do corpo (PAVIANI, 2001).

A ideia da alma afetando o corpo já existia em Platão quando, por exemplo, o filósofo descrevia o processo pelo qual o coração se inflamaria de cólera em função do alerta que a razão emite de que algo injusto ocorre nos membros. O filósofo também acreditava que o coração e os outros órgãos do sentido apareceriam como instrumentos da alma para a execução de um fim. Ao ser afetado pela realidade externa, o corpo produziria estímulos e movimentos que seriam ou não transmitidos para a alma, por meio do sangue (PAVIANI, 2001).

No pensamento de Aristóteles, encontra-se a compreensão de vida como resultado de um corpo organizado, estruturado, lugar onde existe uma alma. O corpo possui a vida em potencial, mas só vai haver vida em ato por intermédio do cumprimento das funções que lhe são próprias: a alma. A alma, para Aristóteles, é a enteléquia primeira de um corpo material que possui a vida em potência (PEIXOTO, 2009).

Santo Agostinho afirmava que o homem é uma alma que se serve do corpo e que há uma transcendência hierárquica da alma sobre o corpo. A alma está presente em todo o corpo e exerce uma ação incessante sobre ele para vivificá-lo (PEIXOTO, 2009).

No início do século 17, o filósofo francês Descartes (1993a) dizia que a essência do homem é o pensar e o corpo é uma ‘coisa extensa’ inteira e verdadeiramente distinta da alma, na qual a natureza do espírito humano é mais fácil de conhecer do que o próprio corpo. Para ele, há no espírito uma importante distinção entre a razão de origem divina,

cerne de toda inteligibilidade e consciência, onde reside a morada do eu, e a região fronteira do espírito situada na interseção com o corpo: as paixões. Na primeira região, a do espírito, encontra-se a fonte do conhecimento e na segunda, a região do corpo, encontra-se a raiz de todos os nossos equívocos. O filósofo renascentista impôs-se a buscar alguma verdade, sem que houvesse a menor sombra de dúvida para não se tornar cético. Mas para construção de todo o conhecimento válido, utilizou um instrumento cético: a dúvida. Somente ideias claras e distintas poderiam ser consideradas verdadeiras “e servir de base para a filosofia e as ciências” (FIGUEIREDO; SANTI, 2010, p. 31).

Enquanto duvida, Descartes sabe que existia ao menos a ação de duvidar e, para essa ação, haveria um sujeito. Assim, se um sujeito pensa, ele logo existe. E, portanto, a única certeza de Descartes é a de não saber se os outros ou se o próprio corpo existe, e a evidência primeira é a de um ‘eu’ que fundamentará todo o conhecimento.

Descartes inaugurou a modernidade, marcando um fim de todo um conjunto de crenças que anteriormente fundamentavam o conhecimento do homem. A verdade passou a significar uma representação correta do mundo, sempre interna, ou seja, residindo *no* homem. O sujeito do conhecimento é tornado “um elemento transcendente, ‘fora do mundo’, pura representação sem desejo ou corpo, e por isso supostamente capaz de produzir um conhecimento objetivado do mundo” (FIGUEIREDO; SANTI, 2010, p. 32).

O corpo é semelhante a uma estátua, uma máquina de terra “que Deus forma deliberadamente, para torná-lo o mais possível semelhante a nós” (DESCARTES, 1993, p. 140). Descartes também fala de um órgão que une a alma ao corpo. Para ele, os órgãos dos sentidos recebem as impressões dos estímulos externos e os comunicam à glândula pineal (localizada no cérebro) através dos espíritos animais alojados nos músculos e nervos. A alma, portanto, teria um lugar no corpo: a glândula pineal que é a responsável pelo

movimento.

Séculos mais tarde, a discussão sobre o corpo ganhou dimensão social quando as ciências humanas começaram a trabalhar com o conceito de cultura no sentido de algo oposto à natureza. Daí por diante, o corpo era o lugar da contradição entre a herança biológica e a cultural. No século XIX, aumentou ainda mais a dicotomia entre o biológico e cultural, bem como a oposição entre primitivo e civilizado, e a cultura era o resultado da ação humana sobre a natureza dada. Natureza era um termo que marcava a diferença e o dualismo entre a ordem cultural e a natural, opondo o que é dado ao ser humano daquilo que é efeito de suas ações, valores, crenças, artes, hábitos, etc. (CAMPOS, 2003). Assim, o corpo tinha o aspecto de acolher a dualidade e nele tentavam-se separar, o que até hoje habitualmente se faz, as características naturais das especificidades impostas pela cultura. Quais seriam as fronteiras entre o que é dado pela natureza daquilo que é resultante de uma ação humana? O corpo participa essencialmente dessa discussão.

Por outro lado, o sentido da palavra *psyche* foi aos poucos se modificando no decorrer da história. Anterior a Platão e Sócrates, Homero (séc. VIII a.C.) compreendia a palavra *psyche* como respiração da vida ou fantasma individualizado que sobrevive após a morte. Em Anaximandro (610 a.C.), Anaxágoras (500 a.C.) e Heráclito (540 a.C.), *psyche* refere-se ao ar como princípio divino de todas as coisas, fonte de vida e de inteligência. Naquela época, o respirar era visto como parte do processo do conhecer (PAVIANI, 2001, p. 151). Já em Platão, a palavra *psyche* assume o sentido de faculdade do conhecimento das ideias. Hoje, o significado de psique é restrito ao sentido de mente no interior das ciências.

A palavra Psicologia apareceu no final do século XVI e era entendida como o estudo dos vários poderes ou faculdade da mente humana (BEATTIE *apud* VIDAL, 2008, p. 57). Já no século XVII, empiristas e racionalistas entendiam que a transparência do

conhecimento do espírito ocorre em oposição à opacidade do corpo, pois seria “mais fácil conhecer a nossa subjetividade do que essa estranha parte de nós que nos foi tornada alheia: o corpo” (FERREIRA, 2008a, p. 20). A Psicologia empírica focava a vida interior da alma, excluindo as relações fisiológicas e corporais; já a Psicologia racionalista definia a alma como um poder ou faculdade de representação do universo, explicando as faculdades e operações da alma.

32. Corpo como organismo na Psicologia

Na modernidade, época de aparecimento da Psicologia, o corpo pertence às áreas da Medicina e Biologia e as ciências modernas o compreendem sobre a perspectiva do biológico, natural e sede de processos fisiológicos, visão que acabou condicionando de forma decisiva nossa vivência cotidiana do corpo. Tanto profissionais médicos quanto as pessoas comuns, objetos dos saberes da prática médica, relacionam-se com seus próprios corpos a partir de um saber histórico aos quais todos eles estão sujeitos. Pode-se dizer hoje que o corpo encontra-se preso a uma visão de normatividade sustentada nos argumentos científicos de ordem biológica, anatomofisiológica e sexual, além da sanidade mental (PRADO FILHO; TRISOTTO, 2008).

A noção de organicidade sustenta a concepção naturalizada de corpo aceita e utilizada tanto na Medicina quanto na Biologia moderna. Porém, como é o caso da Psicologia, conforme será visto adiante, a noção orgânica do corpo se estende para muitas outras ciências. O enunciado da organicidade é um modo de funcionamento de sistemas que compreende um entrelaçamento de funcionabilidade e sistemas diferenciados, mas também inter-relacionados. O organismo trabalha como um sistema que se auto-regula, portanto autônomo, tornando-se um elemento fundamental para a compreensão do corpo

moderno, apesar de não nos remeter ao que um corpo é realmente em sua ‘natureza’. E a doença é entendida como uma falha desse sistema (FOUCAULT, 1998).

Torna-se importante acompanhar como a Psicologia constituiu seu ‘objeto’ de estudo a partir da noção do corpo como organismo biológico e como se buscou a mente pelo corpo orgânico, como é o caso do Comportamentalismo, da Neuropsicologia, da Psicobiologia e da Psicologia evolutiva.

Para Wundt, o objeto da Psicologia era o da experiência imediata dos sujeitos, o que não quer dizer interesse pela experiência de cada pessoa, mas o modo como a experiência se dá de maneira geral, antes mesmo que ela se torne um conhecimento. Para conhecer a experiência imediata, Wundt utilizou o método experimental para pesquisar os processos elementares da vida mental, subentendido por processos determinados pelas condições fisiológicas dos organismos. Além disso, para conhecer a experiência imediata, observou que na análise dos fenômenos culturais manifestam-se processos superiores da vida mental, como o pensamento e a imaginação, por exemplo. Empregando métodos comparativos investigam-se os processos de síntese, pois a experiência imediata é o resultado de processos de síntese criativa. Na síntese criativa a subjetividade se manifesta como vontade e capacidade de criação (ARAÚJO, S., 2008).

Utilizando-se da noção de unidade psicofísica, em paralelo à causalidade física, havia uma causalidade psíquica “de princípios da vida mental independentes dos princípios que explicam o comportamento dos corpos físicos e fisiológicos” (FIGUEIREDO; SANTI, 2010, p. 63). Mas a dificuldade de Wundt era saber como ocorre uma unidade psicofísica em que mente e corpo não existem separados. Ou seja, como as duas causalidades ligavam-se uma à outra? Para resolver essa questão, Wundt cria duas Psicologias: a fisiológica experimental, reconhecendo uma causalidade psíquica; e a Psicologia dos povos que se

atém a estudar os processos criativos em que a causalidade psíquica aparece com força.

Titchener, um dos mais famosos alunos de Wundt, deixa totalmente de lado a Psicologia dos povos de Wundt e redefine o objeto da Psicologia: a experiência dependente de um sujeito. O sujeito é aqui concebido como um organismo ou um sistema nervoso em última análise. Ele buscava justificativas fisiológicas para os fenômenos da vida mental. Para ele, a mente é totalmente dependente dos processos do sistema nervoso e pode-se descrever a experiência, mas deve-se explicá-la por intermédio de uma ciência natural. Titchener defende a posição de Wundt sobre o paralelismo psicofísico, com o fisiológico explicando o mental, sob a diferenciação da auto-observação ou introspecção.

A Psicologia entendida pelos funcionalistas é como uma ciência biológica que se preocupa com os processos psíquicos. Partem da biologia evolutiva e a base fundamental entre seres humanos e os outros viventes é corpo vivo, como sinônimo de matéria viva. Os seres vivos, incluindo animais e seres humanos, sobrevivem se têm “características orgânicas e comportamentais adequadas a sua adaptação ao ambiente” (FIGUEIREDO; SANTI, 2010, p. 67). O funcionalismo de William James é a base da Psicologia Evolucionista juntamente com a biologia evolutiva de Darwin, como será visto adiante. Os fenômenos psicológicos são naturalizados e seu caráter apriorístico é interpretado no sentido de estruturas orgânicas e epistemológicas, ou seja, os fenômenos psicológicos tornam-se o fruto de uma história natural e de uma experiência individual. (FIGUEIREDO, 2012).

Mais tarde surge o Comportamentalismo, que definia como seu ‘objeto’ de estudo o comportamento e suas interações com o meio ambiente. A partir do método científico, na observação e experimentação, o sujeito era compreendido como um organismo e se assemelhava a qualquer outro animal, o que permitia realizar experimentos com outros

seres vivos, como os ratos, cães, pombos, etc. (FIGUEIREDO; SANTI, 2010). Não era do interesse dos comportamentalistas a vivência do sujeito, como o pensar e o sentir, eliminando a ideia de experiência imediata de Wundt. Também o paralelismo psicofísico foi deixado de lado e o estudo do comportamento passa a ser o objeto de análise, como os movimentos do corpo e suas relações com o meio ambiente.

De certa forma, a psicanálise de Freud retoma o projeto de Wundt sem renunciar à determinação biológica nem a determinações sócio-culturais, partindo do ser biológico ao ser moral (FIGUEIREDO; SANTI, 2010). A psique tem o significado de mente e o corpo é concebido como representação simbólica e local dos sintomas.

Em meados de 1890, Freud faz uma distinção entre o funcionamento físico e mental desde os estudos sobre histeria, percebendo dois tipos de paralisia física: as orgânicas e as histéricas. As paralisias histéricas eram entendidas sem que se levasse em conta a estrutura anatômica do sistema nervoso. Os sintomas histéricos eram definidos como imagináveis porque parecia haver uma ‘pseudo-relação’ entre membros e órgãos do corpo (FREUD, 1888). Assim, para Freud havia a existência de dois corpos: o anatômico e o imaginável (mental), focando suas investigações nos jogos de força que animam o aparelho psíquico. E somente a concepção do corpo como símbolo torna-se viável para o trabalho da psicanálise.

Esta é a solução dos problemas que levantamos, pois em todos os casos de paralisia histérica, verificamos que o órgão paralisado ou a função abolida estão envolvidos numa associação subconsciente que é revestida de uma grande carga de afeto, e pode ser demonstrado que o braço tem seus movimentos liberados tão logo essa quantidade de afeto é eliminada (FREUD, 1893a, p. 233-234).

Os sintomas histéricos, posteriormente, foram compreendidos como o resultado de uma dinâmica psíquica composta por conflito, repressão e retorno do reprimido (FIGUEIREDO; SANTI, 2010, p. 83).

Assoun (1983) ressalta a analogia direta e explícita do modelo físico-químico na Psicanálise. A Psicanálise faz aparecer, por intermédio da decomposição, as moções pulsionais do doente, em seus sintomas, da mesma forma que a Química separa o elemento químico fundamental do sal. “Assim como o químico trata das substâncias encontradas na natureza, o analista se encontra em condições de tratar, em seu laboratório pessoal (*a cura*), esses pedaços da natureza psíquica que são as moções pulsionais” (p. 60).

Como será visto mais adiante, Dilthey (2011) faz uma severa crítica às ciências humanas por transporem os modelos da física e da química para o interior da Psicologia, como é o caso de teorias que se explicam por intermédio de forças em conflitos.

A Psicossomática surge dos estudos freudianos sobre a histeria. Nessa disciplina, o corpo é o local de manifestações das doenças e estuda as relações entre conflitos emocionais e estruturas de personalidade com alguns tipos de doenças somáticas, como úlceras, alergias, enxaquecas, asma, etc. Partindo do conceito psicanalítico de ‘histeria de conversão’ (o sintoma da conversão é um misterioso salto do psíquico para o somático – o elo perdido – que funciona como um substituto simbólico de uma emoção intolerável para o indivíduo), a Medicina Psicossomática se embasa neste conceito e compreende que uma repressão emocional sempre encontra um canal corporal, resultando em doenças psicossomáticas (ALEXANDER, 1948). Algumas repressões emocionais ou até mesmo certas fantasias, podem encontrar, por exemplo, uma expressão somática nas alterações dos tecidos do estômago. Mais adiante, a Psicossomática será melhor aprofundada.

Além da diferenciação entre psique e soma ser um problema para se tentar elucidar o corporar, outras questões importantes aparecem quando retoma-se a história da Psicologia. Seria possível compreender o corpo humano na mesma base de um organismo e do mesmo modo como entende-se o corpo do animal? O ser humano é um animal

racional? Ao longo do texto, tais questões serão discutidas.

Mas torna-se válido saber que no âmbito da Psicologia na perspectiva da fenomenológica existencial alguns autores já trabalham no sentido de excluir ou modificar a ideia de psique como um ente fechado em si mesmo. Feijoó (2011), por exemplo, defende uma clínica psicológica desconsiderando radicalmente o psíquico e suas derivações em nome de não mais dicotomizar interioridade e exterioridade, mente e corpo, universal e singular. A noção dual de psiquismo e corpo biológico faz desaparecer eu e mundo enquanto substâncias isoladas, uma vez que se revelam em copertinências mútuas. Se existir é sempre estar em jogo no espaço correlato da existência, é nesse espaço que tanto o eu quanto o mundo se constituem, onde as determinações somente são possíveis na própria existência. Desse modo, não haveria, portanto, sentido ao se pensar numa psique como princípio da vida mental, determinada por processos cerebrais ou conflitos de forças intrapsíquicas. “O caráter de indeterminação da existência aponta para o fato de que não há nenhuma estrutura apriorística, seja ela orgânica, psíquica ou social, capaz de dar sentidos e determinações ao existir” (FEIJOÓ, 2011, p. 12).

Morato (2008) sugere uma busca para romper com a visão romântica de sujeito e abdica da necessidade de se conceber um modo de subjetivação do indivíduo, “destacada e desvinculada dos aspectos institucionais, culturais e sociais, ou seja, do contexto concreto e real no qual ela se presentifica, respeitadas as singularidades” (p.05). Morato renuncia à concepção de um sujeito compartimentalizado, dividido e estratificado para acolher uma compreensão do ser humano, a partir da possibilidade do cuidado e atenção, bem como de experiências vividas. Para tanto, focando-se na não dualidade entre sujeito e mundo, dispõe de uma compreensão do homem aproximando-se da filosofia fenomenológica existencial.

Falta saber, entretanto, como o modo de ser de Frederico pode incitar a discussões do corporar tanto como um corpo orgânico, como é o caso da tradição da Psicologia, quanto de o corporar como um existencial. Nas linhas a seguir será tentado esse diálogo a partir da Psicossomática, da Psicobiologia e da Psicologia evolutiva, além da Neuropsicologia. A primeira não se poderia deixar de discutir quando é na Psicossomática que se pensa automaticamente sobre a relação entre mente e corpo, visão fundamentada na Psicanálise. As demais serão discutidas uma vez que são teorias pautadas no funcionalismo e no comportamentalismo, respectivamente, visões modernas que tentam explicar a mente através do corpo, enquanto organismo.

3.3 A ‘interrelação’ entre corpo e alma e o existir

Como apresentado anteriormente, todas as visões descritas da Psicologia tratam o corpo a partir de um modelo orgânico, como um funcionamento de sistemas que compreende um entrelaçamento de funcionabilidade e processos diferenciados e inter-relacionados. A partir de então existem duas questões fundamentais, sendo a primeira: a única forma possível de entender o corpo será pelo orgânico? A segunda questão gira em torno de Frederico e abre para muitas outras questões: como ele pode ser compreendido em termos de sua presença corporal? A Medicina Psicossomática, através da interrelação entre psique-soma, resolve o problema da dualidade?

Além do mais, será que o viés de interrelação psicossomática pode contribuir na questão de como Frederico habita em seu corpo? E como poderia ser essa compreensão? A pele líquida ou o corpo sólido e a presença pela ausência poderiam ser justificadas por conta da relação psique-soma? O corpo, na concepção da psicossomática, ainda seria organismo ou foi modificado pela presença da subjetividade?

O presente segmento do capítulo tentará descrever algumas vertentes, tanto da Medicina quanto da Psicologia, que se apoiam na ideia de interrelação entre soma e psique para tentar dar conta de explicar tanto as patologias somáticas quanto psíquicas, como também o comportamento humano. Para tal, será realizada breve descrição da Medicina Psicossomática, da Psicobiologia, Neuropsicologia e Psicologia Evolutiva. Por fim, discussões acerca do animal racional, enquanto ser humano, e unidade psique-soma serão discutidos pelos fundamentos da analítica do ser-aí.

3.3.1 Algumas considerações acerca da Medicina Psicossomática

Para Franz Alexander (1954), um dos fundadores da Medicina Psicossomática, o estudo da psicogênese das doenças psicossomáticas solucionou a antiga dicotomia da psique versus soma, pois se entende o fenômeno psicológico como o aspecto subjetivo dos processos fisiológicos do cérebro.

Tanto os fenômenos psicológicos quanto os somáticos aparecem no mesmo local, o organismo. Mas são dois aspectos do mesmo processo. O processo psicológico seria possível de ser visualizado por intermédio da palavra, “da expressão da percepção subjetiva dos processos fisiológicos” (ALEXANDER, 1954, p. 35).

Por psicogênese entendem-se os processos psicológicos consistentes em excitação do sistema nervoso, que podem ser estudados através dos métodos psíquicos percebidos subjetivamente nas ideias e nos desejos. Dessa maneira, a investigação psicossomática se relacionaria com processos em que determinados elos da cadeia causal são encontrados mais facilmente para um estudo dos processos psicológicos que fisiológicos, uma vez que naquela época, meados da década de 50, as pesquisas das emoções como processos cerebrais ainda não se encontravam muito avançadas.

Para exemplificar tais processos psicológicos, Alexander (1954) refere-se à ira. Como fator emocional, ela se desenvolveria ou se desdobraria em algum lugar do sistema nervoso central, ao que se pode chamar de 'elo'. Porém, o elo entre o processo psicológico e fisiológico da ira somente poderia ser descrito teórica ou fisiologicamente. Nunca o processo psicológico poderia ser apreendido, tampouco seu elo no sistema fisiológico, a não ser em termos de suas expressões, sejam elas verbais ou somáticas.

Mas que tipo de 'doença' emocional Frederico poderia apresentar para 'causar' uma experiência de pele líquida? Seria o desapego glandular uma forma de alteração ao processo fisiológico? Teria ele alguma disfunção fisiológica?

As enfermidades da pele são compreendidas pela Psicossomática como lugar de expressão das emoções. Como superfície do corpo, a pele é o lugar do exibicionismo e o psiquismo nela exerce maior influência que qualquer outro órgão humano. Há indícios de que impulsos narcisistas e exibicionistas estariam na esteira causal de algumas enfermidades dermatológicas. Poderiam ser lesões de pele, de forma geral, ou as psoríases, como também o eczema. Algumas secreções da pele poderiam estar associadas ao choro reprimido. Já a inibição do instinto sexual poderia revelar-se em pruridos, principalmente nas regiões anais e genitais (ALEXANDER, 1954). Porém, nenhuma das doenças dermatológicas listadas por Alexander e colaboradores poderia se encaixar na experiência da pele líquida de Frederico. E ainda resta a questão: o modo de Frederico experienciar a pele líquida seria um fator de causa emocional ou física? Seria um problema psíquico influenciando o físico, ou vice-versa?

Como afirma Alexander, uma doença como a esquizofrenia geraria muitos impasses quanto a sua etiologia. A escola psiquiátrica defende que tal doença seria de origem orgânica, causada por fatores endógenos, ao passo que também os fatores hereditários

parecem ser extremamente importantes para o surgimento da doença. Ainda que seja improvável esta vertente encontrar um local cerebral tangível para o aparecimento da enfermidade, Alexander, em 1948, aposta na probabilidade de esta ciência tentar encontrar, num futuro próximo, não um lugar da doença, mas alterações bioquímicas como a causas para certas enfermidades psiquiátricas. “(...) Há uma crença inabalável entre os seus seguidores (das escolas organicistas e psiquiátricas) que, com métodos mais avançados, algumas alterações bioquímicas serão descobertas como os fatores causais” (ALEXANDER, 1948, p. 25).

Já uma vertente psicológica defende que uma psicopatologia como a esquizofrenia deve ser causada por lesões emocionais crônicas, iniciadas numa infância primeira, em função da dinâmica familiar, como rejeições maternas ou paternas. Tais lesões atrasariam o desenvolvimento pessoal. Mas, para a Psicossomática, as controvérsias das duas escolas são um engano quanto ao entendimento da esquizofrenia e demais doenças.

Na perspectiva da Psicossomática, tanto as mudanças bioquímicas quanto os fatores emocionais seriam importantes para o desenvolvimento das doenças. Em pacientes esquizofrênicos, por exemplo, existiriam importantes alterações do metabolismo do carboidrato. Mas, por outro lado, é sabido que, através de experiências com animais, o funcionamento metabólico pode ser alterado por influências emocionais. Assim, a inter-relação entre mudanças bioquímicas e emocionais seriam um fator fundamental, sem dúvida, para a Psicossomática (ALEXANDER, 1948).

Tensões emocionais atuando no sistema nervoso influenciariam a química corporal, assim como mudanças químicas do corpo também acabariam por influenciar na vida emocional. Com tal reconhecimento dessas influências mútuas, da psique para o soma e do soma para a psique, a divisão entre os fatores orgânicos e emocionais tornam-se passado.

Isso porque, quando se fala sobre as emoções, a Psicossomática se refere aos processos físicos no cérebro, que podem ser estudados, ao mesmo tempo, psicologicamente. Tais processos cerebrais poderiam ser observados subjetivamente e comunicados ao mundo externo por intermédio da linguagem. Mas o corpo continua sendo um organismo para a vertente da Psicossomática?

Para Alexander (1948), o estudo da inter-relação bioquímica e psicológica estava apenas se iniciando, na década de 40, quando escreveu seu artigo sobre as tendências atuais e perspectivas futuras da Medicina Psicossomática. Num futuro próximo, acreditava Alexander, seria inevitável a grande tendência para a pesquisa e a terapia das doenças humanas a combinação das mudanças químico-físicas juntamente com as psicológicas. Como será visto adiante, em algumas linhas de Psicologias mais atuais, como a Neuropsicologia, Alexander visualizou de maneira bastante visionária a nossa época.

Mas seria a experiência corporal de Frederico um problema de inter-relação dos processos psicológicos nos processos fisiológicos? Onde estaria sua falha? Haveria alterações bioquímicas influenciando seu estado emocional? Ou ao contrário, sua melancolia poderia atrapalhar a produção de certas substâncias químicas em seu organismo? Mas ainda assim, de que modo a pele líquida seria possível? Qual componente químico estaria faltando? Ou qual trauma emocional infantil teria lhe ocorrido? Mas como o trauma emocional infantil poderia se reverter em pele líquida? Onde estaria o elo entre o físico e o psíquico? Seria um elo perdido, suposto, somente visualizado em termos teóricos?

Antes de discutir mais profundamente tais questões da Medicina Psicossomática, é importante descrever algumas dessas linhas atuais da Psicologia que se desenvolvem na mesma ideia de separação entre mente e corpo. Acreditando solucionar a dicotomia via

cérebro e mente, as correntes da Psicologia apresentadas a seguir ainda se apropriam do legado histórico de organismo indigente se individualizando por intermédio da mente num corpo animal, tanto no sentido de evolução animal quanto dos processos cerebrais ou físico-químicos. Posterior a essa apresentação, a base da Medicina Psicossomática voltará a ser discutida.

3.3.2 A racionalização do homem e o existir do ser-aí

Retornando um pouco na história da Psicologia, para apresentar a discussão no âmbito dessa ciência, é possível visitar o que hoje é chamado de modernidade nesta ciência, trazendo a Psicobiologia, a Neuropsicologia e a Psicologia Evolutiva que caminham em paralelo e em complementação com a Neurociência.

A Neuropsicologia se interessa por estudar as relações entre o funcionamento do sistema nervoso central, as funções cognitivas e o comportamento. Fundamentada na Neurociência e na Psicologia, a Neuropsicologia visa o tratamento dos distúrbios cognitivos e comportamentais, avaliando as consequências de disfunções do sistema nervoso, por exemplo. Em outras palavras, a Neuropsicologia busca compreender a relação entre o organismo e os processos mentais, entendendo como o sistema nervoso modula as funções cognitivas, o comportamento, os aspectos motivacionais e emocionais (COSENZA et al, 2008).

Luria (1981), neuropsicologista soviético, compreende o cérebro humano como o órgão mais requintado de todos e fundamental para diferenciação entre homens e animais. Tenta analisar como são organizados os processos nervosos que possibilitam as informações derivadas do mundo exterior. E também tenta descobrir como são analisados e armazenados os dados e como são construídos os sistemas que programam e regulam as

formas complexas de atividade consciente.

Para se compreender o sistema funcional cerebral, as lesões são a fonte principal para conhecimento da organização funcional do cérebro como o órgão da atividade mental. Como um complexo que funciona como um concerto, onde cada função dá a sua contribuição peculiar para o sistema funcional como um todo: uma parte lesionada poderia prejudicar um grande número de zonas, impossibilitando a atuação normal do sistema funcional. O estudo das lesões poderia oferecer grande contribuição da análise estrutural dos processos psicológicos, permitindo identificar os fatores envolvidos por um grupo de processos mentais (LURIA, 1981).

Luria (1981) postula um conceito até então inovador: o sistema funcional do cérebro. Tal conceito permite a visualização de determinada função cerebral executar tarefas específicas. Ele distingue três grandes sistemas funcionais: 1) a unidade de regulação do tono cortical e dos estados mentais; 2) a unidade para receber, processar, analisar e armazenar informações sensoriais que chegam do mundo exterior e 3) a unidade de programação, execução, movimento e regulação da atividade mental.

O comportamento humano seria caracterizado pela atividade conjunta desses sistemas funcionais. E o desenvolvimento dos circuitos neuronais depende da estimulação ambiental (LURIA, 1981). Eventos como mecanismos estressores poderiam causar alterações duradouras no funcionamento do cérebro, podendo constituir dificuldades cognitivas (OLIVEIRA et al, 2010).

Assim, partindo da suposição de que os processos psicológicos não são funções indivisíveis, mas sistemas funcionais complexos, onde cada zona cerebral dá a sua contribuição particular para a construção do processo psicológico complexo, a Neuropsicologia estuda as atividades mentais em suas diferentes formas, como percepção,

atenção, memória, movimento e fala. A partir do estudo de cada atividade mental, seria possível compreender como ocorre a organização cerebral (LURIA, 1981).

A percepção, por exemplo, é entendida como um processo de natureza complexa. Tal processo se iniciaria pela análise da estrutura percebida, como um grande número de componentes ou pistas subsequentemente codificadas ou sintetizadas. De natureza ativa, o processo perceptivo de seleção e síntese, de aspectos correspondentes, ocorreria por influência das tarefas com que o indivíduo se defronta. O processo perceptivo se realizaria com o auxílio de códigos já prontos, especialmente os de linguagem, colocando o aspecto percebido em seu devido sistema (LURIA, 1981).

Um dos transtornos mais comumente estudados pela Neuropsicologia na atualidade é o TDAH – transtorno de déficit de atenção e hiperatividade. Uma das hipóteses mais aceitas com relação à etiologia do transtorno é a hereditariedade. Acredita-se que o TDAH ocorre pela possível alteração na região frontal cerebral, responsável pela inibição comportamental, capacidade de atenção, autocontrole e planejamento futuro. Alguns estudos com animais lesionados na região cerebral frontal indicariam a sustentação dessa hipótese, ainda que tal região seja, no ser humano, mais desenvolvida do que em outras espécies (BENCZIK, 2000).

