



PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

THAIS DE LIMA E SILVA

ENTRE O CORPO-MÁQUINA E O CORPO-PRÓPRIO:
Contribuições de Merleau-Ponty para uma leitura crítica da medicalização e da
patologização da existência na Era da Técnica

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO EM PSICOLOGIA

São Paulo

2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

THAIS DE LIMA E SILVA

**ENTRE O CORPO-MÁQUINA E O CORPO-PRÓPRIO:
Contribuições de Merleau-Ponty para uma leitura crítica da medicalização e da
patologização da existência na Era da Técnica**

Trabalho de Conclusão de Curso como
exigência parcial para a graduação no curso de
Psicologia, sob orientação do Professor Dr.
Mauro Lantzman.

São Paulo
2021

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos grandes mestres que acompanharam minha formação enquanto psicóloga, sem os quais nada teria sido parido: Mauro Lantzman, meu orientador, por todo o apoio e deliciosas conversas que tornaram o trajeto mais leve e mais rico, e por acreditar em mim em cada nova página; Miguel Perosa, meu supervisor, por me ensinar a serenidade que habita em todos nós e o riso que dá sabor ao viver; Dulce Critelli, por me apresentar à delícia da inquietação e do perguntar; Ari Rehfeld, por ensinar a importância da palavra e do cuidado; Nichan Dichtchekian, por nutrir em mim a poesia e o sensível; Felipe Villela, por todas as trocas de nossos encontros que me levaram ao contato com meu ser poético e com uma fenomenologia vivida; Guilherme Alexmovitz, por nossos estudos sempre tão próximos, cheios de humor e poesia, e por sua leitura e orientação cuidadosa que tornou possível esta etapa de minha vida; e Marcos Colpo, por todas as maravilhosas aulas e questionamentos que fez ferver em meu ser, até o ponto de ebulição, as palavras que aqui se seguem.

Agradeço aos meus queridos amigos, eternos companheiros, que caminham comigo nesta dura bela vida: Lara Azevedo, Paula Moraes, Clara Aguiar, Caio Pires, Marcelo Iost, Lucas Oller, Leonardo Mattos, Luana Man, Fernanda Brant, Mariana Guerra, Tereza Bresser e Paula Akkari. Obrigada por todo acolhimento, toda palavra trocada e vida compartilhada com a beleza que somente vocês são capazes de trazer à minha vida.

Agradeço aos meus pais, Antonio Renato e Eliana Bruno, por terem tornado possíveis todos os meus sonhos. Pai, tua voz ecoa sempre em minha memória; aquela antiga cantiga que tu cantavas enquanto escovavas meus dentes, ou quando me acordavas para irmos à praia, mantêm viva a criança em mim. Mãe, carrego em mim tua força irrefreável de lançar-se à vida, que tanto encoraja meus passos.

Agradeço às minhas irmãs, Roberta e Mayara, por me ensinarem o inédito da vida, por me lançarem às experiências mais lindas daquilo que é viver. Jamais esquecerei as noites frias na sacada, os abraços no momento do desespero mais profundo e de todas as risadas que demos juntas. Caminhar ao lado de vocês é aprendizado sem fim, é vida corrente, é irmandade que transborda toda minha existência.

Agradeço ao meu noivo, Vitor Hugo Aguiar, por povoar-me de amor. Companheiro de formação, de arte e de sonhos, obrigada por tanto. Do teu lado entendo o sentido do que nos ensina Guimarães Rosa: “eu só preciso de pés livres, de mãos dadas e de olhos bem abertos”. Meu grande amor, cada passo dado é apenas o semear de uma linda vida que se apresenta a nós. Obrigada por cada palavra dita, cada anseio acolhido, cada abraço de coragem, cada suspiro de vida. A vida contigo é um rio que corre forte e sereno; e que delícia mergulhar junto a cada manhã que nos é concedida. Que sigamos juntos e sonhando sempre.

E, por fim, agradeço à minha querida e eterna avó, Nancy, por me ensinar o significado do amor, da efetiva presença: vó, sangue do meu sangue, sempre soubemos que proximidade física nada traduz sobre o amor. Carrego em minhas veias e em minhas mais ternas lembranças tudo o que pudemos ser – o que jamais perderemos. As saudades de tudo o que vivemos e de tudo aquilo que não pudemos viver, povoa todo o meu ser. Obrigada por me ensinar tanto e, principalmente, por me fazer entender que jamais podemos tudo. Minha querida, te amo; te amo tanto que tenho vontade de gritar ao mundo tua beleza. Me orgulho de ser tão tua e tão como tu és. Nossas almas passeiam pelo mais lindo bosque e nos encontramos no divino do mundo.

Ao meu olhar, tudo é nitido como um girasol.

Tenho o costume de andar pelas estradas

Olhando para a direita e para a esquerda,

E de vez em quando olhando para traz...

E o que vejo a cada momento

É aquilo que nunca antes eu tinha visto,

E eu sei dar por isso muito bem...

Sei ter o pasmo commigo

O que teria uma creança se, ao nascer,

Reparasse que nascera devéras...

Sinto-me nascido a cada momento

Para a completa novidade do mundo...

Creio no mundo como n'um malmequer,

Porque o vejo. Mas não penso n'elle

Porque pensar é não comprehender...

O mundo não se fez para pensarmos n'elle

(Pensar é estar doente dos olhos)

Mas para olharmos para elle e estarmos de accôrdo...

Eu não tenho philosophia: tenho sentidos...

Se fallo na Natureza não é porque saiba o que ella é,

Mas porque a amo, e amo-a por isso,

Porque quem ama nunca sabe o que ama

Nem sabe porque ama, nem o que é amar...

Amar é a primeira innocencia,

E toda a innocencia é não pensar...

Fernando Pessoa

RESUMO

Área do conhecimento: 7.07.00.00-1 – Psicologia

Título: Entre o corpo-máquina e o corpo-próprio: Contribuições de Merleau-Ponty para uma leitura crítica da medicalização e da patologização da existência na Era da Técnica

Orientanda: Thais de Lima e Silva

Orientador: Prof. Dr. Mauro Lantzman

A presente pesquisa teve como objetivo realizar uma discussão crítica dos fenômenos da medicalização e da patologização na Era da Técnica, como compreendida e definida por Martin Heidegger, baseando-se no pensamento do fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty e, especificamente, em seu conceito de corpo-próprio. Desse modo, foi realizada uma breve retomada do conceito de corpo na filosofia dualista de René Descartes, apresentando a noção de corpo-máquina cartesiano. Em seguida, foi apresentada a ruptura realizada pela Fenomenologia com essa corrente filosófica, mostrando a inserção de Merleau-Ponty nesta tradição filosófica, buscando precisar seu conceito de corpo-próprio e as mudanças por ele implicadas para a compreensão do corpo. A partir disso, foi definida a “Era da Técnica” para Heidegger de modo a articulá-la com os conceitos de medicalização e patologização, visando promover uma compreensão crítica a respeito desses fenômenos, propondo, por fim, uma nova forma de compreender o corpo que somos e suas manifestações. Trata-se de um trabalho teórico, de análise de uma problemática socialmente relevante e atual, baseada em concepções merleau-pontyanas.

Palavras-chave: Corpo-máquina; Merleau-Ponty; Patologização; Medicalização; Era da Técnica.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 METODOLOGIA	17
3 DUALISMO CARTESIANO E O CORPO-MÁQUINA.....	19
4 FENOMENOLOGIA E A RUPTURA COM AS DICOTOMIAS	27
4.1 Crise das Ciências e a reviravolta fenomenológica.....	28
4.1.1 <i>A crise das Ciências</i>	28
4.1.2 <i>Reviravolta fenomenológica</i>	34
4.2 Merleau-Ponty leitor de Husserl: o retorno ao mundo da vida	40
4.3 Corpo próprio na filosofia merleaypontyana.....	44
4.3.1 <i>Percepção</i>	45
4.3.2 <i>Corpo próprio</i>	48
5 MEDICALIZAÇÃO E PATOLOGIZAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA.....	66
5.1 Era da Técnica em Heidegger	69
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	81

1 INTRODUÇÃO

A cada dia torna-se mais comum ouvir relatos de pessoas que descobriram ter algum tipo de transtorno. Em conversas de família e estágios de visita a escolas, deparei-me com um número assustador de crianças que estavam tomando algum tipo de medicamento psiquiátrico para corrigir “falhas” de comportamento, ou que eram identificadas como “crianças problema” devido a alguma característica que desviava da norma esperada. Crianças que desobedecem, questionam, se irritam frente a algo que não gostam, ficam tristes demais ou alegres demais, representam um problema. Eu mesma, ao abrir o Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais V, em abreviatura, DMS-V (2013), pulei da cadeira. Eu me identificava com tantas descrições de sintomas ali apresentadas que nem seria capaz de anotar em uma única folha. Do mesmo modo com que simplesmente acordei naquela manhã, estava simples e severamente doente. Como a criança contestadora que sempre fui, coloquei-me a pesquisar sobre o assunto.

Deparei-me com assombrosos discursos médicos – e inclusive psicólogos alinhados a essa perspectiva – alertando familiares a respeito de crianças contestadoras e de jovens e adultos cada vez mais doentes. Durante minhas pesquisas, ficou claro que expressões da vida cotidiana e sentimentos próprios do existir humano passaram a ser patologizados e medicalizados, apresentando uma noção de cura que se reduz a resolver o problema identificado, tal como uma máquina que apresenta defeitos e deve mudar a engrenagem defeituosa para que retorne ao funcionamento esperado. Frente a isso, coloquei-me a pensar: o humano funcionaria tal como uma máquina?

Há mais de um ano estamos vivendo o desconhecido, o medo, a morte, o sofrimento profundo por tudo aquilo que era e logo deixou de ser – o luto guardado no choro abortado. Encontrei-me extremamente desidentificada, absorta em medos e me deparando com o dever de responsabilização por esta vida que é a minha. Descobri quanto tempo passei sem me dar conta de mim mesma. A vida sofrendo por ausências estava encarnada em meu corpo: fui secando e secando, e vi a pressão dos ossos desenhar a carne. Fui imediatamente ao médico, afinal, algo deveria estar errado para justificar a perda de peso. Em duas milagrosas consultas e uma bateria de exames apenas para assegurar o que já fora identificado no primeiro encontro, eu tinha a resolução de meus problemas: um regulador de humor para me ajudar a ficar mais feliz e parar de me cobrar tanto, assim como um remédio costumeiramente usado em casos de

esquizofrenia que poderia ser usado para reduzir minhas fantasias. Ouvi que meus neurotransmissores estavam já ensinados a um tipo de resposta específica e somente o remédio poderia me consertar. Felizmente, este trabalho já estava enraizado em mim e não aceitei as pílulas que me retirariam do sofrimento inerente à vida. Eu pude também contar toda semana com um espaço seguro para ser eu mesma, mostrar-me para o outro sem ser logo classificada neste ou naquele transtorno. A terapia se mostrou como uma forma de resistência à tentativa de aniquilar o sofrimento – atuando em prol da preservação da condição humana. Esta vivência – sentir-me mero objeto passível de cálculo e prognóstico já definido, em que não interessa o sentido do que é narrado, pois só há espaço para o prático, o já definido – foi fundamental para a construção do presente trabalho.

Durante a graduação, interessei-me cada vez mais pela temática do corpo, pois nunca aceitei a noção de corpo objetivado. Eu percebia que as barreiras de meu intelecto não me impediam de habitar todo o meu corpo. Tive a oportunidade de conhecer a Fenomenologia e esse encontro transformou por completo meu modo de ver e entender o mundo e a mim mesma. Em meu trajeto por essa filosofia, conheci a obra do fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty e sua concepção de corpo-próprio. Essa trajetória em direção ao corpo deu-se juntamente às inquietações a respeito de uma psicologia científica que já explica o humano em teorias pré-estabelecidas e detém a receita de sua cura. As inquietações e leituras me conduziram às perguntas que orientam o presente trabalho: qual a concepção de corpo que fundamenta os fenômenos da medicalização e da patologização? De que modo as contribuições da fenomenologia e, especificamente, de Merleau-Ponty, permitem o desvelamento de novas possibilidades de compreensão das expressões do corpo que somos que não pela via patologizante? Que momento histórico é este que permite que o corpo seja mera máquina pronta a ser medicalizadas e definida em alguma categoria?

Buscando responder a essas perguntas, primeiramente foi realizado um breve retorno à filosofia dualista de Descartes. Verificou-se a noção de corpo-máquina, que tanto influenciou, e ainda fundamenta, a concepção de corpo das ciências naturais – hoje capilarizada em diversas áreas do conhecimento. Em seguida, foi apresentado o caminho crítico de Edmund Husserl, considerado pai da fenomenologia, em relação às ciências naturais – seu modo de conhecimento e sua noção de verdade, que despreza tudo o que não é obtido por meio da aplicação de métodos pré-definidos e objetivos. Husserl identifica que este modo de compreensão do homem, do mundo e das coisas desconsidera aquilo que é seu próprio ponto de partida: o mundo vivido.

Também foi explicitado o método husserliano, uma vez considerado fundamental apresentar cuidadosamente o filósofo para que se possa entender de quais modos a Fenomenologia rompe com a filosofia dualista que imperava até então – da qual ainda hoje somos herdeiros.

Após essa apresentação, o presente trabalho buscou trazer brevemente alguns pontos de convergência e divergência entre Husserl e Merleau-Ponty, de modo a localizar o filósofo francês na tradição filosófica fenomenológica. Seguiu-se à apresentação das noções de percepção e de corpo-próprio merleau-pontyanos, tal como apresentadas em sua obra magna *Fenomenologia da Percepção*. Pretende-se aqui destacar as profundas rupturas de Merleau-Ponty em relação ao corpo-máquina cartesiano. Dessa forma, já se abrem novas compreensões não-objetivantes a respeito do corpo.

Em seguida, é apresentada a compreensão de Martin Heidegger da época moderna, a qual ele denominou como Era da Técnica. Neste momento, busca-se acompanhar a trajetória efetuada pelo filósofo em sua conferência “A questão da técnica”, em que ele se coloca a pensar sobre a essência da técnica como modo de desvelamento do real como subsistência, alertando para seus perigos, ao mesmo tempo em que anuncia nossas possibilidades de salvação. Vale ressaltar que o modo com que Heidegger compreende a modernidade pode também ser estendido para pensarmos na contemporaneidade. O fenomenólogo identifica a metafísica como base para o surgimento da Era da Técnica, demonstrando como o cartesianismo está presente nesse destino do Ocidente. Após essas compreensões, pretende-se demonstrar de que modo esse desvelamento provocante da técnica moderna cria condições para a medicalização e a patologização da existência e de suas manifestações.

Dado o objetivo do trabalho, abrir novos horizontes de sentido sobre os fenômenos da medicalização e da patologização, é importante ressaltar que não se pretende encerrá-los. Portanto, não se almeja fazer uma antipsiquiatria nem demonizar a ciência, mas antes recolocar a mesma na existência e no mundo vivido. O que aqui se busca é a abertura de outros modos de compreensão, considerando que somos nosso corpo próprio e que vivemos na Era da Técnica. Para tal, faz-se fundamental definir o que aqui se entende por medicalização e patologização.

Como apontam Zorzanelli, Ortega e Bezerra-Júnior (2014), o conceito de medicalização, a partir dos anos 90, sofreu uma tal ampliação que acabou por perder sua especificidade. O que se verifica é a utilização deste conceito para referir-se a qualquer

fenômeno ligado ao saber médico – generalização esta que levou conseqüentemente a um empobrecimento conceitual. Ainda, as autoras ressaltam ser fundamental a definição do conceito, pois, a depender do contexto histórico, ele pode adquirir diferentes sentidos. O presente trabalho conta com a noção de medicalização tal como apresentada por Illich (1975), em sua obra *A expropriação da saúde: Nêmesis da medicina*. Sua relevância na discussão do tema é evidenciada por Chagas e Pedrosa (2016), que lhe apresenta como um dos pioneiros na difusão da discussão sobre o tema da medicalização.

Illich (1975) reconhece que a invasão da medicina no âmbito da vida desconhece seus limites, sustentando e amplificando a objetivação da condição humana. Isso fica claro em sua afirmação sobre a medicina ter passado “a ser uma oficina de reparos e manutenção, destinada a conservar em funcionamento o homem usado como produto não humano” (p. 6-7), bem como ao dizer que a prática médica “reforça a convicção das pessoas de que são máquinas cuja durabilidade depende da frequência das visitas à oficina de manutenção” (p. 50). Illich (1975) nos mostra que essa invasão pode se dar de duas formas: tanto por dependência pessoal, em que o sujeito não mais detém autonomia sobre si mesmo nem sobre seu processo de cura, sendo constantemente submetido aos saberes e procedimentos médicos para dar conta de sua vida, quanto pela via da medicalização da sociedade.

Buscando comprovar esta invasão médica, Illich (1975) traz diversos exemplos. Um deles é sobre a presença do saber médico já atravessar nosso estar no mundo desde o momento das visitas pré-natais, ou seja, desde o instante em que somos apenas um feto. Neste primeiro momento, o médico se coloca como um “burocrata que dá a cada um o seu destino” (p. 44), dado que lhe é conferido o poder de determinar o modo como o bebê deverá nascer, quais as melhores condições para seu vir ao mundo, bem como quais medidas a mãe deve tomar para garantir o nascimento saudável da criança. Além disso, Illich (1975) reforça que todas as idades sofrem os efeitos da medicalização, bem como “o sexo, o cociente intelectual ou a cor da pele” (p. 45). É identificado, por exemplo, que desde o momento de afirmação das mulheres no século XIX, a medicina passou a patologizar as mulheres, criando o campo da ginecologia – cuja grande parte dos médicos do ramo eram homens – e conferindo à gravidez, ao aleitamento, à menopausa e a tantos outros acontecimentos humanos a condição de sintoma passível de acompanhamento e orientações médicas. Como se não bastasse, o filósofo verifica que em sua época “a puberdade, a depressão, a esterilidade, o alcoolismo, o homossexualismo, a obesidade

permitem classificar os cidadãos em categorias de clientes” (p. 46) – cenário este que não difere do que encontramos atualmente.

Os ensinamentos de Illich (1975) mostram que essa invasão médica, ao criar categorias de clientes a partir das mais diversas manifestações humanas, atribui caráter de doença a qualquer um que fuja do que é definido – pelo saber médico – como normalidade. Outra manifestação da medicalização que verificamos atualmente, cada vez em maior frequência, é a extensão dos controles e cuidados médicos a pessoas que não apresentam nenhum sintoma. Isso é factualmente observado nos exames de *check up*, que transforma a todos em clientes, e o paciente que apresentar alguma alteração considerada anormal estará “dentro da mesma situação de *doente*, tanto como aquele que se apresenta com um sintoma mórbido em sentido estrito” (p. 48). É fundamental elucidar, como o faz Illich (1975), que aquilo que detém o caráter de anormal varia em cada cultura, bem como varia o modo com que cada sociedade atua frente à anormalidade. Já fica claro que não estamos falando de patologias comprovadas cientificamente, mas sim de uma extensão sem precedentes do quanto a medicina é capaz de dizer sobre a condição humana, sobre o corpo humano – e ditar como cada vida deve ser vivida.

Em todas as sociedades, as pessoas de atitudes ou comportamento estranhos constituem uma ameaça, enquanto seus traços singulares não são designados de maneira formal e desde que sua conduta anormal não seja assimilada num papel conhecido. Ao atribuir-se um nome e um papel às anormalidades que atemorizam, essas pessoas se transformam em membros de uma categoria formalmente reconhecida. (ILLICH, 1975, p. 56).

Illich (1975) nos faz perceber que o aumento da categorização social atua em prol da diminuição de uma ansiedade do próprio corpo social frente ao desconhecido, frente ao que ainda não se sabe nomear e, após fazê-lo, torna-se menos ameaçador à ordem estabelecida. É um modo de ampliar o controle sobre todo e qualquer modo de ser, levando-nos a um cenário já verificado na época em que ele escreve esta obra, e hoje extremamente intensificado, de que as pessoas não categorizadas se tornaram exceções. Em suma, a noção de medicalização trabalhada pelo filósofo diz desta profunda invasão da ciência médica em diversos campos da vida, que acaba por transformar quaisquer vivências próprias da condição humana em objetos passíveis de estudo e determinação, colocadas à serventia do saber e da intervenção médica mesmo na ausência de sintomas. Entramos assim no campo da existência mesma sendo medicalizada em nome do enquadramento em determinada norma vigente.

Outro grande estudioso do tema é Leader (2013). Em sua obra, o autor discorre sobre uma cultura que cada vez mais impõe às pessoas um modo de ser uniforme, generalizado, e diz que podemos observar isso também no campo da saúde, em que o paciente se torna um agente passivo em seu processo e todo o cuidado e responsabilidade recai sobre o médico, que aplica técnicas mecânicas. O que se verifica é um constante esquecimento da unicidade da vida de cada paciente que se apresenta, e o autor traz um dado que comprova essa constatação: “os estudos quase nunca mencionam o que acontece nos casos singulares, mas apresentam números nas situações em que os casos foram agregados” (p. 10).

Um dos grandes reflexos desta lógica medicalizante da existência é o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM). Guarido (2007) realiza uma análise crítica das mudanças na padronização dos sintomas em sucessivas edições da série DSM, fundamentais à discussão que aqui se pretende travar. A primeira versão da série DSM data de 1952 e foi produzida nos EUA. Até 1980 verificaram-se amplas influências da psicanálise e da psiquiatria social comunitária nos fundamentos dos diagnósticos. Todavia, o DSM-III, lançado após a década de 80, marcou uma mudança no campo (rompendo com a psiquiatria clássica) e foi considerado como um efeito do espaço cada vez mais ocupado por corporações privadas, como a indústria farmacêutica. Nessa retomada, Guarido (2007, p. 158) conclui que “o discurso contemporâneo da psiquiatria biológica ou neuropsiquiatria descreve essencialmente os fenômenos humanos em termos de um funcionamento orgânico manipulável”. As discussões realizadas por Leader (2013) podem aprofundar também essa discussão. O autor identifica que o DSM conta com a noção de causalidade, e seu reducionismo é ainda mais severo ao considerar existirem somente duas causas possíveis aos inúmeros transtornos que classifica: ou é biológico ou é devido ao estresse. Os diagnósticos se valem de observações de comportamentos que se fazem visíveis, bem como considera apenas os traços superficiais que se apresentam no breve encontro travado entre médico e paciente. A loucura passa a ser definida como aquilo que foge à norma, ignorando os traços do indivíduo que ali se mostra e as particularidades de sua vida. Há um profundo desprezo pela individualidade, uma grave desconsideração da importância de investigar os sentidos dos sintomas, dos gestos, dos modos de ser do paciente. Eis porque Leader (2013, p. 43) afirma que “qualquer um pode ter um tique, uma insônia, uma fobia ou um distúrbio alimentar, mas o lugar que isso ocupa em sua vida precisará ser cuidadosamente explorado”.

Falar sobre o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais requer a discussão sobre a indústria farmacêutica, como esclarece Leader (2013). A investigação do autor, embasada nos estudos de historiadores da psiquiatria, confirmou que as novas categorias diagnósticas que vemos surgir são ditadas pela própria indústria farmacêutica, configurando um cenário em que a cada nova categoria vê-se surgir um novo medicamento, especializado para dado transtorno. O que Leader (2013, p. 38) pretende mostrar é que existe uma lógica mercantil, atrelada ao discurso científico e à sua pretensa infalibilidade, que usa os medicamentos como modelo de definição das doenças: a doença deve se encaixar nos medicamentos existentes, e as pesquisas atualmente estão sendo direcionadas “exatamente para os sintomas nos quais era possível ver que as drogas surtiam efeito”. Isso se torna ainda mais perigoso ao pensarmos na existência em si sendo medicalizada, e no quanto cada uma das manifestações próprias à condição humana passam a ser foco de mercado, tornando-nos consumidores de drogas para aniquilar o desconforto, o sofrimento, ou simplesmente para podermos fazer parte da norma vigente – sem questionarmos os danos que isso confere. Como afirma o autor, agora tudo que nos constitui como humanos é passível de ser uma patologia. Fica evidente a compreensão de corpo que sustenta o fenômeno da medicalização: um corpo objeto, puramente biológico, passível de medição e manipulação.

Ao discutir sobre medicalização somos muitas vezes tentados a considerar este fenômeno somente como medicação. Leader (2013, p. 36) esclarece como essas substâncias com “qualidades entorpecedoras” são comercializadas e propagandeadas como “retórica de ‘cura’ e ‘tratamento’”, como uma verdadeira pílula da felicidade, capaz de encerrar qualquer sofrimento e reajustar qualquer pessoa à norma desejada. O autor nos mostra como esse senso comum não se cria no vazio, mas nasce juntamente ao esforço empreendido pela indústria farmacêutica de modificar a descrição das drogas, “fazendo-as passar de cerceadores químicos a curas de precisão” (LEADER, 2013, p. 36). Todavia, não podemos esquecer que embora a medicação venha sendo utilizada como principal forma de tratamento indicada na área médica, os psicofármacos são apenas um dos aspectos do fenômeno da medicalização, não representando sua totalidade, tal como alertado por Gomes e Magalhães (2018). O fenômeno da medicalização, de acordo com as autoras, faz-se presente também na contemporaneidade como resposta às queixas de indisciplina e dificuldades de aprendizagem, sendo responsáveis, por exemplo, pelo significativo aumento tanto no número de diagnósticos (principalmente de Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade, dislexia e Transtorno Desafiador Opositivo)

quanto pelo consumo de medicamentos. Isso também é verificado por Leader (2013, p.11), que constata uma mudança de valores: apaga-se a individualidade em prol do genérico, do que supostamente serviria a todos, e o que surge como prioridade atualmente é a “adaptação convencional às normas sociais”, que já pressupõe o que seria considerado normal, mesmo que isso não traga benefícios ao paciente. Aqui o autor realiza uma diferenciação fundamental: ações que se enquadram em um projeto de higiene mental, cujos fins ideais já estão definidos de antemão, e ações que dizem respeito a um projeto de psicoterapia, em que não se sabe aonde irá chegar, pois é o paciente que detém a responsabilidade por seu caminho, por sua vida.

Hoje é inegável que verificamos um aumento considerável nas categorias classificatórias, o que permite que cada vez mais pessoas sejam medicalizadas. Segundo Guarido (2007, p. 158), a grande quantidade de sintomas dos manuais e o modelo diagnóstico proposto por eles “permitem que muitos acontecimentos cotidianos, sofrimentos passageiros ou outros comportamentos, possam ser registrados como sintomas próprios de transtornos mentais”. Ainda, a autora traz o dado de que atualmente contamos com 500 tipos de transtornos mentais e de comportamento descritos, e afirma que “coisas normais da vida estão sendo encaradas como patologias” (GUARIDO, 2007, p. 158). Isso é justamente o que fora discutido por Illich (1975) décadas antes, revelando a seriedade do problema.

Vivenciamos hoje, segundo Chagas e Pedroza (2016), um aumento considerável no consumo de psicotrópicos, nos projetos de leis medicalizantes e no número de pessoas diagnosticadas. Ainda, as autoras dizem que a hiperatividade, os distúrbios de aprendizagem, a dislexia e tantos outros transtornos são justificados pela existência de disfunções neurológicas – mesmo frente à inexistência de comprovações sobre suas bases biológicas. Se somos explicados inteiramente pela biologia e pela fisiologia, tudo pode ser também estruturado com base na lógica estímulo-resposta, e se um transtorno se manifesta é porque há um desequilíbrio biológico que pode ser corrigido e curado pela ciência médica. Fica claro que a medicalização depende do homem como objeto para exercer sua função.

O fenômeno da patologização, segundo Chagas e Pedroza (2016, p. 2), é um processo semelhante ao da medicalização, uma vez que confere “status de doença a problemas da vida cotidiana”. Esse fenômeno representa uma biologização dos conflitos e experiências inevitáveis da vida, transformando-os em patologias. Dessa forma, a presente pesquisa compreende os fenômenos da medicalização e da patologização como expressões do reducionismo do

fenômeno amplo que é a existência humana a um mero mecanismo biológico, compreendido apenas pela ótica médica-biológica-patologizante, acortinando ou mesmo aniquilando o existencial, o cultural e o social que nos atravessa, o mundo vivido e o corpo próprio que sempre somos.

E o que a Psicologia tem a ver com isso? Tomemos como exemplo um processo bastante comum nas escolas, como apresentado por Guarido e Voltolini (2009): educadores, confrontando-se com crianças que apresentam comportamentos considerados desviantes, passam a delinear um possível diagnóstico de TDAH, e logo encaminham-nas para profissionais da saúde, como o psicólogo, buscando a comprovação do diagnóstico. O que se pode verificar aqui é o que será também ressaltado por Gomes e Magalhães (2018): a Psicologia sendo amplamente requisitada na realização de práticas diagnósticas e na patologização e medicalização de condutas consideradas desviantes para além do campo educacional – ponto de interesse para a pesquisa em questão. As autoras ainda denunciam em seu artigo o histórico da Psicologia contribuindo com as relações de dominação, atuando ao lado do saber médico – sem reconhecer os limites e o lugar de sua ocupação.

A fenomenologia será adotada como fundamento teórico do trabalho em questão, uma vez que rompe com o cartesianismo, e, conseqüentemente, com a dicotomia corpo-mente, abrindo assim outros horizontes de sentido. Segundo Machado (2007), a fenomenologia permite um outro modo de compreender os fenômenos humanos, possibilitando novos discursos sobre o "Eu" e uma nova Psicologia – pautada no vivido, anterior a qualquer conhecimento objetivo, como nos mostra Merleau-Ponty (1945/2018, p. 142):

Ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. Ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo.

Eis a relevância e a pertinência desta discussão na área de saber da Psicologia. Um repensar dos fenômenos da medicalização e da patologização da existência à luz da tradição filosófica fenomenológica pode contribuir também para o repensar do lugar ocupado pela Psicologia, e em outros modos de nós psicólogos exercermos nosso papel nesse cenário, que não atuando a favor do saber médico-biológico, mas antes apropriando-nos de nossa especificidade. Afinal, a discussão sobre o corpo que somos, antes do corpo que temos, como

tem-se à mão um objeto, é urgente. Se o corpo é o veículo do ser no mundo, é preciso aprender a ouvi-lo. Se nunca se pode encerrar nada, caminhemos abertos ao que se apresenta para que se mostrem novos horizontes de sentido, e não nos atiremos na ilusão de encerramentos.

Por fim, é importante ressaltar que o trabalho em questão reconhece, tal como o fizera Merleau-Ponty em suas obras, a dimensão poética do ser. Nóbrega (2000), a respeito do corpo próprio merleau-pontyano, explicita-o como obra de arte e diz que sua linguagem é poética, assim como esclarece que a expressividade do corpo se amplifica nas artes. Segundo Barata (2007, p. 23), “o poema é poema porque há uma luz luzente que o transtorna por fora e por dentro, que nos faz estremecer, pensando estar a viver nas veias uma coisa nova”. A autora apresenta Merleau-Ponty como filósofo dos entrecruzamentos, que costuma transitar entre diferentes áreas do saber, e sempre deu lugar privilegiado às artes “e ao poder das mesmas no descortinamento mais fundo” (p. 7), ultrapassando os limites do que poderia ser tido estritamente como filosófico. Nas palavras de Merleau-Ponty (1948/2004a, p. 8):

Enquanto a ciência e a filosofia das ciências abriam, assim, as portas para uma exploração do mundo percebido, a pintura, a poesia e a filosofia entravam decididamente no domínio que lhes era assim reconhecido e davam-nos uma visão, extremamente nova e característica de nosso tempo, das coisas, do espaço, dos animais e até do homem visto de fora tal como aparece no campo de nossa percepção.

A poesia é dimensão da existência do ser no mundo, é também abertura, possibilidade de ampliação de mundo. Pelo contato com o poema, sou capaz de sentir a brisa do vento do Porto que somente chega à face de Pessoa; posso conhecer a vida de outrem que jamais me será totalmente estranha, pois somos humanos e habitamos um mesmo e estranho mundo. O poético em nós habita e nos permite povoar as infinitas possibilidades das palavras, das diversas vidas. Não se espante se encontrar por aí poesias entre teorias: é um convite ao relembrar de nossa originária relação e habitação poética no mundo. Então, comecemos agora, relacionando-nos com a temática do corpo, a partir da expressão do poeta Paulo Leminski:

Fechamos o corpo
como quem fecha um livro
por já sabê-lo de cor.

Fechando o corpo
como quem fecha um livro
em língua desconhecida
e desconhecido o corpo
desconhecemos tudo.
(LEMINSKI, 2013, p. 6)

2 METODOLOGIA

Para responder às questões levantadas por este trabalho, esta pesquisa foi elaborada com cunho teórico, valendo-se do levantamento bibliográfico e da articulação dos conhecimentos assim obtidos. Ela foi estruturada em quatro direções: (i) o dualismo cartesiano e a noção de corpo-máquina; (ii) a Fenomenologia e a ruptura com as dicotomias; (iii) a medicalização e a patologização na Era da Técnica; (iv) discussão e articulação das ideias centrais do trabalho, a fim de responder ao objetivo da pesquisa. Em cada capítulo, para a seleção dos textos, foram utilizadas as plataformas de pesquisa acadêmica Scielo e Google Acadêmico, valendo-se de palavras-chave específicas, tal como será apresentado nos próximos parágrafos.

O primeiro capítulo consistiu em uma breve retomada da filosofia de René Descartes, buscando apresentar o lugar relegado ao corpo nesta corrente filosófica, que ainda hoje influencia nosso modo de compreender o homem e o mundo. Buscou-se também definir o corpo-máquina cartesiano, apresentando as consequências dessa noção. Para tal, as palavras-chave utilizadas foram “dualismo”, “filosofia”, “Descartes” e “corpo-máquina”. A partir disso, coloca-se em questão essa noção de corpo que compreende o homem como máquina e entende-o como mero objeto, desprezando os sentidos e o próprio corpo por serem fonte de engano, bem como suas implicações para pensar a existência humana.

A filosofia cartesiana marca a modernidade e somos ainda hoje herdeiros de suas concepções. As ciências naturais e a própria Psicologia embasaram-se no modelo de homem racional cartesiano, cujo corpo é apenas um objeto como qualquer outro que se tem à mão, e suas expressões são meras reações mecânicas. A Fenomenologia vem romper com os dualismos, instaurando um novo modo de produção de conhecimento e de compreensão do humano. Sendo assim, o segundo capítulo é dedicado tanto à apresentação das críticas de Husserl, pai da fenomenologia, ao objetivismo em que se perverteu a ciência, quanto à discussão de alguns motivos que levaram Husserl a defender a existência de uma crise das ciências. Em seguida, será brevemente discutido o método husserliano e sua concepção filosófica, que inauguraram o nascimento da Fenomenologia. Nesse trajeto, busca-se elucidar pontos fundamentais de aproximação e de divergência entre Husserl e Merleau-Ponty – filósofo que terá lugar central no presente trabalho. Esse caminho tem como objetivo localizar o filósofo Merleau-Ponty na fenomenologia, buscando evidenciar as especificidades de seu projeto filosófico. Este capítulo pretende ainda definir a noção de corpo próprio merleau-pontyano,

ponto central de discussão, pois permite um novo modo de compreensão do corpo – sendo este um dos objetivos do presente trabalho.

Para tal, as palavras-chave usadas foram “crise das ciências”, “Husserl”, “Merleau-Ponty” e “corpo próprio”. Esse capítulo é central na medida em que esclarece as profundas diferenças do projeto fenomenológico – base teórica do trabalho em questão – em relação ao conhecimento que imperava até então, já anunciando novos modos de compreensão do homem e do corpo, bem como é responsável por introduzir o pensamento do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty e sua concepção de corpo-próprio – elementos teóricos fundamentais para responder aos questionamentos que orientam o trabalho. Nessa sessão do trabalho, são usados comentadores dos filósofos, e a obra magna de Merleau-Ponty, “Fenomenologia da Percepção”.

A Era da Técnica, como apresentada por Heidegger, será aqui compreendida como o momento presente em que vivemos. O terceiro capítulo define a Era da Técnica, tal como compreendida por Heidegger, e busca começar a estabelecer articulações teóricas com os fenômenos de medicalização e da patologização. As palavras-chave foram “Era da Técnica”, “Heidegger”, “medicalização” e “patologização”. O texto que foi escolhido como base para este capítulo é a conferência dada por Heidegger, intitulada “A questão da técnica”, mas conta também com comentadores sobre o tema.

Por fim, pretende-se retomar as discussões centrais do trabalho (corpo-máquina, corpo-próprio, Era da Técnica, medicalização e patologização) e articular os conhecimentos tecidos até então, de modo a apresentar uma nova forma de compreensão do corpo e de suas manifestações que ultrapasse a lógica médica-patologizante como única resposta possíveis às questões da existência humana. Uma vez que o presente trabalho se dá na área de conhecimento da Psicologia, a discussão crítica dos fenômenos da medicalização e da patologização na Era da Técnica serão levadas ao repensar crítico da prática psicológica atualmente, bem como pretende abrir questionamentos sobre o sentido desse fazer.

Como já comentado na introdução do presente trabalho, por seu poder de expressão do ser no mundo, as poesias que acompanham as discussões teóricas têm como objetivo o aprofundamento nas questões levantadas, bem como o suscitar de provocações e da imersão no sensível.

3 DUALISMO CARTESIANO E O CORPO-MÁQUINA

Ao abirmos o dicionário e procurarmos pelo significado da palavra corpo, não espanta encontrarmos uma visão bastante atravessada por uma concepção de corpo exclusivamente orgânica, tal como um conjunto de elementos físicos que possui densidade. Isso demarca o quanto o pensamento ocidental sustenta e está impregnado pela dicotomia entre alma e corpo (Nóbrega, 2010). Observamos cada vez mais intensamente o corpo ser desprezado em detrimento de uma razão extremamente privilegiada. O homem contemporâneo tornou-se um intelecto ambulante que se vale do corpo para as tarefas básicas, sofrendo influências das leis biológicas – sendo assim, o corpo tornou-se a prisão da alma eterna em uma carcaça finita.

De acordo com Nóbrega (2010), as concepções racionalistas encontram-se justamente na base desse pensamento dicotômico, tal como foram (e ainda são) responsáveis pelo contínuo esquecimento da vida enquanto acontecimento corporal. A autora argumenta sobre como o racionalismo perverteu o corpo em dúvida, e assim ele foi descartado na busca pela verdade absoluta – que só pode ser atingida através do intelecto soberano. Prado, Caldas e Queiroz (2012) afirmam que a tradição que envolve o tema do corpo se tornou insuficiente na discussão da vivência do homem com a corporeidade atualmente.

As palavras fundamentais são históricas. (...) Elas são agora e continuarão sendo futuramente fundadoras de história, sempre a cada vez segundo a interpretação que predomina [em sua época]. A historicidade assim compreendida das palavras fundamentais é uma das coisas que precisam ser necessariamente atentadas em meio ao pensamento interessado em pensar através de tais palavras. (HEIDEGGER, 1936/2007a, p. 131).

Heidegger (1936/2007a) nos alerta sobre a importância de questionar o conceito que se deseja pensar sobre, sendo fundamental remontar sua historicidade. Segundo Dias (2020), Heidegger defende que a mudança dos conceitos na história reflete também a mudança das visões de mundo, da concepção de homem presente em cada época, e da historicidade que os atravessam. Desse modo, fica claro que a definição de corpo nunca está acabada – ao contrário, cada área de conhecimento, em cada momento histórico, apresenta sua acepção a respeito deste conceito. Se o corpo não está aí definido como uma verdade em si mesma, já explicada pelos modelos lógicos do intelecto ou por teorias da fisiologia, há espaço para transformações – é possível abrir o caminho para a construção de novos modos de compreensão do corpo que somos.

Nóbrega (2010, p. 18) nos relembra a importância de compreendermos historicamente o conceito do corpo se desejamos “reconhecer a descontinuidade do conhecimento e as possibilidades de novas e diversas elaborações conceituais”. Afinal, a autora compreende que ao discutirmos a questão do corpo, é também fundamental lembrarmos que essa compreensão, assim como qualquer outra, transforma-se ao longo do tempo, recebendo significados diversos, responsáveis pela configuração das formas culturais.

Para compreender este corpo, que atravessa o pensamento moderno e contemporâneo ocidental, influenciando o modo com que compreendemos o mundo e a nós mesmos, é preciso retornar às tradições que sustentam a compreensão e o modo de nos relacionarmos com o corpo hoje. Mais ainda, compreender este corpo-objeto como mero conjunto de elementos físicos que nada nos fornece de verdadeiro e valioso requer um retorno ao pensamento de René Descartes.

Prado, Caldas e Queiroz (2012) afirmam que o dualismo predomina desde a Idade Média. Nesta época, esta concepção estava sob influências da religião católica, que separava o criador (Deus) e as criaturas (as coisas, os homens), e o corpo se mantinha em oposição à alma, sendo visto como passageiro, não merecedor de apego, limitado, e reforçando que o pensamento deveria ater-se somente ao que é tido como eterno. Segundo Nóbrega (2005), o dualismo continua se fazer presente. A autora mostra como o racionalismo moderno se dividiu entre idealista (representado por Descartes), dando foco ao sujeito e enfatizando que este chega à verdade pelo pensamento, e empirista (representado por Bacon e Locke), cujo foco era no objeto de conhecimento e dizia que o sujeito chegaria à verdade pela experimentação exterior a ele. Apesar de enfoques diferentes, ambas as tradições filosóficas defendiam que o sensível não era confiável e, portanto, não servia ao conhecimento, que deveria ser seguro.

A filosofia de Descartes inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno propriamente dito, juntamente com a dos empiristas ingleses. [...] Entender as linhas mestras do pensamento de Descartes é, portanto, entender o sentido mesmo dessa modernidade, que ele tão bem caracteriza e da qual somos herdeiros até hoje, ainda que sob muitos aspectos vivamos precisamente a sua crise. (MARCONDES, 2005, p. 178).

A passagem acima destaca a importância de Descartes no pensamento moderno, justificando a ênfase que será dada ao filósofo na presente pesquisa. Souza e Souza (2017) também consideram Descartes como responsável pelo início da modernidade, sendo esta caracterizada pela tentativa de separação entre corpo e consciência. Como consequência, a razão permanece em lugar de domínio sobre o corpo, dado que o segundo é tido como mero

objeto, aglomerado de partes independentes entre si, em posição de igualdade com os demais objetos do mundo.

Descartes parte da concepção de homem que compreende a existência de duas substâncias: a *res cogitans*, substância pensante, e a *res extensa*, substância tangível, o que tem extensão e pode ser quantificado e analisado (CALDEIRA, 2015). A primeira diz respeito à mente, à alma, ao pensamento, considerando que é a partir dela que se dá a consciência, a moral e a imortalidade; ao passo que a segunda se refere ao que tem extensão, ou seja, a natureza material e, conseqüentemente, o corpo (CALDEIRA, 2015). O corpo como extensão – detentor de comprimento, largura e profundidade – é explicado por Descartes a partir do exemplo da cera. No exemplo por ele trazido, de forma a discorrer a respeito da essência da extensão, são identificadas “aquelas características encontradas no corpo cujas propriedades da matéria podem assumir diversas maneiras” (GOMES; CAMINHA, 2017, p. 7). Eis porque o filósofo afirma que as propriedades como tamanho, forma e movimento podem servir para quantificar as substâncias extensas detentoras de espacialidade. Essa oposição entre as duas substâncias fica clara na seguinte passagem:

Pois, havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo conhecimento que podemos ter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa e a outra, que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele, quase nada disse da última e empenhei-me apenas em aclarar bem a primeira, porque o meu principal intuito era provar a distinção que há entre a alma e o corpo; para o que, somente esta podia servir e a outra seria nociva. (DESCARTES, 1637/1996, p. 92).

Segundo Gomes e Caminha (2017), a substância pensante é compreendida como interioridade e a substância tangível como exterioridade. O corpo é mero objeto, servo do pensamento e das leis da física, tal como qualquer outro objeto do mundo, enquanto a alma é tida como existente mesmo na ausência do corpo (MURTA; JUNIOR, 2017). É dessa compreensão de homem em duas substâncias distintas e independentes que decorre a dicotomia corpo e mente. Gomes e Caminha (2017) concebem que esse dualismo estaria atrelado a outro: a separação entre sujeito-interioridade e objeto-exterioridade, ou seja, a famosa dicotomia sujeito e objeto. Essa compreensão forma tanto a ideia de homem separado do mundo no qual existe, quanto a do homem mesmo cindido, dividido em si mesmo. Uma vez que se pretende discutir os fenômenos da medicalização e da patologização – fruto de um modo de compreensão científico de mundo – é fundamental atentar a esta separação entre sujeito e objeto, pois, como

defendem Prado, Caldas e Queiroz (2012), é justamente esta dicotomia a noção fundante das ciências naturais.

Marcondes (2005) explica que Descartes empreendeu um método que fosse seguro e verdadeiro para a construção de conhecimento. O critério utilizado pelo filósofo é duvidar de tudo o que já se entende como verdadeiro. A máxima cartesiana, portanto, é a conclusão do “argumento do cogito” (MARCONDES, 2005), que acaba por certificar o pensamento como verdadeiro, uma vez que mesmo para duvidar de algo já se estaria pensando. Desse modo, o cogito (pensar) é compreendido como originário, pressuposto da própria dúvida. Em seu processo de investigação, Descartes também torna o corpo um objeto de investigação e conclui que não é possível confiar na existência do corpo, pois é preciso duvidar de tudo o que é sensível, do que tem extensão (CALDEIRA, 2015). Não nos é estranho, portanto, a tão conhecida expressão proferida por Descartes, “Penso, logo existo”, explicitando o lugar privilegiado do intelecto como garantia da existência, como fonte de verdade.

[...] examinando o que somos, nós, que pensamos agora, estamos persuadidos de que fora do pensamento não há nada que seja ou exista verdadeiramente, e concebemos claramente que, para ser, não temos necessidade de extensão, de figura, de estar em qualquer lugar, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, e que existimos apenas porque pensamos. Por conseguinte, a noção que temos de alma ou de pensamento precede a que temos de corpo, e esta é mais certa visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos. (DESCARTES, 1997 apud MURTA; JUNIOR, 2017, p. 46).

A passagem acima representa a essência do dualismo cartesiano mente-corpo e explicita o solipsismo cartesiano que, segundo Marcondes (2005), é consequência da evidência do cogito e diz respeito ao completo isolamento do eu, interioridade, em relação a tudo que é exterioridade, seja o mundo ou mesmo o próprio corpo – sendo este mero objeto da *res cogitans* (SOUZA; SOUZA, 2017). Ainda, nesta passagem Descartes deixa claro a dúvida sobre a existência do corpo; em outras palavras, nos mostra que não se pode acreditar em nada que os sentidos apresentem para nós. Só nos resta sermos seres pensantes que vivem em permanentes incertezas e dissociados de si mesmos. O poeta Fernando Pessoa (2016, p. 56), com todo o poder expressivo e criativo de seu fazer poético, nos provoca a pensar sobre essa postura de duvidar dos sentidos, recolocando como primordial a visão e nos ensinando que para aprender a ver também é preciso aprender a desaprender:

O que nós vemos das cousas são as cousas.
Porque veríamos nós uma cousa se houvesse outra?

Porque é que ver e ouvir seriam illudirmo-nos
Se ver e ouvir são ver e ouvir?

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!),
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender [...]

Como já mencionado, o corpo na filosofia cartesiana – e, portanto, na noção moderna – é denominado *res extensa*. Segundo Murta e Junior (2017), o termo “res” (coisa) aponta para o mecanicismo e o termo “extensa” para o matemático, configurando um paradigma matemático-mecanicista; mecanicista dado que o funcionamento do corpo é compreendido tal como o de uma máquina, de um autômato, evidente na seguinte afirmação:

[...] quão diversos autômatos ou máquinas móveis a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal – considerará esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens. (DESCARTES, 1962 apud MURTA; JUNIOR, 2017, p. 48-49).

Fica claro o porquê do uso da expressão “corpo-máquina”, ou mesmo “corpo-autômato”, ao discutir a concepção de corpo cartesiana. Ao descrever o corpo de modo análogo ao de uma máquina, vê-se que o funcionamento do corpo é entendido também desse modo, tendo como base os princípios mecânicos e fisiológicos que se acredita estar a regular os movimentos e as relações (GOMES; CAMINHA, 2017). Logo, o modo de funcionamento dos objetos físicos seria o mesmo para explicar o corpo humano que, por sua vez, é considerado análogo a uma máquina – configurando assim a teoria mecanicista cartesiana (MURTA; FALABRETTI, 2015). Como afirmam Gomes e Caminha (2017), o corpo-máquina possui o mesmo sentido de corpo-objeto, sendo caracterizado pela possibilidade de ser observado e analisado. O corpo surge como materialidade, cujo funcionamento pode ser explicitado pela mecânica e pela biologia. Não é por acaso que a dissecação é sugerida por Descartes como “método de construção da verdade clara e distinta” (GOMES; CAMINHA, 2017, p. 7). Ainda, ao aproximar o funcionamento do corpo humano ao de um autômato, Descartes considera que, para compreendê-lo, basta conhecer os processos fisiológicos, afirmando que elementos

externos a ele (como a alma) não são capazes de fornecerem informações sobre o corpo (MURTA; FALABRETTI, 2015). Fica claro que para Descartes corpo e alma são ontologicamente distintos e separáveis.

Segundo Murta e Falabretti (2015), Descartes precisa uma noção tecnomecânica, que consiste em utilizar de saberes das áreas da anatomia, fisiologia e física para compreender e dizer sobre o corpo humano. Ademais, os autores apontam para três princípios fundamentais que o tecnomecanicista cartesiano apresenta para a concepção de corpo-máquina: “1) todas as funções – respirar, mover-se etc. – obedecem apenas a disposições internas dos seus órgãos; 2) o corpo é um objeto partes extra partes; e 3) a máquina é um todo organizado” (p. 77). O resultado disso são corpos destituídos de vida, transmutados a meras máquinas, cujo funcionamento é explicado por conexões lineares, relações de causalidade mecânicas, operações quantitativas, choque de forças e tensões (MURTA; FALABRETTI, 2015).

O domínio da alma sobre o corpo acarretou extrema valorização da razão em detrimento do sensível, e hoje vivenciamos um período de verdadeiro desprezo da condição existencial do sujeito (GONÇALVES-SILVA, 2016). Como afirma Nóbrega (2010), a desconfiança no sensível, acarretada pela racionalidade moderna, é responsável pela noção preservada até os dias de hoje de um corpo fragmentado e pelos silenciamentos da linguagem sensível e da sabedoria corporal. A consideração feita por Murta e Junior (2017, p. 59) – “Na *res extensa*, a carne e o metal, o biológico e o mecânico partilham de uma mesma substancialidade” – explicita este corpo cartesiano ausente de vida, destituído da capacidade de reflexão e de movimentação própria; é objeto de lata, cuja única função é responder a estímulos e reagir mecanicamente.

Retornando à explicitação do paradigma matemático-mecanicista, o termo “*extensa*” representa a esfera do matemático. Isto revela que o corpo, para Descartes, é passível de mensuração, de cálculo, pois é concebido exclusivamente por suas propriedades físicas e materiais – ou seja, considera que as leis da mecânica sejam as únicas capazes de explicar o funcionamento do corpo humano e, conseqüentemente, a própria vida humana (MURTA; JUNIOR, 2017). Em verdade, Murta e Falabretti (2015) esclarecem que Descartes é considerado o pai da teoria mecânica do organismo e, embora hoje nos deparemos com modificações a respeito de suas interpretações, os conceitos fundamentais estão mantidos atualmente no discurso e no modo de nos relacionarmos com nosso próprio corpo, com o mundo

e com nossas vidas. Matthews (2007, p. 47) compreende que Descartes inicia a “forma metafísica da visão científica moderna sobre o mundo”.

Segundo Freire et al (2019), o cartesianismo sustenta o racionalismo e a experimentação científica empírica, cujo objetivo é explicar, com base na anatomia, biologia e química, o comportamento humano. As autoras classificam essa noção como reducionista e consideram-na responsável pela crença de que ter um corpo deve ser valorizado em detrimento de ser um corpo, dissociando o homem de sua totalidade. A ciência contemporânea mantém como princípio os dualismos cartesianos – corpo-alma, sujeito-objeto, racional-sensível – em seu fazer. Portanto, não é de se estranhar que hoje a cura nos apareça muitas vezes atrelada a uma intervenção localizada no que supostamente estaria causando o problema – tal como quando diante de uma máquina buscamos trocar a peça defeituosa para restaurar o bom funcionamento de outrora. O corpo assim considerado esclarece a possibilidade de fenômenos tais como o da medicalização e da patologização emergirem como principais vias de intervenção, compreensão e diálogo com as expressões do corpo.

O discurso científico, herdeiro de Descartes, traz importantes consequências, cujo presente trabalho pretende debruçar-se sobre: corpo vivo transmutado em mero objeto; interioridade sem exterioridade; gestos e expressões que não mais trazem em si a existência em sua relação com o mundo, mas somente traduzem relações de excitação, reação, reflexo; comportamento compreendido como reação a dado estímulo, bem como intenções motoras não passam de movimentos objetivos; e a impossibilidade da intersubjetividade, pois outrem tornou-se também mero objeto (MURTA; FALABRETTI, 2015). Posto isto, pode-se afirmar que na ciência moderna é verificada uma completa “redução ontológica de todos os fenômenos naturais a termos” (SELVAGGI, 1988, p. 46).

Faz-se importante ressaltar que áreas de conhecimento tais como a anatomia, a fisiologia, a medicina, a educação e a psicologia desenvolveram-se com base nesse pensamento ocidental cartesiano (FREIRE *et al*, 2019). O modelo vivente-máquina fundamenta ainda hoje discursos sobre o corpo e sobre o homem na filosofia, psicologia e biologia (MURTA; FALABRETTI, 2015). Segundo Murta e Falabretti (2015), a biologia e a psicologia do corpo contemporâneas embora falem a seu modo a respeito de seus objetos de estudo, ainda partem da compreensão de corpo ontologicamente separado do pensamento. Eis a importância de realizar essa discussão na área de conhecimento da Psicologia: questionar a compreensão do

ser enquanto um objeto cindido, retornando ao corpo vivo que somos, anterior a qualquer teorização. E, acima de tudo, desaprender o que está já solidificado para abrir ao novo, para voltarmos a sentir o gosto da intimidade do mundo – eis o que nos ensina o poeta Manoel de Barros, em sua obra *O livro das Ignorâncias*:

Para apalpar as intimidades do mundo é preciso saber:

- a) Que o esplendor da manhã não se abre com faca
 - b) O modo como as violetas preparam o dia para morrer
 - c) Por que é que as borboletas de tarjas vermelhas têm devoção por túmulos
 - d) Se o homem que toca de tarde sua existência num fagote, tem salvação
 - e) Que um rio que flui entre dois jacintos carrega mais ternura que um rio que flui entre dois lagartos
 - f) Como pegar na voz de um peixe
 - g) Qual o lado da noite que umedece primeiro.
- etc
etc
etc

Desaprender oito horas por dia ensina os princípios.
(BARROS, 2016, p. 15).