Uma possível lesão no cérebro humano parece estar associada à baixa produção de substâncias químicas chamadas neurotransmissores, como a noradrenalina e a dopamina, que passam informações entre diversas áreas do cérebro. Estudos revelam que a substância ritalina pode aumentar a quantidade de neurotransmissores e reduzir os sintomas do TDAH.

Porém, a causa do transtorno ainda se baseia em hipóteses, nada ainda comprovadas. “A ideia de que o TDAH seja causado por uma menor quantidade de um ou

dois neurotransmissores permanece promissora, mas ainda não há provas” (BENCZIK, 2000, p. 30). Outros textos mais atuais também foram consultados, embora não comprovados, apontando como possível a origem do transtorno bem como a relação entre a medicação e seus efeitos cerebrais e comportamentais (ROHDE; MATTOS, 2008). Nesse sentido, cabe ressaltar a crítica de Dilthey às ciências que tentam se orientar por hipóteses para compreensão da vida humana, como será visto adiante.

Como Frederico seria entendido pela Neuropsicologia? Haveria uma lesão cerebral que impossibilitaria um funcionamento normal entre as funções? Estaria sua atividade mental perturbada por lesões? Mas qual lesão e como as atividades funcionais permitiriam ao ser humano ser um ausente, de pele líquida e ossos desolados? Um sistema desarranjado provocaria certo tipo de representação mental do corpo? Mas então, ainda nessa perspectiva moderna, o corpo seria uma extensão? E, nesse caso, seria uma extensão da atividade mental?

A Neuropsicologia parece se revelar na somatória de funções cerebrais que, em seu funcionamento harmonioso, quando não há lesões, é o que define suas atividades mentais. Mas o modo de dividir o ser humano ou seu cérebro em partes, para depois somá-las, é muito parecido com o que foi visto da psicossomática. Seria a unidade, no caso do ser humano, visualizada pela soma de suas partes?

Como será visto adiante, o modo de compreensão do funcionamento cerebral tal como faz a Neuropsicologia é uma suposição que, no método fenomenológico, torna-se um complicador. E seria possível compreender o comportamento humano a partir do mental? Não seria esse mental uma máxima racionalização do homem-animal? O processo perceptivo como decodificação de sinais permitiria o aparecimento do mundo? Mas o mundo seria como um estímulo aos órgãos sensoriais? O cérebro humano seria a única

forma de diferenciação entre homens e animais? Em caso afirmativo, o corpo humano e animal seriam o mesmo, nesta perspectiva?

Na esteira do comportamentalismo e da Neurociência, há a Psicobiologia. De forma geral, ela estuda as relações entre os processos biológicos e o comportamento humano. E um de seus ramos seria a relação entre o sistema nervoso, com seus neurônios, sinapses, transmissores e o comportamento. Na tentativa de estudar sistemas mais simples de organismos, Kendel¹⁷ estudou um molusco chamado *Aplysia*¹⁸ para revelar a relação entre o circuito neuronal e mudanças de respostas no animal¹⁹. O resultado de suas descobertas no cérebro humano é a possibilidade da ação como efeito da maquinaria neural de uma pessoa: ser capaz de produzir um efeito direto e até mesmo duradouro nas sinapses modificáveis do cérebro do outro, ainda que estejam em situações sociais simples, como uma conversa cotidiana. Assim, poder-se-ia dizer que Frederico seria uma síntese da maquinaria cerebral que aprendeu poucas coisas, ou melhor, adaptou-se minimamente ao meio social em que vive e por isso sofre tanto em seu convívio com os outros? Sua capacidade de adaptação não foi tão ideal quanto os demais de sua espécie, pois a complexidade cerebral poderia se adaptar de forma mais efetiva no meio em que vive. Deveria o terapeuta estimular determinadas respostas sociais, para que Frederico

¹⁷ Médico psiquiatra que dedicou seus estudos posteriormente para a psicobiologia, também ganhador do prêmio Nobel de fisiologia em 2000.

¹⁸ Um tipo de lesma do mar que libera uma nuvem de tinta para confundir e atrapalhar a visão de um predador. É um organismo modelo para a neurobiologia porque sua defesa é mediada por sinapses elétricas que permitem que vários neurônios disparem sincronizadamente a tinta (KENDEL *et al*, 2000).

¹⁹ O reflexo de retração da guelra (órgão respiratório dos animais aquáticos) da *Aplysia* funciona como defesa do animal em resposta à estimulação do sifão, como se fosse o reflexo humano de afastar a mão rapidamente quando encosta-se a uma chapa quente. No caso do molusco, 24 neurônios transmitem essa estimulação para neurônios sensoriais, motores e intermediários - tanto os excitatórios quanto os inibitórios (SILVA, 1981). Porém, de acordo com o pesquisador, as respostas dos animais aos estímulos não são necessariamente fixas, mas também depende de uma aprendizagem, a chamada habituação. A habituação é uma diminuição da força de um reflexo depois de frequentes apresentações de um estímulo inócuo novo. Caso o molusco receba por várias vezes um estímulo sensorial, aos poucos há a ausência de uma resposta do neurônio motor porque o reflexo se habitou ao estímulo. Diferentemente de uma resposta sempre defensiva de um molusco não treinado. Assim, concluiu-se que um circuito sináptico pode ser modificado de diferentes maneiras por diferentes aprendizados. Pela experiência, sinapses podem ser ativadas e reativadas.

transformasse seu comportamento? Talvez esse fosse o caminho para cuidar de Frederico na visão da Psicobiologia.

Pode-se perceber nas pesquisas de Kendel (KENDEL et al, 2000) um modelo orgânico de compreensão da ‘maquinaria’ cerebral que carrega o mesmo modo de funcionamento, em termos essenciais, de um animal aquático bastante primitivo. Desse modo, para a Psicobiologia, conforme apresentado, determinados aspectos cerebrais tanto em seres humanos quanto em seres vivos, como a *Aplysia*, são muito parecidos.

Contudo ainda permanecem indagações. Seriam a *Aplysia* quanto o ser humano de fato iguais? Está devidamente identificada e definida a diferença essencial entre ambos? As ações neuronais do animal aquático o definem? Também já definiriam o ser humano, explicando todas as suas possibilidades de comportamento²⁰? A diferença entre seres humanos e seres vivos repousaria na complexidade dos eventos cerebrais?

Como um ramo da biologia que estuda o cérebro, a Psicologia Evolutiva trilha na esteira do evolucionismo, assim como será visto em algumas teorias da Antropologia fenomenológica, mas acaba por unir a Biologia à tecnologia atual, comparando os circuitos cerebrais aos circuitos de computadores. E o resto do corpo seria uma extensão desse ‘computador humano’.

O objetivo da Psicologia Evolutiva é compreender a mente humana como um resultado do processo seletivo, como uma máquina que funciona a partir do processamento de informações, moldada por uma seleção natural²¹. A Psicologia Evolutiva compreende

²⁰ Na psicobiologia encontra-se também uma psicossomática que não se distancia muito das bases fundamentais do que foi visto anteriormente. Há o estudo dos ratos, por exemplo, que tenta compreender a relação de agressão física ao organismo, como é o caso dos choques, e o aparecimento de úlceras. Percebeu-se que ratos com possibilidade de controlar as consequências de suas respostas, girando a roda que se encontravam, desenvolvem menos úlceras que os ratos que não possuem o mesmo controle e respondem sempre em taxas muito altas de comportamento.

²¹ É comum se pensar que os animais são mais orientados por seus instintos do que o ser humano, já que estes perderam suas capacidades instintivas em função da cultura. Mas na Psicologia evolucionista,

que a mente humana normal possuiria um padrão de raciocínio e circuitos regulatórios que orientariam a maneira de interpretar tanto as próprias atitudes humanas quanto a de outras pessoas. Os mesmos padrões injetariam conceitos recorrentes e motivações na vida mental, promovendo a todos os seres humanos a condição de partilhar certas opiniões e suposições sobre o homem e o mundo (COSMIDES; TOOBY, 1997).

A Psicologia Evolutiva tem também por objetivo estudar como o cérebro processa informações e como um programa de processamento de informação gera um comportamento. Para isso, utiliza-se de alguns princípios básicos, conforme artigo de Cosmides e Tooby (1997), ambos nomes de referência mundial da Psicologia evolucionista. A seguir, são apresentados os princípios dessa perspectiva:

1) O primeiro princípio refere-se ao cérebro como um sistema físico, funcionando como um computador. Seus circuitos seriam projetados para produzir comportamentos apropriados para determinadas circunstâncias ambientais. Como um sistema físico que opera a partir das leis da física e da química, pensamentos e sentimentos seriam produtos de reações químicas. O cérebro não seria feito de chip de silício, como o computador, mas de composições orgânicas à base de carbono. A Psicologia Evolutiva parte da premissa de que alguns seres vivos que não se movem, não possuem cérebro. Assim ela conclui que o órgão mais complexo, o cérebro, é o que determina o movimento. Por exemplo, a ascídia, um animal aquático acefalado, nada até encontrar uma rocha conveniente e fixa-se nela permanentemente. E nunca mais se move. Quando encontra sua casa eterna, resolve ‘comer’ seu próprio cérebro uma vez que ele não possui mais nenhuma função. Desta

fundamentada tanto na visão de Darwin quanto na de William James, os seres humanos possuem muito mais instintos que os animais, e não menos. E por isso os seres humanos possuem maior capacidade intelectual. Toda a complexidade instintual funciona tão bem que muitas vezes somos incapazes de perceber todo um vasto e heterogêneo conjunto de máquinas computacionais que regulam as atividades humanas (COSMIDES; TOOBY, 1997).

forma, entende-se que os circuitos cerebrais da ascídia serviriam de início para gerar movimento (comportamento) como uma resposta às informações do meio ambiente. “A função de seu cérebro – deste molhado computador – é gerar comportamento apropriado às suas circunstâncias ambientais” (COSMIDES; TOOBY, 1997) e quando não há mais movimento, o cérebro perderia sua serventia. Os neurônios do cérebro humano seriam compreendidos como um tipo de alto nível de organização. Como os de um computador, os circuitos cerebrais determinariam como o cérebro processará informações e, ligados a outros grupos de neurônios, as informações percorrem todo o corpo. O grupo de neurônios receptores sensoriais são células especializadas que coletam tanto as informações do mundo exterior quanto de outras partes do corpo. Os psicólogos evolucionistas acreditam terem resolvido o problema da dualidade mente/corpo. Para eles, cérebro e mente são termos que se referem ao mesmo sistema, descritos de duas formas complementares. O primeiro sistema refere-se às propriedades físicas do cérebro e o segundo às operações dos processos de informações, que é a mente.

2) O segundo princípio refere-se aos circuitos neuronais como redes projetadas por uma seleção natural. A seleção natural foi uma forma de resolver problemas que os nossos ancestrais enfrentaram na história evolutiva da espécie humana.

3) Já o terceiro princípio afirma que a consciência seria apenas o topo do iceberg. Muito do que está escondido por detrás do comportamento seria suportado por uma grande variedade de circuitos neuronais. No quarto princípio, diferentes circuitos neuronais estariam especializados para resolver problemas de adaptação. Existiriam diferentes circuitos para funções cognitivas, circuitos diferentes para cada percepção, como visão, olfato e paladar. Também nesse princípio acredita-se que haveria uma calibragem das máquinas biológicas para o ambiente em que o ser humano evoluiu, além de também incorporarem informações das propriedades estáveis recorrentes dos mundos dos ancestrais. Vale ainda ressaltar que a

Psicologia evolutiva não acredita que os instintos teriam sido apagados no homem moderno em prol da cultura e civilização, como usualmente se percebe. Também eles, os instintos, não seriam o lado oposto da racionalidade ou do aprendizado. Acredita-se que os instintos causariam determinados aprendizados, sendo eles a matéria-prima para o aprendizado como adaptação e solução de problemas.

Como Frederico seria compreendido na Psicologia Evolutiva? Como uma distorção do programa cerebral às informações correntes? Como uma pane na máquina? Seus ‘sintomas’ são resultados de problemas de adaptação ao seu meio ambiente? Ou de processos físico-químicos? Sua solidão seria a expressão de circuitos neuronais mal formados? E suas poesias? Seriam elas mecanismos de possíveis formas de adaptação natural? Estudar os processos cerebrais traria a essência do que se pode viver como solidão? Ou estudar processos cerebrais diria apenas deles mesmos e não das possibilidades de existência humana? A essência do ser humano poderia ser traduzida pela tecnologia?

Ainda que orientada por suposições da relação entre substâncias químicas e comportamento humano, seria possível questionar se o modo de ser de Frederico na presença pela ausência repousaria na complexidade de alterações químicas cerebrais?

Nas teorias psicológicas apresentadas, verifica-se ausência de mundo, por um lado, e diferenciações essenciais entre seres vivos e ser humano por outro, uma vez que existe a premissa de que a substância que gera o movimento é o cérebro, como é o caso da Psicologia Evolutiva. O corpo, enquanto organismo como um funcionamento cerebral, perceberia o mundo apenas como um estímulo para que auxilie na modificação de seus programas de funcionamento, nas formas de adaptação aos problemas de ambientação. Mas então o ser humano estaria, além de indiferenciado essencialmente de seus ‘parentes’

animais, numa máxima objetificação dele mesmo?

A separação mente-corpo na história ocidental possibilitou também ao ser humano ser interpretado não apenas como um vivente, como um organismo biológico vivendo ao lado de outros organismos, mas como um ser racional, um organismo consciente, ou mesmo um animal racional (AHO, 2009). Definir o ser humano como um tipo especial de organismo vivo é um termo da zoologia. Nem a *rationalitas* (racionalidade, consciência ou espiritualidade), nem a *animalitas* (animalidade ou corporalidade) capturam a essência do ser humano (HEIDEGGER, 1973a).

Compreender o ser humano e o animal como seres viventes, seres biológicos que compartilham características corporais, como órgãos, sistemas reprodutivos, processos físico-químicos, apenas dizem sobre cada uma dessas particularidades e não da essência de ser do ser humano. Conforme Aho (2009), o projeto heideggeriano não repousa nas propriedades do que é o ser humano.

Para Heidegger, a metafísica pensa o ser humano a partir de sua animalidade e não de sua humanidade (1973a). “O corpo humano é essencialmente diferente do organismo animal” (HEIDEGGER, 1973a, p. 337), pois as ciências investigarem o homem como um organismo não demonstra que a essência do homem repousa no orgânico. O erro da biologia ao equiparar o homem ao animal não está resolvido por simplesmente acrescentar ao corpo humano uma alma, ou de acrescentar o espírito à alma e o aspecto existencial ao espírito,

[...] propalando mais alto do que nunca a estima que se deve ao espírito, para depois deixar tudo isso e recair na vivência da vida (...). Assim como a essência do homem não consiste em ser um organismo animal, assim tampouco pode-se afastar e compensar essa insuficiente determinação da essência do homem com o argumento de que o homem está dotado de uma alma imortal, de uma capacidade racional ou ainda do caráter de pessoa (HEIDEGGER, 1973a, p. 337).

O corpo como ‘organismo humano’ seria, equiparado com o do animal, um ente cerrado, indigente, encapsulado em si mesmo de modo que o mundo aparece como um estímulo ou complemento aos processos fisiológicos. Apesar dos processos fisiológicos, o corpo como organismo não seria um ente que se constitui a cada vez, a cada morada, dependente do modo de envolvimento do ser-aí com o mundo. Ele seria o mesmo, desprovido de sentido, obedecendo ao destino natural de um ser vivo que nasce, se desenvolve, cresce e morre. O mundo, nesse olhar, não participaria na constituição do corpo e não está, nem mesmo, em sua base. É percebido como um ente em separado do sujeito.

Tal forma de pensar estaria de acordo com teorias sobre o ser humano que não se detinham em diferenciações fundamentais entre ser-vivo, animal e ser humano, impedindo de compreender o corporal como um existenciário do ser-aí e não como um adorno fechado da existência humana. Mesmo em teorias de cunho fenomenológico é possível encontrar ainda um corpo como organismo anônimo. Perpassar por tais perspectivas antropológicas ajudará também a compreender a visão que sustenta as teorias da Psicologia, vistas anteriormente, como a Psicologia Evolutiva, a Neuropsicologia e a Psicobiologia.

Helmuth Plessner, biólogo e filósofo, inspirado nas ideias diltheyanas, defendeu uma biologia filosófica tentando desenvolver todas as determinações da existência humana a partir do ser-no-mundo corporal do humano. Porém, referindo-se às características sensório-corporais, entendia que a cultura não é apenas obra do espírito humano, mas de um produto casual da essência ‘espírito-psíquico-corporal’, carente de vida (PLESSNER *apud* ARLT, 2008).

Preocupado com a experiência humana, Plessner compreendia que a relação do ser humano com seu meio ambiente deve-se ao nível da abertura sensorial-qualitativa do mundo. Tal abertura seria uma forma de intermediação entre corpo e espírito e seriam constitutivos de pertença ao mundo.

Na teoria plessneriana, tanto o animal quanto o ser humano, diferentemente da planta, possuiriam uma ‘forma fechada’, como centro de organização, significando que ambos seriam unidos pela mesma forma corporal, mas pertenceriam a dois estágios diversos de vida. Para Plessner, o animal reage instintiva e espontaneamente, vivendo ‘para fora’, para frente. Vive centricamente como puro ‘mim’. Já o ser humano vive como meio, no relativizável aqui e agora, como Eu. E é no ser humano que ocorre “a contraposição de um mundo objetivo investigável e acessível à vontade de intervenção técnica” (ARLT, 2008, p. 140). Ou seja, na teoria de Plessner o ser humano possuiria certa forma organizada objetiva de proceder em contraposição ao animal que vive no entorno realizado pelas coisas. Ainda sob uma tentativa de diferenciação entre animais e seres humanos, a teoria de Plessner pensa na mesma forma corporal de ambos os ‘animais’, distando suas formas de centro. E o ser humano só poderia ser pensado nas diferenças de outros animais.

Mas tanto na teoria de Plessner quanto em outras linhas de Psicologia mais modernas o ser humano seria essencialmente diferenciado dos demais seres vivos?

Em “Os conceitos fundamentais da metafísica”, Heidegger (2006a) faz uma distinção mais fundamental entre os animais e os seres humanos com relação ao modo de ser na pobreza de mundo dos animais e ao modo de ser formador de mundo do ser-aí.

Heidegger reserva o termo ‘comportamento’ apenas para os animais. Por um lado, uma minhoca não foge, por exemplo, de uma toupeira porque há uma sequência de movimentos que é obrigada a fazer. Mas a minhoca foge diante da toupeira. É um

comportamento pulsional, um movimento que impele a minhoca a fugir da toupeira e esta também é impulsionada para mover-se e perseguir a minhoca. Assim, o animal não é um ente fechado em si mesmo, como uma coisa, mas é pobre de mundo. Contudo, por outro lado, ele está preso a si mesmo sem a condição de reflexão. Reflexão não significa a capacidade intelectual, mas a condição de acompanhar a direção do que se mostra já envolvido num mundo de certa maneira, como é o caso do ser-aí fundamentado no ser-no-mundo, abertura-afetivo-compreensiva, além de outros.

Somente porque é perturbada, a minhoca que foge da toupeira está impulsionada por uma perturbação, presa a ter de fugir. E a essência da propriedade do organismo, para Heidegger, é a perturbação. O comportamento animal não é um agir, mas um movimento pulsional inerente à “aptidão própria à atividade pulsional do organismo” (HEIDEGGER, 2006a, p. 273). A perturbação animal é condição estruturante dele, “um momento essencial da animalidade enquanto tal” (HEIDEGGER, 2006a, p. 274) no sentido de que o animal se comporta segundo sua essência em um meio ambiente, mas nunca se comportando em um mundo. Então seria possível, mesmo ao animal, ser definido por suas reações neurológicas? No caso de animais aquáticos, como visto acima, as respostas às suas defesas são comportamentos que poderiam ser associados ao comportamento humano?

O ser-aí jamais é perturbado, mas solicitado e respondente a um mundo. Dotado de mundo, o ser-aí não se comporta. Heidegger reserva o termo atitude para o ser-aí ao invés de comportamento, pois toda ação humana é a assunção de uma atitude.

De acordo com Heidegger, os animais teriam em comum com os seres humanos o acesso aos entes, como as árvores, pedras, Sol, etc. Mas como pobre de mundo, o animal não participa da constituição do ser formado por um mundo, que tem como fundo uma relação sócio-histórica. Já o ser-aí é, em contrapartida, formador de mundo (HEIDEGGER,

2006a).

Os animais têm acesso aos entes, mas são desprovidos de mundo porque não possuem acesso ao ser dos entes. Já o ser-aí, como ser-no-mundo e abertura-afetivo-compreensiva de mundo, além de outros, a cada vez, em cada círculo de manifestação²², é tocado a cada situação por outro ser-aí ou por outro ente. Assim, diante do modo de ser do ser-aí, é possível afirmar que existe a familiaridade entre humanos e animais, na perspectiva material-fisiológica. Porém, ela seria o fundamento do corporar humano?

Para Heidegger, o corporar do ser-aí permite que ele seja visto, ainda em vida, como um objeto material ou uma maquinaria complexa. Mas esse modo de compreensão do corporar perde de vista seu essencial, transformando-o num objeto simplesmente presente. Assim, o ser-aí não vê porque tem olhos; mas porque é um ser que vê, segundo sua essência fundamental, é possível a ele ter olhos. Dessa mesma maneira, não há um corporar do ser-aí porque há um corpo material, mas o ser-aí é também um corporar uma vez que é fundamentado no perceptivo estar-relacionado com aquilo que se fala (HEIDEGGER, 2001).

Nessa interpelação já estamos sempre orientados para os acontecimentos que se nos revelam. Somente graças a tal orientação essencial do nosso ser-aí podemos diferenciar a frente do verso, o alto do baixo, o esquerdo do direito. Graças ao mesmo ser orientado para algo que se nos fala podemos na verdade ter um corpo, ou melhor, sermos corporais. Não, porém, somos primeiramente corporais tendo, conseqüentemente, a partir disso uma frente, um atrás, etc. Apenas não podemos confundir nosso ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente (HEIDEGGER, 2001, p. 245).

Gehlen, sociólogo e filósofo alemão, também inspirado por Dilthey, fala de uma indigência biológica como um postulado do ser humano. Como um peso, a indigência biológica seria esboçada por uma adaptação do animal ao ambiente. No que se refere às

²² Adiante, será feita uma melhor exposição dos termos ser-no-mundo, abertura-afetivo-compreensiva, círculo de manifestação e outros.

perdas e carências da indigência biológica, Gehlen se refere à falta de adaptação, falta de ambiente, insegurança de instinto (GEHLEN *apud* ARLT, 2008). Por outro lado, em termos da demanda de trabalho, haveria o excesso de estímulo, o excesso de impulso, a disposição para a agressão que resultam numa situação biologicamente carregada que exigiria descarregamento. A precária vida instintiva do ser humano é origem e motor de toda a ação e o reservatório de energia represada é a condição de todas as realizações culturais. Mas todo dique pode se romper e cabe às instituições o papel de regar os impulsos e imprevisibilidade da vida instintiva, transformando os impulsos humanos em ações seguras e confiáveis.

É comum encontrar, assim como se vê em Gehler, teorias que supõem a igualdade entre o homem primitivo e o animal selvagem, nas teorias da evolução da espécie humana. Acredita-se que ‘homens selvagens’ apresentariam, em grande parte das vezes, impulsos instintuais por ainda não possuírem a organização de uma cultura ou instituição que direcionem seus instintos. É comum o animal representar, nessas teorias, a forma originária de vida natural, como a não-cultura, a imediatez, os impulsos, e o ser humano, já mais ‘evoluído’, conceber a ideia de ‘domesticação’ da forma selvagem por causa da cultura. Nessa visão, corpo e cultura também seriam dois aspectos distintos do homem, sendo o primeiro a forma mais ‘pura’ e natural. E modos de ser, como a homossexualidade, por exemplo, seriam formas que não obedecem à base natural e instintual do ser humano. Mas tal pureza é também a indigência de um corpo que encarnaria uma identidade somente através do ‘sujeito’.

Outra forma de evolucionismo, como degraus menos evoluídos de uma escala de desenvolvimento para se chegar a formas de graus mais evoluídos, é encontrada no pensamento de Scheler. Nele há um evolucionismo psíquico quando se refere ao reino do biopsíquico, via organismo. Nesse reino haveria uma progressão de forças e capacidades

psíquicas iniciadas pela planta, depois pelo animal e, por fim, chega-se ao ser humano. No primeiro estágio, o da planta, haveria o impulso sensitivo privado de consciência, imaginação e sensação, sem distinção entre sentimento e instinto. Este primeiro estágio seria o grau inferior do psíquico e agiria como impulso sensitivo no ser humano também. O impulso sensitivo dos vegetais seria “a unidade de todos os instintos e afetos articulados do ser humano” (SCHELER *apud* ARLT, 2008). Fazendo com que a base da ‘natureza humana’ fosse a mesma do princípio dos vegetais, a constituição do mundo psíquico deveria obedecer à hierarquia da vida psíquica, subindo degrau por degrau: o impulso sensitivo.

Mas diferenciar escalas de evolução, seja de ordem biológica ou psíquica, não dizem respeito à essência do ser-aí e da corporeidade, nem do corporar, mas apenas se referem às diferenças entre os seres vivos e animais. Como diria Heidegger, não se chega à humanidade do homem por intermédio de uma animalidade ou por tratá-lo como um vivente dentre outros tantos viventes. E, quanto ao ser-aí pré-histórico, se ele for entendido como ser humano, diz Heidegger, então eles não seriam diversos em sua essência.

Seja qual for a época do existir humano, se nos primeiros séculos de modo de vida de ser humano ou no homem contemporâneo, as estruturas do ser-aí²³ permanecem as mesmas, a saber, como ser-no-mundo²⁴, compreensão de ser, abertura, historicidade, além de outras. Para Heidegger, o que está em questão em relação ao ser-aí dos povos primitivos é o caráter essencialmente histórico. A falta de clareza ao homem primevo, como também é inclusive o caso das crianças, não constitui nenhuma falha (HEIDEGGER, 2008a).

²³ A expressão ‘ser-aí’ não deve ser compreendida no sentido da cotidianidade humana ou de uma simples atividade individual. Ser-aí deve ser entendido como um desdobramento no horizonte histórico, ou mesmo um espaço de sentido do ‘aí’, sempre prévio às várias capacidades e possibilidades humanas. Por isso, ser-aí jamais deve ser analisado em termos de uma existência individual, mas em termos de um horizonte compartilhado do ser (AHO, 2009).

²⁴ Alguns existenciais ontológicos, como ser-no-mundo e compreensão serão analisados posteriormente.

Partindo do que disse Heidegger, pode-se dizer, fundamentado no modo de ser do ser-no-mundo como abertura-afetivo-compreensiva, que qualquer atitude do ser-aí, todo ato, e não comportamento, inclusive do homem primevo, é o modo de habitar já envolvido de certa forma no mundo, em determinada tonalidade afetiva. Tanto o homem moderno quanto o primevo estão, cada um, dependentes da situação histórica, envolvidos já numa tonalidade afetiva. Talvez o homem primevo não devesse estar na disposição do controle das ações, como é o caso do homem moderno. O controle é o modo de ser respondente àquilo que é solicitado no modo de ser do homem moderno, pois a ele tal modo de ação faz mais sentido de acordo com sua história.

O homem primevo, em outro modo de situação histórica, quando o controlar de atitudes podiam não fazer sentido, deveria estar em outra maneira de solicitação e respondência com aquilo que lhe vinha ao encontro, o que para o olhar do homem ocidental moderno talvez seja um total *non sense* e vice-versa.

Mas a compreensão do modo de ser do homem primevo nunca será, de fato, acessível. O modo de ser do homem no início dos tempos sempre será um mistério, mas o importante é ressaltar que não deva ser compreendido como um modo de atraso ou inaptações com relação ao modo do homem ocidental atual, mas como um ser-aí solicitado de tal forma correspondente a sua condição histórica. E, portanto, comparar o corporar humano com outras formas de organismos animais ou de outros humanos ‘antigos’, enquanto retrocessos, não traz a essência do existir nem mesmo diz respeito à corporeidade do ser-aí.

De acordo com Heidegger, interpretações humanistas do ser humano como animal racional, ou como pessoa composta por espírito, alma e corpo, não experimentariam a verdadeira dignidade do homem. Tais visões se respaldam em teorias essencialistas que

entendem a existência de forma metafísica. A ‘ek-sistência’, em Heidegger, é compreendida de forma totalmente diferente da *existentia* tradicional. Esta, entendida como *actualitas*, refere-se a uma realidade efetiva, como em Kant, no sentido de uma objetividade da experiência. Ou uma ideia de subjetividade absoluta, da ciência de si mesmo. Já a ‘ek-sistência’ é pensada como um projetar-se para fora na verdade do ser²⁵. Sendo essa, portanto, a diferença abissal entre o ser-vivo e o ser-aí (HEIDEGGER, 1973a).

Assim como os vegetais, os animais sempre estão ligados a seu meio ambiente sem serem postados livremente na clareira do ser. Por isso não possuem a linguagem. E não porque lhes foi negada a capacidade do intelecto. Na essência da linguagem do ser-aí, ao mesmo tempo, não se encontraria a manifestação do organismo ou expressão do ser vivo. Como advento do ser, a linguagem jamais deveria ser pensada a partir do caráter de sinal ou significação, mas como aquilo que ilumina e oculta o ser (HEIDEGGER, 1973a).

Por que é ‘ek-sistente’ ontologicamente, o ser-aí é postado para fora na verdade do ser. A ‘ek-sistência’ designa a determinação do que é o homem no destino da verdade.