4 FENOMENOLOGIA E A RUPTURA COM AS DICOTOMIAS

De acordo com Nóbrega (2010), a partir do século XIX a filosofia contemporânea abriu novas possibilidades ao recolocar o sensível como estruturante da vida humana. Esse é o movimento realizado pela Fenomenologia. Segundo Dartigues (2013), tanto o nascimento da Fenomenologia quanto o movimento de pensamento que a partir do século XX receberá esse nome, devem-se a Edmund Husserl. Esse momento foi marcado tanto pela influência de dicotomias (corpo/alma, sujeito/objeto, consciência/mundo), herança do racionalismo e do empirismo, quanto pelo domínio da crença positivista no cientificismo, ou seja, na ideia de que a ciência seria a única resposta aos problemas e que o conhecimento deveria ser neutro para poder ser considerado científico, como aponta Feijoo (2014). A autora também afirma que a filosofia de Husserl – e, portanto, o projeto da Fenomenologia – nasce com a pretensão de superar as epistemologias realistas e idealistas.

A fenomenologia se apresentou desde o seu início como uma tentativa para resolver um problema que não é o de uma seita: ele se colocava desde 1900 a todo o mundo, ele se coloca ainda hoje. O esforço filosófico de Husserl é, com efeito, destinado em seu espírito a resolver simultaneamente uma crise da filosofia, uma crise das ciências do homem e uma crise das ciências pura e simplesmente, da qual ainda não saímos”. (MERLEAU-PONTY, 1950 apud DARTIGUES, 2013, p. 14).

Merleau-Ponty (1950) afirma que o projeto da fenomenologia nasce frente a uma crise das ciências, crise esta que é ainda a que vivemos. Segundo Dartigues (2013, p. 31), a Fenomenologia nasce também como projeto de um novo método de conhecimento, em um contexto de desconfiança das “sistematizações metafísicas”. Uma vez que o presente trabalho pretende discutir criticamente os fenômenos da medicalização e da patologização – que já começam a se mostrar como consequências de uma compreensão de mundo e de homem racionalista, bem como de um corpo-objeto, corpo-máquina – é fundamental retornarmos às discussões sobre a crise das ciências tal como verificada pelo pai da fenomenologia. Desse modo, este capítulo pretende apresentar o contexto de crise das ciências em que se deu o nascimento da Fenomenologia, bem como o projeto de seu fundador, Edmund Husserl, para em seguida apresentar as proximidades e diferenças do filósofo com o fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty. Por fim, neste capítulo será apresentado o conceito de corpo-próprio merleau-pontyano, permitindo outras formas de compreensão do corpo que somos que não como objeto, máquina, autômato ou fonte de dúvida.

4.1 Crise das Ciências e a reviravolta fenomenológica

Vale mais a pena ver uma cousa sempre pela primeira vez que conhecê-la
 Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,
 E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar.
 (PESSOA, 2016, p. 107).

4.1.1 *A crise das Ciências*

Como afirmado anteriormente, a Fenomenologia nasce em um contexto de crise das ciências. Segundo Dartigues (2013), Husserl vivencia a crise teórica que determinou a crise política e cultural que acometeu a Europa após 1930, irrompida tanto devido às comoções que se deram na Europa, quanto à ascensão do irracionalismo na Alemanha. Azevedo (2011) pontua que não se pode ignorar o momento histórico em que fala o pai da filosofia, enfatizando a importância dessa discussão. Em momento de máxima credibilidade da crença no positivismo, da física e da matemática ocupando lugares de prestígio na produção de conhecimentos tidos como verdadeiros, ele sabia não haver concordância a respeito de uma crise das ciências. Apesar disso – ou mesmo devido a isso – Husserl preocupa-se em demonstrar que as ciências da natureza são incapazes de dar conta do mistério da realidade em que vivemos, constituindo uma relação de profunda superstição com a ciência, fundada na falsa crença de que ela teria como função e capacidade desvelar todos os mistérios do nosso mundo (DARTIGUES, 2013). A crise a que ele se refere corresponde ao progresso interno das ciências que não reflete nem considera como causa seus resultados ou método, sendo o que Dartigues (2013, p. 66) chama de “uma crise do ponto de vista da significação global da prática científica”.

Husserl (1936/2012) identifica que metade do século XIX foi profundamente influenciado pelas ciências positivistas, o que levou ao abandono de questões cruciais acerca do humano, proporcionando a perversão da existência em puros e simples fatos. Ele não tem como objetivo criticar a instituição científica, mas sim o fato de tanto se anunciar quanto ter sido (e ainda ser) compreendida como a única resposta verdadeira a todos os problemas da ordem do humano, da existência. Azevedo (2011, p. 27) afirma que Husserl identifica que a “revolução positivista” trouxe uma contradição em si mesma: ao passo que garantiu um senso de “*prosperity*”, também foi responsável por distanciar os homens das problemáticas que “caracterizam uma humanidade autêntica”.

A racionalização científica trata o objeto pela via de exclusão do sujeito, estabelecendo suas verdades objetivas como se o mundo e a própria existência se resumissem a essa lógica

(DARTIGUES, 2013). Na mesma direção compreensiva de Dartigues (2013) sobre Husserl, Azevedo (2011) compreende que é justamente por esta retirada de qualquer forma de subjetividade – ao considerar que a objetividade bastaria – que Husserl considera que a ciência se tornou incapaz tanto de responder às questões da humanidade quanto de solucionar os problemas de seus fundamentos e de sua cientificidade, reconhecendo que esta tarefa deva ser dada à filosofia. O autor também afirma que, para Husserl, a compreensão científica verdadeira deve dizer do enfrentamento do problema do ser, sendo a “ciência rigorosa” uma compreensão filosófica transcendental.

O que se observa desde o nascimento e fortalecimento das ciências naturais é que seu suposto sucesso em falar sobre o conhecimento da natureza anunciou um forte potencial em explicar, pelas mesmas bases, todos os acontecimentos de outras ordens, inclusive a própria existência humana. Como afirma Dartigues (2013, p. 67): “a crise se manifesta de fato como a ruptura de um mundo: o mundo da ciência, tal como a ciência o constitui e o vê, se destacou do *mundo da vida (Lebenswelt)*”. O que Husserl pretende não é, portanto, renunciar a objetividade das ciências, mas antes reintegrar o mundo da ciência ao mundo da vida, trajeto este também buscado por Maurice Merleau-Ponty. Para compreender como se deu a fundamentação da ciência e quais as suas consequências, tarefa empregada por Husserl, faz-se importante retornar à sua gênese. Segundo Dartigues (2013), as ciências naturais têm seu início no começo do século XVII, representado pelo físico Galileu Galilei, que viveu na mesma época de Descartes, e ambos são reconhecidos por suas amplas influências na era moderna.

Dartigues (2013), baseando-se nos escritos de Husserl, apresenta Galileu como responsável pela *matematização da natureza*. Segundo o autor, foi nesse contexto que se conceberam as chamadas “formas-limite” – formas ideais que detêm propriedades e leis próprias que permitem serem estudadas em si mesmas, conferindo exatidão aos estudos que as aplicavam aos fenômenos. Ao mesmo tempo, a compreensão de que apenas por meio delas seria possível chegar a resultados válidos, fez com que passassem a ser vistas como realidades autônomas, mais exatas do que a própria realidade sensível de onde partiram.

Desse modo, o que surgiu primeiramente como finalidade técnica de medição passou a servir também como teoria. As formas ideais, além de objetivarem o espaço, o tempo e o movimento, passaram a objetivar a “própria carne [do mundo], representada pelas qualidades sensíveis como as cores, os odores, os sons” (DARTIGUES, 2013, p. 69), tornando o sensível

passível de mensuração e dominação. Com a matematização da natureza há uma noção de causalidade exata, de “determinismo universal” que se diz capaz de dar conta do mundo e do humano em sua totalidade. A matematização da natureza torna o mundo opaco, finda seus mistérios e tudo se mostra em estado absoluto e já determinado, e o homem acaba se encaminhando ao mesmo destino.

“Olá, guardador de rebanhos,
Ahi á beira da estrada,
Que te diz o vento que passa?”

“Que é vento, e que passa,
E que já passou antes,
E que passará depois.
E a ti o que te diz?”

“Muita cousa mais do que isso.
Falla-me de muitas outras cousas.
De memorias e de saudades
E de cousas que nunca fôram”. (PESSOA, 2016, p. 54).

O escrito do poeta Fernando Pessoa (2016) parece tão distante quanto fantasioso: como pode um homem conversar com um fenômeno natural como o vento? Enquanto o guardador de rebanhos nada mais vê do que a estabilidade do vento, sua condição de surgir e desaparecer que já está sempre dada em teorias explicativas, seu acompanhante revela nossa condição de ser no mundo: é capaz de sentir no toque do vento e ouvir em seu assovio saudades e memórias – o vento está neste mundo que é o dele, e o homem revela-se como capaz de conferir sentidos próprios ao que a ciência exata da natureza nos faz crer serem meros fatos.

Azevedo (2011) afirma que a noção de natureza que imperou após Galileu gerou mudanças fundamentais na compreensão de mundo, que passou a ser dividido em “natureza” e “mundo psíquico”. Segundo o autor, a nova visão de ciência produz uma nova tarefa filosófica – ciência universal do mundo – e permite o aparecimento de uma psicologia em mesmas bases, naturalizada. O autor também afirma que a noção de psíquico como resíduo em uma natureza matematizada, graças a Galileu, serviu como terreno ao dualismo cartesianismo. Husserl verifica em Descartes o esforço em chegar ao mundo-da-vida, mas critica-o por ter interrompido seu caminho nessa direção devido à necessidade de comprovar a existência da alma, identificando uma “profundidade não atingida por Descartes em suas *Meditações*” (AZEVEDO, 2011, p. 17).

Husserl afirma que a tarefa de fundamentação das ciências dá-se a partir da fundação da própria filosofia (AZEVEDO, 2011). De acordo com Dartigues (2013), as críticas de Husserl são endereçadas principalmente à filosofia subjacente à ciência. Azevedo (2011, p. 22-23) escreve de modo concordante, ressaltando também a esse respeito que as críticas mais radicais de Husserl tinham como remetente os próprios filósofos, pois enquanto aqueles que assumem papel de “funcionários da humanidade”, seu dever deve ser “investigar os fundamentos últimos da ciência e, desse modo, re-estabelecer o nexo entre as ciências e o ‘mundo-da-vida’”.

Outro ponto reconhecido e criticado por Husserl foi a conversão da objetividade das ciências em objetivismo (DARTIGUES, 2013). O objetivismo é entendido por Husserl como a crença ilusória de que a ciência seria capaz de desmistificar a realidade devido sua capacidade de dizer o que as coisas são, evitando enganos que supostamente seriam fornecidos pela experiência sensível. Dado seu caráter objetivo, o cientista expressaria o “ser-em-si das coisas e do mundo físico, em função do qual qualquer outro modo de apreensão dessa realidade deve ser relativizado, se não desvalorizado” (DARTIGUES, 2013, p. 68). Ademais, o discurso objetivista, devido à sua pretensa neutralidade, produz a falsa impressão de não ser dito por ninguém, mas antes dizer da verdade do mundo, sem interferências da subjetividade daquele que pesquisa (DARTIGUES, 2013). Ora, se o cientista chega às idealidades, supostamente existentes em si mesmas, sempre partindo das experiências do mundo sensível, só se pode afirmar que o que ocorre é um esquecimento do próprio fazer científico sobre suas bases fundantes – o mundo da vida. Dartigues (2013) afirma que Husserl considera este *mundo da objetividade pura* como sendo inabitado e inabitável, um verdadeiro mundo sem vida, uma vez que ele exclui quaisquer dados da experiência subjetiva como detentores de verdade e significados, tornando-os mera ilusão.

O objetivismo esquece, por essa identificação do ser com a linguagem científica sobre o ser que a ciência é uma atividade do homem, que ela não está já pronta desde toda eternidade [...] mas que nós próprios a constituímos em função de uma tradição e de um projeto humanos. (DARTIGUES, 2013, p. 68).

Erroneamente acreditou-se – e ainda há quem acredite – que a ciência começa em seus resultados, com a atividade intelectual do cientista. De acordo com Dartigues (2013), isso ignora tanto seu caráter de atividade humana quanto seu início que, em verdade, é a própria percepção sensível. O autor dirá que “por mais que o mundo das ciências se desenvolva indefinidamente para frente, o objeto cujo sentido ele explicita está sempre atrás” (p. 73) – o

mundo da vida, da “experiência primordial”, que antecede e anima qualquer teoria que a ciência possa construir, sendo jamais inteiramente explicado pela mesma. Azevedo (2011, p. 19) empresta do filósofo alemão Rudolph Hermann Lotze a expressão “calcular o curso do mundo não significa compreendê-lo” para explicitar o sentido do projeto filosófico husserliano: compreensão filosófica transcendental “que deve desvelar os enigmas do mundo e da vida” (AZEVEDO, 2011, p. 19).

Além de Husserl – resgatado nesta sessão do trabalho a partir de Dartigues (2013) e Azevedo (2011) – o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, que muito se inspirou nas obras de Husserl, também escreveu amplamente a respeito da racionalidade científica. O esquecimento do mundo da percepção – mundo vivido de nossos sentidos e experiências – é igualmente reconhecido por Merleau-Ponty (1948/2004a).

De que serviria aqui consultar nossos sentidos ou nos determos naquilo que nossa percepção nos informa sobre as cores, os reflexos e as coisas que os transportam, já que, com toda evidência, são meras aparências e apenas o saber metódico do cientista, suas medidas, suas experiências podem nos libertar das ilusões em que vivem nossos sentidos e fazer-nos chegar à verdadeira natureza das coisas? (MERLEAU-PONTY, 1948/2004a, p. 2).

Sem deixar sua icônica ironia de lado, o filósofo nos faz questionar se de fato este saber metódico da ciência, que me informa das ondas, da densidade mensurável do mundo, seria a verdade sobre todo o “espetáculo sensorial” que meus olhos de fato me permitem experienciar. Resgatando o exemplo da cera de Descartes – anteriormente comentado no presente trabalho – em que o filósofo concluirá que a cera só é concebida por meio da razão e o resultado de minha percepção é apenas um pensamento por meio das qualidades captadas, Merleau-Ponty (1948/2004a) deixa claro que o cartesianismo nega o mundo sensível como fonte de verdade. Assim, a percepção se relaciona com a ciência do mesmo modo que a aparência com a realidade.

Merleau-Ponty (1960/2004b) realiza também uma reflexão a respeito da ciência clássica e da ciência contemporânea. Enquanto a ciência clássica trazia em seu projeto a busca pelos “fundamentos transcendentais ou transcendentais”, mantendo assim a “opacidade do mundo”, a segunda opera apenas de acordo sua própria lógica interna, manipulando as coisas – ao generalizar tudo como sendo “objeto em geral” – de modo que acaba por não lidar com o real de que fala. Para o filósofo, hoje estaríamos diante de um modo de fazer ciência em que o pensamento perde lugar à prática pela prática, seguindo um modelo que recusa o pensar sobre suas bases, e que se pauta pela reprodução do que fora bem sucedido em laboratórios, por ele

denominado pensamento operatório. Esse pensamento acarreta uma cultura que distancia o homem do exercício de confrontar-se, questionar-se a respeito do que é ou não verdadeiro. O homem no mundo da ciência torna-se, portanto, o *manipulandum* máximo.

Assim como Husserl, Merleau-Ponty compreende que o mundo da vida está antes de qualquer teoria científica. Teoria esta criada por homens que estão sempre em relação com esse mundo – mundo da percepção, mundo sensível. Merleau-Ponty (1948/2004a) afirma que com seus escritos não tem como pretensão destituir a ciência de seu valor enquanto “desenvolvimento técnico” e “escola de precisão e verdade”, nem de minimizar a necessidade de suas pesquisas. O que ele pretende é questionar se a ciência encerra todas as questões que se podem levantar, se ela “tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis” (MERLEAU-PONTY, 1948/2004a, p. 5). O filósofo tem como objetivo, assim como o tinha Husserl, combater o dogmatismo da ciência e a ilusão de que ela represente a verdade absoluta e total sobre o mundo e sobre os sujeitos. Para Merleau-Ponty (1948/2004a, p. 8), esse posicionamento “simplesmente faz justiça a todos os elementos da experiência humana e, em particular, à nossa percepção sensível”.

Retornando a Husserl, do mesmo modo que o filósofo realiza uma crítica ao objetivismo das ciências naturais, o faz em relação à ciência psicológica de sua época. Feijoo (2011) afirma que o filósofo compreende que a Psicologia tradicional parte da noção de “alma” como a priori, desprezando a “natureza intencional dos fenômenos psíquicos”, ao passo que a Psicologia moderna, por apenas modificar a nomenclatura de “alma” para “subjetividade”, “personalidade”, “self”, entre outros, mantém-se em igualdade com a corrente psicológica antecedente, sendo assim também uma ciência naturalista que considera o psiquismo como fenômeno natural e empreende suas pesquisas em direção ao “porquê” de suas ocorrências. Vê-se a psicologia pervertendo-se em psicologismo. A esse respeito, Azevedo (2011, p. 33) acrescenta uma contradição da psicologia: ao passo que pretende estabelecer-se enquanto “ciência filosófica fundamental”, gera “contra-sensos”, como o psicologismo.

Husserl dirá que se a crise dos fundamentos da ciência – como exposto anteriormente – pode não ser percebida dentro da própria ciência natural, devido a seus resultados e técnica, mas é transparente aos olhos da filosofia (AZEVEDO, 2011). Ainda, é justamente na crise que atinge a psicologia que aparecerão os primeiros indícios das contradições apontadas por

Husserl. Segundo Azevedo (2011), a discussão a respeito da psicologia tem um lugar de importância na obra de Husserl, uma vez que ao valer-se do método das ciências físicas em seu fazer, acaba por representar tanto uma crise dos fundamentos da psicologia, quanto do objetivismo e, em última instância, uma crise da filosofia.

4.1.2 *Reviravolta fenomenológica*

Nesse contexto de profundo sentimento de crise em meio ao mundo da ciência veremos nascer, com Husserl, o projeto fenomenológico. Como afirma Feijoo (2011), Husserl empreende um projeto que vai contra o logicismo de teorias como o idealismo moderno, o empirismo e o positivismo. Ainda, o projeto husserliano, como definido por Feijoo (2011) e Azevedo (2011), visa uma fundamentação rigorosa da filosofia que pretende servir como base a toda fundamentação científica. Nesse sentido, Feijoo (2011, p. 26) aproxima Husserl de Descartes no que tange a sistematização do método, ao mesmo tempo em que demarca a separação dos dois projetos filosóficos, verificando em Husserl a busca por se distanciar do projeto cartesiano rumo à intencionalidade, considerada a “via imanente da consciência”, o “elemento mais original a partir do qual tudo se dá a conhecer” – conceito fundamental que será posteriormente aprofundado.

Segundo Azevedo (2011), Husserl defendia que a psicologia não poderia seguir no caminho de alinhar-se ao projeto das ciências naturais, objetivas e exatas, mas que deveria voltar a se unir à filosofia. Feijoo (2011) afirma que, em relação à Psicologia, Husserl não só critica o psicologismo como também a tentativa da psicologia de definir seu objeto de estudo psicofisicamente, rompendo com a concepção de psiquismo originário, a priori. Nesse caminho, o fenomenólogo irá elaborar projetos para uma psicologia fenomenológica. Essa empreitada de Husserl introduz a noção de intencionalidade e o “método fenomenológico como modo de alcançar o fenômeno prescindido de qualquer teoria” (FEIJOO, 2011, p. 25), considerados por Feijoo (2014) como os dois elementos fundamentais do projeto fenomenológico husserliano. Ainda, Merleau-Ponty (1945/2018) afirma que a intencionalidade é amplamente considerada como a principal descoberta da fenomenologia, o que nos leva a pensar na importância das críticas de Husserl a respeito da psicologia de sua época, dado que o conduziu na estruturação de seu projeto.

Compreendendo que a visada teórica produz impreterivelmente hipostasias – qualquer teoria pré-concebida a respeito do fenômeno estudado – a “Fenomenologia opõe-se

frontalmente à visada teórica” (FEIJOO, 2011, p. 30). Segundo a autora, essa atitude parte de a priori a respeito dos fenômenos que se pretende estudar, já considerando-os como previamente determinados. Dado que “toda e qualquer teoria parte de pressupostos ontológicos que jamais podem ser alcançados de maneira cientificamente rigorosa” (FEIJOO, 2011, p. 30), fica claro o porquê de Merleau-Ponty (1945/2018) afirmar que a fenomenologia é acessível apenas a um método fenomenológico. Husserl compreendia que a ciência de rigor deveria fundar-se na “descrição do retorno reflexivo e intuitivo intencionais às essências constituintes do aparecimento dos fenômenos à consciência” (CASTRO; GOMES, 2011, p. 234). Sendo assim, seu projeto exigia uma mudança no método investigativo dos fenômenos, ultrapassando a postura natural e avançando a uma postura fenomenológica, explicitada no método.

A respeito do método elaborado por Husserl, Feijoo (2014) apresenta seus três momentos: a chamada “redução fenomenológica”, em que é preciso, de início, suspender as hipostasias, adquirindo uma postura fenomenológica de admiração em frente ao fenômeno, permitindo ir além das determinações das coisas e instaurando uma postura antinatural diante do fenômeno; a “descrição dos vetores internos ao fenômeno”, ao passo que aquele que investiga deixa os vetores, ou seja, a constituição do fenômeno, aparecerem em seu próprio mostrar-se; e a “explicitação da experiência”, sendo o momento em que o investigador é capaz de chegar à essência do fenômeno que pretende estudar. Seu objetivo final era a transformação da “relação de conhecimento empírico entre sujeito e objeto” (CASTRO; GOMES, 2011, p. 235).

Para Merleau-Ponty (1945/2018, p. 10), quem melhor explicou a redução fenomenológica foi o assistente de Husserl, Eugen Fink, ao defini-la enquanto “admiração diante do mundo”. Segundo o filósofo, a redução fenomenológica exigia o retorno “às coisas mesmas”, a suspensão de qualquer teoria já feita para que se pudesse pensar o fenômeno a partir do seu mostrar-se para a consciência, a partir da experiência vivida, anterior a todo o conhecimento do qual as teorias sempre já falam e do qual depende toda a determinação científica. Merleau-Ponty (1945/2018) diz ainda que a redução e a ordem descritiva é, antes de tudo, uma desaprovação da ciência, compreendendo que a descrição pura retira os procedimentos de análise reflexiva e explicação científica do modo de estudar e explicar os fenômenos. A esse respeito, Feijoo (2011, p. 29) também identifica que o rumo às coisas mesmas supera as tendências metafísicas e as teorias por elas criadas, que adotavam uma

postura natural frente ao fenômeno –considerando-o naturalmente estruturado, “dando a falsa ideia de que se pode conhecer a verdade para além de toda e qualquer aparição dos fenômenos”.

Portanto, não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos. Mais geralmente, não é preciso se perguntar se nossas evidências são mesmo verdades, ou se, por um vício de nosso espírito, aquilo que é evidente para nós não seria ilusório com referência de alguma percepção que, no mesmo instante, se atestava como verdadeira, de forma que a dúvida, ou o temor de se enganar, afirma ao mesmo tempo nosso poder de desvelar o erro e não poderia, portanto, desenraizar-nos da verdade. Nós estamos na verdade, e a evidência é “a experiência da verdade”. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 13-14).

Na citação acima, Merleau-Ponty (1945/2018) está fazendo uma clara referência ao método cartesiano que toma como ponto de partida duvidar daquilo que se tem como verdade e, como já visto, relega a percepção e o mundo da vida ao lugar de mera aparência. Também aponta para a ruptura da Fenomenologia com o método cartesiano. A redução é por ele entendida como o modo de fazer aparecer o mundo tal como ele é, tal como se mostra para nós em nosso experienciar, anterior a qualquer teorização que se possa fazer dele. É o modo de explicitar o “saber primordial do ‘real’” e “descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre nossa ideia de verdade” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 13). Afinal, a busca pelas essências empregada pela fenomenologia husserliana não procura, como o faziam outras correntes filosóficas, o mundo em ideia; a Fenomenologia busca o mundo naquilo que de fato é para nós, na experiência que precede qualquer teoria. Isso nos ensina, segundo Feijoo (2011, p. 29), a “deixar de tomar a verdade como referenciais e categorias hipostasiantes”; a verdade está, portanto, na própria aparição dos fenômenos. Desse modo, a fenomenologia pretende nos reconduzir (do latim: *re-ducere*) ao mundo no qual existimos e que é encoberto por *a priori*s e determinações (DASTUR, 2007).

Por meio do método e de sua atividade constante de suspensão dos *a priori*s, Husserl investiga a consciência e chega à sua essência: a intencionalidade (FEIJOO, 2014) que, de acordo com Merleau-Ponty (1945/2018), pode ser compreendida apenas a partir da redução fenomenológica. Feijoo (2014) define a intencionalidade husserliana enquanto um transcender de si mesmo perante a dissociabilidade sujeito e objeto que, conseqüentemente, aniquila o espaço-temporal entre o aparecer de um pólo e outro, rompendo com a noção de causalidade das filosofias que imperavam até então. Antes, o objeto aparecia por determinação do sujeito, ou mesmo o sujeito por ocasião do objeto – noção essa que será transformada com a

fenomenologia. A consciência, antes determinada e concebida enquanto interioridade na tradição moderna ocidental, com a Fenomenologia será entendida “como propriedade ontológica do ser, inseparável da vivência do real” (CASTRO; GOMES, 2011, p. 234). A consciência é sempre consciência de alguma coisa, em movimento constante de dirigir-se a alguma coisa (MERLEAU-PONTY, 1945/2018). Eis porque Carminholi (2015) afirma que as coisas não são realidades exteriores ao sujeito, mas sim suas próprias vivências.

O caráter intencional da consciência e a atitude antinatural frente ao fenômeno são fundamentais à fenomenologia. Assumindo uma postura “analítica e reflexiva para chegar às coisas em sua dação originária” (FEIJOO, 2011, p. 29), pode-se atingir o sentido íntimo do fenômeno. Segundo Feijoo (2011), Husserl considerava que somente o método antinatural permitiria uma visada rigorosa, ultrapassando as ingenuidades.

Uma última consideração a respeito da intencionalidade husserliana é que ela comporta tanto a intencionalidade de ato quanto a intencionalidade operante. Segundo Merleau-Ponty (1945/2018, p. 16), a primeira diz “de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntária”, ao passo que a segunda é “aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida”. Entende-se por antepredicativa a definição de Castro e Gomes (2011): não sujeição a relações causais ou significações dadas a priori, mas sim uma condição subjetiva sustentada na relação primordial homem-mundo.

Azevedo (2011) ressalta que a crise da psicologia identificada por Husserl é um índice de um contexto de crise alargado, que desagua na crise da cientificidade das ciências. Visando superá-lo, Husserl propõe que se faça “reaparecer o liame que liga a ciência ao mundo da vida, ao mundo em que vivemos, agimos, fazemos projetos” (DARTIGUES, 2013, p. 71). Segundo Dartigues (2013), Husserl compreende que esse liame pode ser desvelado de dois modos: primeiro, evidenciar que a experiência da percepção sensível é o fundamento de todas as teorias científicas, anterior a todos os conceitos e formulações racionais, sendo esta a experiência antepredicativa – afirmando que tudo o que a ciência pode vir a dizer remete ao mundo da vida, da experiência viva; segundo, esclarecer que além da ciência, o cientista também só é capaz de falar no mundo da vida em que habita, tendo todas as suas pesquisas apoiadas nas “certezas pré-científicas, as de uma experiência cotidiana comum, que valem para a ciência a título de premissas” (DARTIGUES, 2013, p. 72). Compreende-se que a inteligibilidade científica não poderá jamais substituir o mundo da experiência pré-científica, anterior a ela, e toda a atividade

científica, produto de um homem, sempre parte do mundo da vida, não podendo “estabelecer uma verdade que não fosse uma verdade para esta vida” (DARTIGUES, 2013, p. 72). Nas palavras de Merleau-Ponty (1945/2018, p. 3):

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu “psiquismo”, eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é expressão segunda.