O homem é muito mais ‘jogado’ na verdade do ser pelo próprio ser e isto de tal modo que, assim ek-sistindo, guarda a verdade do ser para que o ente brilhe como o ente que é na luz do ser (...) enquanto aquele que ek-siste, [o homem] deve guardar a verdade do ser. O homem é o pastor do ser. É só nesta direção que pensa Ser e Tempo, quando se experimenta a ek-sistência ek-stática como ‘o cuidado’ (HEIDEGGER, 1973a, p. 343).

Mas como compreender o corporar fundamentado na visão do ser-aí, enquanto ser ‘ek-sistente’, daquele que a linguagem o possui como o advento do ser? Postado na verdade do ser, não caberia, no entanto, falar do ser-aí dotado de um corpo como

²⁵ Heidegger utiliza a expressão existência na mesma maneira como os gregos a compreendiam. A ‘ek-sistência’ significa dar um passo para fora, estar projetado para fora. O que significa que ser-aí não é um ente cerrado em si mesmo, ou que possui mundo como um estímulo e o introjeta para dentro. ‘Ek-sistir’ é a essência do ser-aí, já estar sempre lançado para fora de si. Adiante, no capítulo 4, o termo ‘ek-sistência’ será melhor aprofundado.

organismo.

Analisadas as várias teorias que se fundamentam na ideia de animal racional e ainda de um corpo-orgânico, pode-se retornar à discussão da Medicina Psicossomática uma vez que tal discussão também envolve os fundamentos da Neuropsicologia, Psicobiologia e Psicologia Evolutiva como tentativa de unificação psique e soma ou mente e cérebro.

3.3.3 Unidade psique-soma e existência

Nas discussões acerca da Medicina Psicossomática, em Seminários de Zollikon (2001), Heidegger levanta o problema do corpo a partir da leitura de uma conferência médica do doutor Hegglin. Nesta conferência, Hegglin tratava da explicação dos processos psíquicos influenciando os processos fisiológicos, tal como visto anteriormente nos princípios da Psicossomática em Franz Alexander (1948). Mas, para Heidegger, só seria possível desdobrar o psicossomático como problema, a partir de uma crítica verdadeira, fenomenológica. E a pergunta crítica foi a seguinte: de que diferenciação a Psicossomática trata? Como ela deve ser feita? Seria possível chegar a uma unidade a partir da diferenciação? Ou, melhor dizendo, a somatória entre psique e soma é o resultado de unidade de um ser humano?

De acordo com a conferência de Hegglin, a psique não está ao lado do corpo material, mas penetraria todo o organismo. Isso pode ser comprovado ao se apreender, numericamente, o somático. O luto não poderia ser medido, pois é um estado psíquico. Mas as lágrimas formadas pelo luto por causa da relação psicossomática poderiam ser examinadas numericamente. O mesmo ocorreria com uma tensão. Um estado emocional de

tensão não poderia ser medido, mas as tensões arteriais sim.

Portanto, para Hegglin, existiriam relações entre tensões emocionais e específicas doenças, conclusão que o leva a pensar na possibilidade do conflito emocional causando sempre uma doença para cada órgão atingido (HEGGLIN *apud* HEIDEGGER, 2001, p. 105-106).

Para Heidegger, o princípio simples da diferenciação entre psique e soma, nas questões abordadas por Hegglin, é definido pelo modo de acesso a eles. Hegglin diz:

(...) nos atemos ao princípio simples, para diferenciar soma e psique: os fenômenos psíquicos não podem ser pesados nem medidos, mas só podem ser sentidos intuitivamente, enquanto tudo que é somático pode, de alguma forma, ser apreendido por números. Quando os valores numéricos se modificam, eles mostram uma modificação das estruturas somáticas, embora esta modificação possa ser condicionada emocionalmente. O luto não pode ser medido, mas as lágrimas formadas pelo luto em virtude da relação psicossomática podem ser examinadas numericamente, de diferentes maneiras (HEGGLIN *apud* HEIDEGGER, 2001, p. 105).

O princípio simples a que se refere Hegglin estaria devida e suficientemente refletido? Para Heidegger, o princípio simples de Hegglin não seria tão simples assim. Haveria maior necessidade de reflexão para compreender a diferenciação entre psique e soma e ainda mostra, na existência das questões anunciadas pela Psicossomática, um problema de método.

Quando o psíquico é apreendido pelas alterações somáticas e esse último compreendido numericamente, a relação de apreensão é uma exigência do método das ciências científico-naturais. Quando as lágrimas são medidas, na verdade é medida a quantidade de gotas e jamais o luto ou as lágrimas. Ao se aproximar de uma tristeza ou angústia por intermédio de alguma mensuração, transgredir-se-ia o sentido delas e os sentimentos seriam eliminados de antemão. “O próprio propósito de medir neste caso seria uma transgressão contra o fenômeno como fenômeno” (HEIDEGGER, 2001, p. 109). Um

pouco triste ou muito feliz é uma qualidade de afinação²⁶ e não uma mensuração. Na angústia, só seria possível mostrar como uma pessoa é solicitada e como sua relação com o mundo e consigo mesma é modificada. Assim, o ser humano não deve ser determinado a partir de seu método de acesso. Ou seja, não é a metodologia que deve determinar o que é como deve aparecer do ‘objeto’ de estudo, como é o caso do método experimental²⁷. Mas, ao contrário, é o ente que se pesquisa que revela por si só como ele é. Precisa-se apenas de um método que auxilie no simples deixar ver das coisas que se manifestam, a partir de como elas se manifestam. E, no caso, esse método é o fenomenológico²⁸.

Como seria possível medir a liquidez e a quantidade de gotas da pele de Frederico, bem como os poros extravasando de cansaço e a desolação dos ossos? Esses não podem nem ser medidos, pois não são nem ‘reais’ para o olhar científico. Nestes termos, sua pele não se torna de fato líquida, apenas a vivencia assim. Seria, então, uma espécie de loucura? Ou um modo de expressar seus conflitos internos, na perspectiva da Psicossomática?

Conforme dito acima, as lágrimas seriam manifestações somáticas ou psíquicas? Um problema na pele se refere a que tipo de conflito emocional? O desaparecimento glandular ou a experiência de ser um tumor poderiam ser explicados de que forma? Seria o conflito emocional a causa de um sintoma somático ou o contrário? A pele líquida e o desaparecimento glandular seriam conflitos de ordem emocionais projetados simbolicamente no corpo? Seriam os estados emocionais projetados da mente para a pele e para a glândula? E o fato de sentir que não deveria nem ter nascido? A presença pela ausência de Frederico seria uma projeção mental em seu corpo fazendo-o se expressar dessa forma? Quando Frederico

²⁶ Afinação será um termo melhor aprofundado no próximo capítulo. Por enquanto, vale ressaltar que Heidegger refere-se ao termo *Befindlichkeit* como uma das ideias centrais em *Ser e Tempo*, e significa o modo disposto como alguém se encontra. Em termos ônticos, o humor é o melhor exemplo. E todo e qualquer encontro com aquilo que se manifesta é sempre encontrado de modo afinado, humorado.

²⁷ Na própria Psicologia, como observado ao longo do presente capítulo, a ciência conseguiu, pelo método experimental, encaixar a psique humana em seus moldes quantitativos e garantir seus status de cientificidade.

²⁸ Conforme explicitado no capítulo 1.

revela sua pele como se fosse líquida, existiria uma representação mental experienciada?

A partir do método fenomenológico, a experiência não se daria na representação simbólica de algo, mas naquilo em que ela mesma é. Para Heidegger, a representação de estímulos sensoriais é uma teoria de ‘pura mistificação’, porque fala de coisas que nem são identificáveis, que são invenções e construções a partir de uma posição calculista e explicativa, com interpretações distorcidas do mundo. “Tudo começar no intra psíquico e a partir de uma consciência é abstrato, uma construção não identificável. As relações de mundo (...) não precisam de explicação, elas só precisam ser vistas” (HEIDEGGER, 2001, p. 184).

Ao contrário dos gregos, que viviam a verdade como manifestação, a verdade nas ciências naturais é definida como aquilo que pode ser verificado claramente, de modo seguro e confiável. E uma pele líquida ou uma dor que asfixia o peito não se encaixariam dentro das verificações de previsibilidade e universalidade dos objetos. Seriam possibilidades, para o olhar tradicional, de simbolizações.

Voltando ao texto de Seminários de Zollikon, nas aulas de Heidegger sobre o problema da dualidade psique-soma, Heidegger (2001) trata de outro artigo sobre as perturbações psicossomáticas. No texto citado, explicita-se a maneira para se compreender um indivíduo pela apreensão de um sistema dinâmico complexo, agindo e reagindo a mudanças no ambiente e em seu próprio sistema. As diferenciações entre os processos psicológicos e fisiológicos são entendidas como diferentes lados de um mesmo fenômeno. Dois sistemas diferentes agindo paralelamente é um modo de olhar muito parecido ao que foi visto em Wundt, anteriormente.

Por psicossomático, entende-se que de um lado há uma concepção fundamental de atuação conjunta de corpo e alma, no estudo das doenças. Por outro, compreende-se que

as perturbações patológicas podem sofrer, em alguns casos, a preponderância dos aspectos psicológicos. Para Heidegger, a expressão medicina psicossomática tenta alcançar uma síntese “de duas coisas que nem existem” (2001, p. 215) e nos aponta dois problemas importantes para serem vistos no interior da Psicologia.

O primeiro problema é a maneira possível de a ciência se articular pelas hipóteses, já mencionado anteriormente. Dilthey critica as ciências humanas por tentarem se sustentar em formulações hipotéticas, uma vez que seus objetos e interrelações jamais poderiam ser comprovados por meio das hipóteses. Partindo da formulação de hipóteses, os modelos explicativos tentam dar conta dos fenômenos internos em geral, mas nas ciências naturais as hipóteses são comprovadas junto aos fatos e abandonam o caráter de hipótese. A Psicologia explicativa, por exemplo, sempre se baseia na combinação de hipóteses sem que consiga excluir alguma. Na busca de um conhecimento causal pleno, a Psicologia explicativa jamais pode comprovar hipóteses a partir de fatos psíquicos.

(...) Ao buscarmos produzir um conhecimento causal pleno, somos banidos para o interior de uma nuvem de hipóteses, para as quais não há nenhuma esperança de que se possa comprová-la a partir de fenômenos psíquicos. Correntes influentes da psicologia mostram isso claramente (DILTHEY, 2011, p. 28).

Dilthey refere-se às correntes da Psicologia que tentam explicar a relação entre os processos nervosos e os espirituais, segundo a qual os fatos espirituais ‘mais poderosos’ são manifestações colaterais da vida corporal. Para ele,

Tal hipótese é a recondução de todos os fenômenos de consciência a elementos representados de maneira atomista, elementos que atuam uns sobre os outros a partir de relações normativas. Tal hipótese é a construção que vem à tona juntamente com a explicação causal, a construção de todos os fenômenos psíquicos por meio de duas classes das sensações e dos sentimentos, algo por meio do que, então, o querer, que entra em cena de maneira tão poderosa em nossa consciência e em nossa condução da vida, se transforma em uma aparência secundária. Por meio de meras hipóteses, deduz-se a autoconsciência de elementos psíquicos e dos processos entre eles. Não possuímos senão hipóteses sobre os processos causais, por meio dos quais os contextos psíquicos adquirido, influencia de maneira tão enigmática e poderosa constantemente

nossos processos conscientes da dedução e do querer. Hipóteses, por toda parte nada além de hipóteses! (DILTHEY, 2011, p. 28).

No interior do pensamento diltheyano, a correlação existente entre o psíquico e o corpo não é senão uma hipótese, deduzindo-se os processos entre os elementos psíquicos.

O segundo problema que Heidegger aponta é o de uma síntese quando não se tem uma unidade como referência. Para ele, não é possível combinar coisas separadas e então formar a síntese do ‘objeto’. Sem uma visão prévia da unidade, a somatória de elementos continua sendo apenas uma adição de componentes. “Nunca aconteceria uma unidade visível a partir da simples reunião de pedaços” (HEIDEGGER, 2001, p. 216). E o filósofo continua:

É exatamente como, por exemplo, a diferenciação de vermelho do verde. Não posso diferenciar vermelho do verde se eu não vir cor. Se eu quiser diferenciar vermelho de pesado não conseguirei nada razoável. O soma e a psique *não* se relacionam com o ser-homem como o vermelho e o verde com a cor porque psique e soma não são dois tipos diferentes do ‘homem’ em geral. O vermelho e o verde são variações de cor, mas psique e soma não são variações do homem (HEIDEGGER, 2001, p. 216).

Falar de diferentes formas de manifestação do ser humano é dizer objetivamente que o ser humano se expressa por meio de duas formas distintas: ora psíquica, ora somática. Para Heidegger, uma diferenciação está errada ontologicamente, pois “a psique e o soma não são duas espécies de um mesmo gênero” (HEIDEGGER, 2001, p. 216).

Tomando-se outra vertente, há também o termo existência psicossomática na teoria do amadurecimento humano de D.W.Winnicott²⁹, como uma das principais etapas para o ser humano se desenvolver como uma pessoa total. Uma das principais teses é a de que um indivíduo, para sentir-se vivo e usufruir de suas potencialidades, precisa experimentar as

²⁹ Cito a teoria de amadurecimento de Winnicott em função de meu mestrado, dissertação intitulada “O lugar do corpo na psicanálise de Winnicott”, em Josgrilberg, 2006.

possibilidades do ser para manter integrados os vários aspectos de sua personalidade. Um amadurecimento pessoal saudável consiste em cumprir satisfatoriamente as tarefas básicas do desenvolvimento do indivíduo. E um dos estágios para tal é alcançar a existência psicossomática³⁰.

A existência psicossomática é a conquista da integração psique-soma alcançada pelo bebê ao longo dos cuidados maternos recebidos nos primeiros meses de vida. Compreendendo a psique em oposição ao soma (WINNICOTT, 1988), é fundamental para o desenvolvimento do bebê um interrelacionamento de complexidade crescente entre ambos. Assentando-se gradualmente no soma, a psique ‘entra em acordo’ satisfatório com o corpo, estabelecendo um vínculo forte na saúde. Para Winnicott, é no efeito da psique no soma que a Fisiologia funde-se ‘suavemente’ à Psicologia, e os distúrbios da psique-soma são “alterações do corpo ou do funcionamento corporal associadas a estados da psique” (WINNICOTT, 1987e, p. 44).

Pensando, a partir das considerações de Winnicott, será que Frederico não recebeu os cuidados maternos necessários numa infância primeira e, por isso, não se concretizou satisfatoriamente o estágio de existência psicossomática? A falta de integração psique-soma, devido aos cuidados maternos não muito satisfatórios, poderia explicar o sentimento de não ter nem nascido ou de ser um fantasma e ter a pele líquida?

É importante analisar a que tipo de diferenciação o psicanalista inglês se refere, pois ainda se remete a variações de modos de ser do homem? Na teoria da existência

³⁰ Para Loparic (2000), Winnicott se inscreve numa corrente de teóricos que tentam ultrapassar o dualismo cartesiano, não sendo o homem nem um “aparelho psíquico” nem um “aparelho fisiológico”, aproximando Heidegger e Winnicott. Mas ainda que haja uma ideia de existência hifenizada, a saber, a existência-psicossomática, pelo traço dar a ideia de unidade, talvez Winnicott se detenha em duas entidades separadas. Mesmo que não se utilize da metapsicologia freudiana, como preconiza Loparic, a teoria do amadurecimento humano ainda tenta explicar como o comportamento, por intermédio de determinações, conforme dito acima, no caso de um estágio do amadurecimento humano, a existência-psicossomática, é a causa para determinadas patologias humanas, como experiências de se viver fora do corpo, ou até mesmo de hipocondrias ou doenças psicossomáticas.

psicossomática, o corpo ainda seria um organismo? Embora se fale de uma existência psicossomática como unidade, seria possível alguém experienciar a psique se assentando gradualmente no soma?

Considerar os conceitos ‘psique’ e ‘soma’ envolveria essencialmente uma adesão à visão tradicional da dualidade corpo e alma, pois a psique e o sujeito necessariamente carregam, historicamente, uma desconsideração tanto do corpo, quanto do mundo e coloca, para dentro de si, uma interioridade de condições inviáveis para a compreensão do ser humano enquanto ser humano. Além do mais, o soma, nesse aspecto de ‘receptor’ de uma psique, traria ainda a imagem de um corpo indigente que se individualizaria pela encarnação da psique. Nesse sentido, seria possível, entretanto, identificar os resquícios históricos da filosofia ocidental.

A Psicologia tradicional, para Heidegger, toma o querer, o desejar, o ansiar como formas de atividades psíquicas, “como atos e pulsões psíquicos” (HEIDEGGER, 2001, p. 191), sendo a psique pensada num âmbito interior que existe por si. Mas, por intermédio dos processos psíquicos, afirma Heidegger, nunca se poderia chegar à estrutura de cuidado, ao ser-no-mundo. Todo ‘ato’ emocional ou psíquico exclui a referência do ser-no-mundo.

A unidade entre ser-aí e mundo³¹ impossibilitaria dissolver elementos em aspectos diferenciados de um sujeito para posteriormente somá-los, como seria o caso de compreender, de um lado psique e, de outro, o soma. Ser-em-um-mundo não significa também dizer que o ser-aí é um ente dentro do mundo.

A unicidade do aspecto fundamental do ser-aí expressa um modo de ser humano que tem escapado da ontologia tradicional. Ser-aí não pode ser tomado como algo oposto ao mundo, ou interligado por intermédio de uma ‘ponte’, pois o “ente que é segundo o

³¹ No capítulo seguinte, a estrutura ser-no-mundo como unidade será melhor analisada.

modo de ‘ser-no-mundo’, não é encerrado em si mesmo, numa interioridade psíquica, estando sempre num contexto relacional” (SÁ, 2013). Ser-aí é, fundamentalmente, ser-no-mundo, e por isso é um equívoco dizer-se que um sujeito sai de sua esfera ‘interior’ para conhecer o mundo ‘lá fora’.

O simples tentar ver a unidade como um todo ainda não garantiria desvencilhar e diferenciar o ‘corpo’ do corporar com o ‘corpo’ da mesa. Para ser mais radical, nada, nem qualquer coisa ou outro ser-vivo possuiria a dimensão do corporar tal qual o ser-aí, pois nenhum ser-vivo existe como o modo do ser-aí, tampouco é abertura-afetivo-compreensiva de mundo.

A presença corporal de Frederico, revelada por intermédio da narrativa, conduziria a pesquisa a tentar compreendê-lo de outro modo que não a partir dos modelos apresentados pela Psicologia tradicional. Enquanto pesquisa fenomenológica, haveria a necessidade de se permanecer na experiência cotidiana sem construtos teóricos e simplesmente nomear o que se mostra (HEIDEGGER, 2001).

Seria, entretanto, necessário compreender o ser humano a partir da analítica do ser-aí e verificar se tal entendimento abre para outras possibilidades de compreensão do corporar, acolhendo o modo de presença de Frederico. Nessa direção, a filosofia heideggeriana se propõe a pensar o modo ontológico de ser do ser-aí rompendo com as tradições ocidentais de objetificação do ser humano, bem como separação sujeito-mundo, para encontrar sua questão fundamental, em Ser e Tempo, que é a questão do ser.

A pesquisa, dessa maneira, tentará encontrar um caminho, norteado pela presença de Frederico, para possíveis compreensões e busca por um corpo não mais anônimo, mas um corporar existencial. Porém, antes, ainda é necessário verificar como é possível falar de corporeidade em Heidegger se o filósofo alemão recebe, até hoje, como uma de suas

principais críticas, à falta de esclarecimento do existencial corporeidade na analítica do ser-aí.

3.4 Críticas sobre a ausência do corpo na analítica heideggeriana

São frequentes as críticas a respeito de Heidegger em função da ausência do corporar na obra “Ser e Tempo” e nos demais textos posteriores na filosofia heideggeriana. De fato, não é possível encontrar um texto com a questão da corporeidade desenvolvida de forma mais densa, a não ser em alguns momentos dos encontros nos Seminários de Zollikon (2001). Assim, apesar de alguns filósofos acreditarem numa importante contribuição da corporeidade por intermédio dos indicativos formais³² na obra heideggeriana, como será visto mais adiante, ainda são assiduamente numéricos os julgamentos à Heidegger por não esclarecer o existencial corporeidade.

É o exemplo de Michel Haar (1997), filósofo francês, que reconhece na filosofia de Heidegger um novo território de descobertas para a compreensão do homem, admitindo que o corpo não deva ser um prolongamento da substância vital que serve de apoio ao espírito, não se reduzindo a um simples organismo animal. Mas Haar também aponta para o descuido da analítica fundamental heideggeriana quando não se preocupa com a sexualidade, a idade ou qualquer traço físico como condições de possibilidade da existência do ser-aí. Pergunta-se se a pertença à natureza, ainda que não revele a essência humana, não confere certa essência minimal, como individualidade biológica, cor dos

³² Como já salientado na introdução, os indicativos formais se orientam por uma concepção geral dos conceitos filosóficos, sinalizando ou indicando uma direção de visualização. Os indicativos formais “são como que sinalizadores, simultaneamente vazios e definidos, de apropriações a efetivar” (REIS, 2000, p. 288). Além de sinalizar uma direção, também tem o sentido de advertir à forma costumeira de se ver e descrever os entes. Dessa maneira, em vários momentos da obra heideggeriana, é possível encontrarmos indicativos formais que sinalizam a possibilidade de compreensão do corporar a partir do que foi dito, ainda que um texto não se prolongue nesse tema, como será visto durante a presente pesquisa.

olhos, cabelo, pele, etc. Questiona-se também se os traços ‘terrestres’, ‘visivelmente não-historiais’ como ele mesmo afirma, devem ser esquecidos na descrição do ser-aí porque são características empíricas, sem alcance essencial ou transcendental. Por último, se o homem tem uma natureza, possui necessidades de ar, de luz e nutrição, como é possível a terra não prover tudo isso em detrimento do ser? Ou seja, nesse sentido não mais a terra, mas o ser nos sustenta?

Quando Haar afirma dos traços terrestres ‘visivelmente não-historiais’ parece haver, nessa expressão, uma ruptura entre corpo, história e mundo, no sentido de compreender a herança ‘natural’ como algo fora da rede de ligações, como algo fora do ser-no-mundo e da historicidade. A cor da pele, por exemplo, fala de uma história, uma herança histórica compartilhada que não deve ser entendida separadamente da ‘determinação natural’, pois ela também é, por mais objetiva que pareça, histórica. A própria ‘determinação natural’ é um modo possível de compreender a ‘característica humana’, já respaldada por uma malha historial que tonaliza o interrogar. Por mais que se tente reconhecer um ‘órgão do corpo’ ou característica humana enquanto algo objetivo, ele já entrou para a história de certa maneira que não há como estar fora da malha historial.

O ser-aí fundamentado na estrutura ser-no-mundo, abertura-compreensiva, temporalidade e espacialidade, além de outros existenciais, impossibilita que qualquer questão humana seja descolada da historicidade, pois caso contrário perder-se-ia o ser-aí em sua essência. Por outro lado, ao se referir à neutralidade do ser-aí, Heidegger não rejeita a sexualidade humana nem mesmo outras condições como idade ou altura. Para Heidegger,

A neutralidade específica da designação ‘ser-aí’ é essencial porque a interpretação desse ente deve ser levada a cabo antes de toda a concreção fática. Essa neutralidade significa também que o ser-aí não é nenhum dos dois sexos. Mas essa assexualidade não é a indiferença da nulidade vazia, a impotente negatividade de um nada ôntico indiferente. O ser-aí na sua neutralidade não é indiferentemente ninguém e toda a gente, mas sim a positividade e o poder originários da essência (HEIDEGGER, 1984, p. 137).

O ser-aí neutro não é um existente encarnado fatural, mas “a possibilidade de toda a existência encarnada que se pertence a ela mesma” (FRANCK, 1998, p. 40). O ser-aí neutro não é o que de fato existe, pois o ser-aí existe em cada caso em sua concretude fática. E a encarnação apresenta-se como uma dispersão: “O ser-aí é, além de outras coisas, em cada caso disperso em um corpo e concomitantemente, além de outras coisas, em cada caso dividido numa sexualidade particular” (HEIDEGGER, 1984, p. 137). Mas dispersão ou divisão não significam aqui algo negativo.

Os termos dispersão, disseminação ou divisão são modos de preocupação do ser-aí nunca referentes apenas a um objeto, mas a uma multiplicidade deles fundados no ser disperso do ser-aí. Como um existente, o ser-aí nunca se relaciona com um objeto em particular e, caso o faça de modo abstrato, outros objetos sempre co-aparecem anteriormente e simultaneamente, ainda que despercebidos. “(...) E a essência do ser-aí em geral, em seu conceito metafísico de neutralidade, pertence a uma disseminação originária que, de um ponto de vista determinado, é uma dispersão” (HEIDEGGER, 1984, p. 138). Para Franck, (1998), a disseminação originária e neutra é uma dispersão transcendental do ser-aí e, uma vez lançado no seu ser, ela tem o fundamento no estar-lançado, assegurando, em última instância, a sexualidade como possibilidade existencial.

A possibilidade existencial da sexualidade encontra-se fundamentada no ser-com³³. Em outras palavras, para Heidegger a dispersão do ser-aí, ainda que compreendido em sua neutralidade, anuncia-se no ser-com do ser-aí com outro ser-aí. Conforme afirma Derrida (2002), diferenças sexuais ou gênero na analítica do ser-aí devem ser elucidados começando-se pelo ser-com e pela disseminação do estar-lançado.

³³ O termo heideggeriano ‘ser-com’ será descrito no próximo capítulo

Como visto anteriormente, o ser-aí não se comporta diante de uma pulsão, pois a ela apenas os animais reagem. Ao ser-aí Heidegger reserva a assunção de uma atitude, porque é 'ek-sistente', postado na verdade do ser. O ser-aí não reage a uma pulsão, uma pressão. Ele se encontra na malha historial e somente se envolve, seja numa relação sexual ou não, por intermédio dos existenciais ontológicos que lhe possibilitam qualquer modo de envolvimento, seja ele sexuado ou não. O ser-com, além de outros, é a possibilidade de toda a existência, respondendo a inúmeras formas de solicitação. A sexualidade, o amor e o desejo, ou seus contrários, somente são possíveis porque ser-aí é fundamentalmente ser-com.

As determinações sexuais jamais devem ser anteriores à estrutura fundamental do ser-com, portanto. As relações corporais do ser-aí jamais constituem o ser-uns-com-os-outros, mas são implicadas pelo ser-com.

À essência do homem pertence essa neutralidade rompida de sua essência. Todavia, isso significa que essa essência só pode ser problematizada a partir dessa neutralidade e somente com relação a essa neutralidade é possível a quebra da neutralidade mesma. Nesse problema, a questão do gênero ou do sexo é apenas um momento e, com efeito, não o momento primário (o estar-jogado). Na medida em que o ser-aí existe agora como ser-aí corpóreo, a apreensão fática do outro por um ser-aí e de um ser-aí pelo outro se acha submetida a condições determinadas. As relações corporalmente co-condicionadas de apreensão mútua entre os seres-aí não constituem, porém, o um-com-o-outro, mas o pressupõem e são, por sua vez, determinadas por ele (HEIDEGGER, 2008a, p. 156).

Dessa forma, a analítica do ser-aí tem como objetivo ir além de pressupostos culturais que permeiam o significado de homem e mulher e marcar as estruturas invariáveis que permitem ao ser-aí todas as suas possibilidades de ser, sejam elas masculinas ou femininas, ou da ordem de 'características pessoais', como idade, altura, cor, dentre outras. Ser-aí é um substantivo alemão que não possui nenhum gênero, é neutro.

Contudo, faz parte da essência do ser-aí romper sua neutralidade, pois como ente

fático ele é, a cada vez, masculino ou feminino. “O ser-aí (...) é um ser sexuado” (HEIDEGGER, 2008a, p. 155). Mas não se pode mostrar que as possibilidades da existência humana devam ser determinadas pela relação de sexos ou gêneros, pois a relação de sexos ou gêneros somente é possível porque o ser-aí é determinado pela neutralidade metafísica do ser um-com-o-outro. Caso contrário, se a relação de gêneros tivesse primazia pelo um-com-o-outro, nenhuma relação humana seria possível. Assim, a questão do sexo não é um momento primário.

Na medida em que o ser-aí existe agora como um ser-aí corpóreo, a apreensão fática do outro por um ser-aí e de um ser-aí pelo outro se acha submetida a condições determinadas. As relações corporalmente co-condicionadas de apreensão mútua entre os seres-aí não constituem, porém, o um-com-o-outro, mas o pressupõe e são, por sua vez, determinadas por ele (HEIDEGGER, 2008a, p. 156).

Outras críticas a Heidegger dirigem-se mais à negligência do corpo na obra heideggeriana com relação ao corpo sensorial. Philipp Thomas (THOMAS *apud* ARLT, 2008), por exemplo, percorre o pensamento heideggeriano concluindo que a filosofia de Heidegger não possui qualquer interesse pelo corpo sensorial e que nem mesmo tem dignidade própria na analítica do ser-aí. Ele diz que o filósofo alemão não se cansou de acentuar que a partir do corpo sensorial, a partir da natureza, a essência do ser humano não se deixaria ser determinada apropriadamente.

Alphonse de Waelhens (1975) também faz uma queixa à ausência do corpo na obra de Heidegger: “Ora, não se encontra em *Sein und Zeit* trinta linhas sobre o problema da percepção; não se encontra dez sobre o problema do corpo” (WAEHENS, 1975, p. 20). Porém, falar da percepção não seria falar da essência do ser-aí, mas da percepção.

O que quero dizer é que há, num modo fundamental de compreender o ser-aí, questões mais estruturais que possibilitam qualquer tipo de percepção humana. A percepção do ser humano não seria a mesma se não fosse sustentada pelo ser-no-mundo,

ser-com, ser-junto-a, abertura-afetivo-compreensiva, finitude, historicidade, espacialidade, além de outras. Tal percepção poder-se-ia igualar à dos animais se entendida como pura percepção, ou como processos perceptivos. Mas não é possível falar da escuta humana se não estruturada pelo modo de ser do ser-aí, pois toda escuta, toque ou paladar são experiências já atravessadas pelo modo de ser do ser-aí como 'ek-sistente'.

Por sua vez, Caputo (1993) faz uma crítica ainda mais árdua, afirmando que 'no reino de Deus' há o reino da carne, e nele há fome, sangue, dor, mortos ressuscitados, etc. No reino de corpos sempre há o prazer e a dor, um reino formado por carne e sangue. Porém, no mundo da vida fática de Heidegger, existem mesas, cadeiras, casas, ferramentas, todos como seres de cuidado. Isto teria feito com que Heidegger conseguisse escutar o *Sorge* (cuidado), mas deixou de ouvir o *Brot*, a esfera do pão e da carne.

Mas não seria a fome e a comida também historiais? Um 'instinto' jamais poderá ser pensado como uma pressão, como um evento recortado no ser humano que o impulsiona a agir de determinado modo, senão não se acolheriam as dimensões do ser-no-mundo nem da temporalização. O 'instinto', se é que se pode falar assim, entra numa malha historial. No caso da fome, ela não seria apenas uma fome que precisa ser saciada, pertencente à história das relações. Desde a plantação e o cultivo da comida até o cozimento da mesma, o ser humano é o único que, marcado temporalmente, se relaciona com a fome e a comida fundamentado no existencial ser-com. Não seria a esfera do pão e da carne essencialmente um marco em qualquer cultura, e esta fundamentada no ser-com? Ou seja, seria então os modos de lida do ser humano com a fome e a comida uma possibilidade fundamentada no ser-com, dentre outros existenciais? A crítica de Caputo à Heidegger talvez se fundamente numa visão tradicional de separação homem-mundo e homem primitivo e contemporâneo, abarcando a ideia de que fome, sono, desejos e necessidades corporais estejam separados da história, do cuidado, do sentido e até mesmo

do mundo. Porque são condições mais próximas à ‘natureza’ do ser humano, mais ‘animais’.

Para o americano Aho (2009), as críticas a Heidegger referem-se à falha no entendimento do projeto heideggeriano. Elas focam o fato de a analítica heideggeriana não explicar como o corpo participa do cotidiano, como é o caso da percepção, por exemplo. Mas para o americano tais críticas compreenderam de forma errônea a utilização do termo ‘ser-aí’. A expressão ‘ser-aí’ não deve ser compreendida no sentido da cotidianidade humana ou de uma simples atividade corporal. Ser-aí deve ser entendido como um desdobramento no horizonte histórico, ou mesmo um espaço de sentido do ‘aí’, sempre prévio às várias capacidades e possibilidades humanas.

Por isso, ser-aí jamais poderia ser incluído em termos de uma existência individual, mas em termos de um horizonte compartilhado do ser. Para Heidegger, ser-aí significa estar presente, existência. E o termo ‘aí’ não tem nada a ver com definição de lugar de um ente, mas indica uma abertura onde o ente pode estar presente para o homem, inclusive para si próprio (HEIDEGGER, 2001).

Baseado no horizonte sempre aberto de sentido é que se compreenderia o ser dos entes em primeiro lugar, incluindo o corpo real (*Körper*) e o corpo vivo (*Leib*) e todas as suas manifestações. Heidegger se utiliza da particularidade da língua alemã que possui duas maneiras diferentes para se referir ao corpo: *Körper* significa corpo material e *Leib* comumente traduzido por corpo vivo. Mais adiante o termo *Leib* será melhor explorado.

Tais considerações não significam que Heidegger se esqueceu das investigações fenomenológicas do corpo; elas apenas não seriam cruciais para seu projeto de ontologia fundamental. Nesse sentido, o filósofo americano Kevin A. Aho tenta mostrar em seu livro “*Heidegger’s Neglect of the body*”³⁴ que a analítica do ser-aí faz uma significativa

³⁴ A negligência do corpo em Heidegger.

contribuição a teorias da corporeidade, reunindo os principais modos de compreensão da corporeidade indicados por Heidegger no decorrer de sua analítica (AHO, 2009). Para ele, as contribuições de teorias da corporeidade existiram mesmo que Heidegger tenha afirmado que o tratamento dos fenômenos corporais dependeria ainda de uma elaboração mais satisfatória do ser-no-mundo.

Reis (2004), em artigo que se refere ao tema do nascimento para a ontologia existencial, diz que apesar de certa dificuldade originada pela escassez na documentação na obra de Heidegger, é possível pensar a respeito do nascimento a partir das indicações em *Ser e Tempo*. Para ele, é plausível mostrar que essa noção é central no programa ontológico da fenomenologia-hermenêutica. O ser-para-o-início é relevante tanto para a apresentação da finitude quanto o ser-total da existência humana. E pensar no existencial de possibilidade é fundamental para compreensão do nascimento.

O nascimento, a partir do existencial de possibilidade, é compreendido como uma herança compartilhada de toda e qualquer possibilidade e caracteriza-se como um ser-a-partir-do-nascimento. Deixando de lado considerações tradicionais do nascimento, como um evento datado no passado, um fato, o nascimento é também objeto de relacionamento.

A herança compartilhada chega até o ser humano; é possível manter uma relação determinada para com ela. (...) Estar em possibilidades herdadas é uma forma de correspondência à herança. A herança é um ganho, mas agora no sentido de que é fruto de uma recepção, de uma correspondência. O ser-a-partir-do-nascimento caracteriza a existência humana no sentido de que o início, a herança compartilhada de nossas possibilidades, retorna, torna-se presente, e como tal exige uma resposta, uma correspondência determinada (REIS, 2004, p. 69).

Assim, o ser-para-o-início é uma herança compartilhada de possibilidades e o ser-aí é sempre correspondente a essa herança, a cada vez. Mesmo os atributos visivelmente ‘não-históricos’, herdados como traços e características, conforme disse Haar, mencionado acima, são possibilidades compartilhadas desdobrando-se no ser-aí como solicitações, e

nelas ele sempre responderá de vários modos possíveis numa determinada situação histórica.

Mais que Heidegger, Merleau-Ponty se debruçou enormemente sobre a questão da corporeidade. De acordo com o filósofo francês, eu sou meu corpo no sentido que tenho um adquirido e, como sujeito natural, meu corpo é um esboço provisório de meu ser total. *Leib* é o termo utilizado para designar o corpo próprio e vivo que se sente sentir, agindo em um comportamento significativo. Corpo vivido é sempre sexualidade e ao mesmo tempo liberdade, juntamente natureza e transformação cultural. Como fonte das experiências originárias, o corpo próprio é também ancoradouro e origem de todos os pontos de vista (MERLEAU-PONTY, 1971).

Compreendido como ser de situação, o corpo próprio é a manifestação e expressão de uma subjetividade jamais visto como reunião de órgãos justapostos no espaço. Por meio de um esquema corporal, é possível ao corpo próprio ser sentido como posse indivisa, conhecendo-se as posições de cada um de seus membros por intermédio de um esquema corporal. O esquema corporal é um mundo próprio de relação com o mundo. E só tenho consciência do mundo por meio do meu corpo: o corpo é o pivô do mundo (MERLEAU-PONTY, 1971).

Como vidente e visível, o corpo olha todas as coisas: olha a si e reconhece o que vê. Ele se vê vidente e tateante, ao mesmo tempo sensível e visível por si mesmo.

A animação do corpo não é a junção, uma contra a outra, de suas partes – nem, aliás, a descida, no autômato, de um espírito vindo de outro lugar, o que ainda suporia que o próprio corpo é sem interior e sem ‘si’. Um corpo humano aí está quando, entre vidente e visível, entre tateante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha de senciante-sensível, quando esse fogo que não mais cessará de arder pega, até que tal acidente do corpo desfaça aquilo que nenhum acidente teria bastado para fazer... (MERLEAU-PONTUY, 1963, p. 89).

Para Capalbo (2003), longe de ser submetido ao corpo causal e modelos mecânicos,

o corpo, na visão do filósofo francês, traz a corporeidade para o campo do fenômeno vivido, como a maneira de o sujeito estar presente no mundo e de como as coisas estão presentes para ele. O corpo é também uma forma significativa de linguagem, o que denota sempre questões de valorização de tipos de cultura física, num determinado momento histórico. O corpo é como uma abertura ao mundo, um ato intencional sempre em ‘direção para’ e também como modo de ser afetado.

Entendido na inerência ao ser no mundo, o corpo é sempre um sentir-sensível, um vidente visível, passivo e ativo. Só posso experimentar meu corpo do ponto de vista de um sujeito que sou eu, numa vida vivida entrelaçada a uma historicidade pessoal. O corpo é, entretanto, a expressão da existência do mesmo modo como a palavra é a expressão do pensamento (MERLEAU-PONTY, 1971).

De acordo com Nunes (2004), Merleau-Ponty faz uma fenomenologia do ato de perceber e do percebido, envolvendo a *noesis* e o *noema* husserlianos. Em “Fenomenologia da Percepção”, o sujeito não é apenas um ser pensante e, ao mesmo tempo, o percebido não é apenas um objeto. A escala que une o percebido e aquele que percebe é o mundo. O ser (*être*) possui uma visada pré-objetiva de mundo que comparte, ao mesmo tempo, o que se é e incorpora o que o cerca, conferindo-lhe sentido ao mundo. Dando sentido, o ser transcende a situação que ocupa no mundo, especialmente localizada. E o espaço que ocupa é o corpo próprio.

Apesar de o filósofo francês ter se inspirado em algumas ideias heideggerianas, bem como também se manteve fiel às perspectivas de Husserl³⁵, os pensamentos entre os filósofos francês e alemão se distinguem fundamentalmente, em algumas questões cruciais. Uma delas é sobre o conceito de subjetividade.

O termo em Heidegger é quase uma brutalidade que estremece sua analítica e não

³⁵ Como aponta Nunes (2004), Merleau-Ponty empenhou-se em husserlianizar Heidegger e em heideggerizar Husserl.

compreende a estrutura do ser-aí. Na concepção de sujeito, o ser-junto-a alguma coisa ou o ser-com outro ser-aí é deixado de lado. Para o filósofo alemão, a intencionalidade, ainda que husserliana, não conquista a eficácia verdadeira central, pois continua sendo ‘consciência’ e não acolhe o modo estrutural ‘ek-sistente’ do ser-aí. Assim como o ‘eu’ e o ‘outro’ estão subdeterminados pela subjetividade, deve-se estabelecer uma comunicação entre os dois ‘sujeitos’. Mas então nasce um problema: como os dois sujeitos podem se encontrar? O ‘eu’, de fato, nunca sai de si para encontrar o ‘outro’, como que se estabelecesse uma ponte entre os dois, pois o ser-aí já está fora com os outros (HEIDEGGER, 2008a).

Heidegger rejeita qualquer expressão que carregue o sentido de um indivíduo que se relaciona com outro por intermédio de uma comunicação, como é o caso de ‘sujeito’ ou ‘subjetividade’. Ser-aí é, em sua estrutura, ‘ek-sistente’ e não deve ser a comunidade, por exemplo, entendida como soma de indivíduos, mas é na base do uns-com-os-outros que uma comunidade se torna possível.

Outra diferença é que Heidegger abandona a palavra “expressão” para não ser entendido como a manifestação de algo interior, psíquico, emergindo algo do mundo pessoal/interior tentando se mostrar para o mundo exterior. O termo “expressão” acaba por não acolher um dos principais existenciais, a saber, o ser-no-mundo. Expressão não tem o mesmo sentido de gesto³⁶, palavra que significa carregar, trazer, portar, de uso preferencial por Heidegger (2001).

Aho (2009) relaciona quatro pontos importantes que distanciam Heidegger de Merleau-Ponty, levando em conta a distinção entre ontologia regional e fundamental. Em primeiro lugar, a concepção de Merleau-Ponty para o significado de ‘*être-au-monde*’ (ser-ao-mundo, em francês) é compreendida como ‘ser-para-o-mundo’, uma vez que o corpo-

³⁶ No capítulo 4 abordarei com maiores detalhes a etimologia alemã para a palavra gesto e como tal palavra pode esclarecer sobre o corporar em termos da presença.

sujeito é um corpo para além do si mesmo, parecendo situar-se numa fronteira perceptual com relação aos objetos do mundo. A concepção heideggeriana de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) compreende o ser-aí não como um sujeito que percebe o mundo dos objetos. Ser-aí é mundo apenas porque o ser-aí é 'ek-sistente', as coisas no mundo não são percebidas de forma isolada. Os entes são percebidos numa malha de sentido já previamente familiar.

Os entes são percebidos numa malha de sentido já previamente familiar.

Em segundo lugar, as investigações de possibilidades de significado em Merleau-Ponty deveriam esclarecer como e porque as percepções fazem sentido e são compreensíveis para o sujeito-corpo. Quando o filósofo francês fala de significação de mundo, ele não clareia exatamente o que quer dizer. Refere-se a que mundo? Ao mundo cultural, natural, histórico? E como o mundo 'dá' o sentido? Estas questões ficam sem respostas porque utiliza o conceito de subjetividade sem esclarecer como o significado constitui e descobre o sujeito, numa consciência encarnada. Assim, para Aho, a origem de alguns significados é inexplorada na filosofia de Merleau-Ponty. Já em Heidegger, a fonte de sentido está fundamentada no mundo compartilhado, pois o ser humano é sempre 'fora de si', não havendo um 'eu' nem um sujeito-corpo que percebe o mundo. No cotidiano impessoal, sempre sou ser-com-os-outros.

De imediato eu não 'sou' 'eu', no sentido do si mesmo próprio, mas sou os outros no modo de a-gente. (...) De pronto, o ser-aí é a-gente e no mais das vezes assim permanece. Quando o ser-aí descobre propriamente o mundo e dele se aproxima, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, esse descobrir de 'mundo' e abrir do ser-aí sempre se efetua como remoção de encobrimentos e de obscurecimentos (HEIDEGGER, 1927, p. 373).

Para Aho (2009), o impessoal também determina o sentido de minha própria percepção incorporada. Minhas percepções fazem sentido somente na familiaridade de um contexto público de compreensão. Não ouço um barulho como pura percepção, mas o som, seja ele qual for, só pode ser compreendido na esfera de uma dimensão pública, na malha

de sentido já familiar.

Num terceiro ponto assinalado por Aho, Merleau-Ponty dá primazia para a percepção como o fundamento de qualquer experiência significativa, não havendo mundo sem percepção. Mas o modo como Merleau-Ponty trabalha a percepção parece que o percebido emerge fora da percepção, mais exatamente entre corpo e mundo. E a camada de significado cultural pode, às vezes, ser suspensa ou posta em colchetes para descrever a estrutura da percepção. Heidegger, por outro lado, assinala que o ser humano acontece numa malha pública de sentidos entrelaçados e é na base dessa rede que a percepção se dá. “Sem um compartilhar evidente que dota nossa percepção com sentido e compreensão, tudo com que eu me deparo são puros sons e formas”³⁷ (AHO, 2009, p. 47).

Para Haar, não há em Heidegger uma percepção bruta ou fatal. Toda percepção já pressupõe um mundo compreendido “com seus reenvios de significantes e um modo de doação ou um sentido do ser dos entes que podem ser reencontrados (...). Por outros termos, a percepção se define pelo sentido do que percebemos, e não o inverso” (HAAR *apud* NUNES, 2004, p. 279).

Em quarto e último lugar, conforme os apontamentos de Aho, Merleau-Ponty foca sua percepção pré-reflexiva num projeto de filosofia que privilegia a dimensão temporal do presente. Todas as outras dimensões temporais são derivações de uma característica espontânea do presente. Já a analítica heideggeriana esclarece que qualquer atitude humana no presente deriva de uma possibilidade mais primordial de estrutura de tempo que não deve ser compreendida em termos de percepção. Ser-aí é temporalidade. E essa temporalidade estabelece o andaime de referências que torna possível o emergir das coisas como são.

Diante disso, Aho entende que a fenomenologia de Merleau-Ponty não consegue ir

³⁷ Minha tradução

muito além das colocações da subjetividade cartesiana. Também não consegue dar conta de explicar como é possível haver, pela percepção, a origem de significado do mundo.

De acordo com Nunes (2004), no livro “A fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty finaliza com um grande distanciamento da filosofia heideggeriana, mas que em “O visível e o invisível”, livro inacabado do filósofo francês, o afastamento seria substituído por uma grande aproximação ostensiva. Isso por conta de uma virada na filosofia de Merleau-Ponty ocorrida por um reenfoque ontológico do corpo humano, do espaço e da linguagem, traduzindo-se na insuficiência de “A fenomenologia da percepção”: a falta de explicitação ontológica. O próprio Merleau-Ponty, em nota no livro póstumo, afirma que os problemas levantados em “A fenomenologia da percepção” são insolúveis porque inicia seus estudos na consciência subjetiva e, por isso, parte para uma redescoberta da *physis*³⁸ após a virada.

Segundo Haar, há a possibilidade de Merleau-Ponty ter buscado em Heidegger uma forma de escapar da consciência perceptiva, também fugindo da metafísica da subjetividade em Husserl, no momento da virada. Teria conseguido desprendimento a esse tipo de antropocentrismo se tivesse melhor atentado para a crítica heideggeriana da percepção, embora dessa nunca se distanciou de fato (HAAR *apud* NUNES, 2004).

Para encaminhar este trabalho, tendo perpassado a história da Psicologia, várias possibilidades de compreensão sobre o corpo puderam ser apresentadas. Foram percorridas questões desde problemas de integração psique-soma a representações mentais de ordem inconsciente ou problemas funcionais cerebrais, até a falta de adaptação ao meio externo, considerando o corpo como uma extensão da mente e/ou como organismo e seus funcionamentos. Mas tais teorias mostraram-se insuficientes para compreensão da presença corporal de Frederico, pois nenhuma delas parecia dar conta de esclarecer como

³⁸ Heidegger viu no termo *physis* o modo grego do antigo ser: o surgimento, aparecimento, o brotar das coisas. Posteriormente, o termo assumiu o significado de natureza, perdendo seu sentido essencial.

uma presença ‘chega’ até o outro por intermédio da presença corporal, uma vez que todas se valem de construtos teóricos para dizer sobre Frederico e explicá-lo. Entretanto, nenhuma delas se enuncia a partir da presença de Frederico, em quem a narrativa circula a todo o momento.

Como anuncia Heidegger (2001), “devemos, antes, ficar na experiência cotidiana em que passamos a nossa vida. Devemos nomear simplesmente aquilo que se mostra ao olhar o tornar presente” (p. 95). E para que o trabalho se situe e se norteie não na explicação, mas na narrativa da experiência cotidiana, Heidegger abre outro caminho necessário para dar outro rumo à compreensão do corporal.

Assim, o próximo capítulo se dedicará a descrever alguns dos importantes existenciais do ser-aí para conferir se é possível pensar o corporal de outra forma que não como organismo indigente. Para tanto, será necessário inicialmente percorrer o existencial ser-no-mundo, pois, como afirma Heidegger, não é possível compreender o corporal e a corporeidade antes de se formular suficientemente o existencial ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001). E, a partir do existencial ser-em como familiarização, tentar-se-á explicitar o corporal enquanto modos de habitação do ser-aí.

Capítulo 4. Corporeidade e mundo

Sou o espaço onde estou

Noël Arnaud

Quando Frederico adentra a sala, compreendo no âmbito do indizível várias questões de como é Frederico, sem ao menos ter clareza inicial delas. Essa compreensão foi indicada na introdução da pesquisa por intermédio de algumas questões: como é possível uma presença corporal ser carregada de peso e apresentar-se no modo da ausência? Como é possível a presença corporal se presentificar como uma atmosfera de solidão e angústia, ocupando e invadindo o espaço da sala do consultório que se tornou por demais pesado³⁹? Como a presença corporal possibilita a invasão de um espaço para além do físico e como é possível ser afetada por ela?

A escuridão era o local de habitação no modo de ser de Frederico. O existir no modo da não presença era a maneira de se encontrar no envolvimento com o mundo, enterrado nas entranhas de uma ‘não vida’. Conforme a poesia de Frederico já citada, “A teoria da transparência (não antes a forma, e sim a falsa memória)”, no primeiro trecho diz-se:

(...) cansaço demais deveria extravasar os poros, e tornar a pele líquida.
os tecidos também sucumbiriam, e restariam apenas a desolação
dos ossos.
(que em tais momentos, sinto isto e não tenho a quem exprimir)

³⁹ Conforme descrito na Introdução do texto no dia em que conheci Frederico, mais especificamente a partir da página 16 e praticamente durante todo o capítulo 2.

ou por apenas excesso de puro azar, ou que não nasci muito para isto.
e sou impedido de uma certa normalidade em ter romances, e
toda a beleza que sinto que acompanha. uma tal beleza que
também extravasa os poros, mas não é líquida, é sólida.

A presença cansada, carregada e solitária já dizia de uma forma de morada no mundo da falta da luz, do concreto e do sólido, ao passo que o contrário se traduziria em presença, beleza e amor. Sua existência era no modo da liquidez, no sentido da ausência, como o próprio Frederico a identificou.

O quarto-porão na escuridão que habitava também apresentava Frederico, já dizendo de seus espaços e de seu modo de ser-no-mundo. Por isso, é necessário conhecer a moradia no mundo, o modo como se habita ‘a concha inicial’ e como nela se enraíza.

Para Bachelard (2012), como o canto de alguém, a casa sempre protege os sonhos e os devaneios. Sem ela, o homem seria um ser disperso, pois a casa é um grande berço. Ela consegue manter o homem ainda que em meio a tempestades do céu e da vida e a primeira acolhida do mundo. Ainda para o autor, a casa natal está fisicamente inserida em cada um, como se fosse um grupo de hábitos orgânicos⁴⁰, desdobrando-se fiel ao ser. Após anos, revisitando a casa natal novamente, empurrar-se-ia com o mesmo gesto a porta que range e os pés saberiam pisar da mesma maneira no degrau mais alto.

Visitando a minha casa natal, tornando-a presente, certamente envolveria minha mão na maçaneta redonda da porta principal meio solta e no encontro com seus gomos sextavados, lembrar-me-ia que por lá passei por muitos e muitos anos... Meus dedos abraçariam seu gelado peso e as mãos tentariam se recordar até da força na justa medida

⁴⁰ As expressões ‘hábitos orgânicos’ ou ‘casa fisicamente inserida em nós’ se referem ao pensamento de Bachelard, o que podem suscitar uma tendência a pensar o corpo enquanto orgânico. Mas, ainda assim, suas descrições sobre habitar os espaços são de grande contribuição para o trabalho.

para girá-la e, então, conseguir abrir a porta. Ao mesmo tempo em que veria a sala preenchida pela cor de mel dos tacos, ouviria nostalgicamente a familiaridade de seus ruídos. Cuidadosamente, pisaria nos tacos prevendo que por ali já haveria algum solto. Ao pisar, o doce ranger do pedaço de madeira destacado, se apresentaria mais uma vez. E meu ouvir se faria adocicado.

Andando pelo corredor, a luz que atravessa o vidro de frente à porta do meu antigo e primeiro quarto iluminaria a infância e todos os cantos por lá habitados. Em minha casa, permaneceria o espaço aberto do brincar, se esconder ou apenas ficar por lá sentindo o confortável cheiro do lar. E todos os passos, barulhos e brincadeiras silenciados na presença de cada taco, na cor mel do piso que preenchia a sala ou no interior dos armários e das gavetas.

Moro em cada canto de minha primeira casa e cada canto mora em mim. Em cada móvel habito ainda que ele não mais exista, pois em cada gaveta eu ainda permaneço, resido de alguma forma guardando o sentido de uma história tecida junto de cada pedaço da primeira morada. Habito a casa que me ajudou e me amparou, por todo o tempo, a constituir-me como sou. Sou a casa em que moro e moro numa casa como sou. Todas as coisas, móveis e instrumentos pertencem de alguma forma à rede de ligação na qual permaneço. Tudo isso me pertence e a eles eu pertencço. Sou espaço.

O canto escolhido para enterrar o pintinho⁴¹, a pá vermelha e o ladrilho do quintal e da lavanderia não foram apenas um cenário ou meros instrumentos da minha história, mas fundamentais para o desdobramento de todo o enredo. Na verdade, eles são a história⁴². Sem terra nem ladrilho, não poderia contemplar a morte do bicho e nem mesmo sua vida,

⁴¹ História transcorrida no início da introdução do trabalho.

⁴² Posteriormente, será analisada a manualidade (*Zuhandenheit*) anunciada no ente simplesmente dado, por intermédio da totalidade instrumental dos instrumentos.

sua presença ou ausência. Cada ‘parte’ envolvida era um fio desenvolvendo uma trama inigualável que dá sentido à história até hoje.

O canto do quarto ou do escritório de Frederico, como o lugar de refúgio, nega todo o resto da casa assim como Frederico nega e é negado pelo que o incomoda. O canto é como um lugar seguro da casa e o sonhador pode riscar seus incômodos num devaneio minucioso, destruindo cada objeto dele, rejeitando a vida, restringindo-a e tentando negar, ao mesmo tempo, o ‘universo’ (BACHELARD, 2012).

Mas como era o canto de Frederico? A casa é a moradia que o acolhe em um espaço isolado do mundo, de exclusiva conexão virtual para com ele. As janelas fechadas e o cheiro de mofo me faziam permanecer nas profundezas do porão, lugar-canto do esconderijo que acolhia seus alentos. E o mesmo cheiro de mofo, que para meu estômago era insuportável, dizia como um mundo era habitado por alguém. O mofo e a escuridão já falavam por si só do modo de ser de Frederico. De fato, o mofo e a escuridão acolhiam e diziam a presença dele, pois ele mesmo era aquele espaço que habitava. Em outras palavras, a presença de Frederico era a escuridão, revelando sua presença no modo da ausência.

No momento de clareza de seus espaços quando fui a sua casa, reconheço ainda mais a presença que me afligiu tempos atrás quando o conheci. O andar pesado e a inospitalidade carregavam os espaços ali habitados. O peso de sua presença se confirmava e já permanecia em seus espaços e móveis que testemunhavam e participavam do modo da ausência, de um mundo excluído que habitava.

Dessa forma, Frederico me faz entender que o modo do corporar e o modo de habitar no mundo são um só? Não que o mofo ou a escuridão do quarto sejam expressões projetadas de um mundo interno, pois nessa perspectiva o mundo seria secundário. Mas o

quarto-porão e o escritório-porão seriam o ‘modo-porão’ de ser de Frederico já presentes em sua presença corporal, onde quer que esteja? Frederico ‘carregava’ seu mundo subterrâneo para onde fosse? Dessa maneira, não há como falar de corporeidade sem o existencial ser-no-mundo.

E seguem as questões pautadas, a partir da presença de Frederico: como é possível alguém adentrar os espaços no modo como Frederico adentrou a sala de espera e modificou o lugar (modo) habitado? Como é o espaço que permite criar uma situação especial a cada vez, no modo como alguém adentra um lugar? Como é a presença, já que se tenta compreender o corporar para além de um organismo vivo? O presente capítulo será marcado por essas questões.

4.1 Ser-no-mundo⁴³

Ser-aí é mundo. E, para Heidegger, a corporeidade só deve ser entendida a partir do ser-no-mundo, do contrário voltar-se-ia para o problema da dualidade sujeito-mundo. O corporar (*Leiben*) pertence como tal ao ser-no-mundo. O existencial ser-no-mundo não se esgota no corporar, mas ao mesmo tempo não é possível pensar o corporar sem um esclarecimento prévio do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001).

Mas como compreender o modo de habitar e corporar do ser-aí a partir do existencial ser-no-mundo? A expressão composta ser-no-mundo se refere a um fenômeno unitário, significando que ser-aí e mundo são um só. Por mais que se tente dividir o mundo em partes, como sujeito e objeto, ou mundo animado e inanimado, etc., sua unidade é

⁴³ Pela necessidade apresentada no próprio texto e pesquisa, será necessário alternar discussões entre os âmbitos ôntico e ontológico para dar prosseguimento à questão apresentada a partir da história de Frederico. Ainda que sejam respeitados os devidos limites entre cada uma das áreas, ora será trazida a analítica heideggeriana e, dando sequência ao texto, ora situações cotidianas. A diferenciação entre os termos ôntico e ontológico situa-se na apresentação do trabalho.

irredutível. O ser-em-o-mundo, ao contrário de uma designação que se refere a uma coisa dentro da outra no espaço, é uma constituição fundamental do ser-aí.

Em alemão, ‘*In*’ de *In- Sein* (ser-em) possui um significado a partir de *innan*. “*In*” quer dizer morar, habitar e demorar-se em. Já “*an*” significa estar acostumado, familiarizado, no sentido de cuidar de algo, colo. Ser (*Sein*), nas raízes alemãs, é um verbo que também possui o significado de morar junto a, ser familiarizado com. Dessa maneira, a expressão ser-em (da estrutura ser-em-o-mundo) tem o caráter de não dizer de um ente dentro de um mundo, mas do ente que, pela sua abertura fundamental, habita familiarmente o mundo (HEIDEGGER, 1988).

Quando pego a pá vermelha em minhas mãos e desenterro os ossos do pintinho, não há como dizer que a pá está dentro de minha mão assim como um objeto estaria dentro do mundo. Pertencente ao todo instrumental, a pá revela mais uma familiaridade com o utensílio, do que parte de um objeto dentro de uma ‘garra’, de um instrumento de ‘pegar’. Cuidar de algo, demorar-se numa situação onde há o encontro com milhares de redes referenciais, já é o próprio modo de habitar constituindo-se a cada morada, a cada vez.

‘Ser-em’ não visa, como costumeiramente se faz, a inclusão numa extensão corporal. Mas visa, num sentido mais fundamental, um habitar. Assim, ser-no-mundo é essencialmente habitação, ao mesmo tempo em que ser-aí é mundo (FRANCK, 1998).