Merleau-Ponty (1945/2018, p. 4) afirma que a ciência não pode ter o mesmo sentido do mundo da percepção pelo fato de ser uma determinação ou explicação dele – compreensão que o assemelha ao pai da fenomenologia. Ainda, considera as representações científicas como sendo “sempre ingênuas e hipócritas”, uma vez que partem dessa outra visão – mundo vivido – sem ao menos mencioná-la. Nesse mesmo sentido, Nóbrega (2010, p. 11) afirma que, concebendo o conhecimento como “conhecimento encarnado”, a ciência não pode surgir como “pensamento de sobrevoos”, mas antes como “ancoragem, fenômeno situado, experiência vivida que permite o acréscimo de sentidos históricos, sociais, culturais, afetivos”.

A noção fenomenológica de racionalidade não está descolada da experiência na qual ela se revela; ao contrário, a racionalidade é exatamente proporcional a essas experiências. O sentido que se mostra não deve ser tomado isoladamente da experiência na qual ele se revelou, como uma transformação “em Espírito absoluto ou em um mundo no sentido realista” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 18). Tendo isso em vista, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 18) afirma: “A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade”. Em verdade, a fenomenologia defende que nossa comunicação com o mundo é o primeiro estabelecimento de toda e qualquer racionalidade (MERLEAU-PONTY, 1945/2018). Em movimento contrário ao do positivismo – que compreende a verdade exclusivamente sob domínio das ciências exatas –, a fenomenologia nasce com um projeto que pretende igualar as verdades das ciências às verdades da vida, ainda não elaboradas pelo pensamento – sem a intenção de valorizar uma verdade em detrimento da outra (DARTIGUES, 2013).

Segundo Dartigues (2013, p. 76), a verdade husserliana está enraizada na experiência vivida, na “experiência original que funda qualquer outra forma de verdade”, rompendo definitivamente com Descartes – que concebia a experiência como fonte de dúvida. Uma das consequências da teoria husserliana da evidência, de acordo com Dartigues (2013), é que ela é sempre provisória, não podendo falar em verdade absoluta ou definitiva. A verdade total do mundo é, portanto, um ideal que estamos sempre tendendo para, sem nunca alcançar totalmente.

Do mesmo modo, o termo mundo jamais será completamente significado, sendo impossível conhecê-lo “numa evidência empírica perfeita” (DARTIGUES, 2013). O mundo fenomenológico é o sentido que aparece na confluência de minhas experiências e de minhas experiências com as de outrem. Portanto, o mundo é “inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 19). O que a fenomenologia propõe é que retornemos às evidências originárias que nos rodeiam no próprio mundo em que habitamos e não nos deixemos conduzir em direção às evidências ingênuas propostas pelo cientificismo. De acordo com Azevedo (2011), o rigor de seu método encontra-se justamente em ver e experienciar diretamente o fenômeno antes de nos apoiarmos na exatidão dedutiva.

A fenomenologia enquanto revelação do mundo, repousa sobre si mesma, ou, ainda, funda-se a si mesma [...] ela se desdobrará então indefinidamente, ela será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, e, na medida em que permanecer fiel à sua intenção, não saberá aonde vai. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 20).

A fenomenologia apresenta um mundo que não se pode domar, uma verdade que não se pode encerrar e, assim, um projeto baseado no inacabamento e na sustentação do mistério. Merleau-Ponty (1945/2018) defende que seu inacabamento não é sinônimo de fracasso – como muito se poderia pensar –, mas sim uma característica inevitável, uma vez que tem como tarefa desvelar o mistério do mundo e da razão em seu estado nascente. Fica claro que a Fenomenologia proporciona um novo modo de compreensão dos fenômenos, fugindo à lógica causal e determinista – modo com que o corpo é largamente compreendido atualmente. Desse modo, já se começam a abrir outras formas de compreensão da existência humana que não como sujeito do intelecto.

4.2 Merleau-Ponty leitor de Husserl: o retorno ao mundo da vida

O posicionamento do filósofo francês Merleau-Ponty vai ao encontro do pensamento de Husserl e, portanto, podemos considerá-lo dentro da perspectiva fenomenológica (FEIJOO, 2014). A esse respeito, Feijoo (2014) explicita pontos de convergência no método de ambos os pensadores: a “suspensão das hipostasias realistas e idealistas”, explicada anteriormente; relevância dada ao ir às coisas mesmas na investigação dos fenômenos, visando o retorno ao campo em que a existência mesma se dá, o vivido, o antepredicativo; cumprimento das exigências metodológicas de reduzir o papel do empírico, deixando que o fenômeno apareça em “seu campo de mostração”, realizando a descrição dos vetores internos do fenômeno e, por fim, descrevendo o que constituiria a essência do mesmo.

Concordantemente com a autora, Castro e Gomes (2011) afirmam que o primeiro passo seria a *epoché* – suspensão dos fatos a respeito do fenômeno – e o segundo a redução eidética. A respeito da redução, Merleau-Ponty identifica sua profunda importância como recurso lógico que auxiliaria as ciências empíricas a serem redirecionadas às vivências e às significações subjetivas (CASTRO; GOMES, 2011). Peixoto (2012, p. 46) compreende que a noção de redução foi fundamental à compreensão merleau-pontyana “de existência humana na sua tessitura com o mundo”. Porém, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 10) escreve que “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”. Desse modo, compreende que uma vez situado no mundo, o homem não poderá se descolar do mesmo por completo, como pretendia Husserl (CASTRO; GOMES, 2011). A esse respeito, afirma o filósofo:

Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas porque, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas relações têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar, não existe pensamento que abarque todo o pensamento. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 10).

Já se pode vislumbrar que o filósofo francês encontra suas bases em Husserl sem deixar de avançar em direção a seu próprio projeto. Logo no início do prefácio de sua obra magna, Merleau-Ponty (1945/2018) define a Fenomenologia. A esse respeito, Perius (2012) afirma que se delineia, concomitantemente, uma aproximação de Merleau-Ponty ao pai da fenomenologia, principalmente no que tange uma identificação temática e um retorno às definições de Husserl, e um movimento de separação entre os dois filósofos, marcadamente pela diferença de projeto.

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências [...] Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vividos”. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência, tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais [...]. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p.1).

Merleau-Ponty (1945/2018) deixa claro que a fenomenologia não é apenas o estudo das essências, mas também trata do recolocar as essências nas experiências vividas. Como afirma Perius (2012, p. 140), para Merleau-Ponty, "o cogito, longe de ser o ato fundamental da consciência", como compreendido por Descartes, "se dá na espessura da existência". Pode-se compreender que a reflexão merleauPontyana não nega a reflexão, mas também não a compreende como aquela absoluta e unilateral, conduzida pela clareza das ideias de uma consciência absoluta, transcendendo os fenômenos. O filósofo defende que a reflexão fenomenológica deve estar sempre imbricada na experiência com o fenômeno, sendo assim jamais encerrada, mas em constante iniciação. Isso fica claro na seguinte passagem:

A filosofia deve definir-se pela reconquista do *Lebenswelt* [mundo vivido] através de uma *Wissenschaftlichkeit* [ciência] de um novo tipo: saber que é não-saber. [...] A filosofia está em meu *Prasenz-Feld* [campo de presença] sob a forma de *dunkles Wissen* [saber obscuro] e não de definição ou de *Wortbedeutung* [significado das palavras]. [...] Erro de crer que a filosofia são as ideias, ela é um campo com uma interrogação que não sabe o que ela mesma pergunta. (MERLEAU-PONTY, 1996 apud PERIUS, 2012, p. 142).

A reflexão considerada autoevidente desde Descartes passa a um grau de transparência mínima na filosofia merleauPontyana, de acordo com Perius (2012). Segundo o autor, Merleau-Ponty compreende que é próprio à natureza da reflexão pertencer a uma experiência que sempre chega antes dela. Em seus versos, Fernando Pessoa (2016, p. 92) traz justamente este modo de conhecer o mundo que não passa pelo crivo do intelecto, este conhecer que é sempre pessoal ao mesmo tempo que compartilhado: “Compreendi que as coisas são reaes e todas diferentes umas das outras; / Compreendi isto com os olhos, nunca com o pensamento / Compreender isto com o pensamento seria achá-las todas eguaes”.

A filosofia que tome como base o saber de novo tipo – *saber que é não-saber, saber obscuro* – deve compreender que não pode falar de um entendimento direto e absoluto do fenômeno. É preciso retornar à “zona de recuo do invisível sobre o visível” (PERIUS, 2012, p. 142), em que o fenômeno se dá e as questões nunca se encerram.

O retorno ao mundo vivido e ao contato ingênuo com o mundo a que Merleau-Ponty (1945/2018) se refere é o retorno à vida irrefletida. Com isso não se pretende descartar a reflexão em nome da experiência, mas sim afirmar que “a reflexão encontra, através dos atos da consciência constituinte, apenas a verdade de si mesma” (PERIUS, 2012, p. 139). A esse respeito, o autor pontua que o cogito merleauPontyano nasce das coisas, não sendo autônomo como a tradição moderna cartesiana fez acreditar. Há, portanto, um acolhimento do irracional e do invisível em sua filosofia, desconsiderado nas tradições racionalistas. Para tal, foi preciso que o campo fenomenal husserliano encontrasse uma redefinição. Como afirma Perius (2012), a reflexão na filosofia merleauPontyana difere-se da compreensão husserliana, pois a retira de seu caminho em direção à unidade da consciência e a recoloca na existência, “cuja essência não é um saber, mas um ‘refletir sobre um irrefletido’” (PERIUS, 2012, p. 140). Merleau-Ponty (1945/2018) nega a reflexão e a compreensão de mundo cartesianas, que fica evidente ao afirmar que:

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser no mundo”. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 9).

Para Merleau-Ponty, a filosofia husserliana apresenta alguns aspectos idealistas, como por exemplo no conceito de intencionalidade. Segundo Peixoto (2012), Merleau-Ponty verifica duas noções de intencionalidade em Husserl: intencionalidade temática (ter consciência de algo e também de que se tem consciência disso) e a intencionalidade operante (consciência vivenciada, sem uma consciência a perceber-se e pensar sobre isso). Em seu trajeto, Merleau-Ponty assimila unicamente a noção de intencionalidade operante – ou intencionalidade corporal – pois considerava que a primeira ainda preservava aspectos idealistas (PEIXOTO, 2012). A autora ressalta como essa mudança permitiu ao filósofo unir a consciência intencional e a experiência – o fenômeno e o corpo.

Investido em eliminar quaisquer formas de idealismos de sua filosofia, Merleau-Ponty não compreende o mundo submetido ao sujeito segundo um afastamento descritivo-reflexivo (CASTRO; GOMES, 2011). Inclusive, não é possível compreender o sujeito para Merleau-Ponty sem o mundo, uma vez compreendido que existe uma união primordial e pré-reflexiva entre eles (CASTRO; GOMES, 2011). O mundo é essencialmente ligado ao sujeito e o sujeito essencialmente ligado ao mundo. Eis porque Merleau-Ponty (1945/2018, p. 10) afirma que “somos do começo ao fim relação ao mundo”. Na definição do próprio filósofo:

O mundo que eu distinguia de mim enquanto soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, eu o redescubro “em mim” enquanto horizonte permanente de todas as minhas *cogitationes* e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 9).

O mundo é aquilo que vivo, não o pensamento ou quaisquer tipos de racionalização que se possam fazer dele. O mundo comunica-se com o sujeito e o sujeito com o mundo, mas jamais poderemos possuir o mundo, nem mesmo é a razão capaz de dizer inteiramente a respeito dele – é de sua natureza ser inesgotável (MERLEAU-PONTY, 1945/2018). Igualmente, o mundo é a troca das inúmeras experiências que os diversos sujeitos têm sobre ele (CASTRO; GOMES, 2011).

O eu merleau-pontyano deixa de ser consciência para se abrir a outrem. E a reflexão, portanto, não pode se “retirar do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 10). Ela é capaz de revelar o mundo, não pelo distanciamento, mas por inerência, relevando seu estranho e paradoxal. Conforme Perius (2012, p. 143), a reflexão não ignora seu caráter de “reconstrução retrospectiva” anterior ao mundo do qual se origina. Como nos mostra Merleau-Ponty (1945/2018, p. 19), o “único Logos que preexiste é o próprio mundo”, e não se mostra em hipóteses explicativas, mas faz-se evidente na própria ação humana na qual “nós retomamos este mundo inacabado para tentar totalizá-lo e pensá-lo”. Aos olhos de Merleau-Ponty, a verdadeira filosofia é, portanto, a tarefa de reaprender a ver o mundo.

Passar a limpo a Materia
 Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram
 Por não perceberem para que servem
 Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade,
 As cortinas nas janellas da Sensação
 E os capachos ás portas da Percepção
 Varrer os quartos da observação

E limpar o pó das idéas simples.
Eis a minha vida, verso a verso. (PESSOA, 2016, p. 87).

O caminho iniciado por Husserl – que transborda em Merleau-Ponty – é justamente este que o poeta Fernando Pessoa (2016) identifica como seu propósito: retirar o pó do racionalismo e se entregar ao espetáculo a percepção, ao sensível que nos deixamos esquecer, mas que jamais conseguimos impedir que pulse vivo em nós. Chauí (1984) reafirma as notórias influências de Husserl e o indistinguível projeto próprio que Merleau-Ponty prepara e percorre. A consciência transcendente vai deixando seu lugar de destaque, que passa a ser cada vez mais ocupado pela relação corpo-sensível, mundo-sensível. O corpo, relegado ao desprezo pelo cartesianismo, ocupa lugar de destaque no pensamento de Merleau-Ponty. Dado o objetivo do presente trabalho, a filosofia merleau-pontyana será o referencial teórico em meio à busca por novas compreensões do corpo. Esclarecendo o lugar distinto ocupado por este filósofo, bem como traços fundamentais de sua filosofia, é possível caminhar em direção à compreensão de sua noção de corpo próprio.

4.3 Corpo próprio na filosofia merleau-pontyana

De acordo com Souza e Souza (2017), o conceito de corpo próprio, no pensamento de Merleau-Ponty, deve sempre ser considerado junto ao de percepção. Os autores afirmam que o que está em xeque na fenomenologia merleau-pontyana é sempre o movimento entre o corpo e a razão: “é um perceber percebendo, é um ver vendo, sentir sentindo. O corpo próprio é todo esse circundante que envolve a percepção” (SOUZA; SOUZA, 2017, p. 54). Nóbrega (2008) nos convida a refletir sobre o modo como vivemos, ausentes da convivência com a realidade corpórea que somos. A experiência dos sentidos e toda aprendizagem que o corpo possibilita é esquecida frente ao culto cego da racionalidade. Todavia, a autora nos provoca a pensar a percepção enquanto acontecimento da existência, como posto por Merleau-Ponty, uma vez compreendido que esta noção seja capaz de resgatar o saber corpóreo que jamais deixa de povoar nossa existência, embora muitas vezes forcemos seu adormecimento por nossa própria ignorância em relação ao que verdadeiramente somos – ser corpóreo que compartilha a carne de seu mundo vivido.

Frente a isso, o presente trabalho pretende primeiramente mergulhar na compreensão merleau-pontyana da percepção, que então nos conduzirá ao encontro com a noção de corpo próprio. O fio condutor desta sessão será a obra *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty, e contará com comentadores do filósofo – sendo a tese de Azevedo (2015) privilegiada.

4.3.1 *Percepção*

Enquanto a perspectiva cartesiana defendia a hegemonia do sujeito do conhecimento, a Fenomenologia nos lembra de que este sujeito que conhece o mundo está intrinsecamente, inseparavelmente entrelaçado a ele. Merleau-Ponty dá continuidade ao projeto fenomenológico husserliano e às críticas ao intelectualismo cartesiano que, segundo ele, estaria negligenciando o mundo, como já comentado.

O modelo de reflexão fenomenológica é o de inerência do sujeito do conhecimento com seu mundo circundante, não sendo possível estabelecer a primazia de um sobre o outro, rompendo definitivamente com o cartesianismo. Isso representa a ruptura da dicotomia sujeito-objeto, homem-mundo que imperava na filosofia até então. Esse modelo de reflexão por inerência do sujeito em seu mundo, de acordo com a compreensão de Merleau-Ponty, é conduzido pela percepção. Como afirma Dupond (2010, p. 62):

Contra o intelectualismo, que assimila o ver a um pensamento de ver e a uma “inspeção de espírito”, contra o realismo, que o reduz a um acontecimento objetivo que ocorre numa natureza em si, Merleau-Ponty procura restituir a percepção em seu sentido originário, que é o de ser nossa abertura e nossa iniciação ao mundo, nossa “inserção” num mundo, numa natureza, num corpo “animado”. [...] a percepção é, portanto, o “fenômeno originário” em que se determina o sentido de ser de todo ser que possamos conceder.

Somos originalmente abertura existencial, o que significa dizer que nosso modo originário de existir é uma abertura perpétua ao nosso mundo circundante, que possibilita relação. Segundo Azevedo (2015, p. 40), “a percepção toma lugar primordial para esta ‘explosão’ do sujeito perante o mundo e as coisas”. Logo, pode-se dizer que a percepção é condição primária ao conhecimento e à nossa relação com o mundo, com as coisas, com outrem e inclusive com nós mesmos, além de permitir a inerência do sujeito em seu mundo circundante e nos objetos por ele visados, como esclarecido por Azevedo (2015).

Fica claro o esforço do filósofo em elucidar as ligações primordiais entre reflexão e percepção, sempre referindo-se às experiências vividas do ser no mundo. A esse respeito, Azevedo (2015, p. 40) afirma que a reflexão é uma “continuidade quase que por extensão da percepção”. A reflexão, portanto, afasta-se definitivamente das compreensões racionalistas e intelectualistas, sendo concebida como sempre reportada à percepção do percebido (AZEVEDO, 2015). Eis porque Merleau-Ponty (1946/2017, p. 32) afirma que “o mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência.

Uma concepção desse gênero não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto. Ela procura fazer com que desçam à terra”.

Como nos mostra Azevedo (2015, p. 43), Merleau-Ponty identifica que a “tarefa primordial” dos sentidos perceptivos é desempenharem o papel de “primazia da consolidação do ser no mundo”. O autor afirma que o ser no mundo merleau-pontyano pode ser caracterizado por sua duplicidade ontológica, sendo esta também sua contradição. Isso significa que o ser no mundo possui duas dimensões: uma imanente – dado que o ser é no mundo – e outra transcendente – o ser que é no mundo pode ir além de seus dados físicos. Todavia, é importante comentar que essa separação é meramente didática. Não existem duas dimensões distintas que se uniriam no ser no mundo, afinal, isso retomaria o dualismo que se critica. O ser é no mundo e, por sua condição de abertura existencial, é capaz de transcender os dados físicos do mundo.

O ser é tanto ontologicamente distinto de seu mundo vivido quanto inseparável, “uma vez que nossa relação com o mundo e com as coisas se dá, necessariamente, a partir da nossa coexistência com eles” (AZEVEDO, 2015, p. 42). A partir disso, Azevedo (2015) afirma existir uma bilaridade relacional entre o ser que percebe e o seu mundo percebido. A percepção então surge como perpétuo movimento do ser com as coisas que o envolvem, consolidando-o como ser no mundo (AZEVEDO, 2015).

Compreendendo o entrelaçamento percebedor-percebido em qualquer conhecimento que se possa ter, Merleau-Ponty confere a esta relação uma tal proximidade que se torna impossível separá-los ou hierarquizar um em relação ao outro. O sujeito, portanto, não se apropria do mundo – ele é no mundo, em uma relação de inerência vivencial. É desse modo que o filósofo recoloca o sujeito na concretude mundana da qual já sempre faz parte e “torna sua vivência perceptiva a forma originária de acessar ao mundo e às coisas à sua volta” (AZEVEDO, 2015, p. 44). Logo, pode-se afirmar que a percepção é o modo com que o sujeito pode vir a habitar o objeto percebido. O sujeito habita o mundo do mesmo modo com que o mundo nele habita. Isso fica claro na afirmação de Merleau-Ponty (1945/2018, p. 105):

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

Considerando a percepção como fio condutor da compreensão da realidade, que se dá sempre e a cada vez no seio do mundo (AZEVEDO, 2015), Merleau-Ponty enraíza seu

pensamento na inserção radical do sujeito no seio de seu mundo vivido, afastando-se definitivamente do idealismo – que reduz o objeto do conhecimento à mera representação idealizante. Desse modo, o filósofo compreende, como afirma Azevedo (2015), que só é possível conferir sentido ao mundo circundante uma vez que estejamos já imersos nele e o percebamos. Eis porque Merleau-Ponty (1946/2017, p. 39) afirma que “a coisa [percebida] se impõe, não como verdadeira para toda inteligência, mas como real para todo sujeito”.

Para compreender a percepção merleau-pontyana, faz-se fundamental entender as inovações de Merleau-Ponty sobre a noção de sensação. De acordo com Nóbrega (2008), enquanto o empirismo e o intelectualismo definiram sensação como estado, qualidade e consciência de um estado ou qualidade, Merleau-Ponty recoloca a sensação como potência criadora, fonte de possibilidade para o surgimento de situações existenciais diversas.

Em suma, Merleau-Ponty realiza uma crítica a respeito das concepções clássicas do pensamento objetivo sobre a percepção – influenciadoras de áreas do saber como as ciências, a fisiologia e a psicologia – que compreendem este fenômeno por sensações puras que afetariam o corpo por estímulos, ou seja, por uma causalidade linear do tipo estímulo-resposta (REIS, 2011). Ao contrário, para o filósofo a percepção já seria carregada de sentido, e compreenderia a imbricação sujeito-objeto para tal, “pois o sujeito atribui sentido ao objeto, mas este se apresenta ao sujeito como passível de ser percebido e ter sentido” (REIS, 2011, p. 139).

Nóbrega (2010) também escreve a este respeito, reforçando que a percepção não pode ser explicada como um “processo linear de decodificação de estímulos” (p. 71) nem como “ordenação lógica dos dados sensíveis” (p. 77). Em verdade, para Merleau-Ponty, a percepção corresponde à possibilidade de atribuir sentido e opera como um círculo que já envolve tanto o sensorio quanto o motor, constituindo assim uma unidade dinâmica (NÓBREGA, 2010). Desse modo, Nóbrega (2010, p. 37) apresenta a nova tese de Merleau-Ponty sobre a percepção: “acontecimento da existência”. A autora afirma que a percepção, nesta nova compreensão, não pode mais ser pensada como mera representação mentalista – é antes acontecimento corpóreo e, portanto, da existência. Ademais, é por isso que Merleau-Ponty (1945/2018, p. 497) afirma, a respeito de Descartes, que “das coisas ao pensamento das coisas é reduzir a experiência”. Isso fica claro nos escritos de Nóbrega (2010, p. 70):

Essa concepção de percepção difere das compreensões anteriores, haja vista que a apreensão do sentido ou dos sentidos se faz pelo corpo, tratando-se de uma expressão criadora, a partir dos diferentes olhares sobre o mundo. [...]

percepção não é um fenômeno da ordem da causalidade, baseada no esquema estímulo-resposta, gerando uma configuração ou uma resposta determinada. [...] A percepção não é uma representação originada a partir da ordenação dos dados sensíveis, mas interpretação que envolve o jogo dinâmico do organismo com o entorno, a história, a cultura.

De acordo com Nóbrega (2010, p. 72), a noção de percepção, como apresentada por Merleau-Ponty, só se torna possível pelo trajeto de ruptura do filósofo com o corpo-objeto cartesiano, considerado parte extra partes, bem como com o modo com que lógica causal explica as noções de sensação e percepção, que conceberia os “órgãos dos sentidos como receptores passivos”. A percepção “reflete a estrutura do nosso corpo frente ao entorno, em contextos sociais e culturais múltiplos” (NÓBREGA, 2010, p. 71). A apreensão dos sentidos se dá pelo corpo em movimento, e assim a percepção torna-se expressão nunca acabada e criadora. Eis porque Azevedo, 2015, p. 50 afirma que “a conexão entre ser no mundo e mundo vivido” se dá “por um viés corporal”. Justamente por não ser “o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 312) é que há possibilidade de superação da noção de causalidade. Fica claro, portanto, que a percepção é uma experiência corporal, efetuada por um sujeito encarnado que está sempre no seio de seu mundo, não podendo nunca se separar dele – como desejaria Descartes.

Habitamos e conhecemos o mundo pela percepção – condição possível devido a nosso corpo. A percepção nos permite habitar as coisas e ser por ela habitadas, e isso é justamente o que se mostra no mundo vivido de Fernando Pessoa (2016, p. 98): “Mas o meu corpo, tocando nas cousas, entra nelas”. Ora, que corpo é este em que fala Merleau-Ponty? O filósofo nos faz dar um passo para trás do cartesianismo (que nos impregnou os sentidos com um corpo-máquina, corpo da cisão sujeito-mundo, mente-corpo) e um passo a frente, em direção ao mundo antepredicativo e à nossa existência encarnada: o corpo que permite revelar o sujeito que percebe e seu mundo percebido é o corpo próprio (MERLEAU-PONTY, 1945/2018).

4.3.2 *Corpo próprio*

Em sua obra “Fenomenologia da Percepção”, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 109) dedica a primeira parte ao tema do corpo. Na introdução desta sessão, o filósofo nos abre à problemática do corpo próprio. Elucidando o modo com que o pensamento objetivo perverteu o corpo em ideia e mero objeto entre outros objetos do mundo, afastando-nos da experiência vivida e dos saberes do corpo, afirma que “eu decolo de minha experiência e passo à ideia”. Nesse processo, o objetivismo busca a universalização dos objetos, e a experiência não é mais

particular e única, mas similar a todas as outras e determinada por uma causalidade a priori. Merleau-Ponty (1945/2018, p. 109) inicia o esboço de seu trajeto em direção à ruptura com essa compreensão, apresentando-nos o mundo como “multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca”, e convida o leitor a reencontrar “a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência”. Essa introdução nos levará ao primeiro capítulo, intitulado “O corpo como objeto e a fisiologia mecanicista”.

Para discutir o corpo como objeto, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 111) inicia definindo o que se compreende por objeto: “ele existe *partes extra partes* e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas”. Fica claro que o corpo como objeto pressupõe uma separação em relação ao mundo e aos outros, bem como sobre si mesmo, sendo nada mais que um conglomerado de partes isoladas. O filósofo nos mostra também que o funcionamento do corpo assim compreendido se traduz na “dependência linear entre o estímulo e o receptor”, bem como pretende demonstrar a insuficiência dessa leitura como único modo de conhecimento sobre o corpo. O corpo tratado como mero objeto físico empobrece e limita a existência do ser no mundo (AZEVEDO, 2015).

Frente a isso, Merleau-Ponty (1945/2018) discute os casos patológicos da anosognose (pessoa que não possui consciência de seu estado patológico) e do membro fantasma (pessoa que ao perder um membro ainda é capaz de senti-lo como parte de seu corpo). Desmembrando as explicações de viés fisiológico e de viés psicológico comumente dadas aos fenômenos em questão, pretende nos conduzir à compreensão de que nenhuma dessas manifestações existenciais pode ser inteiramente explicada por esses vieses, dado que ainda faria parte de uma compreensão objetiva e científica que, como já comentado, não dá conta da existência humana, mas antes a desfigura: esse modo de compreensão mecânico e intelectualista impõe-se como originário, mas se esquece – e ignora – que só pode surgir como porvir da vivência no seio do mundo. Merleau-Ponty (1945/2018, p. 116) demonstra em suas argumentações essa impossibilidade, e nos propõe investigar de que modo os “determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns nos outros”.