Para Heidegger, “o homem é à medida que habita” (HEIDEGGER, 2002f, p. 127), no sentido que habitar é ser trazido para a paz de um abrigo, resguardando cada coisa em sua essência.

Habitar [é] permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra (HEIDEGGER, 2002f,

p.129).

Assim, habitar é um de-morar-se junto às coisas, reunindo o sentido delas, se resguardando em cada parte da casa. O mofo dizia de um resguardar próprio de Frederico. O cheiro que ocupava os seus espaços, que habitava os lugares, era o próprio abrigo do fantasma. Enquanto presença, o mofo abria a presença de seu inquilino. E, nele, Frederico se apresentava.

O corporar é familiaridade para com as coisas, presente no cheiro, na cor e no peso de cada uma delas, pois esse era o modo de habitação de Frederico. A pele líquida, a desolação dos ossos e ser alguém ainda não nascido eram o modo da familiaridade para com o mundo também habitado pelo modo da escuridão, do mofo e do esconderijo. Assim, corporeidade e mundo tornam-se um só. Mas como Heidegger compreende mundo e como ele se manifesta como estrutura essencial do ser-aí?

Para dizer de um mundo onde não há objetos soltos no espaço, simplesmente ‘jogados’, e que ao mesmo tempo fundamentam a estrutura de ser-no-mundo do ser-aí, Heidegger fala de um mundo circundante, tendo como seu paradigma o mundo de trabalho do trabalhador manual.

Um instrumento só pode ser instrumento num todo instrumental do qual referencialmente pertence. O instrumento é na correspondência a sua instrumentalidade, a partir da pertinência a outros instrumentos, a saber, os de cozinhar, como panela, prato, fogão, pia, etc.

Essas ‘coisas’ nunca se mostram primeiro por si para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o ‘vazio entre quatro paredes’, no sentido de espaço geométrico, mas como instrumento de habitação. É a partir dele que se mostra a ‘instalação’ e, nela, os diversos instrumentos

‘singulares’. Antes deles, sempre já se descobriu uma totalidade instrumental (HEIDEGGER, 1988, p. 110).

O lugar ocupado de cada uma das coisas não é apenas um espaço preenchido por um corpo material, mas já diz de uma rede referencial de ligações, embasado num para quê, numa indicação daquilo que se utiliza o instrumento. Envolvido sempre numa estrutura de remissão, um instrumento nunca está sozinho, solto no ar, mas sempre num complexo estruturado (FRANCK, 1998).

É o caso da pá vermelha mencionado acima. Muito mais que um instrumento colocado em cima de uma mesa, ou dentro de um armário, ela diz de uma escavação, do des-ocultar das coisas, do mistério que existe para os humanos entre vida e morte. A pá, já estruturada num complexo com outros utensílios, é inserida numa relação com ferramentas, martelos, terra, coisas enterradas ou simplesmente desobstrução e abertura de espaços, deixando de ser um objeto isolado de uma percepção. Pertencente à estrutura ser-no-mundo, para o ser-aí nada aparece primeiramente sob um olhar destacado, desplugado ou recortado de um todo.

O quarto de Frederico, para além de peças sobrepostas umas às outras, dizia de um quarto que reunia e acolhia o modo-porão de ser, de acordo com sua história de vida. A ‘totalidade-instrumental’ das coisas dispostas no quarto apresentava de fato os modos alternados de escuridão e luz do qual Frederico vivia: no modo da pele líquida.

Retornando para Heidegger, em termos ontológicos o próprio martelar descobre a manualidade (*Zuhandenheit*)⁴⁴ como modo de ser do instrumento, no sentido de que o

⁴⁴ É possível tocar num ponto bastante delicado e polêmico para a questão da manualidade. Começa-se pela tradução do termo, pois a palavra alemã *Zuhandenheit* é explicitada de várias maneiras. A primeira tradução de Ser e Tempo para o português brasileiro, de M.S.Cavalcanti (1988), traduz o termo por manualidade. Já a segunda, a de F. Castilho (2012), traduz por utilizabilidade. E. Stein (1988) dá preferência para o termo disponibilidade, assim como a tradução para o português de G. Arnhold e M.F.A.Prado de ‘Seminários de Zollikon’ (2001). Mas tanto a tradução de Ser e Tempo chilena, de Rivera (2005), quanto a mexicana, de J.

instrumento sempre está disponível para o manuseio (HEIDEGGER, 1988). E o modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio é mais original que a simples visualização teórica das coisas.

O manuseio de um instrumento caracteriza a sua serventia, o ‘para que’ serve o instrumento utilizado, serventia imersa já em entendimentos e compreensões relativas ao ser-no-mundo específico de cada Dasein, a cada vez. Nesta concepção, Heidegger elimina toda e qualquer teoria que se interponha à originalidade do manuseio (HEBECH, 2013).

Gaos (2000), utilizam-se dos termos ‘*estar a la mano*’ e ‘*manejabilidad*’, respectivamente. A tradução inglesa de Ser e Tempo, de J. Macquarrie e E. Robinson (1962), utiliza a expressão ‘*readiness to hand*’, que significa disponível à mão. Na tradução chilena, explica-se em nota do tradutor que o adjetivo ‘*Zuhanden*’ significa que uma coisa se encontra à mão, disponível. E que, de fato, Heidegger cria um neologismo para expressar o modo de ser daquilo que trazemos por entre as mãos, sem objetivação. No presente texto, será mantida a tradução latina mais habitual de *Zuhandenheit*, pois em quase todas elas se faz referência à mão.

Ainda que *Zuhandenheit* seja percebida como um modo metafórico do dizer da disponibilidade dos instrumentos, sem levar o termo a cabo, há referência à mão. E mão também é nossa corporeidade que lança mão do mundo em sua disponibilidade?

Apesar de Heidegger se utilizar dos instrumentos para dizer do modo de ser dos utensílios, como uma totalidade de instrumentos, e não do modo de ser da existência e apesar da manualidade estar descrita no modo do trabalho, questiona-se se é possível pensar se a manualidade que se descobre no martelar, neste caso, é uma maneira possível de Heidegger indicar a corporeidade.

Em breve passagem de Ser e Tempo, ao dizer dos instrumentos de ver e ouvir, como os óculos e o telefone, respectivamente, Heidegger fala como estes instrumentos podem estar sempre à mão. Mas isso também vale para a estrada que é o ser-a-mão que pode se referir também ao pisar na rua, como segue em Ser e Tempo: “Ao caminhar, toca-se a estrada a cada passo e assim, aparentemente, ela é o mais próximo e o mais real dos manuais, insinuando-se, por assim dizer, em determinadas partes do corpo, ao longo da sola dos pés. E, no entanto, ela [a estrada] está mais distante do que o conhecido que vem ao encontro ‘pela estrada’ a um ‘distanciamento’ de vinte passos” (HEIDEGGER, 1988, p. 156).

Num outro momento, mais indicativo para a questão levantada, em ‘Seminários de Zollikon’ (2001), Heidegger segue discutindo o caso da fobia do salto do sapato da paciente de Binswanger, uma moça que cria sua fobia depois da experiência da quebra do salto. Dizendo a respeito do medo da moça em viver na quebra da continuidade que já se estava vivendo anterior à quebra do salto, na sequência encontram-se as seguintes palavras: “Há que se examinar como a relação de mundo da paciente é perturbada pela perturbação da relação das coisas. *Toca-se a disponibilidade [Zuhandenheit]* (itálicos meus). O ser-aí é absorvido num certo mundo cotidiano. Mas isto não é nenhum projeto de mundo em relação à continuidade (...). A moça, por exemplo, não tem medo da quebra da perna da cadeira. A cadeira não tem a mesma proximidade com o corpo da moça como o salto do sapato, que faz parte do corporar, quase um botão numa roupa” (HEIDEGGER, 2001, p. 221).

Ou seja, Heidegger aponta para o sapato e seu salto como uma parte do corporar, pela aproximação com o corpo, uma sustentação. E sua quebra, como uma surpresa, perturba o modo de envolvimento com o mundo e perturba, conseqüentemente, seu envolvimento com as coisas. Nesse momento, toca-se a manualidade (*Zuhandenheit*) de acordo com o próprio Heidegger. Aqui, o instrumento salto do sapato não está numa relação de trabalho, nem se está tentando pensar no ser dos entes, como faz em Ser e Tempo. Mas, mesmo assim, o instrumento é danificado e o estrago também ‘danifica’ um tipo de envolvimento no mundo que já vinha seguindo de forma ‘danificada’, no sentido de quebra como um modo possível de lida. Porém, tal entendimento da questão é tão polêmico que mereceria atenção de outra tese para ser estudado. Por isso, não haverá no presente trabalho maior aprofundamento do tema.

Assim, a “coisidade da coisa é definida pelo modo como operamos, isto é, a coisa é constituída pela manipulação do instrumento: a manualidade (*Handlichkeit*)” (HEBECH, 2013, p. 5). O que caracteriza uma coisa não é o material de que é feita, por exemplo, nem suas características, mas seu emprego para determinada finalidade. Assim, a familiaridade com os instrumentos é dada no próprio manuseio, pois é nela que se caracteriza o para que (*Wozu*).

Existem modos de encontro dos instrumentos que indicam o seu ser, como é o modo da surpresa, importunidade e impertinência que se revelam quando o ente simplesmente dado deixa de se encontrar à mão por algum ente não passível de aplicabilidade, e se encontra ante os olhos. A saber, por danificação, falta ou obstrução respectivamente, a manualidade se perde na surpresa daquilo que não pode mais ser empregado.

A danificação, em pleno momento de ocupação da manuseabilidade, pode ocorrer a um ente simplesmente dado inapto para utilização. Como é o caso de algo estar estragado ou prejudicado e não pode ser aplicado para determinada tarefa. A segunda deficiência de um instrumento é o importuno, como aquilo que falta à mão quando se esquece do instrumento ou não se acha o de que precisa para dar andamento à tarefa. E então, na falta de apenas um instrumento, todo o resto pode se tornar inútil.

Já a impertinência se refere ao encontro com um ente que vem a obstruir o caminho, o andamento da tarefa, por exemplo. Intervindo de forma deslocada, também pode ser testemunho de uma atividade anterior. Pode consistir em exemplo um cano no meio da parede que quero furar. Caso não tenha percebido sua presença logo de início, ele se tornará um obstáculo e, possivelmente, criará outros problemas, tornando-se o foco de minha atenção no lugar da obra inicial.

Quando se dá a surpresa, impertinência e importunidade toda uma referência constitutiva encontra-se perturbada. Nesse caso, a referência se explicita e a circunvisão⁴⁵ desperta, tornando-se claro o contexto da obra total. “O conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto, mas como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se o mundo” (HEIDEGGER, 1988, p. 117).

Portanto, para Heidegger, a estrutura ser-no-mundo significa que o ser-aí, guiado pela circunvisão, pode se perder e ser absorvido na familiaridade pelo ente que vem ao encontro por intermédio da manualidade. Quando o ser-a-mão é perturbado, por um problema do instrumento, torna-se ainda mais clara a circunvisão e toda a obra já visualizada primeiramente.

No texto “A origem da obra de arte”, saindo um pouco da questão da instrumentalidade dos instrumentos para dizer um pouco a respeito das coisas da coisa, Heidegger caminha no sentido de pensar o ser da coisa e a obra. O filósofo alerta para o fato de que, antes de se conceituar os sentidos da visão, audição e tato como sensações de cor, som, maciez, dureza, aspereza, etc., “as coisas literalmente afetam já nosso corpo” (HEIDEGGER, 2010, p.59). De acordo com Heidegger, para que a presença das coisas apareça, tudo o que se queira colocar entre a coisa e nós como percepção (como teorias da percepção, por exemplo) deve ser posto de lado. Assim, o piar do pintinho amarelo é simplesmente o seu piar. O que aparece é ouvir o piar do pintinho. Pois é no encontro com ele que o ouvir do piar e o ver do amarelo surgem.

Ouve-se o borbulhar da água fervendo no fogão, o motor do carro, o tilintar de moedas, afetando antes de tudo o ser-aí enquanto corporeidade (HEIDEGGER, 2010). O

⁴⁵ O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio possui um próprio modo de ver que orienta o manuseio e lhe confere segurança para utilização em determinado contexto. O modo de lidar com os instrumentos depende da multiplicidade de referências do ‘ser para’. Tal multiplicidade de referências é o que Heidegger denomina circunvisão.

corporar do ser-aí também se des-cobre, oscila⁴⁶ e se constitui no modo direto de envolver-se com as coisas. Envolvimento esse que descobre tanto a compreensão quanto a tonalidade afetiva que sempre o determina.

As próprias coisas estão muito mais próximas de nós do que as sensações. Escutamos em casa a porta bater e nunca ouvimos sensações acústicas ou meros ruídos. Para se ouvir um puro ruído temos que afastar das coisas o escutar, distanciar delas o nosso ouvido, ou seja, escutar abstratamente (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Ouvir já sempre é relacionado a uma compreensão (HEIDEGGER, 1985). Ouvir a música de um violão e não seu som enquanto sensação, mas como um instrumento inserido numa totalidade instrumental, com alguém tocando um violão construído por um luthier, dedilhando uma determinada música criada por um compositor. A música do violão descobre o corporar no ouvir e no tocar. No ser-aí no mundo. Tal música oscila o estado corporal, revelando-o a cada estadia.

Assim como o mundo circundante se dispersa, a corporeidade também se estilhaça em modos determinados de ser-em. A corporeidade é tão dissolvida no mundo das ocupações que abre a possibilidade de ser no modo de objeto, como um organismo, como é o caso do modo tradicional de compreender o corpo. O som é assim entendido, por exemplo, tradicionalmente como um barulho perceptivo totalmente separado de sua própria coisa.

Após entender que o mundo se dá pela manualidade de um ‘para que’, compreende-se que o projeto de vida sustenta a totalidade de referências nas quais todas as coisas vêm ao encontro de determinada maneira.

O que para o meu olhar foi estranho – como a janela que nunca se abre do quarto, o

⁴⁶ Em ‘Nietzsche I’, Heidegger (2007) diz de um estado corporal que oscila, a cada vez, num determinado modo de envolvimento, para cada situação. Mais adiante será melhor aprofundada a ideia.

cobertor grosso no vitrô do escritório e o cheiro de mofo preenchendo ambos os espaços –, para Frederico são cantos (espaços de ser) que resguardam os sentidos de seu existir, no espaço onde é possível ser no modo da ausência, a casa como o lugar donde se acolhe seu modo-porão.

Frederico não está habituado ao escuro ou ao mofo pela somatória da quantidade de dias que por lá fica, nem está ‘acostumado com seu ambiente’, como acúmulo de sensações. O modo como lida com suas coisas é como ele é. No sentido de que constituiu, na estrutura mundo-corporeidade, dentre outros, seu próprio modo de habitação. Aí reside sua familiaridade e possibilidades de ser-no-mundo, inclusive o modo da morada.

Assim, o modo como se envolve com as coisas é como se é. A estrutura mundo-corporeidade se envolve e dissolve num ‘para que’ (*Wozu*) no mundo circundante. Na conjuntura previamente estabelecida, mas situacionalmente experimentada, o ser-aí se orienta enquanto ser-no-mundo e, ao mesmo tempo, corporeidade, dentre outros. Por isso, corporeidade é também mundo: não é possível haver corporeidade sem mundo, do mesmo modo que não é possível falar de ser-aí sem mundo.

4.2 Corporeidade e espacialidade

A presença de Frederico penetra no⁴⁷ espaço, modificando-o. Ele surge e se revela num determinado modo de peso, numa presença carregada. No primeiro dia em que o conheci, tal presença atravessava a sala e me atravessava juntamente. E o meu lugar e meus espaços são ambos modificados como presença pela presença dele.

⁴⁷ A contração ‘no’ (em + o) para se referir a presença penetrando no espaço, tem o propósito de carregar o mesmo sentido do termo ‘*In*’ em alemão, que quer dizer morar, habitar, utilizado por Heidegger na estrutura ser-em-o-mundo, como visto anteriormente. Dá-se o sentido, dessa maneira, de não penetrar num espaço vazio, externo a mim, mas um espaço que já se compreende habitado de determinada maneira.

Como já mencionado anteriormente, é como se houvesse, ao ser transpassada⁴⁸ pela presença de Frederico, uma forma de compreensão do garoto antes de qualquer entendimento racional que dizia de seu peso e como era Frederico em seu modo de ser. Naquele tempo, não havia condições de colocar em palavras toda a atmosfera que no momento surgia no modo do desconforto. Apenas parecia, na presença de Frederico, intuir uma inospitalidade como forma estranha de habitar o mundo.

Naquele momento, todas as pessoas eram presenças como modos de ser que ocupavam o espaço. Espaço esse não preenchido fisicamente pelos corpos materiais, mas um espaço-atmosfera criado por todos ali, incluindo eu e Frederico, que tonalizavam e ocupavam o espaço, determinando o modo de habitação-ocupação de cada momento.

E quando fui à casa de Frederico, saí de lá encharcada pelo ‘clima’ carregado, pelos porões escuros os quais adentrei. E só então me dei conta do quanto estava ‘pesada’. Talvez porque seja possível ser tomada gradualmente por uma atmosfera, sem perceber que está sendo envolvida e tornando-se como aqueles espaços?

Assim, voltava aos poucos para a minha história ‘acompanhada’ das impressões da casa de Frederico. Carregava ainda seus porões. Só me refiz na presença de minha filha ao buscá-la na escola e dela me tornei leve na sua presença pueril. Mas, então, seria possível eu me tornar como o outro é, ainda que me mantenha em minha tonalidade afetiva fundamental⁴⁹?

Mas, antes de tudo, para esclarecer tal atmosfera que se ocupa e toma conta, envolvendo pelos modos de habitação de cada presença, é necessário primeiramente esclarecer a espacialidade do ser-aí. Pois como é possível Frederico penetrar os espaços

⁴⁸ Ser transpassada ou criação de uma atmosfera são termos utilizados por Heidegger como será visto adiante.

⁴⁹ Mais adiante, será esclarecido um tema fundamental em *Ser e Tempo*, a saber, o modo como alguém se encontra, a *Beifindlichkeit* e a tonalidade afetiva (*Stimmung*).

habitados apenas pela presença corporal?

Na analítica heideggeriana, o espaço só pode ser concebido por intermédio do mundo. Não há espaço sem mundo, não sendo possível destituir o espaço do mundo para estudá-lo. Só no mundo como mundo circundante se pode descobrir o espaço, de tal forma que este é também um constitutivo do mundo (HEIDEGGER, 1988).

A partir do modo de ser do ser-aí, a espacialidade também não deve ser um intervalo, uma medida de distâncias. Como modo de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro no mundo, o ser-aí é no mundo. E a espacialidade do ser-em apresenta-se como dis-tanciamento. O dis-tanciamento é um existencial do ser-aí e não diz literalmente de um distanciar-se. O dis-tanciamento sempre descobre a distância, mas essa é categorial.

Dis-tanciar é, de início e sobretudo, uma aproximação dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão. No entanto, determinados modos de descobrir os entes numa atitude puramente cognoscitiva também apresentam o caráter de aproximação. *No ser-aí reside uma tendência essencial de proximidade* (HEIDEGGER, 1988, p. 153).

Assim, o existencial dis-tanciamento pode ser compreendido como um tirar de longe. Ou, da lonjura, eu aproximo. O mundo do mundo circundante não é um objeto solto no espaço, mas vem ao encontro no cotidiano do ser-aí sempre empenhado em suas ocupações, ditados por uma circunvisão, como visto anteriormente. O ser-aí jamais atravessa um espaço como coisa corpórea simplesmente dada. Ele não devora os intervalos, mas “a aproximação e o dis-tanciamento são sempre modos de ocupação com o que está próximo e dis-tante. (...) *É nesse ‘apresentar-se’ que cada mundo está*

propriamente à mão”⁵⁰ (HEIDEGGER, 1988, p. 154).

Os intervalos objetivos não se encaixam com as proximidades do manual do mundo circundante, sendo um conhecimento cego, porque não possui a condição de aproximar o mundo circundante já descoberto na circunvisão.

Este saber [da medição objetiva dos intervalos] só se aplica num ser e para um ser que, em suas ocupações, não está medindo trechos de um mundo que ‘lhe diz respeito’ (...) O dis-tanciamento guiado por uma circunvisão na cotidianidade do ser-aí descobre o ser-em-si do ‘mundo verdadeiro’ (HEIDEGGER, 1988, p. 154-155).

E descobrir a proximidade e a distância das coisas na ocupação significa que o ser-aí é essencialmente dis-tanciamento, ou seja, espacial. Toda forma de direcionamento, esquerda, direita, em cima ou em baixo, são categorias determinadas pelo ser-no-mundo, e não o contrário. Isto é, uma criança não aprende as direções para depois se relacionar com as coisas e delas se aproximar. Só existe esquerda ou direita, centímetro ou metro porque há, anterior ao conhecimento objetivo da medição, ocupação no mundo circundante e os dis-tanciamentos que possibilitam ao ser-aí irromper os espaços. É na lida das ocupações que se constrói qualquer medição ou direcionamento do espaço. E a medição, de fato, vela o espaço, porque nela não se apresenta a familiaridade do ser-aí nas ocupações, residindo sua abertura essencial.

Mais complexo que o termo *lugar*, Heidegger fala sobre a *região* pertinente instrumental visualizado sempre previamente no modo de lida da ocupação (HEIDEGGER, 1988). Termo que nada tem a ver com geografia, a região reúne a totalidade instrumental e guia nossos afazeres práticos, como é o caso de uma cozinha. Lá, como uma região pré-visualizada primeiramente, os utensílios pertencem uns aos outros, ou seja, não estão

⁵⁰ A frase encontra-se em itálico, como no texto original.

jogados num espaço vazio, mas pertencem a uma totalidade instrumental. Todos se referem, de uma forma ou outra, ao ato de cozinhar e comer. Já num porão, local frequentemente conhecido como um ‘depósito’ na casa, guardam-se coisas que não precisam estar relacionadas entre si. Podem, até mesmo, ser muito diferentes, como álbum de fotografia, motores enguiçados, instrumentos de limpeza, etc. Entretanto, pertencem à qualidade de coisas que não precisam estar tão acessíveis no cotidiano, mas estão reunidas numa região que mantém uma totalidade instrumental previamente visualizada no modo de lida da ocupação.

Mas o espaço existencial está também diretamente relacionado à compreensão do ser-aí, bem como o poder-ser e à estrutura ser-no-mundo. Na dinâmica existencial do ser-aí, a compreensão propicia o surgimento do espaço existencial, uma vez que cada ser-aí realiza sua própria condição de poder-ser (CASANOVA, 2006). Mas o espaço descerrado por uma compreensão nunca se descerra de maneira abstrata ou indeterminada. O espaço não é um lugar vazio, infinito. Refere-se ao modo de ocupação e envolvimento. O espaço,

(...) jamais se mostra a princípio como totalmente ilimitado, mas sempre se constrói a partir dos limites fáticos relativos ao mundo de cada ser-aí. A compreensão projeta, em outras palavras, o campo de jogo existencial de cada ser-aí, mas toma como ponto de partida para essa projeção o mundo no qual cada ser-aí já sempre se encontra efetivamente jogado. (CASANOVA, 2006, p. 20).

Como um existente, o ser-aí não é determinado previamente. Ele apenas é, a partir do que é possível em seu modo de ser, já relacionado no processo de compreensão constitutiva de estar em jogo (CASANOVA, 2006).

A compreensão, em termos ontológicos, significa que o ser-aí já se compreende a si mesmo, em função de suas possibilidades. Antes de compreender qualquer outra coisa, o ser-aí já compreende ser. A compreensão projeta o ser para sua própria destinação

(HEIDEGGER, 1988).

Compreensão (*Verstehen*) se realiza não como visão teórica das coisas, mas como um fazer prático. É um saber fazer ou como se lida com algo (INWOOD, 2002). E na relação cotidiana com as coisas, é comum usarmos o termo para dizer de um compreender como se faz isso ou aquilo. Mas como um existencial, a compreensão (*Verstehen*) não é nada definida. Ela sempre conduz as possibilidades, pois possui em sua estrutura existencial o que se chama de projeto (HEIDEGGER, 1988).

Para Heidegger,

A compreensão projeta o ser do ser-aí para a sua destinação de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de ser mundo. O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu 'aí', enquanto 'aí' de um poder-ser (...). Na medida em que é, o ser-aí já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades (HEIDEGGER, 1988, p. 200-201).

Projetar-se nada tem a ver com um planejar. O caráter projetivo da compreensão abre e mostra como anda o próprio ser do ser-aí. E antes de compreender qualquer outra coisa, o ser-aí compreende seu próprio ser (HEIDEGGER, 1988).

O ser-aí é enquanto 'abertura-compreensiva de mundo'. Pois o que e como se abre ao ser-aí, enquanto um ente que descerra espaços, já se 'localiza'⁵¹ numa determinada compreensão de ser de mundo, numa dada circunvisão. A compreensão diz respeito a toda a abertura do ser-aí como ser-no-mundo. E a abertura-compreensiva de mundo também revela a espacialidade. Ou seja, os espaços, bem como a corporeidade e todos os existenciais, estão relacionados diretamente à abertura-compreensiva (HEIDEGGER, 1988).

⁵¹ O termo localizar, enquanto um espaço topológico, que será visto mais adiante, refere-se ao modo de se encontrar existindo (*Befindlichkeit*), que também é um existencial diretamente relacionado à compreensão (*Verstehen*).

Mas como a espacialização possibilita o esclarecimento da corporeidade, já em determinada abertura-compreensiva de mundo? “*O ser-aí do homem é espacial em si, no sentido de ordenar o espaço e da espacialização do ser-aí em sua corporeidade*”⁵² (HEIDEGGER, 2001, p. 108). O ser-aí não é espacial por ser corporal, mas ao contrário, só é possível a corporeidade ser corporal, enquanto espacialização no sentido de ordenar.

A espacialidade é permeável, no sentido do aparecimento das coisas. Ela tanto é permeável quanto aberta e livre. A espacialidade do ser-aí é aberta, no sentido de que, através de sua abertura, algo aparece e se mostra à sua maneira. Ou seja, o espaço não é um local vazio, mas uma abertura que se mostra ‘através’ dela mesma. Um sapato na porta não está junto dessa porta, no sentido da proximidade como o ser-aí é próximo de algo. O sapato não é aberto à porta, não se deixa ser aberto por ela porque não é da constituição do sapato ser aberto (HEIDEGGER, 2001).

O ‘ser junto à’ e o ‘ser-com’⁵³ possuem o traço fundamental do ser-aí de estar-aberto para o que vem ao encontro, diferentemente do sapato na porta ou do giz na lousa. E o que rege toda e qualquer abertura é o “estar junto às coisas que nos dizem respeito corporalmente sem intermediações” (HEIDEGGER, 2001, p. 100). E a corporeidade também é enquanto modos de se estar ‘junto às coisas’ e no modo de ‘ser-com’ outros seres-aí, em termos da aproximação.

Aproveitando-se da análise sobre o caso de Binswanger⁵⁴, Heidegger (2001)

⁵² Em itálico, como no texto original.

⁵³ Heidegger faz uma distinção entre os existenciais ser junto às coisas (*Sein bei*) e ser-com (*Mitsein*). O primeiro refere-se ao modo originário do ser-aí se aproximar e se ocupar com as coisas ao redor. Já o segundo ao modo igualmente originário de ser com outros seres-aí. Ambos, enquanto existenciais originários, fazem parte do existencial ser-no-mundo, correspondendo ao mundo circundante (*Umwelt*) e ao mundo-com as pessoas a nossa volta (*Mitwelt*) (INWOOD, 2002). Mais adiante, será visto com maior clareza o termo ser-com que fundamenta qualquer modo de envolvimento do ser-aí com outro ser-aí.

⁵⁴ O famoso caso Gerda, de L. Binwanger, muito resumidamente, pode ser descrito da seguinte maneira: a moça, aos cinco anos de idade, experimentou um susto inexplicável quando o salto de seu sapato ficou enganchado nos patins de neve. Até os vinte e um anos sofria de ataques de angústia quando notava que um salto não estava firme ou quando alguém tocava no salto de seu sapato (BINSWANGER, 1924). De acordo

compreende o salto do sapato como uma proximidade com o corporar, diferentemente da quebra da perna de uma cadeira. Assim como o salto, o botão de uma roupa faz também parte do corporar, e está envolvido, já num mundo circundante, num determinado modo de lida para com as coisas. Pertencente a uma totalidade, o salto se quebra. E solicita à Gerda um modo de corresponder àquilo que lhe vem ao encontro no que se refere à estabilidade, ou instabilidade, das coisas.

Ou seja, ao ser-aí é possível *encontrar-se* no espaço de modos diferentes. As coisas não se encontram no espaço como o ser-aí. A mesa não se ocupa com as coisas e, portanto, ela não se *encontra* no espaço. O ser-aí ocupa um espaço porque ele se refere ao ‘estar junto’ às coisas e aos outros (HEIDEGGER, 2001). E assim é possível, somente ao ser-aí, um botão fazer parte do corporar. Pois em sua espacialidade, *ele alcança a proximidade de um botão ou de um salto*, ao mesmo tempo em que se está em jogo.

Dessa forma, o modo de envolvimento com algo (ser junto às coisas) ou alguém (ser-com) no qual se está ‘é como se é’. A essência fundamental de qualquer envolvimento é a possibilidade de se aproximar e deixar-se interessar, enquanto correspondência. Toda atitude humana revela “a maneira pela qual eu estou em minha relação com o que me interessa, a maneira como se corresponde ao ente” (HEIDEGGER, 2001, p. 202). E que pode ser revelado no envolvimento tanto com as coisas ou com outro alguém.

Mas para compreender a espacialização do ser-aí e a corporeidade, é importante ressaltar também o corporar como o horizonte em que o ser-aí se situa ou se dispõe, a cada vez.

com a análise de Heidegger (2001), o caso revela o modo de envolvimento da paciente perturbada pela perturbação da relação das coisas. Nesse contexto, ‘o medo da quebra de continuidade’ revela que Gerda já estava vivendo no modo da queda com as coisas. Sempre experienciando o caráter de estabilidade para com elas. E não analisa o caso como um problema de projeto de mundo em relação à continuidade, como observou Binswanger. Para compreensão das críticas de M. Heidegger à Daseinsanálise Psiquiátrica de L. Binswanger, ver Piccino (2002).

4.2.1 Corporar e os limites do horizonte disposto⁵⁵

Como visto anteriormente, no ato de ver e ouvir, tanto a visão quanto o ouvido desaparecem, pois estão dirigidos ao mundo. Porém, ambos são sentido-longe, pois vejo o mar que está longe de mim sem poder tocá-lo. Mas somente o que está perto pode ser tocado. Assim, o órgão ‘mão’ só se encontra com aquilo de que está perto e por isso é chamado de sentido-perto. Percebe-se a mão ao tocar e pegar as coisas, mas não é possível perceber o olho ao ver as coisas. Pois ao tocar e pegar algo eu sinto minha mão. E também se vê a mão, mas não se vê e nem se sente o olho. Porém, tanto ao ver quanto pegar, ambos os sentidos se relacionam com o espaço (HEIDEGGER, 2001).

Ao tornar presente alguma coisa, como os espaços de Frederico, não vejo a escuridão e nem sinto o cheiro do mofo de fato. Assim, não estou presente materialmente em seus lugares. Mas é possível dizer que estou presente corporalmente, de maneira que torno presente o mofo e a escuridão? De certa forma, de acordo com Heidegger, sim. O corporar se relaciona com o espaço de forma diferente da cadeira, que é um instrumento disponível. Ele ocupa um espaço e se relaciona com ele mesmo, diferentemente dos entes simplesmente dados. “O corporar está em toda parte onde participa a sensorialidade” (HEIDEGGER, 2001, p. 212) já na compreensão-do-ser. E a imaginação é um modo do corporar, pois tudo o que imagino acontece como presentificação de dados sensoriais.

Mas, pergunta-se Heidegger (2001), o espaço do ser-aí, entretanto, termina onde há o limite do corpo material? O limite do corporar (*Leib*) coincide com o limite do corpo material (*Körper*)⁵⁶?

⁵⁵ O verbo dispor está ligado aos verbos localizar, colocar, situar. Seu sentido refere-se diretamente ao modo de se encontrar como uma localização topológica, que será visto adiante com o termo *Befindlichkeit*, indicando a posição que alguém se encontra como modo de estar afinado, tonalizando o horizonte do qual se situa.

⁵⁶ Como visto anteriormente, *Leib* e *Körper* são duas palavras alemãs, ambas se referindo ao corpo. Porém, a

No ser-aqui do ser-aí, o espaço e a corporeidade desempenham um papel importante. O ‘aqui’ não se refere apenas a um lugar que ocupo materialmente, com meus órgãos, ossos, músculos, etc. O ‘aqui’ está mais relacionado com aquilo que me envolve no momento, atribuindo uma diferença qualitativa e não quantitativa à corporeidade e ao corpo material. Pois ao apontar o batente de uma janela, o corporar não se termina na ponta dos próprios dedos. O corporar acontece ‘em cada caso’. “O *corporar do corpo* [*Leiben des Leibes*] determina-se a partir do modo de meu ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 114). Então, o corporar alcança o batente da janela quando é este o envolvimento de determinado modo.

Sabe-se que o fisiológico, ainda que uma objetivação de um aspecto humano, é condição necessária para o acontecer de possibilidades de envolvimento. Mas ele não é suficiente para se compreender o alcance de uma estadia, o alcance do envolvimento de certo modo. É possível dizer que o cérebro participa do corporar, mas não é possível dizer como ele participa. Isto porque as ciências naturais não conseguem apreender o *como* do corporar (HEIDEGGER, 2001).

O aspecto fisiológico nunca pode alcançar “o espaço até o outro e constituir a relação” (HEIDEGGER, 2001, p.178). Pois o corporar reside no limite do horizonte do qual se permanece, a cada vez.

Como visto no capítulo anterior, algumas teorias em Psicologia compreendem o químico como a causa do psíquico ou do comportamento. Para Heidegger, pensar assim não é correto. Pois a condição não pode ser a causa originária, o seu fundamento. Ou seja, não se pode falar em moléculas que originam a relação existencial. “Se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, ‘moléculas de despedida’”

primeira se refere ao corpo vivido, ou ao corporar; já a segunda ao corpo material. No português não há diferenciação para a palavra corpo. Por isso, é frequente se utilizar da expressão corpo vivido ou corporeidade ou até mesmo do verbo corporar ou corporificar (*Leiben*), para se diferenciar do corpo material.

(HEIDEGGER, 2001, p. 179).

Como modo do ser-aí, o corporar do corpo é em cada caso meu. *E seu limite coincide com o horizonte-do-ser no qual se permanece, a cada vez*⁵⁷ (HEIDEGGER, 2001). E cada ser-aí de-mora-se no alcance de uma estada.

Numa reunião de pessoas, por exemplo, cada um habita o círculo formado por todos os presentes. Alcança-se ‘o espaço até o outro’ e envolve-se de determinada maneira, adentrando-se num círculo de manifestação⁵⁸, criado pela ocupação. E esse é o horizonte disposto no qual o corporar se constitui, a cada vez. Mais adiante, será visto como o horizonte no qual se permanece, a cada vez, é tonalizado por uma afinação disposta que cria uma atmosfera ‘caindo’ por sobre tudo e todos, a saber, a tonalidade afetiva.

Voltando ao caso Gerda, a cada salto instável de seus sapatos, ela era solicitada na questão da estabilidade das coisas e do mundo e, até de si mesma, enquanto alguém em jogo no mundo. Seu corporar abarcava o salto do sapato e, ao mesmo tempo, a instabilidade, a cada momento. Seu horizonte disposto permeava-se, nos momentos de angústia, no modo da instabilidade e assim seu corporar era também, a cada solicitação, no modo de ser da quebra de continuidade.

Já Frederico, em seus espaços habitados, ‘não atravessava’ o batente da janela de seu quarto e nem de seu escritório. Fechado como que eternamente numa prisão, a passagem para a rua e inclusive para os outros se torna um muro que se reconhece nele mesmo a dificuldade de Frederico habitar os espaços comuns do mundo cotidiano.

O modo-porão, enquanto um modo privativo, impede Frederico de alcançar outros horizontes, a não ser os definidos pelo limite de seu alcance: o da escuridão. Sua estada

⁵⁷ A frase se encontra em itálico para destacar a ideia.

⁵⁸ Termo que será melhor aprofundado mais adiante.

escura é sempre num encontro com o já ter sido no modo da exclusão. E seu horizonte fundamental é ser envolvido naquilo que se recolhe no modo privativo da presença: a ausência. Ou seja, seu alcance é determinado também pelo modo-porão de ser, no modo da escuridão.

Privação, para Heidegger (2001), é no sentido daquilo que falta ou que foi suprimido. Muitas vezes a medicina lida com a privação enquanto doença, mas de fato é na falta da saúde como privação que a medicina opera. Deve-se, portanto, para Heidegger, esclarecer uma determinação adequada para o estar são e então somente poder dizer do estar doente⁵⁹. A privação, enquanto um fenômeno ontológico, se refere a uma possibilidade do ser-aí e não “o mero lógico de uma afirmação negativa” (p. 74).

Dessa maneira, os limites do corporar de Frederico coincidem com os limites do modo-porão, modo este que sempre permanece a cada relação, sem poder ‘atravessar o batente de sua janela’. Ele alcança o outro já no modo da privação, no modo da ausência. Porque Frederico corresponde ao que lhe é solicitado no modo da escuridão. E a escuridão é o horizonte no qual ele se dispõe, corporificando-se⁶⁰ nesse modo de estadia. Para muito além de uma postura física, ou projeção mental dos conflitos psíquicos, Frederico corporifica o transitar do limite de um horizonte em que permanece disposto: restrito no modo da privação, no modo de ser porão.

Assim, remetendo-se a algo que se está envolvido, relacionando-se com outros, o corporar possui um singular sentido ‘ek-stático’.

Se o corpo como corpo é meu corpo em cada caso, então este modo-de-ser é o

⁵⁹ Esclarecer a questão da privação não será aprofundado na pesquisa, pois se tenta compreender a questão da corporeidade ou como é possível compreender o existenciário corporar, e não sua privação ainda que o tema seja bastante interessante e correlacionado.

⁶⁰ Corporificar é uma tradução utilizada por M.A.Casanova no livro Nietzsche I (HEIDEGGER, 2007) e referente ao termo *Leiben*, geralmente traduzido por corporar. Pode ser um termo interessante quando Heidegger aponta para o caráter de ‘conquista’ de um corporar à medida em que se vive corporificando cada sentimento. Mais adiante, a conquista de um corporar a cada situação será melhor analisada.

meu e, portanto, o corporar é co-determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado (...) Por isso o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada (HEIDEGGER, 2001, p. 114).

Ser-aí jamais experimenta uma esfera interior para depois sair de si e vivenciar o mundo. Mundo não pode ser entendido como uma espécie de estímulos que adentram o interior do ser humano por intermédio da percepção. O ser-aí é, fundamentalmente, um fora de si, ejetado, e é isso o que significa o termo 'ek-stático'. Sem abandonar a si mesmo, o ser-aí é saindo de si, sempre em direção a. O ser-aí não precisa abandonar a si mesmo porque ele é, essencialmente, 'ek-stático' (HEIDEGGER, 2008a).

E o corporar, como um existencial que se modifica no alcance de cada estada, é também 'ek-sistente'. E a ideia de corpo enquanto organismo vivo, como analisado anteriormente, não consegue acolher o modo 'ek-sistente' do ser-aí.

O termo 'aí' (*Da*) de ser-aí (*Dasein*) se refere a uma abertura essencial como fundamento do ser-aí e, através dela, o ser-aí é 'aí', no sentido de rasgar uma espacialidade habitada familiarmente. Ou seja, para Heidegger (2001) o termo 'aí' não é uma posição no espaço em contraposição de um lá. O termo 'aí' é a possibilidade de ser orientado aqui ou ali. 'Aí' é o próprio espaço que emerge em si que não se fragmenta nem se esfacela perante essa emergência. "Ser-aí é uma irrupção que se abre no espaço" (p. 144). E é possível, então, afirmar que o ser-aí irrompe espaço em termos de sua presença corporal. Ou melhor, a corporeidade, enquanto existencial do ser-aí, irrompe o espaço de tal forma que, já num modo de se encontrar existindo (*Befindlichkeit*) e numa compreensão-do-ser, lança e apresenta-se já se assenhoreando do espaço. E sempre assenhora-se do espaço, já numa abertura-compreensiva de mundo, enquanto presença corporal determinada pelo horizonte do qual se permanece disposto, a cada vez.

Mas a irrupção espacial significa: *penetrar brutalmente no espaço, de tal modo que esse espaço se manifesta em sua espacialidade*. E o espaço é sempre descerrado, aberto ou descortinado numa constituição do ser-aí como disposição (HEIDEGGER, 2008a). “Na tonalidade afetiva⁶¹, o ser-aí já sempre se abriu numa sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem de ser” (HEIDEGGER, 1988, p. 189).

E Frederico penetrava abruptamente os espaços, tonalizados no modo do peso, manifestando seu modo de ser apenas em sua presença corporal. Assim, torna-se necessário conhecer o termo *Befindlichkeit* para tentar esclarecer como é possível ao ser-aí descerrar espaços e transformar, ao mesmo tempo, uma ‘atmosfera’ possível e tentar aos poucos responder às questões instigadas pelo modo da presença de Frederico. Pois ela adentra o espaço, modificando-o. Surge e se revela num determinado modo de peso, numa presença carregada de tal maneira disposta afetivamente.

4.3 O modo de encontrar-se existindo (*Befindlichkeit*)⁶² e a corporeidade

Anteriormente, percorrendo o existencial espacialidade e ser-no-mundo do ser-aí, permitiu-se visualizar que o limite do corporar do corpo coincide com o horizonte-do-ser no qual se permanece, de acordo com a estrutura de ser do ser-aí enquanto espacialidade, como distanciamento e aproximação, ser-no-mundo, dentre outras. Assim, pôde-se compreender que o limite do corporar de Frederico é o mesmo limite do modo-porão de ser, já numa privação, sem poder se transpor para além da escuridão. Dessa forma, a

⁶¹ Como será visto, o termo *Stimmung* será traduzido por tonalidade afetiva.

⁶² O termo *Befindlichkeit* é traduzido por disposição na tradução de M.S.Cavalcanti de Ser e Tempo (HEIDEGGER, 1988) e é também traduzido por Ernildo Stein como sentimento de situação, em Que é isto – A filosofia? (HEIDEGGER, 2006b). Já Nunes (1999) sugere o a expressão modo de encontrar-se existindo. O presente texto seguirá tanto o termo disposição quanto modo de se encontrar existindo, pois ambos sugerem uma localização topológica como modo de ser diante daquilo com a qual se encontra no mundo.

presença de Frederico no modo de ser da ausência e a presença corporal são as mesmas, transitando, até então, no horizonte do qual se permanece em seu modo de privação.

O modo de encontrar-se existindo fundamenta qualquer sentimento que se tem, seja ele bom ou mal. O modo como se encontra é a disposição fundamental do qual todos os afetos surgem.

Encontrar-se existindo é um termo central em *Ser e Tempo* e utilizado na analítica heideggeriana para designar uma constituição fundamental do ser-aí. Significa que o ser-aí sempre se encontra situado, afinado de algum modo, se encontrando no meio de uma atmosfera, apontando para o modo como ser-aí se descobre, a cada vez, numa abertura. Mas estar situado nada tem a ver com um espaço físico. Não é o que se encontra, mas como se encontra ou como se está. Conforme Nunes (1999), cada aspecto constitutivo do ser-aí corresponde ao modo de abertura naquilo que se inicia ao que é mais topológico, como uma localização, que é o modo de se encontrar (*Befindlichkeit*), o modo como se encontra existindo a cada situação.

O modo de encontrar-se existindo descobre o ser-aí em seu estar-lançado como um modo de ser ontológico em que ele “permanentemente se abandona ao ‘mundo’ e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma” (HEIDEGGER, 1988, p. 194). Mas tal modo de se encontrar também está diretamente relacionado com a abertura e compreensão de mundo. Assim, pode-se dizer da estrutura abertura-compreensiva-afetiva de mundo do ser-aí. Pois o modo de se encontrar existindo do ser-aí já se dá numa prévia compreensão sempre disposta de determinado modo afinado, sustentado pela estrutura ser-no-mundo.

Como modo existencial básico, o modo de encontrar-se (*Befindlichkeit*), numa abertura e compreensão prévia, é o ‘aí’ do ser-aí. E o modo de encontrar-se existindo fundamental é o da angústia como abertura privilegiada do ser-aí (HEIDEGGER, 1988).

4.3.1 A angústia como abertura privilegiada do ser-aí

A angústia é descobridora. Ela cinde o comum e coloca o ser-aí diante de seu próprio ser-no-mundo (NUNES, 1999). Mas o homem cotidiano, muitas vezes e inicialmente, tenta fugir da estranheza e de sua própria indeterminação. Para Heidegger, geralmente, na convivência cotidiana, se está sob a tutela do todos: come-se como todos, fala-se e julga-se como todos, anda-se e pensa-se como a maioria das pessoas. Tal convivência é o que Heidegger denomina impessoalidade. A medianidade, necessária para a convivência, é um nivelamento, como uma uniformização das distinções (HEIDEGGER, 1988), e não é um negativo nem um positivo da condição do ser-aí.

Em média, o eu mediano são os outros “... [eu] estou com os outros e os outros igualmente com os outros” (HEIDEGGER, 1997a, p. 19). O ‘ninguém’ é o que todos dizem, falam. Por exemplo, dizem que é assim que se faz..., fazem desta maneira... O homem médio é o nivelamento do todos. Como algo que nem é bom e nem ruim, torna-se necessário, pois é o nosso mundo compartilhado, em comum.

Para cair nessa impessoalidade, Heidegger fala de um existencial como constituição do descobrimento: a de-cadência. Diz respeito à convivência empenhada como se pudesse dizer que o de-cair é a queda conduzida pelo falatório, como o caráter de perder-se no impessoal. “... o ser-aí já sempre caiu de si mesma e de-caiu no mundo” (HEIDEGGER, 1988, p. 237).

A de-cadência é a fuga de si mesmo e a ‘queda’ no mundo das ocupações que esconde o não sentir-se em casa. Na fuga, o ser-aí não se coloca diante de si mesmo, mas ao contrário, o esconde para fazer surgir a familiaridade e a segurança do mundo das

ocupações⁶³. O modo cotidiano em que o ser-aí compreende a angústia e a estranheza é tentando desviar-se “... para a de-cadência que esconde o não sentir-se em casa” (HEIDEGGER, 1988, p. 253). Os sentimentos cotidianos tendem a obscurecer a estranheza e a angústia, os desacordos para com o mundo. Para Heidegger, as tonalidades afetivas⁶⁴ em geral “(...) fazem pouco caso do caráter pesado do ser-aí” (HEIDEGGER, 1988, p. 188).

Ser-aí sempre está de algum modo afinado, revelando como alguém está e se torna. No mau humor, o ser-aí se faz cego para si mesmo, quando o mundo circundante da ocupação se vela, como um fechamento. Já o temor pode ser a angústia no modo da impropriedade, entregue à de-cadência, permanecendo velada à própria angústia (HEIDEGGER, 1988).

Porém, outros modos de afinação, como a angústia e o tédio, revelam com intensidade a ameaça que o ser-aí experimenta em relação a si mesmo, pois a angústia retira o ser-aí do “seu empenho de-cadente no mundo” (HEIDEGGER, 1988, p. 253). A angústia faz romper com a familiaridade cotidiana tornando o ser-aí no modo da singularidade como ser-no-mundo. “O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário” (HEIDEGGER, 1988, p. 254).

Para Heidegger, a angústia singulariza o ser-aí em seu próprio ser-no-mundo, projetado para possibilidades. “A angústia abre o ser-aí como ser-possível e, na verdade (...) somente a partir de si mesmo pode singularizar-se numa singularidade” (HEIDEGGER, 1988, p. 252). Ou seja, a angústia revela o ser livre para a liberdade de

⁶³Mais tarde, na analítica de Heidegger o sentido de ‘de-cadência’ passa a ser entendido como o esquecimento da verdade do ser “em prol do acometimento do ente, impensado em sua essência” (HEIDEGGER, 1973a, p. 345).

⁶⁴O termo será esclarecido mais adiante.

assumir e escolher a si mesmo. A angústia exige que o ser-aí seja livre para a propriedade de seu ser.

Quando a angústia emerge, existem duas possibilidades. Pode-se enterrá-la novamente e afirmar que um mal-estar já passou, não foi nada, ou se retirar do familiar e descobrir o ser-aí em seu vazio. Então, apropria-se dela e, por conseguinte, de si mesmo e do próprio projeto. O poder-ser se faz livre para a propriedade e impropriedade. “A autenticidade do ser-aí é o que constitui a mais extrema possibilidade de ser” (HEIDEGGER, 1997a, p. 21).

Mas, em termos ônticos, parece que Frederico não enterra nem a angústia e, ao mesmo tempo, nem empunha apropriação de si mesmo⁶⁵. Do mesmo modo que não consegue se afinar com o modo cotidiano de ser do mundo, em determinados aspectos, não consegue se apropriar de fato de sua angústia e de seu próprio projeto. Em certos momentos, busca aceitação do outro e tenta aliviar seu tédio e solidão à procura de companhias amenizadoras encontrando-se, ao mesmo tempo, no modo-porão de ser. Tal modo assusta e estranha o cotidiano do mundo. Como se na estranheza e na não apropriação de si, juntamente, Frederico existisse no modo de afinação desafinado e descompassado para com o mundo. E um modo de ser desafinado para com o mundo indica a tonalidade afetiva como essencial para o modo de envolver-se no mundo.

⁶⁵ Não há aqui uma tentativa moral de se conduzir Frederico a uma vida mais autêntica ou ser como todos os outros, a saber, como uma pessoa ‘normal’. Apenas a apropriação de si pode ser um bom caminho quando o modo-porão o incomoda muito. Também não há tentativas de retirar Frederico de seu modo-porão e ‘solucionar’ seus problemas. O modo-porão é a possibilidade de ser naquilo que Frederico se encontra.

4.3.2 Tonalidades afetivas⁶⁶

Os possíveis modos de o ser-aí se encontrar se remetem a tonalidades afetivas (*Stimmung*) “que afinam radicalmente o espaço existencial da abertura e perpassam a própria convivência entre os seres-aí em geral” (CASANOVA, 2006, p. 50).

Para Heidegger, todos os existenciais do ser-aí correspondem a um modo afinado. Toda compreensão de ser já possui, em si, uma afinação de possíveis modos. A compreensão somente se dá afinada, sintonizada com alguma espécie de afeto. (HEIDEGGER, 1988). E a estrutura ser-no-mundo está diretamente ligada ao poder-ser, compreensão, dentre outras. Da mesma forma, não há como falar de ser-no-mundo sem mencionar a tonalidade afetiva que o ser-aí se encontra, em cada caso. O corporar também é, portanto, como os outros existenciais, afinado num modo de se encontrar existindo, afetivo-compreensivamente com o mundo. “Todo existir, nossa relação é necessariamente corporal, mas não apenas. É corporal em si. Só que antes é preciso determinar o existir como relação como o mundo” (HEIDEGGER, 2001, p. 221).

Como situação irreduzível, encontrar-se existindo impõe-se a nós com a facticidade e a carga da existência enquanto ser-lançado ao mundo (NUNES, 1999). Ou seja, não há como escolher ser ou não golpeado por certas situações e também não há como fugir da carga da existência em ser lançado ao mundo sem termos escolhido tal condição. Encontrar-se num modo afinado de ser é estar entregue, envolvido e disposto ininterruptamente, em qualquer situação. Cada comportamento sempre é, a cada vez, disposto e dis-posição é no sentido de uma “tonalidade afetiva que (...) harmoniza e (...)

⁶⁶ O termo *Stimmung* é geralmente traduzido por humor. Mas, conforme tradução de M.A.Casanova, em “Os conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão” (HEIDEGGER, 2006a), a palavra humor carrega um teor psicologizante e deu-se preferência a traduzir *Stimmung* por tonalidade afetiva. *Stimmung* possui grande relação com o vocábulo *Stimme*, que pode ser traduzido por voz. Já o verbo *stimmen*, utilizado na linguagem musical, descreve o processo de afinação de um instrumento (ver nota 2 do tradutor em Heidegger, 2006a, p. 6).

convoca por um apelo” (Heidegger, 2006b, p.29).

No modo de encontrar-se existindo, o ser-aí já se encontrou não como percepção de si, mas como um dispor-se numa tonalidade afetiva (*Stimmung*). O mundo que já se abriu numa ocupação dotada de circunvisão é fundamentado numa abertura que se constitui, dentre outros, de disposição. E deixar e fazer vir ao encontro sempre possui o caráter de ser afetado (HEIDEGGER, 1988).

Ser tocado é uma condição especial do ser-aí. Nenhum outro ente, seja ele até mesmo um ser vivo ou animal, possui a possibilidade ontológica de ser tocado tal como o ser-aí. A ameaça, por exemplo, só pode ser uma possibilidade do ser-aí fundado numa disposição, uma vez que só pode ser descoberto como temeroso aquilo que vem ao encontro em determinada disposição ameaçadora. “A tonalidade afetiva do modo de se encontrar existindo constitui, existencialmente, a abertura mundana do ser-aí” (HEIDEGGER, 1988, p. 192). Assim, o mundo se dá sempre já numa tonalidade afetiva anterior a qualquer entendimento racional.

Uma tristeza perfaz o modo como se está, o modo como as pessoas estão, por exemplo. “A convivência, nosso ser-aí, é diversa, está transpassada por uma tonalidade afetiva” (HEIDEGGER, 2006a, p. 80). A tonalidade afetiva permeia e se coloca sobre todas as coisas, o que não significa dizer que ela está dentro de mim, como uma interioridade e, como um segundo passo, eu a ‘projeto’ para fora de mim. A tonalidade afetiva, porque não é um ente, nem advém de uma alma, é o *como* do ser-aí da convivência.

Para exemplificar o ‘como do ser-aí’ acontece num tonalidade afetiva, Heidegger alude ao caso de uma pessoa animar uma reunião social. Sua animação é tão contagiante que se parece com ‘germes infecciosos’ que migram de um organismo a outro. Outra

pessoa, ao contrário, tão deprimida que não há como os outros escaparem de sua tonalidade afetiva, também acaba por contaminar o ambiente com sua tristeza. A tonalidade afetiva, seja ela animada ou desanimada, é sempre contagiante (HEIDEGGER, 2006a).

A tonalidade afetiva não só se refere a um estado de ânimo, mas também a uma *atmosfera específica que determina a totalidade do acontecimento*. O que se traduz por animar indica produzir o aparecimento de um astral, uma atmosfera⁶⁷. E essa é a questão principal do termo *Stimmung*.

A presença da ausência do pintinho descortinou o desabrigo do mundo e a morte se colocou sobre o chão de ladrilhos vermelhos. O pote de margarina, para além de carregar os ossos, também transportava a morte. Um ‘manto’ de luto ‘desceu’ por todas as coisas e, com o tempo, o quintal de casa se misturou com outras histórias e outras brincadeiras, compondo-se com outras atmosferas. Como afirma Heidegger, as tonalidades afetivas podem ser superadas e transformadas por outras tonalidades afetivas (HEIDEGGER, 2007).

Frederico se apresenta em determinada tonalidade afetiva, determinando de certa forma a totalidade do acontecimento, irrompendo o espaço, transcorrendo determinada estranheza que ao mesmo tempo torna a atmosfera pesada. Caindo sobre tudo e sobre todos, os outros necessariamente são convocados a compartilhar, como que transpassados, mas respondentes a ela naquilo que faz sentido para cada um, a cada vez. A atmosfera que pode determinar a totalidade do acontecimento manifesta-se apenas pela presença corporal de Frederico, já numa presença situada e determinada pelo horizonte do qual se permanece a cada vez.

Como narrado anteriormente, quando conheci Frederico fui assolada pela sua

⁶⁷ Ver nota 2 do tradutor em Heidegger, 2006, p. 80.

presença corporal. De andar e ombros pesados, gaguejando tanto na fala quanto no andar, o peso de sua existência caía sobre mim como um manto que me envolveu e me tornou, igualmente, pesada. Dessa maneira, a tonalidade afetiva irrompe o espaço na mesma hora em que sua presença se faz presente. Cria-se um círculo de manifestação pautado na disposição do horizonte do qual se encontra como é Frederico. E sua presença corporal já transcorre em tal tonalidade afetiva, numa abertura-compreensiva de mundo.

Para Heidegger,

As tonalidades afetivas *não são manifestações paralelas*, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. Tudo não se dá apenas aparentemente como se fosse assim, mas é realmente assim; e em função deste fato vale colocar de lado a psicologia dos sentimentos, das vivências e da consciência. É válido *ver e dizer* o que acontece aí. Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser-aí, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência. Elas são jeitos do ser-aí, e, com isto, do ser-fora (HEIDEGGER, 2006a, p. 81).

Quando Heidegger afirma que as tonalidades afetivas não são manifestações paralelas, mas são elas que determinam o modo da convivência, significa que o ser-aí, segundo sua essência, é um co-ser-aí. Ou seja, o ser-aí não é sendo ele mesmo, mas sempre sendo com. Uma pedra não é ser-com, não se constitui com outra pedra. Elas não convivem umas-com-as-outras (HEIDEGGER, 2008a).

O encontro com os outros, o que não significa a somatória de um resto de pessoas ao redor, como um conjunto, ocorre num mundo já compartilhado. No ‘aqui’ do ser-aí, este não se dirige para dentro de si e depois, num segundo momento, sai de si para se encontrar com o outro e retorna a recolher-se para si. No ‘aqui’, o ser-aí se dirige para o ‘lá’ referindo-se a si na espacialidade existencial. O ser-com, como um existencial ontológico, determina existencialmente o ser-aí (HEIDEGGER, 1988). Mas de que forma?

O ser-aí surge no espaço de manifestação do outro ser-aí, movimentando-se no mesmo círculo. Enquanto um ente que descerra a si mesmo e o espaço que se irrompe ao mesmo tempo, o ser-aí nunca está sozinho. Ainda que tente se isolar do mundo. Ele é sempre ser-um-com-os-outros. “O ser junto a... é essencialmente de um tipo tal que a qualquer momento um outro ser-aí pode entrar nele – como algo manifesto” (HIEDEGGER, 2008a, p. 142). O ser-aí sempre traz consigo algo como o círculo de manifestação que se espalha. “O ‘aí’[significa]: um círculo de manifestação em direção ao qual pela primeira vez o ente por si subsistente também pode se tornar manifesto, isto é, descoberto” (HIEDEGGER, 2008a, p. 144).

Assim, sendo entes que trazem consigo o ‘aí’, os seres-aí entram no círculo um do outro, compartilhando esse mesmo círculo. E passam “as coisas adiante em meio ao mesmo círculo de manifestação” (HEIDEGGER, 2008a, p. 146), adentrando a esfera de manifestação do outro.

Como seres aí que são, eles se mantêm necessariamente, mesmo quando não se preocupam minimamente um com o outro, na mesma esfera de manifestação; trazer essa esfera consigo *qua* ser-aí significa compartilhá-la com seus semelhantes. Na essência de um ser-aí, reside o ser-com, mesmo quando faticamente não existe um outro ser-aí. O ser-aí traz consigo a esfera de uma vizinhança possível; ele já é por si mesmo vizinho de... Em contrapartida, por exemplo, duas pedras jamais podem ser avizinhas. O ser-com implica: um liberar e um passar adiante o aí – como algo que manifestamente irrompeu e em que o ente pode por sua vez se anunciar segundo o seu modo de ser (HEIDEGGER, 2008a, p. 147).