Retornando aos fenômenos patológicos acima nomeados, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 120) afirma que uma explicação fisiológica iria resumir o membro fantasma a uma “presença efetiva de uma representação” e a anosognose como “ausência efetiva de uma representação”; e uma explicação psicológica resultaria em compreender o primeiro como “representação de

uma presença efetiva” e o segundo como “representação de uma ausência efetiva”. Isso demonstra que ainda são compreensões embasadas em um mundo objetivo, incapazes de conceber outros modos que não a presença ou a ausência. Uma análise fenomenológica é capaz de transitar pelo entre, o que fica claro na compreensão merleau-pontyana da anosognose:

Só compreendemos a ausência ou a morte de um amigo no momento em que esperamos dele uma resposta e sentimos que ela não existirá mais; por isso, primeiramente evitamos interrogar para não perceber esse silêncio; nós nos desviamos das regiões de nossa vida em que poderíamos encontrar esse nada, mas isso significa que nós as adivinhamos. Da mesma forma, o anosognóstico põe fora de jogo seu braço paralisado para não ter de experimentar sua perda, mas isso significa que ele tem dela um saber pré-consciente. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 120).

Em suma, o que o fenomenólogo pretende esclarecer é que tanto o desejo por um corpo são quanto a negação de um corpo doente não são esclarecidos pela lógica do “eu penso”. A recusa da deficiência ou da mutilação não diz mais da causalidade estímulo-resposta, nem de um puro ato de consciência; mas “(...) é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 121). Da mesma forma, o braço fantasma é o modo do corpo que somos “(...) permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 122). Ora, se as explicações não podem mais sustentar-se no “eu penso”, qual o meio comum que permite novas compreensões a respeito desses fenômenos? Como mostra Merleau-Ponty (1945/2018), é o ser no mundo, enquanto visão pré-objetiva e zona de toda amplidão de nossa vida e de nossas possíveis operações, que nos aparece como esse meio. Eis porque afirma que:

Há portanto uma certa consistência de nosso “mundo”, relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos – uma certa energia de pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um ato de consciência. É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa – e que ele poderá realizar a junção do “psíquico” e do “fisiológico” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 119).

Após essas primeiras considerações, Merleau-Ponty (1945/2018) aprofunda-se em sua compreensão de corpo próprio: o corpo é o veículo do ser no mundo; é o que me permite envolver-me com meu mundo vivido e confundir-me nele; é o *pivô do mundo* e é por meio dele

que posso tomar consciência do mundo. Algumas considerações de Azevedo (2015) sobre o corpo próprio são fundamentais para enriquecer a presente discussão. Segundo o autor, o pensamento de Merleau-Ponty explicita o reconhecimento do corpo-objeto, afinal todos somos seres biológicos submetidos às leis da natureza. Todavia, ao mesmo tempo somos também corpo-sujeito, detentores de ações intencionais, espontâneas e próprias. Embora distintos, Azevedo (2015) faz uma consideração crucial: não se pode tratá-los como partes separadas que atuariam conjuntamente dentro da totalidade do corpo, dado que isso seria recair na concepção de *partes extra partes*. Desse modo, o corpo próprio é apresentado como unidade de um “eu sou” e de um “eu posso”, o que lhe permite *explodir em direção ao mundo* (MERLEAU-PONTY, 1945/2018). Isso esclarece a concepção de existência ambígua e ambivalente para Merleau-Ponty: somos ora sujeito, ora objeto, sempre recusando e ultrapassando a compreensão puramente empírica ou intelectual (AZEVEDO, 2015). É com a compreensão do ser no mundo que se pode também acessar a união do psíquico e do físico, afinal, como afirma Merleau-Ponty (1945/2018), para retornar a ligá-los é preciso que os reintegrem à existência.

Ao término do primeiro capítulo, descobrimos que somos ser no mundo, e não mais um sujeito mecânico, e que o corpo é o veículo desse modo de existência. Com os casos patológicos apresentados, e pela desconstrução das compreensões fisiológicas e psicológicas clássicas através da análise existencial, compreende-se que os fenômenos existenciais já pressupõem a coexistência do psíquico e do físico, não podendo pensar na primazia de um sobre o outro, nem em uma explicação mista – que não superaria de fato o que sustenta essa afirmação: um ser racional e um corpo objeto. Tendo isto posto, podemos compreender a afirmação final de Merleau-Ponty (1945/2018, p. 131): “A união entre alma e corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”. O ser no mundo não mais se apresenta como coisa, mas sim como inerência do sujeito em seu mundo vivido, tal como o corpo não pode mais ser concebido como objeto, mas somente como corpo próprio, mescla paradoxal de subjetividade e objetividade, de alma e corpo (AZEVEDO, 2015).

A discussão do corpo objeto continua no segundo capítulo. Neste momento, Merleau-Ponty (1945/2018) pretende retornar às considerações da psicologia clássica, com o objetivo de demonstrar como a compreensão do corpo próprio sempre esteve presente, mas fora negligenciada por uma herança objetiva e causal que reduziu o corpo ao estatuto de mero objeto.

Para tal, resgata algumas considerações da psicologia clássica sobre o corpo, as recoloca em questão e explicita suas compreensões.

Primeiramente, comenta sobre a afirmação do corpo distinguir-se dos demais objetos por ser constantemente percebido; ou seja, enquanto posso me afastar desses objetos, o corpo seria um objeto que nunca me deixaria. Merleau-Ponty (1945/2018) nos provoca a pensar se o corpo seria ainda assim um objeto. Retorna então à definição de objeto, como tendo uma estrutura invariável, que só pode ser objeto porque é capaz de se distanciar e desaparecer de meu campo de visão. A esse respeito, o filósofo entende a permanência do corpo próprio como sendo de gênero totalmente diverso dos demais objetos que estão no mundo: a permanência do corpo próprio não é no mundo, é “permanência ao meu lado”, bem como não está diante de mim, mas “existe comigo” (p. 134). Segundo Merleau-Ponty (1945/2018, p. 137), se a psicologia clássica tivesse analisado de fato a permanência do corpo próprio, poderia ter sido conduzida ao corpo como meio de nossa comunicação com o mundo, e ao mundo como “horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante”. Afinal, o que logo de início nos impede de considerar o corpo objeto, “de estar alguma vez ‘completamente constituído’, é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos” (p. 136).

Outra consideração da psicologia clássica dizia respeito ao corpo ser identificável pelo que chamavam de sensações duplas. Quando toco uma de minhas mãos na outra, diz Merleau-Ponty (1945/2018, p. 137), elas jamais podem ser simultaneamente tocantes e tocadas, o que já desmontaria a tese de duas sensações serem conjuntamente sentidas nessa ação, “como se percebem dois objetos justapostos”. O que de fato se dá nesse fenômeno é uma *organização ambígua* que permite a alternância, entre as mãos, da função de tocante e tocada. “O corpo surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça ‘um tipo de reflexão’” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 137) e, para o filósofo, essa constatação já seria suficiente para retirar do corpo seu estatuto de objeto como outros.

Como já mencionado, apesar da psicologia clássica ter tido as constatações necessárias para não mais compreender o corpo como objeto generalizável, ela não foi capaz de ultrapassar essa compreensão. Para Merleau-Ponty (1945/2018), isso se deu pela inserção da mesma em um pensamento impessoal que acreditava em uma suposta imparcialidade – separação do

sujeito que investiga do objeto de estudo – na construção do conhecimento. O estudo do dito “psiquismo” envolveu-se em objetividade e tornou-se “fato psíquico”. O que o filósofo nos mostra é que as lacunas – o invisível, ambíguo e indeterminável – do corpo encontrou na biologia sua definição absoluta. Todavia, “os psicólogos não percebiam que, ao tratar assim a experiência do corpo, eles apenas adiavam, em consonância com a ciência, um problema inevitável” (p. 140). Merleau-Ponty (1945/2018) mostra como a tarefa do psicólogo lhe demanda retornar a si mesmo e reconhecer que ele é o próprio objeto que investigava fora de si, com suposto objetivismo; ou seja, ele vivia a situação da existência ao mesmo tempo em que a pesquisava. Eis porque afirma que “a união entre a alma e o corpo não se realizara de uma vez por todas em um mundo distante, a cada instante renascia abaixo do pensamento do psicólogo” (p. 141), demonstrando assim que o “psiquismo” não pode ser concebido como objeto entre outros no mundo, mas tudo o que se poderia conhecer, já estava presente antes de ser expresso como pensamento, reforçando o pré-consciente, o mundo vivido, anterior a qualquer racionalização.

Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. Ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo. O psicólogo não podia deixar de redescobrir-se enquanto experiência, quer dizer, enquanto presença sem distância ao passado, ao mundo, ao corpo e ao outro, no momento mesmo em que ele queria perceber-se como objeto entre os objetos. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 142).

Tendo esclarecido a impossibilidade de o corpo repousar sobre o estatuto de objeto, no terceiro capítulo Merleau-Ponty (1945/2018) novamente traz casos patológicos, agora com o objetivo de discutir a espacialidade e a motricidade do corpo próprio. Logo de início, o filósofo nos apresenta uma característica do corpo próprio, diferenciando das relações de espaço tradicionais seu contorno e sua integridade: não se trata de “uma reunião de órgãos justapostos no espaço” (p. 143); as partes do corpo estão envolvidas umas nas outras de maneira original, conferindo uma posse indivisa de mim sobre meu corpo. Com essa afirmação, Merleau-Ponty pretende conduzir-nos a uma nova compreensão sobre o esquema corporal.

Ao investigar como a ciência tratava do esquema corporal, identifica duas concepções: como resultado de associações estabelecidas ao longo da vida ou como tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial. Segundo Merleau-Ponty (1945/2018), essas

compreensões tornam-se possíveis pela concepção de corpo como mosaico físico-químico. O que pretende o autor é demonstrar que o esquema corporal conta com uma integração ativa das partes do corpo em virtude do valor das mesmas para os projetos do ser no mundo, sendo “uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (p. 147).

Nas palavras de Azevedo (2015), o esquema corporal é uma função existencial e não mera representação de movimentos intelectuais previamente articulados. É ainda o modo originário e indissociável da relação entre o ser e seu mundo. Segundo o autor, juntamente ao esquema corporal, Merleau-Ponty elabora a noção de hábito, compreendida por ele como a modo de apreensão de significados da experiência vivida pelo corpo que somos. O hábito corporal diz de um saber do corpo – não mais do puro intelecto – que possibilita qualquer conhecimento, permitindo ao corpo unir-se ao mundo e às coisas como extensão de si. Nosso mundo passa a contar com essas coisas com as quais nos ocupamos. A poeta Cora Coralina (2017, p. 220) nos leva justamente a este lugar de comunhão do homem com seu mundo vivido, possibilitado pelo hábito do corpo próprio:

Mais do que as muletas
que nos dão apoio,
eu me curvo reverente ante
a bengala branca do cego
que é a própria luz de seus olhos mortos
em meio à multidão
vidente.

Azevedo (2015, p. 60) retoma a noção da duplicidade do ser no mundo: ser que é afetado pelo mundo e afetado por ele, em “estado de perpétuo *fazer-se, estar-aí, mover-se, ser-se*”. Desse modo, o espaço só existe para nós porque somos um corpo (MERLEAU-PONTY, 1945/2018). Ao afirmar que “é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 149), o filósofo evidencia a relação primordial entre a motricidade e a espacialidade do corpo próprio. Essa relação fica evidente na seguinte passagem:

Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 149).

A patologia de Schneider – um dado movimento que seria executado pelo sujeito normal de modo habitual e natural, requer racionalização constante de cada parte do processo de

movimento pelo doente – interessa à Merleau-Ponty (1945/2018) por revelar a motricidade “normal” e sua relação com o espaço. O movimento só é aprendido ao tornar-se um hábito, ou seja, “quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo” (p. 203). Opõe-se então à concepção de movimento como pensamento de movimento, bem como ao espaço enquanto representação ou racionalização de um espaço. O corpo habita o espaço e o tempo, faz-se corpo no espaço e no tempo e os abarca. Segundo Azevedo (2015), a experiência habitual corporal permite a impregnação do sujeito em seu mundo vivido, garantindo a compreensão vivida dos movimentos que podemos fazer a partir de nosso ponto de referência. O que acontece com Schneider, portanto, é a perda da unidade entre os aspectos fundamentais da existência – o arco intencional – e “o doente destaca-se da sua situação habitual, dado que seu passado não tem mais a importância devida para a manutenção de suas atitudes corriqueiras e naturalizadas” (AZEVEDO, 2015, p. 64), ou seja, habituais. A análise existencial de Merleau-Ponty (1945/2018), como definida por ele, ultrapassa definitivamente o empirismo e o intelectualismo.

Em suma, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 197) define o espaço como já constituinte da estrutura de meu corpo, sendo assim seu “correlativo inseparável”. O espaço só existe para mim porque sou introduzido e inserido nele por meu corpo. O movimento é apresentado na filosofia merleau-pontyana como “intencionalidade original” (p. 192), um modo de termos acesso ao nosso mundo sem necessitar de representações, uma vez que o corpo já compreende seu mundo antes de qualquer subordinação ao intelecto. O espaço crava em meu mundo as diversas possibilidades de nossos gestos e objetivos, sendo enraizado na existência; em outras palavras: “A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 206). O hábito pode enfim ser desamarrado do mundo objetivo para reaparecer no *corpo como mediador de um mundo*. Uma vez que o filósofo destaca a proximidade entre o poder do hábito e o poder do corpo próprio, iremos nos deter nessa noção.

Pode-se saber datilografar sem saber indicar onde estão, no teclado, as letras que compõem as palavras. Portanto, saber datilografar não é conhecer a localização de cada letra no teclado, nem mesmo ter adquirido, para cada uma, um reflexo condicionado que ela desencadearia quando se apresenta ao nosso olhar. Se o hábito não é nem um conhecimento nem um automatismo, o que é então? Trata-se de um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva. O sujeito sabe onde estão as letras no teclado, assim como sabemos onde está um de

nossos membros, por um saber de familiaridade que não nos oferece uma posição no espaço objetivo. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 199).

A passagem acima esclarece o saber corporal, pré-consciente e pré-objetivo. O hábito se revela como nossa potencialidade em habitar no interior dos objetos, “fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 199). No caso da datilógrafa, as teclas são integradas ao seu espaço corporal por sua intenção em tocá-las, não sendo mais concebidas como localizações objetivas e exteriores a mim – estou implicada no objeto com o qual me relaciono, assim como com o mundo no qual existo, e me dirijo a ele por uma ação intencional que anima meu corpo e as coisas. Eis porque Merleau-Ponty (1945/2018, p. 200) afirma que “o corpo é nosso ancoradouro em um mundo”, e busca assim evidenciar o poder do corpo próprio em expandir seus limites e incorporar os objetos à existência do ser no mundo. Ainda, de acordo com Merleau-Ponty (1945/2018, p. 200), a noção do hábito, uma vez evidenciado que é o corpo quem desempenha o conhecimento, requer uma nova concepção sobre o compreender: “experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação”.

Merleau-Ponty (1945/2018, p. 203) define o corpo como espaço expressivo ao afirmar que “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo”. Por seu movimento expressivo sou capaz de habitar no mundo, projetar minhas significações e assim ele começa a existir para mim; estou atada a meu mundo por meu corpo. O filósofo demarca que a significação que aqui se fala não é a do cartesianismo – puro ato de pensamento de um Eu puro – mas é meu corpo este núcleo significativo, a origem de quaisquer significações.

No quarto capítulo, o objetivo de Merleau-Ponty (1945/2018) evidencia-se no próprio título, “A síntese do corpo próprio”, mostrando definitivamente que o corpo não se trata de uma junção entre suas partes, envolvidas por relações mecânicas e objetivas, mas sim de uma unidade significativa vivencial. Segundo o autor, a síntese do corpo próprio, sua unidade, segue o que foi constatado anteriormente a respeito do espaço. Considerando que desejo me mover em direção a algum objeto – por exemplo, estou deitada e tenho como objetivo levantar para pegar o livro que está sob a cômoda –, meu cérebro não envia ordens motoras para cada parte isolada de meu corpo responsável por sua respectiva função, tal como não preciso pensar sobre cada músculo que será contraído, cada giro na angulação de meu corpo até o objeto visado. Ao intencionar um movimento, “as tarefas distribuem-se por si mesmas entre os segmentos interessados” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 206). Portanto, só conheço as diferentes

partes de meu corpo – visuais, táteis, motoras – em sua funcionalidade e jamais posso apreender como se dá sua coordenação.

O exemplo e as considerações acima reforçam a noção de que o corpo não encontra sua unidade juntando as diferentes partes – o que já conceberia um sujeito fragmentado. Em verdade, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 207) compreende que “essa tradução e essa reunião são feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo”. Ao afirmar que “sou meu corpo”, o filósofo evidencia que somos nós quem mantemos a unidade corpórea. Azevedo (2015, p. 62) explica a síntese corpórea de forma bastante clara, definindo-a como “um referencial que está sempre com o sujeito, aquém de qualquer conscientização que possamos fazer dela”. O autor esclarece que este “estar com” já expressa a distinção do corpo como coisa, dado que eu sou o corpo próprio de que se fala.

Merleau-Ponty (1945/2018) retoma a discussão sobre o hábito corporal, apresentando-o agora como extensão da síntese corporal. Meu corpo se alarga até a ponta do lápis que uso e sou capaz de inscrever-me no mundo. Não preciso do intelecto para executar cada gesto, pois há um saber que já me pertence enquanto corpo que está sempre no mundo. É pelo hábito que também sou capaz de criar significações: os movimentos habituais são integrados a movimentações inéditas, enriquecendo uma significação que antes estava apenas indicada como possibilidade “e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 212).

Por meio do corpo próprio que sou, posso me lançar nas coisas e no mundo por meio de meus órgãos e dos instrumentos incorporados pela habitualidade. Isso evidencia nossa relação originária e orgânica com o mundo. Como afirma Azevedo (2015, p. 62), a experiência da síntese do corpo próprio sempre conta com o mundo circundante em relação de “sincronia vivida”. Essa relação é mágica, como definida por Merleau-Ponty (1945/2018), referindo-se ao mundo como pré-objetivo e pré-consciente. Azevedo (2015) faz uma diferenciação que nos é fundamental: o ser no mundo é paradoxalmente distinto ontologicamente do mundo e indissociável dele; estamos enraizados no mundo e ele em nós de modo original.

Nosso corpo vivencia o mundo e, sendo seu núcleo significativo, dou sentido à minha experiência. Todavia, a expressão e o expresso não podem ser concebidos separadamente, como afirma Merleau-Ponty (1945/2018). O sentido só pode ser acessado diretamente. Nosso corpo “é nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes” (p. 210), e

este é o motivo do corpo ser comparado à obra de arte no seio da Fenomenologia da Percepção. O sentido não se dá na reunião das partes isoladas, mas na experiência vivida com o mundo; dá-se, no momento mesmo da expressão, essa reunião febril eu-mundo, e seu sentido só pode ser compreendido na totalidade da existência. O tema da expressão será posteriormente retomado no presente trabalho. Por ora basta esclarecer esta ordem totalmente distinta do corpo próprio.

O quinto capítulo trata sobre o corpo como ser sexuado e pretende nos fazer compreender de que modo objetos e seres podem existir para nós pelo desejo ou pelo amor, ou seja, pelo nosso meio afetivo. Para tratar da sexualidade, Merleau-Ponty (1945/2018) resgata a teoria freudiana, reconhecendo sua devida importância, mas sem deixar de caminhar em direção ao seu projeto filosófico. O fenomenólogo identifica que a psicanálise foi responsável por recolocar a sexualidade no campo da existência. Não mais relacionando o sexual ao genital, e a libido não mais a uma causalidade determinada, surgem a compreensão de libido como responsável pelo poder do sujeito de habitar diferentes situações e adquirir diferentes comportamentos, e da sexualidade como possibilitadora de história. Freud considerava que todo ato humano detinha um sentido próprio, e nisso Merleau-Ponty reconhece como uma contribuição da psicanálise ao desenvolvimento da fenomenologia. Todavia, o filósofo reconhece que o psicanalista realizou um duplo movimento que ainda mantinha a sexualidade na ambiguidade: enquanto permitia integrar a ela toda a existência humana, ainda considerava que a vida humana detivesse uma estrutura sexual. O esforço de Merleau-Ponty (1945/2018) é fazer cair por terra a compreensão de uma vida determinada pela sexualidade e da sexualidade determinada pela existência – e seus desdobramentos serão posteriormente aprofundados. Merleau-Ponty (1945/2018) discute o caso de uma paciente afônica, em que sua mãe lhe proíbe de ver seu amante e ela então não mais se alimenta ou faz uso da fala. Considerando a fala como veículo da coexistência, a emoção é por ela expressa. A afonia pode ser pensada em um viés fisiológico, que buscaria os lugares cerebrais que deixaram de operar corretamente, bem como por um viés psicológico, em que a afonia seria mera imitação de um estado de consciência. Todavia, Merleau-Ponty retorna à experiência e ao corpo próprio, realizando uma análise existencial: o que se verifica na afonia é a recusa da coexistência.

A doente rompe com a vida de relações no meio familiar. Mais geralmente, ela rompe com a vida: se não pode mais deglutir os alimentos, é porque a deglutição simboliza o movimento da existência que se deixa penetrar pelos

acontecimentos e os assimila; a doente, literalmente, não pode “engolir” a proibição que lhe foi feita. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 222).

Desse modo, não se pode conceber a afonia, como já comentado, enquanto tradução exterior de um estado de consciência interior. Azevedo (2015, p. 70), comentando sobre o caso de afonia analisado por Merleau-Ponty, elucida que há um movimento transitório comum do ser no mundo que não se verifica na afonia: frente a um problema que se apresenta, a paciente não é capaz de ultrapassá-lo e acaba por recolher-se em si mesma, em seu tempo pessoal, fechada “à transitoriedade existencial pela qual cada um necessariamente passa”. Com isso, o autor elucida uma duplicidade mantida pelo corpo: podemos tanto ir ao encontro de outrem quanto permanecermos fechados em nós mesmos, justamente porque o corpo comporta a expressividade e a não expressividade.

Merleau-Ponty (1945/2018, p. 222), considerando que “o corpo exprime as modalidades da existência”, realiza uma importante distinção entre signo e significado. O signo não repousa somente como indicativo da significação, mas é antes por ela habitado. Portanto, o signo só pode ser aquilo mesmo que significa. Esta relação é semelhante à do expresso e da expressão, não mais pautada no pensamento e em significações já determinadas para cada signo. O que se verifica é uma “operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior” (p. 229), sendo este o modo com que o corpo é capaz de exprimir a existência humana – não por uma representação externa, “mas porque a existência se realiza nele” (p. 229). A isso Merleau-Ponty nomeia de sentido encarnado, e define a existência como perpétua encarnação. Justamente pela existência não corresponder com a ordem dos fatos, do mundo objetivo, não se pode determinar a existência pela sexualidade nem o inverso: a existência é “o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 230). A sexualidade, portanto, é como uma atmosfera, constantemente presente na trama da vida humana.

Outra importante consideração feita pelo filósofo francês neste capítulo é sobre a relação dialética eu-outrem pressuposta pela afirmação “tenho um corpo”, que faz parte da estrutura do corpo próprio, a saber: sou concomitantemente objeto e sujeito para outrem, tal como ele é para mim. Essa dialética é por ele aproximada da relação senhor-escravo, e esclarece que a noção de dialética compreende termos contraditórios e inseparáveis. Ao ter um corpo, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 231) compreende que sou visto por outrem como um objeto, escravo indefeso

de seu olhar, ou então, passo a ser seu senhor, mas em uma dominação que opera como impasse – dado que “no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um ser fascinado e sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim”. Ou seja, compreendo na dominação que posso ser dominado por este sujeito encarnado que ele também é, capaz de atribuir sentidos e significações.

Azevedo (2015, p. 71) nos mostra que não podemos fazer a distinção entre ser sexual e ser pessoal, “uma vez que a *energia pulsional* que me crava no seio do mundo constantemente ora me torna um ser genérico, ora me torna um ser pessoal”. É justamente o poder de atribuir sentidos do corpo que me permite construir minha história pessoal.

Existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como “sexual” ou “não-sexual”. [...] A existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental, já que ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é a retomada de uma situação de fato. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 234).

Essa capacidade existencial de transformar uma situação de fato é o que Merleau-Ponty (1945/2018) chama de transcendência. A existência não pode mais ser considerada como mero fato por ser o próprio movimento que permite existirem fatos. O amor e o desejo em geral não podem ser concebidos enquanto se considerar o ente humano como corpo-máquina submetido às leis naturais. Considerar o sujeito a partir de sua experiência vivida é defini-lo “por sua maneira própria de pôr o mundo em forma” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 235). A sexualidade só pode ser aquilo que é – nosso ser. É na sexualidade que engajamos nossa vida, ela se ramifica por toda nossa existência e constitui a energia que advém do corpo próprio, impulsionando-nos ao mundo para construirmos nossa história dentro da liberdade que nos é possível. O corpo próprio é, portanto, essa unidade detentora de intencionalidade e de capacidade de significação – inclusive na dimensão da sexualidade.

No capítulo final da parte dedicada ao corpo, Merleau-Ponty (1945/2018) discute sobre o corpo como expressão e a fala. O filósofo mantém seu trajeto comum: apresenta a compreensão dos fenômenos que deseja investigar pelo modo como é comumente tido pelas teorias mecânicas e intelectualistas, para então realizar sua análise existencial. Iniciando pela

fala, ele apresenta duas explicações: a articulação da palavra se dá por estímulos que causalmente desencadeiam excitações que levam à fala, ou como um estado de consciência – já articulado às associações previamente adquiridas – que suscita uma imagem verbal. Com isso, ele pretende elucidar que estamos diante de fenômenos em terceira pessoa, em que o sentido das palavras se deve aos estímulos ou ao estado de consciente do falante e a fala, portanto, deve-se estritamente à razão. Eis porque Merleau-Ponty (1945/2018, p. 238) afirma que “o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente”.

Acerca do estudo da palavra, Merleau-Ponty (1945/2018) identifica possíveis pontos de aproximação entre as psicologias empiristas (mecânicas) e intelectualistas. A primeira considera a palavra ausente de sentido próprio, sendo convocada meramente por estímulos ou estados de consciência segundo uma lei mecânica ou de associação, e é assim concordante com a segunda, em que a palavra ainda permanece em sua ausência de sentido, tornada mero signo externo de um reconhecimento interior independente da palavra. Eis porque o filósofo pode afirmar que, ao que diz respeito ao fenômeno da fala, o empirismo e o intelectualismo dizem de um mesmo lugar: o empirismo não chega à palavra como significativa, e o intelectualismo vai além, mas o sujeito que fala não é falante e sim pensante. Todavia, ao afirmar que a palavra possui um sentido, Merleau-Ponty (1945/2018) considera estar ultrapassando essas duas correntes de pensamento – e é isso que se pretende demonstrar agora.

Primeiramente, consideremos a fala com enfoque na relação com outrem: quando falo com alguém, ou escuto o outro falar, não o compreendo por estímulos que me chegam, nem mesmo por um conhecimento antecipado localizado em minha consciência. Não são signos fragmentados que juntos adquirem sentido no intelecto: eu habito a fala do outro e elas me trazem seu pensamento e seu sentido nas próprias palavras. Afinal, o ouvinte é responsável por dar sentido ao que escuta, pois “não é uma contribuição alheia, já que não seria compreendida se não encontrasse naquele que escuta o poder de realizá-la espontaneamente” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 243). Na filosofia merleau-pontyana o ouvinte se revela como detentor da capacidade de retomar o outro – e o pensamento de outrem – em seu acontecimento, é capaz de pensar segundo o que fala e assim pode também se enriquecer. Desse modo, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 244) afirma que “toda linguagem se ensina por si mesma e introduz seu sentido no espírito do ouvinte”. Fica claro que a comunicação não se dá isoladamente, como se a fala do outro fosse um objeto ao meu intelecto; mas é possibilitada por um encontro que nos

atravessa mutuamente e compreendo o pensamento e o sentido que emana em sua fala, podendo vir a habitá-lo.

O “pensamento” do orador é vazio enquanto ele fala, e quando se lê um texto diante de nós, se a expressão é bem-sucedida, não temos um pensamento à margem do próprio texto, as palavras ocupam todo o nosso espírito, elas vêm preencher exatamente nossa expectativa e nós sentimos a necessidade do discurso, mas não seríamos capazes de prevê-lo e somos possuídos por ele. O fim do discurso ou do texto será o fim de um encantamento. É então que poderão sobrevir os pensamentos sobre o discurso ou sobre o texto. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 245).

Fica claro que há um pensamento na fala, ignorado tanto pelo empirismo como pelo intelectualismo. Retornando à experiência da comunicação, eu enquanto oradora não preciso pensar nem antes nem durante minha fala – simplesmente falo. Do mesmo modo, eu enquanto ouvinte não preciso pensar no que é dito, não preciso acessar as conexões nervosas ou as recordações de cada palavra – sou *possuída* pelo sentido e pelo pensamento da fala e assim alargo meu mundo ao mundo do outro. A fala assim compreendida deixa de ser signo do pensamento para revelar, nas palavras do filósofo, sua verdadeira fisionomia. O que Merleau-Ponty (1945/2018, p. 247) nos permite compreender é que fala e pensamento envolvem-se um no outro, embaralhando seus contornos, sem poder determinar um sobre o outro, dado que “o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido”. Do mesmo modo, a palavra e a fala não mais remetem ao objeto ou ao pensamento, mas revelam-se como presença mesma do pensamento no mundo vivido, *seu emblema ou seu corpo*. O esforço do fenomenólogo é recolocar o pensamento no seio dos fenômenos expressivos, reconhecendo que ele jamais é interior e não acontece fora do mundo e das palavras – mas existe neles.

Considerando que a fala tem um sentido, e definindo fala como gesto, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 250) pode afirmar que cada gesto também tem seu sentido; indo além, “a fala é um gesto, e sua significação um mundo”. Voltando mais uma vez ao exemplo da comunicação, é importante frisar que ela é permitida justamente porque ouvinte e orador partilham um universo linguístico, como por exemplo a mesma língua. Todavia, isso não significa que nos é permitido falar por mera representação intelectual ou pensamento antecedente ao ato de expressão. Comunico “[...] com um sujeito falante, com um certo estilo de ser e com o ‘mundo’ que ele visa” (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 249). Ao dizer que o falante visa um mundo, Merleau-Ponty (1945/2018, p. 250) está dizendo que todo gesto possui uma intenção significativa que impulsiona o movimento da fala – e é essa intenção que o ouvinte retoma, não

como “operação de meu pensamento, mas uma operação sincrônica de minha própria existência, uma transformação de meu ser”. Minhas intenções são capazes de habitar o corpo do outro – e o inverso se mostra verdadeiro; o sentido do gesto não pode ser dado como operação de pensamento; só pode ser compreendido, retomado por uma ação intencional do espectador. Ficam evidentes as razões do filósofo em reconhecer a fala como única operação expressiva capaz de proporcionar um saber de ordem intersubjetivo.

Merleau-Ponty (1945/2018, p. 251) afirma que “eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera”. Esta consideração revela o saber corporal que em nós desde sempre habita: os gestos contêm neles mesmos o modo de ser daquele ser no mundo. As manifestações do corpo não representam o ser no mundo, elas são sua própria manifestação viva. Da mesma forma, as emoções não são reações desencadeadas por estímulos determinados, mas exprimem nosso modo de ser – eis porque duas pessoas, apesar de terem os mesmos órgãos, não sentem as mesmas emoções por signos iguais. O que o estudo da emoção realizado por Merleau-Ponty (1945/2018) nos mostra é seu caráter de *enformação simultânea* entre corpo e mundo, o uso que se faz do corpo como ato próprio. Ao falarmos em uso, é preciso relembrar o caráter de transcendência do ser no mundo, que nunca permite encerrá-lo em seu corpo biológico. O comportamento humano é capaz de sempre remeter-se ao seu corpo biológico sem jamais encerrar-se nele, podendo criar novos sentidos e construir uma cultura e uma história.

Em suma, a palavra e seu sentido não se relacionam por associação – o sentido encontra na palavra sua morada. Ora, se a linguagem não exprime pensamento, pergunta-se Merleau-Ponty (1945/2018, p. 262), o que ela faz? E a isso, responde: “Ela apresenta, ou antes ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações”. Para o filósofo, a linguagem permite que o sujeito se relacione vividamente consigo e com os outros, o que por si só quebra com a noção de linguagem como instrumento de um ser de razão – a linguagem é manifestação viva do ser unido aos outros e ao seu mundo vivido, e o ato expressivo é o que permite a existência de um mundo linguístico e cultural. A análise da fala e da expressão nos revela o corpo próprio em sua natureza enigmática. A esse respeito:

Ele não é uma reunião de partículas das quais cada uma permaneceria em si, ou ainda um entrelaçamento de processos definidos de uma vez por todas – ele não está ali onde está, ele não é aquilo que é – já que o vemos secretar em si mesmo um “sentido” que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua

circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados. Sempre observaram que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, mas contentavam-se em dizer que eles desenvolviam ou manifestavam uma outra potência, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa. É ele que mostra, ele que fala, eis o que aprendemos neste capítulo. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 267).

Revela-se um sentido nascente no corpo próprio e assim pode-se afirmar que tudo nele habita. O corpo se prova mais uma vez como *poder de expressão natural*. A palavra, tal como o movimento e o espaço, não precisa ser representada para que possa ser expressa – ela é um dos modos possíveis de ser meu corpo. É com meu corpo que compreendo e existo entre as coisas, entre os outros sujeitos encarnados; é com meu corpo que existo no seio do meu mundo vivido e posso criar outros sentidos para minhas experiências. Com o corpo dou o tom de minha vida, acolho e vivencio as situações que se apresentam.

Muitos são os ensinamentos de Merleau-Ponty (1945/2018) nesta parte dedicada ao corpo próprio, que transforma por completo nosso modo de ser corpo, de compreendermos a nós mesmos, os outros, as coisas e o mundo vivido. A tradição filosófica cartesiana nos fez crer que o único modo possível de ser corpo era o corpo-máquina, um autômato composto por diversas partes sem interior; como único modo possível de ser enquanto alma, como ser sempre dado e presente a si mesmo, maestro do caos. Os mistérios não se colocavam, pois tudo que se podia ser era aquilo que já se pensava ser. A existência perverteu-se em coisa consciente. Todavia, o corpo próprio é capaz de revelar que existimos sempre na ambiguidade. Não somos uma junção de partes isoladas, bem como as diversas funções do nosso ser corpo não se relacionam por estímulos ou processos de consciência – somos essa totalidade de formas de ser corpo, unidas e retomadas confusamente nesse *drama único* que configura a existência humana. Ele é sexualidade no tempo mesmo em que é liberdade; é objeto sendo sujeito; é senhor sendo escravo; é fala enquanto é pensamento; e é a possibilidade de transcender e constituir uma cultura e uma história própria.

Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total. Assim, a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade. (MERLEAU-PONTY, 1945/2018, p. 269).

Tendo sido exposta a noção de corpo próprio na filosofia de Merleau-Ponty, deixemos decantar em nós esse corpo enigmático que não se deixa reter enquanto coisa entre as coisas. Guardemos os saberes do corpo para pensar a Era da Técnica, tal como definida por Martin Heidegger.

5 MEDICALIZAÇÃO E PATOLOGIZAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA

Todos os homens voltam para casa.
Estão menos livres mas levam jornais
e soletram o mundo, sabendo que o perdem. (DRUMMOND, 1991, p. 16)

Quando olho para fora da janela de meu quarto, as árvores estão soterradas por prédios, grandes caixas de concreto que reúnem as famílias que habitam nos céus. Antes, em meu bairro, havia poucos prédios. Eu cresci, assisti mais árvores se desenraizando, mais gente morando no céu – mas quase nunca encontrava alguém pelos elevadores. Cada vez mais eu conversava com meus amigos por telas e microfones, conhecia o mundo por um *click*. Aprendi que tudo o que existia estava ali à mão, contido naquele objeto tecnológico chamado celular, e não havia mais nada que não fosse conhecido. Graças ao privilégio de ter tido um excelente ensino, descobri como calcular e verificar a força das águas – que nos fazem navegar pelos oceanos e produz energia para iluminar nossas casas – descobri quais os elementos responsáveis por nos fazer respirar, o que acontece quando comemos, porque ficamos doentes, e tantas outras verdades. Eu me sentava na carteira da escola, enfiando palavras por quaisquer orifícios, apenas para ver o belo dinheiro investido na educação produzir uma vaga em uma esplêndida universidade. Hoje, quando olho o mundo, quase não vejo mais árvores, rios, flores e frutas que não tenham sido armazenadas para delas extrair seus recursos e produzir as maravilhas que temos à nossa disponibilidade e querer. Em verdade, muitas vezes me pego pensando em mim mesma como um organismo autômato que ora desempenha suas funções sem interferências, ora tem a produtividade interrompida por algum erro – que deve ser corrigido o quanto antes para não provocar atrasos prejudiciais ao trajeto desejado.

Essa história poderia ser bela, relatando as grandes inovações técnicas que nos permitiram tantos bens, como: a confiabilidade no mundo; o saber anterior aos acontecimentos que alivia a angústia do desconhecido; a chance de prever para ao menos tentar evitar danos nocivos; as drogas que nos curam e aniquilam a dor; os testes que definem rapidamente aquilo que temos; os venenos para matar pragas e produzir mais alimento para o nosso povo (que ou morre de fome ou de intoxicação); a energia para comer, esquentar ou esfriar a casa, enxergar no escuro, usufruir de nossos aparelhos eletrônicos; e, o que arrisco a dizer como seu bem mais precioso, o aumento divino em nossa durabilidade. Essa história poderia ser bela, se não falasse de um perigo tão eminente e avassalador. O mundo que se apresenta para nós, e o modo com que nós muitas vezes nos mostramos a nós mesmos e aos outros, está irremediavelmente

dominado pela técnica, ao ponto que chegamos a desconhecer aquilo que é mais essencialmente nosso enquanto humanos.

Essa constatação não pode, todavia, nos paralisar, nem mesmo nos fazer cair no jogo do sustentar a técnica ou exterminá-la, pois isso diria da pretensa de domínio e obtenção de resultados inerente à própria essência da técnica – e de modo algum estaríamos dela livres. Critelli (2002, p. 89) nos alerta a isto: “Que não nos enganemos mais que comandamos enquanto estamos sendo comandados, especialmente pelas nossas ilusões de quem somos e o que podemos”. Barros (2018, p. 41) afirma que a situação de difusão e consequente banalidade em que se encontra a técnica hoje é responsável pela dificuldade em nos espantarmos com ela, evitando assim de questioná-la com a seriedade necessária, formando uma espécie de “cortina de fumaça técnica”. Ora, este será justamente o esforço empreendido por Heidegger: questionar a essência da técnica para poder experimentá-la. Somente quando abrirmos a essência da técnica à nossa existência será possível uma relação de liberdade. Afinal, não se pode dominar a técnica, mas podemos nos tornar senhores de nossa relação com ela.

A história da humanidade vivenciou diversas transformações no modo de compreensão do ser e da realidade. O projeto epistemológico da modernidade – e que se faz presente também na contemporaneidade – é denominado por Heidegger de Era da Técnica (SÁ, 2002). Escrevendo a respeito das considerações do filósofo, Sá (2002, p. 348) afirma que esse projeto não foi elaborado e instaurado pelo querer dos homens, e se apresenta como “uma identificação histórica na qual estamos inevitavelmente imersos”, como um “horizonte de sentido a partir do qual o homem apreende a si mesmo e aos outros entes”, bem como o mundo e as coisas com as quais co-existe. O que se depreende inicialmente sobre a técnica é que não se trata de um fazer humano nem de um instrumento, mas sim de um horizonte histórico de desvelamento de sentido – noção esta que será posteriormente aprofundada.

Uma vez que se considera a técnica moderna e o pensamento causal como representantes do fazer humano e do modo de ser do homem moderno e contemporâneo (SILVA; FREITAS, 2019), faz-se fundamental questionar a essência da técnica. A Psicologia é um destes fazeres humanos dominado pela técnica, sendo relevante para a área da pesquisa em questão seguir neste caminho meditativo. Ainda, de acordo com Mutarelli (2017), a técnica moderna erige-se ancorada nas ciências exatas da natureza, e foi justamente a transformação de seu caráter científico que possibilitou os fenômenos da medicalização e da patologização da existência: o

médico abarca quase irrestritamente os âmbitos da vida com sua atuação, sufocando outros modos de compreensão da existência humana que não pela via médico-científica. Isso reforça a importância de abordar a questão da técnica para compreender a medicalização e a patologização dos corpos que somos na Era da Técnica, abrindo outros horizontes possíveis.

Antes de aprofundarmos a compreensão da essência da técnica, tal como compreendida por Heidegger (1953/2007b), é fundamental uma última reflexão: o paradigma metafísico como condição à Era da Técnica. De acordo com Mutarelli (2017), a técnica moderna encontrou seu apogeu nas ciências exatas da natureza, mas seu desenvolvimento deu-se pelo paradigma metafísico – assim sendo, tanto a técnica moderna quanto as ciências naturais são expressões da metafísica. Neste paradigma, o mundo é compreendido como objeto e o homem como seu explorador. Tal como a técnica, a metafísica constitui um modo de concepção do ser. Algumas de suas características, enunciadas por Mutarelli (2017), são: busca pela certificação de que as coisas existem; definição permanente e verdadeira do ser dos entes, valorizando a pergunta pelo ente ao invés do ser, e concebendo que ambos não co-existem; concepção de uma verdade absoluta e eterna; tentativa de esquematizar racionalmente o real, previamente ao fenômeno que se apresenta; e a concepção de uma dicotomia entre sujeito e objeto, em que o primeiro detém a primazia e o domínio sobre o segundo. De acordo com a autora, Descartes contribuiu para que as filosofias de Platão e Aristóteles se radicalizassem, iniciando um processo de distanciamento entre ser e ente, entre *res cogitans* e *res extensa*, que culminou na retirada do sujeito do mundo no qual já sempre faz parte – como nos relembra a Fenomenologia.

A separação entre sujeito e objeto foi fundamental para o desenvolvimento da técnica moderna, uma vez que defende a possibilidade de conhecer os fenômenos em si, concebendo um sujeito objetificado que pode ser acessado pelo intelecto. A noção de verdade se altera, passando a denominar aquilo que se atinge por meio de procedimentos da razão. Desse modo, pelo paradigma metafísico temos a confortável ilusão de ser possível atingir verdades estáticas – puras representações dos fenômenos. De acordo com Feijoo (2004), a ciência moderna estrutura-se no pensamento de Descartes – em suas concepções de objetividade, determinismo, certeza, verdade universal, previsibilidade e superação – e confirma a suposta existência de um sujeito interiorizado.

O processo de medicalização é uma expressão da primazia da representação do objeto em relação ao fenômeno mostrado, em que o modo de explicação causal é determinante. O domínio da representação do objeto e a causalidade como imperativo do real são condições para o processo de medicalização, que

viabilizam um maior controle e previsibilidade do corpo ou da sociedade. O processo de medicalização visa a traduzir a complexidade dos fenômenos humanos com explicações lineares de causa e efeito. O paradigma metafísico é expressão da abertura epocal em que vivemos: a abertura técnica. (MUTARELLI, 2017, p. 53).

A citação acima confirma a importância de discutir a técnica moderna, tal como compreendida por Heidegger, considerando o paradigma metafísico como uma de suas expressões, para se repensar criticamente os fenômenos da medicalização e da patologização da existência na atualidade – dado que eles são também expressões do paradigma metafísico e que fundamenta a técnica moderna. Segundo Fogel (1996), a constituição do sujeito que fundamenta a técnica moderna é aquela do *cogito ergo sum* cartesiano. Nele verifica-se o sujeito absoluto, senhor de tudo e de todos, fundante da tecnologia. A fenomenologia heideggeriana tem papel fundamental na ruptura com esse modo de concepção do ser e do mundo, e Feijoo (2004) demarca isso com excelência: concebendo-os como unidade indissociável, a ambiguidade da dualidade ser e ente é enfatizada, retira-se o caráter de universalidade do ser, e substitui “sujeito” por “dasein”, relembrando-nos que o ente humano é um ser em relação, em abertura a seu mundo vivido. Desse modo, o existir no modo do dasein não pode ser alcançado por nenhum tipo de objetificação ou racionalização. A ontologia de Heidegger, como definida por Evangelista (2015), é uma fenomenologia da existência que pretende conhecer o que se é, por meio de uma filosofia comprometida em investigar a realidade (*ser*) e a existência (*ser-aí*) como abertura receptiva e perceptiva. Fica claro que Heidegger rompe com o dualismo sujeito-objeto cartesiano, colocando em evidência a “co-pertinência homem-mundo” (FEIJOO, 2004, p. 91).

5.1 Era da Técnica em Heidegger

A Era da Técnica é o modo com que Heidegger denomina o projeto epistemológico da modernidade, que atravessa diretamente nosso modo de ser e de nos relacionarmos com o mundo, as coisas, os outros e inclusive com nós mesmos. A conferência proferida por Heidegger em 1953, intitulada *A Questão da Técnica*, será usada como base para a discussão que se pretende realizar sobre a essência da técnica, visando compreendê-la e a partir disso poder estabelecer uma relação livre com ela.

Logo de início, Heidegger (1953/2007b) afirma que a essência da técnica não tem nada de técnico, e que se continuarmos nos satisfazendo ou tentando escapar dela, jamais estaremos livres. Ainda, ressalta que pensar na técnica como se fosse neutra nos insere novamente – e

mais tristemente – no aprisionamento pela técnica, cegos por ela. Afinal, não podemos estabelecer uma relação com a técnica que seja livre ou neutra, pois é da essência da técnica assujeitar e encobrir o ser (SILVA; FREITAS, 2019). Critelli (2002) identifica no segundo Heidegger (denominação dada à fase de pensamento do filósofo no momento em que escreve sobre a questão da técnica) tanto o esforço de desocultamento da essência da técnica, quanto seu reconhecimento da técnica como vocação do Ocidente moderno – que podemos expandir para pensar também na contemporaneidade.

Compreendendo que somente o questionar, o meditar sobre a técnica seja capaz de transformar essa relação, os esforços do filósofo são empregados no sentido de elucidar qual é a sua essência. Para tal, resgata as formas correntes de interpretação da técnica, as quais ele classifica como “determinação instrumental e antropológica da técnica” (HEIDEGGER, 1953/2007b, p. 376), a saber: técnica como um meio para atingir fins, ou seja, como instrumento, e técnica como um fazer do homem. De acordo com Silva (2007), elucidando essas compreensões, Heidegger pretende afastar quaisquer concepções correntes que se consolidaram ao longo do tempo para então liberar sua essência. As considerações de Silva e Freitas (2019) podem complementar esta discussão: reconhecem na atitude do filósofo uma verdadeira redução fenomenológica, que coloca em suspensão o conhecimento já estabelecido e o questiona para descobrir o que está sendo encoberto por ele.

Heidegger (1953/2007b) reconhece que ambas as concepções comumente tidas estão corretas e de fato são características da técnica. Todavia, ressalta que “o que é meramente correto ainda não é o verdadeiro” (p. 377) – e somente o verdadeiro pode nos levar à essência da técnica. A verdade deve ser aqui compreendida como desvelamento ou *alethéia* – noção esta que será aprofundada posteriormente. Considerando a determinação instrumental da técnica, ou seja, a compreensão da técnica como um meio, Heidegger (1953/2007b) questiona o que seria um meio, e chega à compreensão de que um meio é algo a partir do qual algo se efetua. Algo que tem como consequência um efeito é denominado causa. Logo, “onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade” (p. 377). Assim, suspendendo os conhecimentos já estabelecidos, questiona o que seria uma causa, retomando a noção das quatro causas do pensamento de Aristóteles – *causa materialis*, *formalis*, *finalis* e *efficiens*. Heidegger (1953/2007b, p. 377) vale-se do exemplo da confecção de uma taça de prata para definir a causa eficiente (*efficiens*), e apresenta-a como “o forjador da prata que efetua o efeito, a taça real acabada” – referindo-se a quem faz a taça, à construção do objeto.

Em sua conferência, o filósofo afirma que nós restringimos toda a causalidade exclusivamente à causa eficiente, passando a representar a causa como aquilo que opera dado efeito, dado resultado, estando ligada à efetuação e produção de efeitos. Ele reconhece a causa eficiente como determinante de toda a causalidade moderna – o que também podemos identificar na contemporaneidade. Heidegger (1953/2007b) nos relembra que no âmbito do pensamento grego causalidade nada tem em comum com reagir e efetuar, tal como nós a compreendemos. Silva (2007) afirma que as quatro causas de Aristóteles têm o sentido de comprometimento – e não de uma relação operatória de efetuação –, sendo responsáveis por deixar com que algo surja, que apareça na pre-sença; algo se releva, algo se desabriga desvelando-se em seu modo de ser.

As quatro causas devem ser vistas como comprometimento com a produção da coisa. Assim, quando digo que a causa material corresponde à matéria de que algo é feito, o que se quer dizer na verdade é que há uma espécie de compromisso entre uma certa matéria e a produção do objeto; quando falo em causa final, quero dizer que há uma espécie de compromisso entre a produção da coisa e a finalidade a que deverá servir. Com isso supera-se a idéia de que se trata apenas de fazer algo, a partir de alguma coisa, para um certo fim. (SILVA, 2007, p. 369).

Logo, a causalidade que por nós é compreendida como operação – de fazer algo a partir de alguma coisa, para um dado fim – é originariamente tida, na perspectiva grega, como comprometimento, que tem como característica fundamental deixar ser – deixar situar no surgir (HEIDEGGER, 1953/2007b). Nesse sentido, o comprometimento revela-se como ocasionamento, o que vem a surgir, e essa é a essência da causalidade grega. Heidegger (1953/2007b, p. 379) compreende que comumente empregamos ocasionar no sentido de provocação, embora o modo do ocasionamento grego atue “levando à luz o que se apresenta”, deixando “vir à presença o que ainda não se apresenta”. Dado que os modos de ocasionamento se comprometem entre si e com aquilo que produz, seja na natureza ou por meio do fazer do homem, na produção sempre se revela algo a partir do que algo é, e não como mero produto do fazer – tal como o florescer é o mostrar-se da flor (SILVA; FREITAS, 2019).

O trazer à frente refere-se ao desocultamento do que outrora estiver oculto, é o surgir no modo do desabrigar: *alethéia*. Os romanos traduziram como *veritas*, e nós empregamos o termo no sentido de verdade, transmutando seu sentido para exatidão de representação, como desvelamento absoluto por meio da objetividade e do cálculo – o mesmo privilégio da razão que se verifica no paradigma metafísico. De acordo com Silva e Freitas (2019), verifica-se uma

profunda diferença nos modos de desvelamento da verdade *alethéia* e da verdade veritas: ao passo que a primeira é um deixar aparecer da coisa como ela é, o desvelamento da técnica, amparado na verdade veritas, dá-se por uma provocação em que já pré-determinamos o modo de aparecimento do fenômeno, já se conhece antes mesmo do fazer, e assim o homem é retirado de sua co-existência com o mundo, com as coisas, com os outros e consigo mesmo.

Ao questionar a interpretação instrumental da técnica moderna, Heidegger (1953/2007b) chega ao desabrigar. O que isso nos revela é que a técnica não é um meio para um fim, mas antes um modo de desabrigar – e desse modo nos posicionamos no campo da verdade. Logo, “a técnica se essencializa no âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento” (HEIDEGGER, 1953/2007b, p. 381). Já podemos começar a esboçar algumas diferenciações e aproximações entre a *téchne* grega e a técnica moderna. Ambas tratam de um modo de desabrigar, mas se dão de diferentes formas.

Uma região da terra, em contrapartida, é desafiada por causa da demanda de carvão e minérios. A riqueza da terra desabriga-se agora como reserva mineral de carvão, o solo como espaço de depósitos minerais. De outro modo se mostrava o campo que o camponês antigamente preparava, onde preparar ainda significava: cuidar e guardar. O fazer do camponês não desafia o solo do campo. Ao semear a semente, ele entrega a semeadura às forças do crescimento e protege seu desenvolvimento. Entretanto, também a preparação do campo entrou na esteira de um tipo de preparação diferente, um tipo que põe <stellt> a natureza. Esta preparação põe a natureza no sentido do desafio. O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição. (HEIDEGGER, 1953/2007b, p. 381-382).

O desabrigar da técnica moderna não é aquele do levar à frente que verificamos na *téchne* grega. Ele atua de modo a desafiar a natureza, exigindo um fornecimento de energia, por exemplo, que deve estar disponível, para ser armazenada e extraída. Heidegger (1953/2007b) define que esse modo de desabrigar, como um “pôr que desafia” a natureza, é em verdade um extrair, tanto no sentido de explorar e destacar o que se visa, quanto por impelir à lógica do máximo de proveito com o menor gasto possível. O filósofo identifica um ciclo característico de funcionamento desse desabrigar desafiante, que são também modos de desabrigar: explorar, transformar, armazenar e distribuir. O exemplo trazido por Heidegger (1953/2007b, p. 382) elucida esse modo de desabrigar da técnica moderna:

A central hidroelétrica está posta no rio Reno. Ela coloca <stellt> o Reno em função da pressão de suas águas fazendo com que, desse modo, girem as

turbinas, cujo girar faz funcionar aquelas máquinas que geram a energia elétrica, para a qual estão preparadas as centrais interurbanas e sua rede de energia destinada à transmissão de energia. No âmbito dessas conseqüências engrenadas de encomenda de energia elétrica aparece também o rio Reno como algo encomendado. A central hidroelétrica não está construída no rio Reno como a antiga ponte de madeira, que há séculos une uma margem à outra. Pelo contrário, é o rio que está construído na central elétrica. Ele é o que ele agora é como rio; a saber, a partir da essência da central elétrica, o rio que tem a pressão da água.

Feijoo (2004), discutindo acerca das diferenças entre a *téchne* grega e a técnica moderna como apresentada na conferência de Heidegger, elucida que a primeira concebe um modo de desvelamento que permite um comportamento não exploratório nem desafiante frente à natureza, mas que se coloca de modo a deixar o fenômeno acontecer, aceitando seus limites. Por outro lado, a segunda impera como desafiante frente à natureza, em que as coisas se mostram como recursos a serem explorados e armazenados, além de sustentar comportamentos de provocação e transmutar a realidade em subsistência. Fica claro o que Silva (2007) afirma sobre o assunto: no âmbito da *téchne* encontramos um acontecer natural, e o que aparece depende da natureza como *poiesis* – há uma “autoprodução natural”; de outro modo, a técnica moderna conta com o plano do acontecer técnico, em que a técnica desafia e requer algo da natureza, se impõe sobre o ocorrer natural e substituindo-o. Silva (2007) traz dois exemplos que explicitam essa diferença entre os modos de acontecer: na *téchne* enquanto *poiesis* há uma continuidade entre a produção natural e a interferência humana, que podemos verificar na semeadura e na colheita para subsistência de um camponês, que não interfere no processo natural das estações e respeita os limites da terra; todavia, quando pensamos no funcionamento de uma agroindústria somos arrancados do processo natural e lançados em um acontecer técnico em que o solo é pervertido em reserva de energia a ser extraída, processada, consumida e armazenada.