Uma tonalidade afetiva se espalha por sobre esse círculo manifesto o qual o outro ser-aí adentra e compartilha do mesmo espaço. Assim, a tonalidade afetiva é uma disposição, um modo, não apenas uma forma ou um padrão modal de ser, mas “um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o

como de seu ser” (HEIDEGGER, 2006a, p. 81). E mundo sempre se dá, dessa forma, numa específica tonalização compartilhada.

Tornando presente a antiga casa, a luz que atravessava o vidro de frente à porta do meu antigo e primeiro quarto iluminaria a infância, mas de um modo já afinado. Não apenas as lembranças enquanto memórias surgiriam, mas também lembranças afinadas de certa maneira. Na verdade, toda a casa já se colocaria para mim num determinado colorido, ou numa determinada melodia. Até mesmo um instrumento, como o caso da pá vermelha, que revela uma totalidade instrumental, somente se mostra numa determinada tonalidade afetiva.

De certo modo também tonal, a timidez de Frederico não escondia o que mais se apresentava corporalmente: como uma ‘contaminação’, sua frágil presença pesada e contagiante se espriava nos espaços habitados, tornando compreensível já intuir seu modo de ser-porão, ainda que no âmbito do indizível.

Mas um dado importante é que, de acordo com Casanova (2006), as tonalidades afetivas não podem ser entendidas como relações intencionais ou como modos em que o mundo afeta incessantemente o ser-aí. Ao contrário, a tonalidade afetiva descerra o modo como o ser-aí convive com outros seres-aí. Como dito anteriormente, a tonalidade afetiva não se encontra nem dentro de uma interioridade do ser-aí, nem fora em algum lugar do mundo circundante. A tonalidade afetiva “(...) sempre se espraia diretamente pelo todo, ela perpassa muito mais desde o princípio a abertura do ente na totalidade” (CASANOVA, 2006, p. 51). E por isso a tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas e é o como do ser-aí comum (HEIDEGGER, 2006a).

Espraiada⁶⁸ num todo, a tonalidade afetiva adentra e alcança os espaços no modo como Frederico adentrou a sala de espera e se estendeu para todo o espaço habitado. Também se espraiava em todo o seu corporar, do modo de ser da ausência, na pele líquida e nos ossos desolados. Seu modo-porão de ser se colocou sobre si e sobre todas as coisas, perpassando os espaços, contagiando a todos. Sua presença contaminava no modo da ausência. E assustava, num modo possível de respondência à sua presença, fazendo-se aparecer no descortinamento da cotidianidade.

Assim, a tonalidade afetiva, além de se espraiar nos espaços e criar uma atmosfera, alterando a tudo e a todos, também guarda uma relação essencial com o corporar. Para Heidegger (2007), as tonalidades afetivas e também o sentir-se são maneiras de ser corporal. Isto é, enquanto um sentir-se, a tonalidade afetiva lança-se em todo o estado corporal, em um determinado modo de ser interpelado pelas coisas ou pessoas à nossa volta. Ou seja, ela, a tonalidade afetiva, lança-se por todo o corporar já determinado num horizonte no qual se encontra, a cada vez.

Pelo fato de não ocorrer num interioridade, a tonalidade afetiva, como modo fundamental do ser-aí e como um modo de deixar-se determinar afinadamente, alça inclusive um estado corporal que oscila mediante determinadas afinações.

Para o filósofo,

Todo sentimento traz consigo uma corporificação afinada de tal ou tal maneira, uma tonalidade afetiva que se corporifica de tal ou tal maneira. A embriaguez é um sentimento, e é um sentimento tanto mais autêntico quanto mais essencialmente domina a unidade do ser-afinado que se corporifica (HEIDEGGER, 2007, p. 92).

⁶⁸ O termo, utilizado por Casanova (2006), certamente não indica um modo representacional da tonalidade afetiva alcançando o corporar. Diz mais de uma tonalidade que tonaliza o corporar. A ansiedade, por exemplo, estende-se por todo o corporar e pode se situar mais intensamente no alcance das mãos e pés. A angústia, mais focada no peito, pode espraiar-se num modo angustiado de ser corporal. A vergonha, como será citada, estende-se em todo o corporar e pode ser mais intensamente gestualizada no falar, no silenciar, no olhar e até no andar. Mas, como será visto mais adiante, todas as esferas corporais estão permeadas e seguras pelo ser-homem.

Assim, a tonalidade afetiva se corporifica e o ser humano existe na medida em que conquista um corpo. Pois a cada tonalidade afetiva, o corporar vibra mediante aquilo em que é solicitado e respondente, afinadamente. E também coincide com o limite do horizonte disposto em que o ser-aí permanece, a cada vez, em determinada tonalidade afetiva.

Entendo, assim, que fui ‘obrigada’ a vibrar também corporalmente naquilo que me assolou, enquanto presença corporal de Frederico. Seria, de certa maneira, apresentar-me em vibração, inclusive corporalmente, de determinada maneira com as presenças ‘vibrantes’ de cada pessoa, ainda que no âmbito do indizível, ainda que na falta de escolha para tal, no modo de corporar de cada um.

Assim, o ser-aí possui determinadas condições existenciais que permitem ao ser humano transitar vibrantemente os espaços habitados, já abertos pela compreensão de ser. E deles compartilhar, já envolvidos no círculo de manifestação: Frederico, sua presença afinada em mim.

4.3.3 O gesto e o corporar

Conforme visto anteriormente, o corporar do corpo coincide com o horizonte no qual se permanece, sempre já determinado por uma tonalidade afetiva. Tal tonalidade perpassa a convivência dos seres-aí, afinando o espaço existencial, possibilitando uma atmosfera que determina a totalidade do acontecimento. Desse modo, os seres-aí se envolvem um no circuito do outro, compartilhando do mesmo círculo de manifestação, sempre já afinado.

Frederico, em sua invisibilidade espriada no corporar e carecida do toque do outro,

causa o espanto pelo peso de uma presença que não consegue encontrar familiaridade⁶⁹ no mundo. Não se deixa abafar por qualquer atividade costumeira. Cansado de ser mal compreendido pela família e de ser chamado de vagabundo, joga ao longe dois quadros com suas fotos prediletas, estilhaçando no chão os vidros no meio do corredor dos quartos, em plena madrugada. Faz isso para chamar atenção conscientemente. Pelo barulho, os pais acordados vão em direção ao filho sem entender o que aconteceu. E Frederico, alterado pela raiva e pela bebida, gritando, dizia que precisava ser visto, reconhecido em sua diferença. Disse aos pais que tratá-lo como vagabundo jamais o ajudaria a encontrar um caminho e só aumentaria o abismo entre ele e a família.

Frederico se apresenta no modo do rompimento com a cotidianidade. Quebrando o vidro, quebrava também o cotidiano familiar. Seus pais, assustados, resolveram ouvi-lo. Principalmente sua mãe. Sentada na cama do quarto de Frederico, lugar que quase não entrava, ouviu-o sem julgamentos. Olhou e escutou o filho naquilo que sofria. Ao menos foi assim que Frederico percebeu e sentiu.

Porém, com o passar do tempo, tudo voltava a ser como era antes. O cotidiano voltava a encobrir o dito. E os pais, sem a escuta e atenção daquela madrugada, não falavam para o errante, mas assim pensavam dele ou assim deixaram de compreendê-lo em sua diferença. E Frederico, vivendo num ardiloso mundo que jamais o concebera, parecia ser o espanto eterno, sem descanso. E de que modo sua estranheza perpassa a tudo e a todos?

Heidegger traduz *pathos* por dis-posição, impedindo de representá-lo psicologicamente pelos afetos subjetivos no sentido da Psicologia moderna, e *dis-posé* significa ex-posto, iluminado e entregue ao serviço daquilo que é (HEIDEGGER, 2006a).

⁶⁹ Familiaridade aqui no sentido ôntico e não ontológico, como habitar.

Encontrar-se entregue a serviço daquilo que é pode ser uma condição extremamente importante para a compreensão do corporar. Frederico, entregue à invisibilidade, quebra vidros para que o mundo, no caso, sua família, o visse em sua estranheza. E o aceitasse nela. Seu modo de envolvimento afinado com o mundo, o modo-porão, rogava por aceitação de seus pais. Porém, mais uma vez, ele ainda não conseguia encontrar lugar confortável no mundo. Ele parecia carregar, para onde fosse, o modo-porão de ser.

Lembro-me de uma pessoa muito tímida que tinha a boca torta. Assim que nos conhecemos, era de fácil percepção notar sua boca que se contraía toda para o lado direito de seu rosto e seu andar retido acompanhado de suas mãos, também retidas. Parecia que sua boca amontoava-se inteira para o canto. O que e como Aparecida⁷⁰ carregava? Qual modo de se encontrar no mundo possibilitava seu modo do corporar? Já estava afinada com que tipo de tonalidade?

Aparecida nem se percebia na dificuldade da fala. Mal se dava conta da vergonha⁷¹ que já transbordava, no sentido de surgimento, em sua presença que sempre e necessariamente é corporal. Ela estava entregue, absorvida e exposta a uma determinada dis-posição, em determinado modo de se encontrar que se espriava no espaço, contaminando a todos. E o dizer e o silenciar-se eram já espriados por uma vergonha que ‘a alcançava’, revelando o horizonte no qual permanecia.

Já Frederico encontrava-se entregue à invisibilidade, à pele líquida, à sombra, ao não existir. Tomado pelo modo da não existência, ou melhor, existindo no modo da não existência, Frederico carrega afinadamente o não existir e convocava o mundo ao redor a participar de sua não-existência. E, às vezes, convocava o mundo para vê-lo e ouvi-lo, mas

⁷⁰ Nome fictício da paciente.

⁷¹ Ao mesmo tempo em que sua presença corporal já delatava a vergonha no modo de se envolver, ela foi aos poucos sendo revelada por Aparecida nas sessões posteriores.

sempre carregando o modo-porão.

O corporar também é um existenciário entregue a serviço daquilo que é, no sentido do modo do envolvimento com o mundo, em determinado modo de se encontrar. Todo corresponder de uma situação é necessariamente sempre disposto e “só com base na disposição (*dis-position*) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação” (Heidegger, 2006b, p.29). A disposição na qual sempre me encontro se refere ao modo como sou atravessada, transpassada enquanto ser-no-mundo, desde sempre nos entrelaçamentos compartilhados pelo ser-aí, no horizonte no qual se permanece. Compartilhar a acontecência da vida é estar situado, disposto em determinada atmosfera de particulares disposições ou tonalidades afetivas do ser-aí, levando o outro a adentrar o mesmo círculo de manifestação.

Frederico envolvia no modo da estranheza, criava um círculo de tal forma que chamava a atenção o seu andar titubeante. Sua presença já se espriava como uma existência pesada, carregando tal peso e criando um espaço-atmosfera de tal modo também pesado. Entra-se num círculo afetivo de manifestação que envolve, a cada vez, surgindo no modo do peso a sua presença. Não estando dentro de um sujeito nem dentro do corpo, a tonalidade afetiva atravessa todos ao redor, de alguma maneira, a cada vez, em cada morada, constituindo o modo de ser do corporar.

Mas como é o peso que Frederico carrega? Ou melhor, como é o peso que carrega Frederico? Ele também carrega e é carregado por uma pele líquida assim como seu peso? Como é o seu modo-porão de ser?

Na literatura de Lispector encontram-se inúmeras e ricas descrições de determinados modos de ser da existência. Como é o caso de Antônio, que gagueja ao ouvir a sogra numa tentativa de ser exemplar para como seu genro, desculpando-se de alguma

palavra mal dita. Antônio, desconcertado, sem saber o que fazer com as malas, “aproveita a gripe para tossir” (LISPECTOR, 1998, p. 95). Já sua esposa, Catarina, com muita vontade de rir da situação, nem precisava rir de fato quando tinha vontade.

... Seus olhos tomavam uma expressão esperta e contida, tornavam-se cada vez mais estrábicos – e o riso saía pelos olhos. Sempre doía um pouco ser capaz de sorrir. Mas nada podia fazer contra: desde pequena rira pelos olhos, desde sempre fora estrábica (LISPECTOR, 1998, p. 95).

Ocupar-se da tosse para se desviar do incômodo das palavras da sogra, ou ser a tosse o próprio incômodo, ou Catarina sorrir pelos olhos, são modos de envolvimento. E como o corporar se desvela? Ele é o tossir incomodado? Ele é o sorriso nos olhos? Qual peso há nos olhos de Catarina que carregam o sorriso? Sabe-se, no momento, que não é um peso medido numa balança.

Como os olhos de Catarina já carregam em si mesmos o sorriso, então os olhos não são apenas um aparelho de visão, mas muito mais. Ver é ‘sentido-longe⁷²’, mas já enganchado em determinado envolvimento, como o ver esperto e, ao mesmo tempo, contido. O ver também sorria. E, às vezes, Catarina poderia mais ‘sorrir do que ver’ com seu olhar. Seria isso uma ‘expressão’?

Como já visto, o modo do ser-aí, o corporar do corpo, acontece em cada caso. E o horizonte do ser no qual se permanece, a cada vez, coincide com seu limite, já numa abertura-compreensiva-afinada de mundo.

O olhar que sorri revela o modo de se estar num horizonte, nos limites fáticos. O corporar está mais relacionado com o modo de envolvimento do que com as funções de órgão. Como diz Heidegger (2001), o corpo material e suas funções são uma condição necessária para as relações, mas não o suficiente.

⁷² Como visto anteriormente, ver e ouvir são sentidos-longe. Já o tocar, ou saborear, é um sentido-perto.

O filósofo critica o termo ‘expressão do mundo interior’ porque ela já implica uma psique que não leva em conta o ser-no-mundo, pois a palavra ‘expressão’ indica muito mais do que se expressa em um movimento. É como se houvesse algo por detrás do movimento que o causaria.

Quando alguém se refere ao termo expressão, no sentido tradicional da palavra, significa que um movimento corporal pode ser entendido como um segundo momento, como o efeito de uma causa que está por detrás dele, numa psique. Nessa percepção, o que move minha mão não está na própria mão, por exemplo, mas no mundo interior que se expressa via mão. Heidegger se distancia da palavra expressão, para se afastar da ideia de mundo interior, para propor a palavra gesto (HEIDEGGER, 2001).

Etimologicamente, gesto em alemão, *Gebärde*, vem de *bären*, que significa portar, trazer, carregar. Gestar vem da mesma origem, *Gebären*, onde *Ge* significa reunião. E carregar, trazer ou portar significa que a atitude do ser humano é determinada pelo corporar do corpo (HEIDEGGER, 2001). Como afirma Heidegger,

Cada movimento do meu corpo não entra simplesmente em um espaço indiferente como um gesto, como um comportar-se desse ou daquele modo. De fato, o comportamento já está sempre numa região determinada que está aberta através da coisa com que está relacionado, quando, por exemplo, pego algo na mão (HEIDEGGER, 2001, p.118).

Enrubescer, por exemplo, ao invés de ser uma expressão de algo interior, *é recolher e carregar um modo de envolvimento com os outros de forma já afinada de determinada maneira* (HEIDEGGER, 2001).

Como coloca Heidegger, não se pode limitar a palavra ‘gesto’ como ‘expressão’, mas indicar a atitude humana como “um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo” (HEIDEGGER, 2001, p. 118), indicando o sentido ‘ek-stático’ da corporeidade. Ou

seja, o corporar não é um corpo material encerrado em si mesmo, mas é já estar ‘fora’, ejetado. Por isso, o corporar não termina na pele ou na ponta dos dedos, mas está intimamente ligado àquilo que se ocupa e se envolve bem como aos limites fáticos que se encontra em cada caso. Arquear os ombros, como fazia Frederico, da mesma maneira, é portar o modo de afinação tal qual se revelava o corporar. Porém, não como um ente cerrado em si, mas num sentido ‘ek-stático’ do corporar.

Buscando uma ressonância em outras línguas, também foi pesquisado o termo gesto⁷³ em inglês, ‘gesture’⁷⁴, e seu modo arcaico de utilização significava ‘*carriage*’, ‘*bearing*’. Por sua vez, o verbo ‘*bear*’ significa carregar, levar, portar, exhibir e dar a luz⁷⁵. Mas também significa arcar. Então, gesto diz também de um ‘arcar com um modo de existir’, possível direção a um projeto existencial. Nessa direção, ‘gesto’ se referiria a algo não contemplado pelo sentido de ‘expressão’; implicaria um carregar de sentimentos conduzindo um arcar num modo de empenho no projeto da existência. Ou seja, o gesto corporal seria revelador do sentido de uma história de vida.

Assim, Frederico carregava e arcava um modo-porção de ser que se recolhia em cada passo, em cada fala. Em cada pisar titubeante, no cair dos ombros, no dizer gago, nas tentativas de suicídio, no estilhaçar dos vidros, no apresentar-se muito mais velho do que realmente era e nos diálogos que criava com as pessoas, em cada gesto, Frederico recolhia, carregava e arcava todo o sentido de seu existir no modo da ausência, a cada vez, no limite fático de suas possibilidades. Criando uma atmosfera que ‘caía’ sobre todos, por tudo o que carregava e recolhia, chamava a atenção pelo modo de sua presença corporal, que arcava um sentido de vida.

⁷³ Em português, gesto vem do latim ‘*gestu*’ e associa-se mais com o movimento do corpo enquanto expressão de sentimentos.

⁷⁴ Fonte <http://unabridged.merriam-webster.com/unabridged/gesture>. Acessado em 14/08/2013.

⁷⁵ O termo *Dharmakaya* em sânscrito que se refere ao corpo real e verdadeiro. Como um dos três corpos de Buda, possui o significado de recolher, reunir e amontoar. Fonte <http://unabridged.merriam-webster.com/unabridged/dharmakaya>. Acessado em 23/08/2013.

O gesto, nesse sentido, poderia ser determinado pelo horizonte no qual se permanece e se situa, a cada vez, tonalizado também de determinada maneira. Contudo, seria fundado na estrutura de ser-aí que é também abertura-compreensiva-afinada-corporal de mundo.

O corporar, como um existenciário pertencente à estrutura abertura-compreensiva-afinada de mundo, *é presença que carrega tonalidades afetivas, já numa compreensão, que são modos de envolver-se na ocupação*. Numa atmosfera espacial que tonaliza cada situação, *o corporar vibra e ao mesmo tempo recolhe o sentido do existir no horizonte disposto no qual se permanece, a cada vez*. E sua vibração, como um círculo que se manifesta afinadamente, perpassa a si mesmo e aos outros, assim como desvelado na narrativa das primeiras palavras que me acenderam pela presença corporal de Frederico:

(...) Quando o conheci, veio até mim como uma presença chocante, que assolava. O andar pesado, os ombros curvados, a cabeça cabisbaixa, mãos no bolso. Gaguejava muito e revelava muita timidez. De fato, parecia ‘ser gago’ no andar também! (...). Mas a timidez não conseguia esconder o que mais carregava e se mostrava latejantemente em sua presença: o peso enorme de uma existência (...). A compreensão parecia já ‘intuir’ a inospitalidade, uma forma estranha de habitar o mundo sem muito ‘encaixe’. Claramente, na hora não pensava em nada disso... Apenas atentei para essas ‘impressões’ que já estavam por ali e preenchiam o nosso espaço (...) obviamente com tudo o que ele carregava e as impressões que ele tivera de mim, da qual não tive e nem terei a menor ideia ⁷⁶.

Conforme Heidegger (2001), até a última fibra muscular e mesmo a molécula hormonal fazem parte do existir e são o que se chama corporeidade. Pois a corporeidade está numa relação direta com a abertura-compreensiva-afinada de mundo.

Assim, sem ser matéria inanimada, *fazem parte do corporar mesmo as significações invisíveis opticamente*. Inclusive uma pele líquida ou um peso no andar, que são modos de se habitar afinadamente e constituem o corporar. Pois o corporar acontece

⁷⁶ Conforme apresentado na narrativa do capítulo 2 do presente trabalho.

naquilo que vem ao encontro, tonalizado de determinada maneira. E as esferas corporais “*permanecem permeadas pelo ser-homem, seguras por ele, pertencentes a ele, enquanto um homem viver*” (HEIDEGGER, 2001, p. 244, itálicos meus). Então, pode-se pensar nas doenças, enquanto possibilidades do existir, mesmo as que a ciência denomina por psicossomática, como modos de ser permeado pelo ser-homem, considerando que todas as esferas corporais estão envolvidas e seguras por ele.

Diferentemente de quando se morre, o âmbito corporal se transforma em algo inanimado (HEIDEGGER, 2001), daí sim inatingível e não mais oscilante, a cada vez. A morte rompe com a permeabilidade, tornando o existir no endurecimento do não-mais, porque se deixou de vibrar envolvido incessantemente, a cada vez.

E assim o pintinho silenciou-se na morte, transformando meu escutar num ouvir surdo, sem mais vibrar no borbulhar da presença de seu piar. Entretanto, mantém-se o cheiro de mofo ao contemplar Frederico líquido a cada vez...

Encaminhando reflexões

Tocada por Frederico, indagações brotaram na direção de poder compreender o modo de sua presença e encaminhar algumas reflexões acerca de possível atenção psicológica junto a quem demanda cuidado. Nessa direção, buscou-se questionar possíveis compreensões do corporar, a partir da narrativa de uma história pessoal. No cuidado em descrever sua presença, recorri a minha narrativa dialogando com a experiência em mim deflagrada por seu modo de apresentar-se: o quanto a primeira forma de conhecer como era Frederico foi por intermédio de seu modo de corporar, quer dizer, sua presença corporal, num primeiro momento, que se apresentou e chamou a atenção antes de qualquer fala.

Tal modo apresentava-se ainda mais por outras formas de manifestação. Fotos e poesias também apresentavam o modo de ser corporal de Frederico, dando-se a ver em sua presença pesada, arqueada, parecendo habitar estranhamente o mundo. Exalando angústia, a visita a sua casa apenas fez reafirmar o modo como foi compreendido apenas pela sua presença corporal: como um modo-porão de ser. Desde a janela do quarto, que nunca se abria, até o escritório também transformado em porão, bem como o cheiro de mofo nessa morada, seus espaços eram o modo de ser de determinada maneira escura e também sombria. Não era por menos que Frederico dizia viver no modo da liquidez da pele, da transparência de si no mundo, da indigência, principalmente em suas poesias.

Assim, intensamente mobilizada, foi possível, pelo método da narrativa e no modo de investigação fenomenológica do movimento de realização do real, permanecer nas impressões apresentadas pela presença de Frederico, queurgia no modo de seu corporar e, por isso, ‘chegava’ primeiro que qualquer outra palavra. Mas como compreender toda essa intensidade?

Tomando a narrativa da experiência como norteadora de questionamentos, percorreram-se várias linhas da Psicologia no intuito de buscar como seria possível compreender o corporar no modo de ser de Frederico, por intermédio de suas teorias, optando por aquelas que visam apresentar a questão da relação entre o corpo e o psicológico. Porém, por nenhuma delas foi possível encontrar modos de explicitação que pudessem acolher o que se apresentava em Frederico.

Iniciei explorando aquelas nas quais o corpo, como organismo, e a psique, como mente, tornaram-se os principais eixos norteadores para o surgimento da Psicologia e como o organismo foi a base de muitas teorias psicológicas, desde a origem até os dias atuais, buscando-se a mente pelo organismo. Muitas dúvidas remaneceram.

Por outro ângulo, o corpo também é compreendido, em algumas correntes da Psicologia, como organismo numa espécie de indigência que se singulariza por intermédio da mente, psique ou sujeito. Contudo, ainda não era possível encontrar Frederico por essa perspectiva.

Caminhando nessa busca, deparei-me com uma interrogação: ainda que se tente considerar o ser humano como um ser total, em sua unidade, a simples união de ‘dois aspectos’ diferentes do ser humano não permite visualizá-lo em sua unidade, em seu existir. Psique e soma não são duas espécies do mesmo gênero do humano, assim como são, por exemplo, as cores.

Indo mais adiante, encontra-se que, mesmo na Psicologia, há um nivelamento do corpo humano ao organismo animal. Justifica-se, nessa visão, a atitude humana via o organismo animal, que revelaria o ‘lado’ mais puro do ser humano. E, nesse contexto, a cultura assumiria uma posição oposta ao corpo, podendo ‘desviar’, inclusive, o modo mais natural de ser do humano.

Assim, transcorrendo a história da Psicologia, várias possibilidades de compreensão sobre o corpo foram desveladas: problemas de integração psique-soma, representações mentais de ordem inconsciente, problemas funcionais cerebrais e falta de adaptação ao meio externo. Entretanto, pouco contribuíram para as minhas questões, visto que o corpo era compreendido como uma extensão da mente e/ou como organismo e seus funcionamentos, sem algo que fizesse sentido ao experienciado por mim junto a Frederico e seu modo de encontrar-se no mundo: mostraram-se insuficientes para compreensão da presença corporal de Frederico. Valendo-se de construtos teóricos para explicar o comportamento humano, nenhuma podia esclarecer como uma presença atinge o outro e transforma os espaços habitados por intermédio do corporar.

Intrigada com algo vivido que não encontrava sentido nas teorias analisadas, optei por caminhar em direção a Heidegger e a analítica do ser-aí para tentar outro caminho que não pelo viés do organismo indigente ou do sujeito ‘encarnado’. Percorrendo algumas trilhas da fenomenologia, encontrei que, ainda que o corporar do ser-aí permita que ele seja visto como um objeto material ou uma maquinaria complexa, nesse modelo de compreensão perde-se de vista o essencial do corporar. Nessa direção, para Heidegger (2001), não há um corporar do ser-aí porque há um corpo material, mas o ser-aí é também um corporar uma vez que é fundamentado no perceptivo estar-relacionado com aquilo que se fala, ou seja, daquilo com o qual o ser-aí se ocupa e se envolve.

Dessa maneira, minha investigação prosseguiu para tentar esclarecer o existenciário corporar a partir dos existenciais do ser-aí, como a estrutura abertura-compreensivo-afinada-corporal de mundo. Nesse sentido, Heidegger propõe em sua analítica uma nova concepção e compreensão do modo de ser do ser humano, uma vez que sua filosofia rompe com os modelos tradicionais de objetivação ainda que não tenha se dedicado a um

desenvolvimento teórico⁷⁷ acerca da corporeidade.

Foi percorrendo esse pensamento que alguns caminhos se mostraram. A estrutura ontológica ser-no-mundo é essencial para a compreensão da corporeidade, já que ser-aí é mundo. Assim, corporeidade só deve ser entendida a partir da estrutura ser-no-mundo, ainda que tal existencial não se esgote no corporar. Por essa compreensão, ser-no-mundo indica habitar familiarmente o mundo, no sentido de se de-morar junto às coisas, reunindo o sentido delas.

Dessa maneira, encontro-me junto a Frederico e compreendo como, remetendo-se ao âmbito ôntico, a janela sempre fechada de seu quarto e o cobertor no vitrô do escritório também resguardavam seu modo de ser, habitando os lugares escuros e abrigando o fantasma.

Caminhando por essa trilha, ao perpassar a instrumentalidade dos instrumentos e encontrar que nenhum instrumento é simplesmente solto no espaço na analítica do ser-aí, revela-se que a estrutura mundo-corporeidade se envolve e dissolve num ‘para que’ (*Wozu*) no mundo circundante. Dentre outros existenciais, na conjuntura previamente estabelecida, o ser-aí se orienta enquanto ser-no-mundo e, ao mesmo tempo, corporeidade. Posso, assim, compreender que corporeidade é também mundo, não sendo possível haver corporeidade sem mundo. Faz-se possível uma aproximação ao suscitado pela presença de Frederico.

Mas ainda outras possibilidades foram se abrindo. Ao transitar pela compreensão acerca da espacialidade do ser-aí, revela-se como, na proximidade e distância das coisas, sempre na ocupação, o ser-aí é essencialmente dis-tanciamento, ou seja, espacial, já na dinâmica existencial do ser-aí. Ou seja, na proximidade ou distanciamento, a compreensão é essencial para a possibilidade de habitação dos espaços, pois propicia o surgimento do

⁷⁷ Heidegger não utiliza o termo teoria como um constructo teórico que explica e, ao mesmo tempo, se distancia daquilo que emerge e se mostra no desocultamento das coisas. Heidegger se refere ao modo grego de compreensão da *theoria*, como contemplação do mundo, conseguindo permanecer na experiência, simplesmente nomeando aquilo que se revela (HEIDEGGER, 2008a).

espaço existencial, uma vez que cada ser-aí realiza sua própria condição de poder-ser.

Enquanto espacialidade aberta e permeável, já numa prévia compreensão, ao ser-aí é possível encontrar-se no espaço de modos diferentes. Encontrando-se, a corporeidade está dispersa em meio a essas ocupações junto às coisas e com outros seres-aí. Na espacialidade, o ser-aí alcança a proximidade do que lhe vem ao encontro, já na estrutura abertura-compreensiva de mundo.

Por tais encaminhamentos, o termo corporar foi se mostrando pertinente. Onticamente, o corporar sempre coincide com o horizonte disposto no qual se permanece, a cada vez. Assim, o corporar se relaciona com o espaço de forma diferente de uma coisa, que é um instrumento disponível; o corporar ocupa um espaço e se relaciona com ele mesmo, diferentemente dos entes simplesmente dados, como cadeira, caneta, etc. O 'aqui', no caso do ser-aí, não se refere ao espaço ocupado materialmente pelo corpo, mas àquilo que se envolve no momento. Possuindo um singular sentido ek-stático, o corporar se modifica no alcance de cada estada e por isso coincide com o horizonte disposto no qual se permanece.

No caso de Frederico, seu corporar, em cada estadia, afinava-se com o modo de ser na escuridão. Já disposto de determinada maneira, era no horizonte da escuridão que Frederico habitava, se envolvia e surgia, ao mesmo tempo, em seu modo de corporar. Entretanto, alguns encaminhamentos a mais continuaram iluminando minhas indagações considerando minha experiência junto a Frederico.