Ainda, Feijoo (2004) faz um resgate amplo dessas duas técnicas. A *téchne* grega é um modo de produção caracterizada pelo levar à frente, e o desvelamento é um modo de trazer à luz o ainda não visto, o invisível. Em um sentido originário, o conhecimento não se dá por processos intelectuais, mas pela compreensão no ato mesmo da produção, que permite o conhecer por antecipação da verdade (no sentido de *alethéia*), ou seja, tornar manifesto aquilo que se mostra por si mesmo. Nesse modo de desvelamento não se verifica o desafiar, o provocar, nem mesmo a subsistência, justamente porque reconhece e sustenta os limites e paradoxos próprios da existência. A técnica moderna, que configura a noção de produção como atividade

operatória de modalidade técnica e maquinaria, é característica da modernidade. Esse modo de desvelamento se estrutura no princípio de causalidade, entendendo os instrumentos técnicos como meios para fins pré-determinados que sustentam a produção de artefatos cuja função é desafiar a natureza para atingir a exploração, domínio e transformação desejados.

A técnica moderna, portanto, dialoga com a noção de utilidade prática: meios são empregados para atingir os fins visados, como o acúmulo, o consumo e a extração de recursos para a sustentação da produção tecnológica e da subsistência. De acordo com Heidegger (1953/2007b), a palavra subsistência, no seio da técnica moderna, surge como um título, com o sentido de que tudo o que é desabrigado de modo desafiante se essencializa. Feijoo (2004, p. 89-90) traz um exemplo que nos clarifica essa diferença, a partir do pensar em modos de relação do homem com o rio:

O homem pode contemplá-lo, pode navegá-lo, pode transformá-lo em um modo de produção de energia. No primeiro caso, o homem não intervém na natureza, se deixa levar por algo que o transporta sem deslocamento: contempla. No segundo caso, o homem deixa que a natureza do rio se dê ao seu modo e ao modo do rio, e então através do seu artefato se deixa levar, mas não interfere, não desafia. No último exemplo, este homem desafia, manipula e transmuta a natureza de modo que esta possa se tornar um recurso energético a ser explorado como fundo de reserva, para fins de subsistência.

No terceiro exemplo de Feijoo (2004), o rio se mostra como algo já encomendado para fins já estabelecidos, e Heidegger (1953/2007b) pretende mostrar que o homem determinado pela técnica moderna está também de alguma forma já encomendado – homem e mundo aparecem como fundo de reserva da técnica moderna (SILVA; FREITAS, 2019). O homem moderno sempre já se encontra em direção ao que está descoberto. Ele está em relação de entrega a esse modo de desvelamento imposto pela técnica moderna, e sua relação com o mundo, com as coisas, com outrem e consigo próprio são atravessadas por este horizonte de sentido técnico. Heidegger (1953/2007b, p. 384) reconhece a técnica moderna enquanto um desabrigar que requer, e seu desafiar característico dispõe o homem a requerer – e “isto que é requerido concentra o homem para requerer o real enquanto subsistência”. Aproximando a *téchne* grega da técnica moderna, a técnica se mostra como modo de desvelamento, ou seja, como modo de ser que se apresenta aos homens, e é possível identificar diferenças nesses modos de desvelamento.

Todavia, Heidegger (1953/2007b) afirma que a essência da técnica moderna não se encontra nessa diferença. O desafiar que congrega o homem a requerer o que se desvela como

subsistência é definido pelo filósofo como armação (*Gestell*) – este é o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e que desabriga o real como subsistência. Por sua vez, o que subsiste diz de um modo de desabrigar o real que sustenta a permanência (FEIJOO, 2004). O pôr que desafia como modo de desvelamento do real tem em vista a dominação. Como nos mostra Feijoo (2004), esse modo de desvelamento é responsável por aniquilar o surpreender, o maravilhamento do homem diante do mundo, uma vez que tudo já se encontra dado, seguro e com caminhos pré-definidos. Desse modo, a técnica não pode se restringir a um mero fazer do homem nem à noção de instrumento, tal como sua essência se revela como não sendo nada de técnica: é um modo de desvelamento que desabriga o real como subsistência.

Heidegger (1953/2007b) verifica que esse modo com que o homem moderno é desafiado para o desabrigar faz com que ele adquira uma postura requerente – postura esta que se evidencia nas ciências exatas da natureza e no surgimento da modernidade. A natureza, portanto, só se mostra como fonte de recursos inesgotáveis a ser armazenada e explorada pelo homem, restringindo-se a mero complexo de forças que o homem pode dominar pelo cálculo. O filósofo resgata a discussão, muito presente no senso comum, de que o surgimento da ciência natural matematizada séculos antes deu condições à técnica moderna e, portanto, a técnica seria uma mera ciência aplicada. A física também põe a natureza em lugar de pura teoria, pura representação para pensá-la como fonte de forças passíveis de serem calculadas e exploradas, e para tal requer o experimento. Apesar de correto, esse pensamento oculta algo: a moderna teoria física da natureza foi a preparação da essência da técnica (HEIDEGGER, 1953/2007b).

Heidegger (1953/2007b) explicita que por residir na armação a essência da técnica moderna, essa requer valer-se da ciência exata da natureza. Além disso, pelo homem moderno como desafiado situar-se sempre já na armação, não é capaz de estabelecer com a técnica uma relação a posteriori. O que o filósofo nos mostra é que o modo de desabrigar, ou seja, a verdade, pertence sempre a um abrigar e ocultar, e identifica que aquilo que está oculto é o que liberta, sendo isto o mistério.

A liberdade do que é livre não consiste nem na independência do arbítrio, nem no compromisso com meras leis. A liberdade é o que iluminando oculta, em cuja clareira paira aquele véu que encobre o que é essencial em toda a verdade e deixa surgir o véu como o que encobre. A liberdade é o âmbito do destino, que toda vez leva um desabrigamento para o seu caminho. (HEIDEGGER, 1953/2007b, p. 388).

Fica evidente a verdade não mais como o absoluto, como costumeiramente a consideramos neste mundo tomado pela técnica moderna, mas como “o que iluminando oculta”, o visível e o invisível. Heidegger (1953/2007b, p. 338) também nos fala sobre o destino: a armação, em que a essência da técnica moderna repousa, “pertence ao destino do desabrigar”. Sobre o destino tal como compreendido pelo fenomenólogo, Critelli (2002) faz alguns apontamentos. Ela denuncia que a essência da técnica moderna acabou por amalgamar-se à essência da ocidentalidade, de modo que impera como modo de pensar – e mais radicalmente, como modo de ser – que caracteriza nossa civilização como um todo. O que a filósofa nos mostra é que a humanidade do homem na era da técnica moderna se fundou na razão calculadora, a ponto que a essência do homem hoje é dada pelo agir técnico.

Para esse modo de ser viemos nos entregando desde há muito, à medida que o viemos reconhecendo como a única e mais verdadeira possibilidade de cuidar de nosso ser-no-mundo. Procuramos o domínio sobre o ente. Viemos constituindo a técnica como nosso modo de existir e lançando-a à nossa frente, conseqüentemente, como nosso destino. Há, portanto, um trajeto histórico que vimos percorrendo, em que nos enredamos como num círculo vicioso. Somos impelidos pela técnica que lançamos diante de nós como nossa requisição e única possibilidade. (CRITELLI, 2002, p. 87).

É justamente no destino do desabrigar que mora o perigo da técnica, pois “o descobrimento, no qual tudo o que é sempre se mostra, abriga o perigo de o homem se equivocar junto ao que está descoberto e falseá-lo” (HEIDEGGER, 1953/2007b, p. 389). Isto é justamente o que se verifica hoje: esquecemos de nos questionar sobre a essência da técnica e tomamos como verdade absoluta aquilo que se descobre na superfície. Na Era da Técnica, o homem não mais pergunta pelo ser e assim esquece de si mesmo, virando mero produto técnico que crê ter o poder de domínio quando, em verdade, está ele mesmo sendo dominado. O perigo ao qual Heidegger (1953/2007b) nos alerta pode se manifestar de dois modos: primeiro, desabrigando o real como subsistência, a ponto de tornar o homem mesmo mera subsistência; e segundo, propagando a ilusão de que tudo seja um produto do fazer humano e, portanto, passível de ser controlado e dominado pelos homens. Além de representar um perigo para o homem e para sua relação consigo e com tudo aquilo que existe e lhe vem de encontro, a armação enquanto destino nos indica o desabrigar como requerer – afastando quaisquer outros modos de desabrigar. Desse modo, tudo o que se revela ao homem e ele mesmo são prisioneiros do modo de desvelamento da técnica moderna. A armação domina e ameaça, fazendo crer não existir desabrigar mais originário do que ela, bem como pode impedir o homem de reconhecer o apelo à existência de

uma verdade mais originária do que esta que se apresenta na técnica moderna. Isso fica claro na afirmação de Feijoo (2004, p. 90): “O perigo está na perda da liberdade frente aos dispositivos técnicos, criação do próprio homem, cuja essência pode se sobrepor à essência do homem, e deste modo, tornar esse homem escravo de sua própria criatura”.

O poeta Hölderlin, retomado por Heidegger (1953/2007b, p. 391), nos retira do lugar de desilusão e ódio frente à técnica moderna, ao alertar que “onde há perigo, cresce também a salvação”. O filósofo esclarece que é justamente na armação, essência da técnica moderna, a morada do perigo e o abrigo da possibilidade de salvação, rompendo com a ideia de que só poderia haver escuridão nesse destino. “Cada destino de um desabrigar acontece a partir de um consentir e enquanto tal”, afirma Heidegger (1953/2007b, p. 393), o que denuncia que o homem se une à determinação desse destino ao consentir com ele. Todavia, é justamente no perigo de esse modo do desabrigar aparecer como única possibilidade para o homem que o mesmo é trazido à luz de fazer parte desse consentimento – desde que nos coloquemos a olhar de fato para a questão da técnica. Ao nos colocarmos como questionadores da essência da técnica moderna, ela se revelará como ambiguidade (própria da existência e da verdade). Ao abrirmos mão da compreensão da técnica como instrumento e fazer do homem, pode-se revelar como ela mesma nos coloca a questão da essência da verdade. Afinal, “quanto mais nos aproximarmos do perigo, de modo mais claro começarão a brilhar os caminhos para o que salva, mais questionadores seremos” (HEIDEGGER, 1953/2007b, p. 396).

Resgatemos a diferenciação que Heidegger (1945/2018, p. 7) apresenta entre o pensamento que calcula e a reflexão que medita: o primeiro diz respeito ao pensamento planificador e investigador, que para tal depende de condições prévias a serem consideradas em função do fim que se deseja atingir, calculando e movimentando-se sempre com pressa, de uma nova possibilidade a outra, visando economias – pensamento esse típico da modernidade; e o segundo diz respeito a um modo de pensar capaz de refletir com calma “sobre o sentido que reina em tudo o que existe”. Feijoo (2004) discorre a respeito dessa diferenciação que Heidegger empreende nesta obra, dizendo que o primeiro revela este homem que crê na razão como fonte de seguranças e perfeição, senhor de todos os destinos, capaz de predizer e controlar os fenômenos com seus cálculos infalíveis; enquanto o segundo é muitas vezes tido como superficial (neste mundo técnico que é o nosso), como incapaz de dar conta do real, justamente por demandar esforço, engajamento e tempo de estar diante do fenômeno, refletindo sobre aquilo que se mostra sem interferências do desejo por este ou aquele resultado.

O que Heidegger (1953/2007b) pretende realizar é justamente um esforço meditativo perante a questão da técnica, e não um pensamento que calcula – já dominado pela mesma. Ora, então onde encontraremos a salvação dos perigos que a técnica moderna nos impõe? Justamente na existência do ser-no-mundo: reconhecendo esta existência ambígua que somos encarregados de ser, assumindo nossa responsabilidade perante quem somos. Como afirma Feijoo (2004), é exatamente no reconhecimento e no assumir do paradoxal que somos que podemos enfim recuperar o sentido das coisas e de nosso próprio modo de ser.

A técnica moderna não é capaz de lidar com a ambiguidade do ser, pois tudo lhe aparece como absoluto e já determinado, e é preciso nos reconhecer como parte desta determinação se desejamos estabelecer uma relação de liberdade com a mesma. Critelli (2002) nos alerta a uma perversão realizada pela técnica: ela torna-se responsável pelo cuidado de nossa existência, suprimindo nossa responsabilidade e aniquilando nossa condição humana. Desse modo, “cuidar do ser é, então, cuidarmos da nossa própria destinação histórica” (CRITELLI, 2002, p. 88) – e devemos assumir esta responsabilidade que nos foi retirada.

Concebamos nossa condição humana enquanto um ser como um possível do mundo e de nós, lançado no mundo e já sempre entregue aos nossos cuidados e sob nossa responsabilidade (CRITELLI, 2002). Desse modo, podemos pensar na medicalização e na patologização da existência como expressões da Era da Técnica, em que somos retirados de nossa condição humana e os nossos cuidados são entregues às normas médicas e aos manuais descritivos e classificatórios de distúrbios, que de antemão já conhecem o fenômeno e preveem seu destino – a cura como extinção de todo sofrimento. Somos roubados de nossa condição de termos de cuidar de nós mesmos, e todo o cuidado e responsabilidade recai sobre a técnica. Nos tornamos autômatos aos olhos daqueles que nos definem como patológicos e já nem percebemos o quanto estamos dominados por esse modo de ser e de compreender o mundo, as coisas, os outros e a nós mesmos. Como nos alerta Mutarelli (2017), o que está em jogo na Era da Técnica é justamente o modo com que o homem se aprisiona em uma via exclusiva de compreensão de sua própria humanidade.

Critelli (2002) apresenta algumas considerações acerca do que considera como destino do Ocidente e a nova ética, a partir dos escritos de Heidegger sobre a Era da Técnica. Ela nos mostra como esse momento histórico em que vivemos – e a própria trajetória histórica do Ocidente – esqueceu-se do ser. A técnica não é capaz de reconhecer nem de acolher este ser

ambíguo que somos, que ora se mostra e ora se recolhe, este movimento próprio do *dasein* de velamento e desvelamento. O ser que somos é sempre um campo aberto de infinitas possibilidades – e não todas – e nos fazemos, tornamos real aquilo que somos, justamente quando empreendemos as possibilidades que se apresentam. Ela nos clarifica o que Heidegger tenta nos mostrar ao dizer que “o ser é o possível do mundo e de nós mesmos, mas um possível entregue aos nossos cuidados e sob nossa responsabilidade” (CRITELLI, 2002, p. 88): o perigo da técnica é justamente retirar nossa condição humana de nos responsabilizarmos e cuidarmos de nosso ser. Ora, isso é justamente o que Illich (1975) verifica a respeito do fenômeno da medicalização: a medicina, tal como a técnica moderna, responsabiliza-se por nosso cuidado, retirando-nos da condição de cuidar por nós, tornando-nos meros servos imobilizados.

O que Critelli (2002, p. 88) considera ser o caminho inaudito ao Ocidente é justamente o poder desvencilhar-se do domínio exclusivo da técnica, é justamente o saltar para fora “do círculo vicioso da interpelação produtora” que encontramos na essência da técnica moderna. Este poder requer o descobrimento de nossa condição de inúmeras possibilidades, requer uma passagem pelo silêncio. A filósofa nos apresenta ao silêncio enquanto passagem, “tempo de esvaziamento e disponibilidade para a nova palavra, para a nova luz, para o novo apelo”. O que se apresenta no não-dito do destino do Ocidente é justamente o abrir-se ao inaudito, ao desconhecido, repletos de aventuras e mistérios que desconhecemos justamente pela anestesia técnica. Falar sobre a abertura ao inaudito é nos tocar por inteiro no vazio, na ausência do já dado, já dito; é encarar o desconhecido e o inseguro, atirar-se no mar do jamais visto, é “arcar com o gesto não codificado, com a decisão não autorizada, com o resultado desejado sempre em aberto, com o fim às escuras” (CRITELLI, 2002, p. 89).

A técnica já nos antecipa tudo, já sempre determina o agir humano em que toca. É responsável por nos furtar aquilo que nos é de mais preciosamente humano: a responsabilidade, a decisão e o cuidado pela existência. Dito isto, resta então saber qual seria esta nova ética de que fala Critelli (2002): a volta do homem ao ter de tomar conta de sua existência, decidindo e se encarregando de si – é o redescobrir de nossa condição humana. A filósofa nos faz defrontar com o que se apresenta ao homem contemporâneo como decisão fundamental frente a técnica: que assumamos responsabilidade e autoria por nossa destinação histórica. Eis porque Critelli (2002, p. 89) considera o pensamento de Heidegger quase como um testamento: “juntamente com as descobertas que nos lega, repõe-nos na liberdade de decidirmos o que fazer com elas”.

Encerrando o questionamento acerca da técnica moderna, resgato um poema de Carlos Drummond de Andrade (2018, p. 112) que permite o contato com esse mundo que é o nosso, tocado pela técnica, roubado de nós pelo *maior trem do mundo*, que arrasa o coração sensível do mundo, levando consigo a história e deixando-nos com mera promessa vazia de progresso:

O maior trem do mundo
leva minha terra
para a Alemanha
leva minha terra
para o Canadá
leva minha terra
para o Japão.

O maior trem do mundo
puxado por cinco locomotivas a óleo diesel
engatadas geminadas desembestadas
leva meu tempo, minha infância, minha vida
triturada em 163 vagões de minério e destruição.

O maior trem do mundo
transporta a coisa mínima do mundo,
meu coração itabirano.

Lá vai o trem maior do mundo
vai serpenteando vai sumindo
e um dia, eu sei, não voltará

pois nem terra nem coração existem mais.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar criticamente nos fenômenos da medicalização e da patologização na Era da Técnica é recusar a visão objetificadora e controladora do homem que vemos presente na tradição metafísica. Após as exposições anteriores, fica claro que a técnica se apresenta ao homem contemporâneo como único modo de desvelamento possível do real, ocultando quaisquer outras compreensões. Deixamos de questionar os sentidos já dados que se apresentam a nós enquanto verdade absoluta. Como já comentado, isso tem implicações diretas no modo com que nós compreendemos o mundo, os outros e a nós mesmos – uma vez que, enquanto modo de desvelamento do real, estabelece-se também um modo de ser submetido à técnica.

Sabemos que é preciso ser prático, estar disponível à produção e sempre à disposição. Não há tempo para o silêncio, para a calma, para a existência mostrar-se como ela é – temos pressa para definir, corrigir e voltar ao fluxo ininterrupto das demandas da técnica. O poeta Fernando Pessoa (2016, p. 53) traz a disponibilidade que nos falta em seus versos: “O rio da minha aldeia não faz pensar em nada. / Quem está ao pé d’elle está só alli”. Encontramos em sua poesia a serenidade de que fala Heidegger (1945/2018), o estar junto sem a interferência do querer, que não pode se concretizar na Era da Técnica. Afinal, a fim de que estaríamos apenas aos pés do rio, demorando-nos junto ao seu fluir, se os sentidos daquilo que se mostra já estão definidos nos manuais? Não há razão de se estar junto ao fenômeno e deixar que ele revele seus sentidos em seu próprio tempo, afinal, isso não confere nenhuma utilidade prática. Justamente pela desumanização que isso acomete, faz-se fundamental a reflexão que medita, o questionar sobre os fenômenos da medicalização e da patologização na atualidade.

Como verificado anteriormente, o modo de compreensão de ser presente no paradigma metafísico é condição à técnica moderna, e este mesmo paradigma tem alguns de seus princípios – os dualismos cartesianos de corpo e alma, sujeito e objeto, racional e sensível – verificados no seio da ciência contemporânea. De acordo com Mutarelli (2017), as ciências exatas da natureza deram condições ao surgimento da técnica moderna, e é possível verificar em ambas a busca pela permanência dos fenômenos, daquilo que é imutável e, portanto, permite a generalização. Desse modo, tanto a técnica moderna quanto as ciências da natureza estão engajadas no projeto de domínio do ente, embasando-se na compreensão de ser do paradigma metafísico – este ser objetificável, controlável e passível de reprodução, reduzindo assim a capacidade expressiva e criativa do humano a uma padronização.

Mutarelli (2017) também compreende uma intrínseca relação entre a técnica moderna, as ciências exatas da natureza e o fenômeno da medicalização: a medicalização é a expressão direta deste modo de compreensão técnico e científico positivista dos fenômenos humanos, tal como seu modo de operação – a saber, identificar aquilo que é comum à suposta saúde do homem, de modo a reproduzir a todo o coletivo humano. Eis porque Mutarelli (2017, p. 62) afirma que se chegou “à ideia de que a medicalização é um modo de desvelamento técnico de o mundo se viabilizar”. Isso também possibilita o fenômeno da patologização que, como já comentado, passou a encaixar manifestações próprias à existência em categorias diagnósticas classificatórias. Portanto, podemos afirmar que os fenômenos da medicalização e da patologização são expressões do paradigma metafísico que fundamenta a técnica moderna, e verifica-se nos mesmos justamente uma perversão da complexidade da existência em meras explicações lineares do tipo causa e efeito. Se nos perguntarmos qual seria a concepção de ser que fundamenta a técnica moderna e permite que esses fenômenos existam como única possibilidade de cuidado com a existência na Era da Técnica, encontraremos justamente as concepções de sujeito pensante e corpo-máquina cartesianos.

O sujeito cartesiano é aquele do *cogito ergo sum*, isolado em sua interioridade de tudo o que detém extensão – seu mundo e seu próprio corpo. É o sujeito demasiado inseguro, que se olha no espelho e não pode confiar na imagem que vê, pois todos os sentidos lhe são duvidosos. É aquele que goza em solidão perante sua razão exacerbada, condenado a arrastar sua desprezível carcaça corpórea. Seu corpo é um corpo-objeto, um corpo-máquina que eu possuo, que não passa de uma coisa como as outras coisas extensas do mundo; que é aglomerado de partes independentes, o verdadeiro parte extra partes; um corpo que a causalidade mecânica é capaz de dar conta; que é uma verdadeira coisa que opera processos em terceira pessoa e pode ser observado, analisado e explicado pela biologia, fisiologia e química. Fica claro que não há mistério, não há lacunas; tudo já está dado para este ser cartesiano. O cartesianismo foi fundamental para o avanço científico e para a própria técnica moderna, sendo a verdadeira herança do Ocidente que legou um mundo de desconfianças, de desprezo pelo sensível e pela condição existencial humana. Nos resta este corpo fragmentado e silenciado, que a fisiologia tenta dar conta pela generalização e redução objetificadora. É nesse sentido que Merleau-Ponty (1945/2018, p. 173-174) afirma que, admitindo o corpo enquanto “sede de processos em terceira pessoa”, todos os nossos gestos e movimentos, “já que empregam os mesmos órgãos-objetos,

os mesmos nervos-objetos, devem ser desdobrados no plano dos processos sem interior e inseridos no tecido sem lacunas das ‘condições fisiológicas’.

Ora, é justamente nesse tecido sem lacunas que vemos emergir a fundamentação dos fenômenos da medicalização e da patologização. A saúde pôde emergir como manutenção de comportamentos tidos como normais. O normal pôde corresponder ao padrão, ao ideal que se pretende aplicar a todos num horizonte de ajustamento. A esse respeito, Mutarelli (2017) afirma que este ajustar, necessário à saúde tal como tida atualmente, está plenamente em concordância com os pressupostos das ciências naturais. Fica claro o modo com que a subjetividade, aquilo que nos torna únicos enquanto nós mesmos, é apagado frente à necessidade de controle e ajustamento ao padrão tido como normal – e como saudável. Eis porque Mutarelli (2017, p. 61) afirma que este “modo de pensamento que tem como paradigma a metafísica garante esses avanços” tecnológicos que acabam por encobrir outros modos de desvelamento do real e, conseqüentemente, outros modos de ser – tal como atua a técnica moderna, ambas se apresentam como a única resposta às questões da existência humana.

Falar sobre normal e anormal, saúde e doença, requer algumas distinções. Canguilhem (1982) mostra como a patologia científica, que busca respaldo na fisiologia, realiza a distinção entre doença e saúde, patológico e normal, baseando-se em uma diferenciação de caráter quantitativo (guiado pela noção de média), e ressalta a compreensão de que a restauração do normal se daria estritamente pela via científica – conferindo à atividade médica a capacidade absoluta de diagnosticar e curar. A noção de média deve aqui ser compreendida como norma e normal, e a cura enquanto restituição da normalidade, ou seja, uma volta à readequação na média (considerada como norma). Eis porque afirma que “a doença deixa de ser objeto de angústia para o homem são, e torna-se objeto de estudo para o teórico da saúde” (p. 22-23), identificando a doença como “julgamento de valor virtual” (p. 93).

O médico geralmente tira a norma de seu conhecimento da fisiologia, dita ciência do homem normal, de sua experiência vivida das funções orgânicas, e da representação comum da norma num meio social em dado momento. [...] A fisiologia moderna se apresenta como uma antologia canônica de constantes funcionais em relação com funções de regulação hormonal e nervosa. Essas constantes são classificadas como normais enquanto designam características médias e mais frequentes de casos praticamente observáveis. (CANGUILHEM, 1982, p. 94).

É desse modo que o filósofo pôde classificar a terapêutica enquanto ação normativa, ou seja, aquilo que estabelece as normas. Realizando uma pesquisa em dicionários da língua

francesa pelo significado da palavra normal, Canguilhem (1982), identifica sua associação com as noções de regra, média e de mensurabilidade. De acordo com ele, o que se encontra na etimologia da palavra normal é justamente um equívoco principiado com a tradição filosófica realista, que definiu generalidade como essência e perfeição como realização da essência. A medicina reproduz estes equívocos “em que o estado normal designa ao mesmo tempo o estado habitual dos órgãos e seu estado ideal, já que o restabelecimento desse estado habitual é o objeto usual da terapêutica” (CANGUILHEM, 1982, p. 96).

A saúde passa a designar um estado absoluto, ocupando assim o papel de um conceito normativo que irá conceber uma disposição ou um dado organismo como saúde ou doença. Canguilhem (1982, p. 139) defende que compreender “os valores médios das constantes fisiológicas humanas como a expressão de normas coletivas de vida” seria equivalente a conceber o humano como criador de “gêneros da vida” e, consequentemente, de “modos de ser fisiológicos”. Ora, mas é possível realizar esta distinção de normal e patológico, de saúde e doença como mais ou menos afastado de uma dada média? O ser humano pode ser concebido como máquina cujas estruturas que não funcionam de acordo precisam de intervenção na peça defeituosa? Somos, afinal, este corpo parte extra partes?

Se concebermos o humano como sujeito pensante que possui um corpo-máquina, a saúde como um estado imutável e a doença enquanto variação quantitativa em relação a este estado, não será possível abrir novos horizontes de sentido e todos os questionamentos formulados deverão ser silenciados e encerrados em uma resposta positiva. Todavia, o trajeto realizado pelo presente trabalho se orienta em direção à abertura de novas possibilidades de compreensão, visando a libertação da técnica e do sufocamento dos saberes do corpo que somos, cujos fenômenos da medicalização e da patologização são expressões diretas.

Como já comentado, a Fenomenologia é um projeto filosófico iniciado com Edmund Husserl que rompeu com o paradigma metafísico, distanciando-se da concepção de homem e mundo cindidos. Seu esforço foi e continua sendo reconduzir o homem ao seu mundo vivido, no qual já sempre faz parte e o qual se apresenta encoberto por a prioris e determinações. É um voltar às coisas mesmas, deixando o fenômeno aparecer em seu próprio mostrar-se, compreendendo que é justamente a aparição do fenômeno que nos conduz à verdade – sendo esta jamais absoluta, mas um constante revelar que se oculta. A Fenomenologia mantém a admiração e o mistério do mundo que a metafísica encerrava com o intelecto, e sua tarefa é

igualar as verdades da ciência às verdades da vida. Vimos como Merleau-Ponty está alinhado a esse projeto husserliano e como sua concepção de corpo próprio é capaz de abrir outros horizontes de sentido sobre o corpo que somos. O homem não está mais separado de seu mundo, nem o conhece por procedimentos mecânicos do intelecto ou por princípios de causalidade: o conhecimento está justamente na relação primordial e pré-reflexiva homem e seu mundo vivido. Nossa carne é feita da mesma carne do mundo, e nele habitamos por inerência, em uma verdadeira sincronia vivida.