Assim, no modo de encontrar-se existindo, o ser-aí já se encontrou não como percepção de si, mas como um dispor-se numa tonalidade afetiva (*Stimmung*). O mundo é aberto numa ocupação dotada de circunvisão constituída de disposição. E ser solicitado e respondente junto a outro possui o caráter de ser afetado deste ou daquele modo. Compreendo que, em con-vivência, encontrar-me existindo é transpassado por uma

tonalidade afetiva que permeia e se apresenta pelas coisas e pelos outros. Desse modo, ela cria uma atmosfera que determina a totalidade do acontecimento.

Tal compreensão possibilita iluminar como foi possível Frederico, que habita no modo da escuridão, ‘escurecer’ também uma atmosfera que tonaliza os acontecimentos, revelado por intermédio de sua presença. De um modo particular, aponta a relação entre horizonte disposto, tonalidade afetiva e corporar, suscitados por sua presença.

Espraiada num todo, a tonalidade afetiva adentra os espaços no modo como Frederico também adentrou a sala de espera, espraiando-se igualmente em todo o seu corporar. Seria possível afirmar que a tonalidade afetiva se corporifica, conforme disse Heidegger (2007)? Retorno à experiência e encontro em mim como o modo-porão de ser de Frederico se colocou sobre si próprio, perpassando-o corporalmente e ao mundo no qual se apresenta, invadindo os espaços por mim habitados, ‘contaminando’-me no modo da ausência.

Na tentativa de ir um pouco mais além para tentar compreender como Frederico adentra os espaços apenas pela presença corporal, encontro-me ao que Heidegger compreende a palavra gesto, diferenciando-a de expressão. Esta, implicada num modo de expressar o que há dentro de uma psique, é contaminada pela ideia de causa originando um comportamento, mesmo que por detrás dele. Já a palavra gesto, etimologicamente, pode oferecer o sentido de portar, carregar, trazer e recolher, bem como arcar. Então, o gesto recolhe, arca e carrega um modo de envolvimento de forma já afinada de determinada maneira, revelando o caráter ‘ek-stático’ do corporar.

Já afinada, compreendo o andar pesado de Frederico não como a expressão de um estado de ânimo interior. Diz de um gesto que visa um já estar relacionado no modo de ser da escuridão – ou de ser-porão – envolvido com os outros e os alcançando dessa maneira.

Frederico se diz pelo modo como sou tocada em seu gesto. Gesta-se em mim.

Embora temerário, ousou anunciar que, nesta investigação, pude compreender minha experiência junto a Frederico ao percorrer os existenciais estudados do ser-aí da analítica heideggeriana e a concepção do horizonte disposto sempre já de modo afinado. Frederico, em mim encarnado, me tonalizando com presença corporal, iluminando os espaços criados entre nós que co-existentemente habitávamos. Percebe-se como o horizonte no qual se permanece a cada vez e o quanto a tonalidade afetiva estão diretamente entrelaçados ao existenciário corporar, uma vez que ele é também o modo afinado de envolvimento.

Assim, por intermédio da narrativa de Frederico e das análises do modo de ser do ser-aí, foi possível encontrar o corporar como um existenciário pertencente à estrutura abertura-compreensiva-afinada-corporal de mundo. Diz de presença carregada de tonalidades afetivas situadas num horizonte disposto, irrompendo espaços de determinada maneira. Numa atmosfera espacial que tonaliza cada situação, o corporar recolhe o sentido do existir no horizonte disposto no qual se permanece, a cada vez, de tal maneira que oscila e vibra em cada modo de morada, na dependência daquilo com o qual se está envolvido.

Mas como tal compreensão fenomenológica existencial de moradas, tonalizadamente envolvidas pelo modo humano de ser-com, pode encaminhar reflexão acerca da atenção psicológica? Não posso pensar tais indagações destacada da situação na qual surgiram: o exercício do ofício como psicóloga. Nessa direção, percorro agora alguns apontamentos originados a partir dessa experiência.

Pode-se considerar que essa perspectiva encaminha fenomenalmente uma compreensão via linguagem. Para Morato (2009), é possível refletir a especificidade da prática psicológica entre diversidade teórica, considerando-se atenção à afetação como referência do ser humano: modo de *atenção* própria e específica do psicólogo, cuja ação é

marcada pela *atitude clínica*.

Nessa direção, ação clínica pode ser compreendida pela etimologia grega de clínica (*klinein*): ação de “*inclinarse para*”, disponibilizando atenção e cuidado no mundo com outros. Enquanto atenção refere-se à prontidão do olhar e da escuta que, situando o psicólogo, possibilita-o colocar o demandante por cuidado, este contemplaria o encaminhar uma comunicação rumo a sentido, orientando significados para questionamento, reflexão, encontrando-se na direção de *bem estar*. Relacionado à saúde, no sentido de propiciar meios para traçar um caminho pessoal e original pela existência (SÁ, 2007), cuidado não é compreendido como lugar ou um ponto de chegada estático e previamente definido. Seria possibilidade de trânsito, movimentação e deslocamento do ser por condições e situações delimitadas, orientando-se por significados, para encaminhar sentido, que não se revela por completo nem se esgota.

Em outras palavras, a atenção e ação psicológica conduzem-se a ir por entre os vestígios do vivido para des-ocultar outras facetas que se mostram nas situações de homens no mundo. Mas como?

Morato (2013) compreende que a atenção psicológica busca

des-enredar a experiência da trama sedutora de significados na qual se encontra, acompanha o cliente testemunhando sua narrativa pela desorientação e desamparo para, junto a ele, sugerir o encaminhar-se para fora de seu sofrimento, levando-se adiante dessa urdidura do público na qual se enroscou. E isso só pode acontecer em experiência em ação, ou seja, quando a interpretação da compreensão pudesse conduzir-se para “fora do perigo”, considerando a etimologia latina de experiência: *ex-perire*. (p. 71).

Pela escuta, a atenção psicológica, na perspectiva fenomenológica existencial, conduz-se pela narrativa na prática e na pesquisa: dizem de experiência e história que urgem por uma compreensão mais ampla. Pela história pessoal, outros modos de encontrar-se com sofrimento são perseguidos pela atenção e cuidado psicológicos, sem jamais

percorrer modelos clássicos tradicionais em Psicologia. Emergem no encontro entre o cliente e o psicólogo/pesquisador, testemunha que autoriza e legitima uma continuação da história desse cliente para que possa existir em bem estar e autenticidade (MORATO, 2013).

Para encaminhar um fechamento, penso que o desenvolvimento deste trabalho foi um esforço de leitura, apresentando temas básicos da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Na experiência da própria prática e da pesquisa na atenção psicológica, a compreensão aqui empreendida abriu questões ainda a serem esclarecidas. No entanto, pode-se compreender, por enquanto, no âmbito da presença corporal de Frederico, algumas possibilidades acerca do corporar enquanto horizonte disposto no qual se recolhe o sentido do existir, sempre em determinada tonalidade afetiva.

Mas, como Frederico marcou-se no meu encontrar-se junto a ele? Poetizei...

*E me peguei um dia na certeza de ser imortal.
A certeza aflita encontrava-se assoladamente em minhas canelas
e se estendia mais suavemente pelos meus pés.
Mas eu sabia, na paz secreta de meus ossos, que eles me enganavam
e escondiam a mais pura destinação.
Daí metalicamente a dor me atravessava o peito porque perdia mundo,
no exato momento em que meus pés finalmente iriam descansar.
E neles o verbo é um sonho já não mais alcançável...
Acho que às vezes prefiro imaginar ser imortal e me deixar enganar pelos meus eternos ossos.
Até que o engano se esgarce e me obrigue a enxergar a verdade.
Nos meus próprios olhos ardentes.*

Referências bibliográficas

- ASSOUN, P. (1997). **Cuerpo y síntoma**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision.
- _____ (1983). **Introdução à Epistemologia Freudiana**. Rio de Janeiro: Imago
- AHO, K. A. (2009). **Heidegger's Neglect of the body**. New York, Estados Unidos: State University of New York Press.
- ALEXANDER, F. (1948). Present trends in Psychiatry and the future outlook. In ALEXANDER, F.; FRENCH, T.M. **Studies in Psychosomatic Medicine: An approach to the Cause and treatment of Vegetative Disturbances**, New York: The Ronald Press Company. Parte I, capítulo 2, p. 14-33.
- _____ (1954). **Medicina Psicossomática: Sus fundamentos y aplicaciones**. Habana, Cuba: Cultural S.A.
- ALEXANDER, F.; FRENCH, T.M (1948). **Studies in Psychosomatic Medicine: An approach to the Cause and treatment of Vegetative Disturbances**. New York: The Ronald Press Company.
- ALMEIDA, F. (2005). **Ser clinico como educador: uma leitura fenomenológica existencial de algumas temáticas na prática de profissionais da saúde e educação**. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ARAÚJO, S. (2008). Wilhelm Wundt e o estudo da experiência imediata. In A.M. JACÓ-VILIELA, A.A.L. FERREIRA ; F.T. PORTUGAL (Orgs), **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Editora. Cap.5, p. 93-104.

ARAÚJO JR., A.B. (2009). Sócrates, o corpo, a morte e a tarefa do pensamento: um estudo do *Fédon* de Platão. In M.C.D.Peixoto (Org.), **A Saúde dos antigos**: Reflexões gregas e romanas. São Paulo: Loyola. p. 95 – 105.

ARENDT, H (2000). **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

ARLT, G. (2008). **Antropologia Filosófica**. (A. C. P. de Lima, Trad.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 2001).

BACHELARD, G. (2012). **A Poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes.

BENCZIK, E.B.P. (2000) **Transtorno de déficit de atenção/hiperatividade**. Atualização diagnóstica e terapêutica. São Paulo: Casa do Psicólogo.

BENJAMIN, W. (1985). **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense.

BINSWANGER, L. (1924). Introducción a la Psicoanálisis Médica. **Analeda Real Academia Nacional de Medicina de Madrid**. Tomo XLIII, p. 735-761.

BOSS, M. (1977). **Angústia, culpa e libertação** (Barbara Spanoudis, Trad.). São Paulo, SP: Livraria Duas Cidades.

_____ (1979). **Existential Foundations of Medicine and Psychology** (Conway, S. and Cleaves, A., Trad.). New York, USA: Jason Aronson.

CAMPOS, L.S. (2003). O corpo na cotidianidade de diferentes culturas. In: CASTRO, D.; ÁZAR, F. P.; PICCINO, J. D. ; JOSGRILBERG, R.S.; GOTO, A. (Orgs), **Corpo e existência**. São Bernardo do Campo, SP: Editora Umesp. Parte I, cap. 3, p. 47 - 66

CAPALBO, C. (2003). Corpo e existência na filosofia de Maurice Merleau-Ponty In: CASTRO, D.; ÁZAR, F. P.; PICCINO, J. D. ; JOSGRILBERG, R.S.; GOTO, A. (Orgs), **Corpo e existência**. São Bernardo do Campo, SP: Editora Umesp. Parte I, cap. 1, p. 11-24.

CAPUTO, J.D. (1993). **Desmistificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget.

CASANOVA, M.A. (2006). **Nada a caminho**: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (2011). Introdução à psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey: a hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais. In DILTHEY, W., **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CAUTELLA JÚNIOR, W. (2012). **Do inominável à pro-ducccção de sentido: o plantão psicológico em hospital geral como utensílio para a metaforização da crise pelo trágico**. Dissertação de doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

COSENZA, R.M.; FUENTES, D.; MALLOY-DINIZ, L. (2008) A evolução das ideias sobre a relação entre cérebro, comportamento e cognição. In: FUENTES, D., MALLOY-DINIZ, L., CAMARGO, C.H.P. ; COSENZA, R.M. e col., **Neuropsicologia: teoria e prática**. São Paulo: Artmed.

COSMIDES, L.; TOOBY, J. (1997). **Evolutionary Psychology: a primer**. January 13, 1997. Disponível em <<http://www.cep.ucsb.edu/primer.html>>. Acesso em: 19 Jun. 2013.

CRITELLI, D. M. (1996). **Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. São Paulo: Educ - Editora Brasiliense.

_____ (2012). **História pessoal e sentido de vida: historiobiografia**. São Paulo: EDUC.

DERRIDA, J. (2002). Geschlecht: sexual difference, ontological difference. In: **Heidegger Reexamined: Dasein, Authenticity, and Death**. Vol. 1, p. 157-176. New York: Routledge.

DESCARTES, R. (1641/1993). **Meditations on first philosophy**. (D.A.Cress, Trans.). Indianápolis, IN, Estados Unidos: Hackett Publishing Company. (Obra original publicada em 1641).

_____ (1993). Tratado do Homem. In MARQUES, J.; **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola.

DILTHEY, W. (2010). **Introdução às ciências humanas**. (Casanova, M.A., Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (2011). **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. (Casanova, M.A., Trad.). Rio de Janeiro: ViaVerita Editora.

FERREIRA, A. A. L. (2008a). O múltiplo surgimento da psicologia. In JACÓ-VILELA, A.M.; FERREIRA, A.A.L.; PORTUGAL, F.T. (Orgs), **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Editora. Cap. 1, p. 13 - 46.

_____ (2008b). A psicologia no recurso aos vetos kantianos. In JACÓ-VILELA, A.M.; FERREIRA, A.A.L.; PORTUGAL, F.T. (Orgs), **História da psicologia:**

rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Editora. Cap. 4, p. 85 – 92.

FERRERO, A. (2009). Reflexiones sobre la anorexia. **Psicologia em Estudo**, vol. 14, n. 1, p. 47-55. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141373722009000100007&lng=en&tlng=es. 10.1590/S1413-73722009000100007> Acessado em: 25 Jan. 2013.

FEIJOO, A. M. L. C. (2011). **A existência para além do sujeito**. Rio de Janeiro: Via Verita Editora.

FIGUEIREDO, L.C. (2012). **Matrizes do pensamento psicológico**. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

FIGUEIREDO, L. C. M. ; SANTI, P.L.R. (2010). **Psicologia**. Uma (nova) introdução. São Paulo: Educ.

FOUCAULT, M. (1998). **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FRANCK, D. (1998). **Heidegger e o problema do espaço**. Lisboa: Instituto Piaget.

FREUD, S. (1972 – 80): **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud [ESB]**. Rio de Janeiro: Imago.

_____ (1888). **Histeria**. ESB 1.

_____ (1893a). **Alguns pontos para o estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas**. ESB 1.

GADAMER, H-G. (2006). **O caráter oculto da saúde**. (A. L. Costa, Trad.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes.(Obra original publicada em 1993).

HAAR, M. (1997). **Heidegger e a essência do homem**. (A. C. Alves, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget. (Obra original publicada em 1990).

HEBECH, L. (2013). Remissão e Sinal: Ensaio sobre “Ser e Tempo”. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~nim/textos_nim_files/textos_pdf/remissao.pdf> Acesso em 16/08/2013.

HEIDEGGER, M. (1939). A essência e o conceito de $\phi\upsilon\sigma\iota\zeta$ em Aristóteles - Física B, 1. In M. Heidegger **Marcas do caminho** (*Wegmarken*) (E. Stein, Trad.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1929).

_____ (1959). **Serenidade** (*Gelassenheit*). (M. M. Andrade; O. Santos, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget. (Obra original publicada em 1959).

_____ (1962). **Being and Time** (*Sein und Zeit*). (J.Macquarrie; E. Robinson, Translate). New York: Harper & Row.

_____ (1970) **Sobre a essência da verdade** (*Vom Wesen der wahrheit*). (E. Stein, Trad.). São Paulo: Duas cidades. (Obra original publicada em 1943).

_____ (1970b). **A tese de Kant sobre o ser** (*Kants these uber das sein*). (J.G.N. Moutinho, Trad.) São Paulo: Duas cidades. (Obra original publicada em 1963).

_____ (1971a). A essência do fundamento (*Vom Wesen des Grudes*). In M. Heidegger **Marcas do caminho** (*Wegmarken*) (E. Stein, Trad.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1929).

_____ (1973a). Carta sobre o Humanismo. In M. Heidegger **Marcas do caminho** (*Wegmarken*) (E. Stein, Trad.) Petrópolis: Editora Vozes. (Obra original publicada em

1946).

_____ (1978a). **Introdução à Metafísica**. (*Einführung in die Metaphysik*) (E. C. Leão, Trad.) Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.

_____ (1984). **The Metaphysical Foundations of Logic** (*Metaphysiche Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibni*). (M. Heim, Trad.) Bloomington, IN, Estados Unidos: Indiana University Press. (Obra original publicada em 1978).

_____ (1985). **History of the concept of time. Prolegomena**. (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*). (T. Kisiel, Trad.). Bloomington, IN, Estados Unidos: Indiana University Press. (Obra original publicada em 1979).

_____ (1988). **Ser e Tempo**. (*Sein und Zeit*). (M.S.Cavalcanti, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1927).

_____ (1997a). O conceito de Tempo (*Der Bewgriff der Zeit*). In: **Cadernos de Tradução** (M.A. Werle, Trad.), número 2, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. (Obra original publicada em 1924).

_____ (1997b). A questão da técnica (*Die Frage nach der Technik*). In: **Cadernos de Tradução** (M.A. Werle, Trad.), número 2, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. (Obra original publicada em 1953).

_____ (2000). **El ser y el tiempo** (*Sein und Ziet*) (J. Gaos, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2001). **Seminários de Zollikon** (*Zollikoner Seminare: Protokolle - Zwiegesprache - Briefe*) (G. Arnhold ; M. F. A. Prado, Trad.). Petrópolis: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1987).

_____ (2002b). Ciência e pensamento do sentido. In: **Ensaio e Conferências** (Emmanuel Carneiro Leão, Trad.) Petrópolis: Vozes.

_____ (2002f). Construir, habitar e pensar. In: **Ensaio e Conferências** (Márcia Sá Cavalcanti Schuback, Trad.) Petrópolis: Vozes.

_____ (2005). **Ser y Tiempo**. (*Sein und Ziet*) (J.E.Rivera, Trad.) Disponível em: <http://www.heideggeriana.com.ar>. Acessado em 25 mar, 2009).

_____ (2006a). **Os conceitos Fundamentais da Metafísica:** Mundo – Finitude – Solidão (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*). (M.A.Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. (Obra original publicada em 1983).

_____ (2006b). **Que é isto – a Filosofia?** (*Was ist das – die Philosophie?*) & **Identidade e diferença** (*Identität und Differenz*), (E.Stein, Trad.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1957).

_____ (2007). **Nietzsche – vol.I. M.** (M.A.Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária (Obra original publicada em 1961).

_____ (2008a). **Introdução à Filosofia** (*Einleitung in die Philosophie-Wintersemester*). (M.A.Casanova, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1996).

_____ (2008b). **Marcas do Caminho** (*Wegmarken*). (E. Stein ; E.P. Giachini, Trad.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1976).

_____ (2008c). **A caminho da Linguagem** (*Unterwegs zur Sprache*). (M.S.Cavalcanti, Trad.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1959).

_____ (2010). **A origem da obra de arte** (*Der Ursprung des Kunstwerks*). (I.A. Silva ; M.A.Castro, Trad.). São Paulo: Edições 70.

_____ (2012). **Ser e Tempo** (*Sein und Zeit*). (F. Castilho, Trad.) Campinas: Editora da Unicamp. (Obra original publicada em 1927).

INWOOD, M (2002). **Dicionário Heidegger**. (L.B. Holanda, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

JOSGRILBERG, F.P. (2006). **O lugar do corpo na Psicanálise de Winnicott**. Dissertação de mestrado. PUC-SP.

KENDEL, E.R., SCHWARTZ, J.H. ; JESSEK, T.M. (2000). **Principles of neural Science**. New York: McGraw-Hill.

LISPECTOR, C. (1998). **Laços de Família**. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

_____ (1999). **A Legião estrangeira**. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

LOPARIC, Z. (2000). O “animal humano”. **Natureza Humana**, vol. 2, n.2, p. 351-402.

_____ (2003). **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS.

LURIA, A.R. (1981). **Fundamentos de Neuropsicologia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

MATTAR, C.M.; SÁ, R.N. (2008). Os sentidos da análise e analítica no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. In: **Estudos e pesquisas em psicologia**, Ano 8, n. 2, p.191-203. UERJ, Rio de Janeiro.

MELIM, N. (2001). Heidegger e as Ciências. **Phainomenon – Revista de Fenomenologia**, num. 3 – out. de 2011, p. 43 - 55, Lisboa.

MERLEAU-PONTY (1963). O Olho e o Espírito. In: **Merleau-Ponty – Textos Selecionados**. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Editora Abril.

_____ (1971). **Fenomenologia da Percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.

MICHELAZZO, J. C. (2003). Corpo e tempo. In: CASTRO, D.; ÁZAR, F. P.; PICCINO, J.

D. ; JOSGRILBERG, R.S.; GOTO, A. (Orgs), **Corpo e existência**. São Bernardo do Campo, SP: Editora Umesp. Parte I, cap. 6, p. 105 – 122.

MORAES, M. (2008). O gestaltismo e o retorno à experiência psicológica. In A.M. JACÓ-VILIELA, A.A.L. FERREIRA ; F.T. PORTUGAL (Orgs), **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Editora. Cap. 18, p. 301-318.

MORATO, H.T.P. (org.) (1999). **Aconselhamento Psicológico centrado na pessoa: novos desafios**. São Paulo: Casa do psicólogo.

_____ (2008). Prática Psicológica em Instituições: ação política. In **Anais do VIII Simpósio Nacional Prática Psicológica em Instituição - Atenção Psicológica: experiência, intervenção e pesquisa**. São Paulo, SP, Brasil. (Vol. 1, p. 1-19).

_____ (2009). Prática de Plantão Psicológico em Instituições: questionamento e reflexões. In BRESCHIGLIARI, J. O., ROCHA, M. C. (Org.) **SAP - Serviço de Aconselhamento Psicológico: 40 anos de história**. São Paulo: Instituto de Psicologia-USP, p. 87-102.

_____ (2013). Algumas considerações da fenomenologia existencial para a ação psicológica na prática e na pesquisa em instituições. In BARRETO, C. L. B. T; MORATO, H.T. P.; CALDAS, M. T. (Orgs.) **Prática psicológica na perspectiva fenomenológica**. Curitiba: Juruá Ed. p. 51 - 76.

MORTAO, H.T.P.; SCHMIDT, M.L.S. (1999). Aprendizagem significativa e experiência: um grupo de encontro em instituição acadêmica. In: MORATO, H.T.P. (org.) **Aconselhamento Psicológico centrado na pessoa: novos desafios**. São Paulo: Casa do psicólogo.

NUNES, B. (1989). **O Drama da Linguagem**. São Paulo: Editora Ática.

_____ (1999). **Hermenêutica e poesia**. O pensamento poético. Belo Horizonte:

Editora UFMG. Primeira reimpressão - 2007.

_____ (2002). **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (2004). Physis, Natura – Heidegger e Merleau-Ponty. **Natureza Humana**, Vol 6, num. 2, p. 271-287.

OLIVA, A.D.; OTTA, E.; RIBEIRO, F.L.; BUSSAB, V.S.R.; LOPES, F.A.; YAMAMOTO, M.E.; MOURA, M.L.S.M (2006). Razão, Emoção e Ação em Cena: A Mente Humana sob um Olhar Evolucionista. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, vol. 22, num. 1, 53-62. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v22n1/29844.pdf>> Acessado em 21 jun, 2012.

OLIVEIRA, P. A., SCIVOLETTO, S. ; CUNHA, P. J. (2010). Estudos neuropsicológicos e de neuroimagem associados ao estresse emocional na infância e adolescência. In: **Revista de Psiquiatria Clínica**, vol 37, n. 6, p. 271-279. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832010000600004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832010000600004&lng=en&tlng=pt)>. Acessado em 26 Jul, 2013.

PAVIANI, J. (2001). **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS.

PEIXOTO, M.C.D. (2009). **A Saúde dos antigos**: Reflexões gregas e romanas. São Paulo: Loyola.

PICCINO, J. D. (2002). **Críticas de Martin Heidegger à Daseinsanálise psiquiátrica de Ludwig Binswanger**. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

_____ (2003). Horizonte fenomenológico-existencial da questão do corpo como orientação para a prática clínica. In: CASTRO, D.; ÁZAR, F. P.; PICCINO, J. D.;

JOSGRILBERG, R.S.; GOTO, A. (Orgs), **Corpo e existência**. São Bernardo do Campo, SP: Editora Umesp. Parte III, cap. 7, p. 265 – 268.

PORTUGAL, F. T. (2008). Comparação e genealogia na psicologia inglesa no século XIX. In A.M. JACÓ-VILIELA, A.A.L. FERREIRA; F.T. PORTUGAL (Orgs), **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Editora. Cap. 6, p. 105 – 120.

PRADO FILHO, K.; TRISOTTO, S. (2008). O corpo problematizado de uma perspectiva histórico-política. **Psicologia em Estudo**, vol. 13, n. 1, p. 115-121. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722008000100014&lng=pt&tlng=pt. 10.1590/S1413-73722008000100014> Acessado em 01 fev, 2013.

REIS, R. R. (2000). Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. **Natureza Humana**, vol. 2, n. 2, p. 273 - 300.

_____ (2001). Sentido e Verdade: Heidegger e a “Noite Absoluta”. In: R.T. SOUZA; N.F. OLIVEIRA (Orgs), **Fenomenologia Hoje: Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI**. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, p. 319 – 344.

_____ (2004). O outro fim para o *Dasein* : o conceito de nascimento na ontologia existencial. **Natureza Humana**, vol 6, n. 1, p. 53-77.

ROHDE, L.A.; MATTOS, P. e cols. (2008) **Princípios e práticas em TDAH**. Transtorno de déficit de atenção/hiperatividade. São Paulo: Artmed.

SÁ, R.N. (2007). A noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínicas. In: **Anais do VII Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições**. São Paulo: PUCSP.

_____ (2013). A Analítica Heideggeriana da existência em “Ser e Tempo”. In: **Anais completos da V Jornada IFEN**. Disponível em <http://www.ifen.com.br/jornada/roberto-analitica_heideggeriana.pdf>. Acessado em 30 abr, 2013.

SANTOS, B. S. (1999). **A imortalidade da alma no Fédon de Platão**: Coerência e legitimação do argumento final. Porto Alegre: EDIPUCRS.

SCANDAR, R. O. **Inquieto, distraído, diferente?** Orientação e aconselhamento para pais e professores de crianças com déficit de atenção e hiperatividade. EDIBA, 2009.

SCHETTINI F. L. **A criança de 6 a 10 anos**: na família e na escola. Recife: Bagaço, 1997

SILVA, M.T.A. (1981). Avanços recentes em psicobiologia. **Revista Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 1, n. 1, jan. 1981. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141498931981000100003&lng=pt&nrm=iso> Acesso em 24 jun 2013.

STEIN, E. (1988). **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes

VIDAL, F. (2008). A mais útil de todas as ciências: Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. In A.M. JACÓ-VILIELA, A.A.L. FERREIRA ; F.T. PORTUGAL (Orgs), **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Editora. Cap. 2, p. 47-73.

VOLICH, R.M. (2007). **Psicossomática**: de Hipócrates à Psicanálise. São Paulo: Casa do Psicólogo.

WAELEHENS, A. (1975). Uma filosofia da ambigüidade. In M. Merleau-Ponty, **A estrutura do comportamento**. Belo Horizonte: Interlivros.

WINNICOTT, D.W (1987e). A mãe dedicada comum. In: **Os bebês e suas mães**. São Paulo. Martins Fontes, 2002.

_____ (1988). **Natureza Humana**. Rio de Janeiro, Imago, 1990.

ZARADER, M. (1990). **Heidegger e as palavras da origem**. Lisboa: Instituto Piaget.

ANEXO – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Relato de Caso

Título do Estudo: “Possibilidades de compreensão do corporar, a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica”

Instituição: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Pesquisadora Responsável: Fabíola Pozuto Josgrilberg

O Senhor (a) é convidado a participar de uma pesquisa que envolverá um relato de caso.

Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo.

Caso haja alguma palavra ou frase que não consiga entender, converse com o pesquisador responsável pelo estudo para esclarecê-los.

A proposta do presente documento é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

Objetivo do Estudo

Relatar o caso do participante voluntário como apresentação descritiva em tese de doutorado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, para maior contribuição à pesquisa.

Descrição do relato

O relato tem por objetivo contribuir à pesquisa de doutoramento.

Tem por obrigação ética não revelar a identidade do participante.

Caso venha a oferecer qualquer informação pessoal, a mesma será modificada para que o anonimato seja preservado.

Não apenas o relato de caso será exposto como material de pesquisa, mas também fotos e poesias produzidas pelo participante voluntário.

Benefícios para o participante

Não há benefício direto para o participante desse estudo. Porém, irá contribuir para a melhoria na pesquisa.

Confidencialidade

Os resultados desta pesquisa poderão ser apresentados em reuniões e/ou publicações (revistas, jornais científicos e de circulação). Contudo, sua identidade não será revelada durante essas apresentações.

Declaração de Consentimento

Concordo em participar da descrição de relato de caso como parte integrante da tese de doutorado intitulada: “Possibilidades de compreensão do corporar a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica”

Li e entendi o documento de consentimento e o objetivo do estudo, bem como a importância deste estudo, seus possíveis benefícios e riscos. Tive oportunidade de perguntar sobre o estudo e todas as minhas dúvidas foram esclarecidas. Entendo que estou livre para decidir não participar desta pesquisa.

Eu autorizo também a utilização e exposição de fotos, poemas e poesias.

Receberei uma via assinada e datada deste documento.

Nome do voluntário

Assinatura e data

Nome do pesquisador

Assinatura e data

Importante: Este documento é elaborado e deverá ser assinado em duas vias: uma será entregue ao participante (sujeito da pesquisa) e a outra via ficará com o pesquisador. Todas as páginas deverão ser rubricadas pelo pesquisador, pelo participante da pesquisa ou seu representante legal.