Ao passo que o pensamento objetivo que calcula perverteu o corpo em ideia e mero objeto, em que tudo já estaria determinado, Merleau-Ponty nos lembra que só é possível existirem ideias e meros objetos porque antes de termos um corpo nós somos um corpo. Este outro modo de compreensão do ser, do mundo e do corpo é fornecido justamente pelo ser no mundo, cujo corpo próprio é seu veículo de manifestação. Aprendemos que não faz sentido pensarmos em dicotomias; somos esta mescla paradoxal e ambígua de sujeito e objeto, de alma e corpo, de “eu sou” e “eu posso”, cuja união se realiza a cada instante no seio do movimento da existência. Portanto, não se pode mais pensar no corpo como parte extra partes, cuja junção das partes seria dada por relações mecânicas e objetivas; o corpo próprio se revela enquanto unidade significativa vivencial. O corpo próprio é mediador de um mundo, e se soubermos reaprender a vê-lo, reconheceremos o corpo enquanto espaço expressivo, detentor de um saber corporal, pré-consciente, pré-reflexivo e pré-objetivo que sempre se manifesta. Por ser mediador de um mundo, é também o corpo próprio núcleo significativo, origem de todas as significações – é este corpo que sou, responsável por atribuir sentido às minhas experiências vividas no seio do mundo, que permite minha história existir. Com Merleau-Ponty também pudemos compreender que é justamente no ser no mundo que o psíquico e o fisiológico se embaralham e se unem, sendo assim impossível discernir os limites de um e de outro.

Outro legado que Merleau-Ponty nos deixa é o saber de um corpo que transcende seu estatuto biológico, sendo justamente o que permite a criação de novos sentidos, de uma história e de uma cultura. Ora, se o corpo próprio é o veículo do ser no mundo, é o que revela o sujeito da percepção e seu mundo percebido, não podemos mais pensar em suas manifestações enquanto meras representações do intelecto. As manifestações do corpo próprio, tais como os gestos, são a própria manifestação viva do ser no mundo. A existência é, portanto, uma perpétua encarnação, e o corpo próprio constantemente exprime as modalidades da existência – justamente porque é nele que a existência mesma se realiza. Essa compreensão já nos possibilita

um outro olhar aos fenômenos da medicalização e da patologização: é possível encontrar o sentido das manifestações da existência encarnada em manuais classificatórios? Essas denominações são capazes de dar conta da existência?

A esse respeito, Silva (2017) aponta o quanto a medicalização, justamente por seu afastamento da experiência subjetiva, tem pervertido a vida cotidiana numa questão médico-farmacológica. Canguilhem (1982, p. 181) também afirma que o modo com que o discurso científico trata das manifestações humanas, abandonando outras formas de compreensão, levou o homem “a criar para si mesmo, métodos e uma necessidade de determinar cientificamente o real”, tendo forçosamente de conceber “a ambição de determinação do real estender-se à própria vida”. Fica claro o que Illich (1975) também verificou sobre o tema: a vida tornou-se objeto exclusivo da ciência. O presente trabalho pretende elucidar justamente aquilo que Nóbrega (2010b, p. 91) reconheceu: “os modelos explicativos são insuficientes porque se restringem a uma determinada visão. Isso não significa que não sejam válidos ou que devam ser absolutamente descartados, mas que possam ser compreendidos como o que são: uma perspectiva e não a verdade absoluta”. Ademais, também se pretendeu apresentar a Fenomenologia enquanto outro modo de compreensão, justamente por seu esforço de retorno à experiência vivida como fundamento de quaisquer teorias que possam ser formuladas.

Retomemos algumas concepções que requerem ainda questionamento. A respeito da possibilidade de distinção entre normal e patológico, saúde e doença como afastamento ou proximidade com determinada média, Canguilhem (1982, p. 158) apresenta noções que revolucionam nosso modo de compreensão: a saúde é por ele concebida como sendo uma “indeterminação inicial da capacidade de instituição de novas normas biológicas”, ou seja, diz respeito à capacidade normativa que todos temos, que nos permite não só nos adaptarmos às condições do meio no qual nos encontramos, como também instaurar e seguir novas normas, uma potência do corpo em seguir vivo que configura um conceito de saúde que corresponde à manutenção do caráter normativo humano “em relação às flutuações de seu meio” (p.188); assim, estar doente não mais significa apresentar uma variação quantitativa em relação à média considerada como norma generalizada, mas antes diz da perda da capacidade normativa verificada no estado são, ou seja, é doente aquele que não é capaz de instituir novas normas em novas condições que se apresentam; isso nos leva a reformular também as noções de normal e patológico, sendo o primeiro concebido como estado em que a pessoa é capaz de viver em diversos meios e responder às suas exigências, contando com a preservação da capacidade

normativa de inovar as formas de lidar com o que se apresenta, e o segundo corresponde a uma “redução das normas de vida toleradas pelo ser vivo” (p. 188), sendo assim não um caso de ausência de quaisquer normas biológicas, mas antes a emergência de uma nova norma.

Logo, às perguntas formuladas inicialmente, podemos enfim responder negativamente a todas. Não somos apenas um corpo-máquina, parte extra partes, que comporta a noção de mal funcionamento em relação a uma dada média e que requer intervenção na peça defeituosa. Negar não é sinônimo de inverter pela mesma lógica, considerando então que somente a perspectiva fenomenológica seria capaz de responder às questões da existência. O que está em questão é, antes, recusar o paradigma metafísico, o modo de desvelamento da técnica moderna e a ciência enquanto únicas respostas verdadeiras aos problemas humanos, empreendendo o esforço de retorno à experiência no seio do mundo vivido. De acordo com Merleau-Ponty (1945/2018), é justamente por sermos abertura existencial que somos passíveis de adoecer e de comportarmos explicações objetivas – mas é também por isso que jamais estaremos completamente encerrados na doença ou no pensamento objetivo, como coisa entre coisas no mundo.

Canguilhem e Merleau-Ponty compreendem que a noção de corpo-máquina foi fundamental à noção de patológico enquanto mera dedução quantitativa do normal, ao mesmo tempo em que, por não compreenderem o humano enquanto somatória de funções, verificam sua impossibilidade (SANTOS; SILVA JUNIOR; FONTENELLE, 2018). É nesse sentido que Merleau-Ponty (1945/2018, p. 155-156) afirma que:

Não pode se tratar simplesmente de transferir para o normal aquilo que falta ao doente e que ele procura recuperar. A doença, assim como a infância e o estado de “primitivo”, é uma forma de existência completa [...] Não se pode deduzir o normal do patológico, as carências das suplências, por uma simples mudança de sinal. É preciso compreender as suplências como suplências, como alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta. O verdadeiro método indutivo não é um “método das diferenças”, ele consiste em ler corretamente os fenômenos, em apreender seu sentido, quer dizer, em tratá-los como modalidades e variações do ser total do sujeito.

A esse respeito, verificamos que Canguilhem (1982) compreende o patológico enquanto aparecimento de uma nova norma, e Merleau-Ponty (1945/2018) nos comunica a respeito de uma forma de existência completa. Ambos os filósofos falam sobre a impossibilidade de distinção entre normal e patológico, e compreendem no estado dito patológico não uma redução do normal, mas o próprio normal – afinal, anormal seria a impossibilidade de instituição de uma

norma, e na doença verificamos justamente a instauração de uma nova norma, a manifestação de uma existência completa. Merleau-Ponty (1945/2018, p. 154), sobre o doente, afirma que “simplesmente ele é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo”. Logo, não podemos mais pensar que há uma parte de seu corpo, uma função cerebral que apresentaria um mal funcionamento e deveria ser foco de intervenções. O ser do doente não se restringe a um local somático específico, mas está distribuído por todo o seu corpo, por todo o seu mundo, e os ditos transtornos precisam ser compreendidos enquanto fenômenos e não como doenças anexas a um corpo físico e biológico (SANTOS; SILVA JUNIOR; FONTENELLE, 2018).

Merleau-Ponty nos faz compreender que é preciso redirecionar o olhar ao corpo enquanto espaço expressivo. Como nos relembra Santos et al (2018), o corpo expressivo é o corpo como obra de arte, o corpo dos sentidos inacabáveis. “À maneira do corpo fenomenal enquanto todo perceptivo primordial a obra de um pintor também exprime um todo indiviso” (SANTOS et al, 2018, p. 242) e o aglomerado de partes não mais responde ao corpo que somos. A existência não pode ser inteiramente compreendida enquanto somatória de partes isoladas, mas ela está inteira em cada manifestação que, tal como a obra de arte, não é uma cópia do real nem requer tradução, justamente por estar inteira – e sempre inacabada – em sua aparição (SANTOS; SILVA JUNIOR; FONTENELLE, 2018). Desse modo, não mais podemos reduzir o homem à doença nem a doença ao homem.

Resgatando o objetivo do presente trabalho, desvelar outros modos de compreensão do corpo e de suas manifestações que não pela via médica-patologizante, fica claro que já estamos diante de outros horizontes de sentido. Como já dito, não se pretende chegar a uma antipsiquiatria, muito menos realizar uma consideração final que encerre as problemáticas aqui levantadas – afinal, a Fenomenologia nos retira do campo das verdades absolutas e da busca por definições e encerramentos. Pretende-se justamente reaprender a ver o mundo e o ser que somos, abrindo novas possibilidades de compreensão. Ora, se não mais podemos conceber o corpo como objeto, como aglomerado de partes, e o patológico não mais como dedução quantitativa do normal, o que se apresenta como caminho? Merleau-Ponty (1945/2018, p. 171) nos apresenta uma possibilidade: “tratar o sujeito humano como uma consciência indecomponível e presente inteira em cada uma de suas manifestações”. Isso significa adotar uma postura investigativa que se volte aos novos modos de existir e aos sentidos globais da mudança que o paciente manifesta (SANTOS; SILVA JUNIOR; FONTENELLE, 2018).

A investigação que aqui se realizou pretendia um questionar a respeito dos fenômenos da medicalização e da patologização da existência na Era da Técnica, enfocando justamente no aumento excessivo das classificações diagnósticas que chegou a considerar manifestações constituintes do próprio existir humano enquanto problemas a serem resolvidos pela medicina. Com Illich (1975) compreendemos que esses fenômenos acabam por silenciar quaisquer manifestações que toquem no inexplicável, no incômodo e não prático, com a pretensa de ajustamento às normas estabelecidas. Com Heidegger verificamos a técnica moderna não mais como instrumento ou fazer humano detentor de neutralidade, mas como verdadeiro modo de desvelamento do real que encerra quaisquer outros modos de compreensão do mundo e de nós mesmos. Agora, estamos nos aproximando dos fenômenos da medicalização e da patologização, sustentados por um saber científico fundado na metafísica, enquanto expressões da técnica moderna. A esse respeito, Barros (2018, p. 86) afirma:

[...] correspondência entre a medicina e a essência da técnica, algo que fica muito claro é a estrutura de pro-dução (*her-aus-fordern*) que é estabelecida. Nela, o homem e o seu corpo sempre são tomados como um grande sistema, que deve ter a sua eficiência aumentada a qualquer custo. Ao passo que a medicina é guiada como saber tendo como base essa visão tecnológica, ela usa as saídas do “sistema-corpo” para avaliar seu funcionamento, calibrando as entradas para que o funcionamento seja sempre mantido dentro das faixas de especificação pré-determinadas.

Pensar na medicalização e na patologização da existência na Era da Técnica implica em reconhecer que não se pode falar em neutralidade. Há um projeto que sustenta esses fenômenos, e ele está intimamente vinculado à essência da técnica moderna: o pôr que desafia e desabriga o real enquanto subsistência. É justamente a aniquilação do maravilhamento do homem diante do mundo em prol das pré-definições e do controle. Eis porque Dantas (2015, p. 24) afirma que os “conflitos inerentes ao existir humano precisam ser descartáveis na medida em que escapam a qualquer cálculo ou previsibilidade. A tragicidade da vida – problemas, perdas, doença, velhice, tristeza, morte – atrapalha o desenrolar desta lógica de exploração e dominação”. Fica claro não existir espaço ao pensamento que medita, ao tempo próprio de aparição de cada ser, pois as exigências técnicas a tudo dominaram e já se amalgamaram em nós. Já está definido o que se espera de cada existência, fechando os espaços para a expressão livre.

Outro questionamento que o presente trabalho identificou ser de suma importância é sobre a possibilidade de afirmar existir o que costumeiramente chamamos de saúde mental e doença mental. Sem a pretensa de encerrar a discussão, dois estudiosos sobre o tema defendem

a inexistência desses conceitos tão propagandeados atualmente. Leader (2013, p. 14) afirma que não existe “saúde mental”, e o que denominamos “doença mental” é muitas vezes um modo de enfrentamento singular de algumas situações da vida; ademais, o autor fala sobre como esses rótulos servem somente para radicalizar “a falsa dicotomia entre saúde e doença”. Szasz (1979) é bastante enfático ao afirmar que não existe “doença mental”, chegando inclusive a defini-la enquanto *mito conveniente* cujo objetivo seria garantir que as pessoas não encarassem a vida como ela é: uma *luta contínua*. Para o autor, manter vivo o conceito de doença mental e de saúde mental enquanto ausência de doença serve apenas para manter as pessoas se iludindo na possibilidade de estarem garantidas automaticamente todas as “opções certas e seguras na direção da própria vida” (SZASZ, 1979, p. 62). Podemos inclusive verificar que ambas as denominações trazem em si tanto uma clara separação entre doença e saúde, novamente enquanto diferenciação quantitativa, bem como o sujeito cartesiano, cindido entre mente e corpo – como se a doença ou a saúde pudesse se restringir ao espaço designado “mental”.

O questionamento levantado acima nos leva a um outro: a que servem nossas denominações? Carniel (2013, p.78) nos mostra o quanto seus usos deveriam se restringir a uma facilitação na comunicação, mas atualmente seu sentido se perverteu na tentativa de “encaixotar o que não cabe em caixote algum”. Isso evidencia o que o presente trabalho pretendeu explicitar: a insuficiência dos modelos explicativos, da redução da existência a categorias diagnósticas em que são realizadas previsões antes da manifestação do próprio fenômeno. Ainda, buscou-se elucidar que isso está a serviço do controle e do domínio da condição humana – impossível de ser retida em conceitos e teorias. É justamente essa impossibilidade de redução da existência a conceitos e a pré-definições que corresponde ao rigor fenomenológico (CARNIEL, 2013).

Como inicialmente comentado, um dos objetivos do presente trabalho é tecer considerações sobre o fazer psicológico e o lugar ocupado pela Psicologia no contexto dos fenômenos de medicalização e patologização da existência. A esse respeito, Peixoto (2012) apresenta algumas críticas de Husserl endereçadas à Psicologia, expostas em sua obra *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*, que aqui se fazem fundamentais. O autor afirma que Husserl identificou a influência do racionalismo, do empirismo e do positivismo nas ciências humanas – e, portanto, na Psicologia. Essa influência culminou na indiscriminação de seu fazer, que passou a adotar o método das ciências naturais, ignorando suas especificidades. É inegável que a psicologia passou por mudanças desde Husserl, mas permanece a aproximação

da mesma com os requisitos da ciência (AUGRAS, 2012). Isso demarca a importância da discussão aqui realizada, de modo a abrir o questionamento de nosso fazer enquanto psicólogos e dos perigos que corremos em nos silenciarmos frente às demandas técnicas e científicas que atravessam nossa prática.

Entre esses perigos, Carniel (2013) aponta para a possibilidade de tudo tornar-se sintoma nos moldes convencionais da prática clínica psicológica. Como mostra a autora, cada vez mais é exigido que o psicólogo assuma lugar análogo ao do médico – detentor do saber e da cura, que deve memorizar categorias diagnósticas e responder ao que está listado nos manuais. Em outras palavras, verifica-se a necessidade de atuar em prol do ajustamento e do aniquilamento da subjetividade em nome da generalização e controle. Sapienza (2015) evidencia o quanto os próprios pacientes, inseridos no modo de desvelamento técnico, incorporaram em seu modo de ser este horizonte de sentido, e chegam aos consultórios como reprodutores dos desejos técnicos: eles têm pressa. Eles sofrem e desejam que o sofrimento seja rapidamente arrancado, e a isso se soma a compreensão de que “se um tratamento é bom, deve ser rápido” (SAPIENZA, 2015, p. 20). Fica claro o que Heidegger buscou evidenciar em seus escritos sobre a técnica moderna: seu modo de desvelamento do real já está entranhado em nossa própria compreensão acerca do mundo e de nós mesmos.

Neste cenário, o que resta à Psicologia? É possível considerar que um caminho possível para a prática psicológica deva ser justamente aquele que Heidegger apresenta como salvação: devolver ao homem sua condição humana. É preciso investir no questionamento, no pensamento que medita sobre a essência da técnica e levá-lo ao pensar criticamente sobre o propósito de nosso fazer enquanto psicólogos. Reconhecendo as especificidades de nosso trabalho podemos nos desvencilhar dos anseios técnicos e científicos e nos colocarmos no lugar de resistência e de preservação do humano e do mistério. No momento em que reconhecermos, tal como nos mostrou Merleau-Ponty, que não estamos diante de um corpo-máquina, mas de um corpo próprio, veículo do todo de nossa existência, que se apresenta inteiramente em todas as suas manifestações, podemos resistir à dominação técnica. Compreendendo que o cuidado por nosso ser foi retirado de nosso protagonismo e reside sobre as mãos da técnica, é possível pensar em como retomá-lo.

É no devolver ao paciente sua condição humana, sua responsabilidade perante seu cuidado – sua cura – que atuaremos pela liberdade. Frente à crescente desumanização acometida

pela técnica, cujos fenômenos da medicalização e da patologização da existência são expressões diretas, a salvação se abre na postura de não silenciamento, de não encerramento. É justamente na serenidade, no estar junto ao fenômeno, respeitando seu próprio tempo sem a interferência do querer, sem projetos já definidos, que podemos manter vivo o interesse e o direito de ser si mesmo. A morada da salvação se revela na postura de estar diante de uma existência jamais generalizável e definível, aceitando que ela seja aquilo mesmo que é naquele momento.

Para além da curva da estrada
 Talvez haja um poço, e talvez um castello,
 E talvez apenas a continuação da estrada.
 Não sei nem pergunto.
 Em quanto vou na estrada antes da curva
 Só olho para a estrada antes da curva,
 Porque não posso ver senão a estrada antes da curva.
 De nada me serviria estar olhando para outro lado
 E para aquilo que não vejo.
 Importemo-nos apenas com o lugar onde estamos.
 Ha beleza bastante em estar aqui e não noutra parte qualquer.
 Se ha alguém para além da curva da estrada,
 Esses que se preocupem com o que ha para além da curva da estrada.
 Essa é que é a estrada para elles.
 Se nós tivermos que chegar lá, quando lá chegarmos saberemos.
 Por ora só sabemos que lá não estamos.
 Aqui ha só a estrada antes da curva, e antes da curva
 Ha a estrada sem curva nenhuma. (PESSOA, 2016, p. 59)

É pela habitação poética do homem em seu mundo vivido que a poesia se revela como aliada na resistência por outros modos de compreensão da existência. Que a poesia e o pensamento que medita possam se manter vivos em nós nesse perpétuo trajeto de termos de ser quem somos. Que possamos não mais nos perdermos de nossa condição humana, e possamos enfim acomodar o sofrimento, a não definição e o não absoluto na vida que é a nossa. Que este trabalho possa nos levar a um outro modo de compreensão do corpo que somos e do que suas manifestações nos comunicam. Que enfim possamos suportar as dores e os prazeres da vida sem necessidade de silenciamento. Antes da curva, vejo somente a estrada sem curva nenhuma: o que se apresenta a você?

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders**, Fifth Edition (DSM-V). Arlington, VA: American Psychiatric Association, 2013.

AUGRAS, Monique. **O ser da compreensão: Fenomenologia da situação de Psicodiagnóstico**. 15. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

AZEVEDO, Erico de Lima. **A crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl: uma apresentação**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

AZEVEDO, Denis de Souza. **Corpo próprio e *cogito* tácito em Merleau-Ponty**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

BARATA, Gilda Maria dos Reis Gomes Nunes. **A fenomenologia enquanto lugar total da vida: diálogo poético-amoroso entre Merleau-Ponty e alguns pensadores e artistas**. 2007. Tese (Doutoramento em Filosofia Contemporânea) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2007.

BARROS, Manoel de. **O livro das ignoranças**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Alfaguara, 2016.

BARROS, Matheus Ferreira. **A Morte na Era da Técnica: reflexões a partir da filosofia de Martin Heidegger**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CALDEIRA, Rui Gabriel da Silva. **Filosofia e Psiquiatria: loucura, dialética e liberdade. Da Antropologia de Hegel à abordagem crítica e fenomenológica da Psiquiatria no século XX**. 2015. Tese (Doutoramento em Filosofia) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. 2. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Forense-Universitária, 1982.

CARMINHOLI, Carla Caminata. **Reflexões sobre a Psicologia como Ciência a partir da fenomenologia de Martin Heidegger**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

CARNIEL, Isabel Cristina. Sobre loucos, santos, filósofos e artistas. In: EVANGELISTA, Paulo Eduardo (org.). **Psicologia fenomenológico-existencial: possibilidades da atitude clínica fenomenológica**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Via Verita, 2013.

CASTRO, T. G.; GOMES, W. B.; Movimento Fenomenológico: Controvérsias e Perspectivas na Pesquisa Psicológica. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 27, n. 2, p. 233-240, abr.-jun., 2011. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722011000200014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 17 nov. 2020.

CHAGAS, J. C.; PEDROZA, R. L. S.; Patologização e Medicalização da Educação Superior. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 32, n. esp., p. 1-10, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010237722016000500208&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 14 maio 2020.

CHAUÍ, Marilena. **Vida e obra**. In: Merleau-Ponty – Textos escolhidos. São Paulo, Brasil: Abril Cultural, 1984.

CORALINA, Cora. **Melhores Poemas**. 4. ed. São Paulo, Brasil: Global, 2017.

CRITELLI, Dulce. Martin Heidegger e a essência da técnica. **Margem**, São Paulo, n. 16, p. 83-89, dez., 2002. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16dc.pdf>. Acesso em: 02 maio 2021.

DANTAS, J. B. Medicalização e Devir: impasses existenciais na Era da Técnica. **Fenomenol. & Psicol.**, São Luís, v. 3, n. 1, p. 12-28, 2015. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/fenomenolpsicol/article/view/4149>. Acesso em: 09 jan. 2021

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?**. 10. ed. São Paulo, Brasil: Centauro, 2013.

DASTUR, F. Autor de la phénoménologie. Cannes, Séminaire de Françoise Dastur. Arte-Filosodia. 14 & 15 abril, 2007. Disponível em: <http://www.daseinsanalyse.be/files/DASTUR.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2020.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**: Objeções e respostas, As paixões da alma, Meditações, Objeções e respostas. São Paulo, Brasil: Abril Cultural, 1996. (Originalmente publicado em 1637).

DIAS, Luciana C. Platão e a Arte: algumas observações sobre as origens da Teoria da Arte no ocidente em perspectiva hermenêutica. **DAPesquisa**, Florianópolis, v. 15, p. 01-13, fev., 2020. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/dapesquisa/article/view/18083129152020e0003/10972>. Acesso em: 15 mar. 2020.

DRUMMOND, Carlos. **A rosa do povo**. 8. ed. Record: Rio de Janeiro, 1991.

DRUMMOND, Carlos. **Canto Mineral**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Bazar do Tempo, 2018.

DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. 1. ed. São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 2010.

EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. **O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial: Questionamentos e reflexões acerca de possibilidades da prática do psicólogo fundamentadas na ontologia heideggeriana**. 2015. Tese (Doutoramento em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

FEIJOO, Ana Maria Lopes Calvo. A psicologia clínica: técnica e *téchne*. **Psicol. Estud.**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 87-93, abr., 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141373722004000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11 abr. 2021.

FEIJOO, Ana Maria Lopes Calvo. **A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Via Verita, 2011.

FEIJOO, Ana Maria Lopes Calvo; MATTAR, Cristine Monteiro. A Fenomenologia como Método de Investigação nas Filosofias da Existência e na Psicologia. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 30, n. 4, p. 441-447, out.-dez., 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ptp/v30n4/v30n4a09.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2020.

FOGEL, Gilvan. Martin Heidegger, et coetera e a Questão da Técnica. **O que nos faz pensar**, [S.I.], Rio de Janeiro, v. 8, n. 10.2, p. 37-67, out., 1996. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/101>. Acesso em: 11 abr. 2021.

FREIRE, Luciana B. O. et al. Ressignificar o corpo: a educação dos sentidos. **Research, Society and Development**, Itabira, v. 8, n. 9, p. 01-16, jun., 2019. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/1283/1055>. Acesso em: 27 mar. 2020.

GOMES, J. R.; CAMINHA, I. O. Do corpo como res extensa de Descartes ao corpo-próprio de Merleau-Ponty. **Dialektiké**, v. 1, n. 4, p. 5-18, 2017.

GOMES, B. C. S.; MAGALHÃES, F. C. A medicalização da infância na educação. **ECOS**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 314-327, 2018. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2336/1570>. Acesso em: 07 mar. 2020.

GONÇALVES-SILVA, Luiza L. *et al.* Reflexões sobre corporeidade no contexto da educação integral. **Educ. Rev.**, Belo Horizonte, v. 32, n. 1, p. 185-209, mar., 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982016000100185&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 28 mar. 2020.

GUARIDO, Renata. A medicalização do sofrimento psíquico: considerações sobre o discurso psiquiátrico e seus efeitos na Educação. **Educ. Pesq.**, São Paulo, v. 33, n. 1, p. 151-161, abr., 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151797022007000100010&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 28 ago. 2020.

GUARIDO, R.; VOLTOLINI, R. O que não tem remédio, remediado está? **Educ. Rev.**, Belo Horizonte, v. 25, n. 1, p. 239-263, abr., 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010246982009000100014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 28 maio 2020.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. 1. ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007a. (Originalmente publicado em 1936).

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. **Sci. stud.**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, set, 2007b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167831662007000300006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 abr. 2021. (Originalmente publicado em 1953).

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. 2. ed. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2018. (Originalmente publicado em 1945).

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária, 2012. (Originalmente publicado em 1936).

ILLICH, Ivan. **A expropriação da saúde: nêmesis da medicina**. 3. ed. Botafogo, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

LEADER, Darian. **O que é loucura?: delírio e sanidade na vida cotidiana**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar, 2013.

LEMINSKI, Paulo. **Toda Poesia**. 1. ed. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2013.

MACHADO, Marina Marcondes. **A flor da vida: Sementeira para a fenomenologia da pequena infância**. 2007. Tese (Doutoramento em Psicologia da Educação) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 13. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Zahar, 2005.

MATTHEWS, Eric. **Body-Subjects and Disordered Minds: Treating the “Whole” Person in Psychiatry**. 1. ed. Oxford: OUP Oxford, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas – 1948**. 1. ed. São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 2004a. (Originalmente publicado em 1948).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Olho e o Espírito**. 1. ed. São Paulo, Brasil: Cosac & Naify, 2004b. (Originalmente publicado em 1960).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. 1. ed. Belo Horizonte, Minas Gerais: Autêntica Editora, 2017. (Originalmente publicado em 1946).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 5. ed. São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 2018. (Originalmente publicado em 1945).

MURTA, C.; JUNIOR, J. S. S. O corpo-máquina de Descartes em técnicas médico-terapêuticas. **Pensando – Revista de Filosofia** v. 8, n. 15, p. 45-70, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/5947>. Acesso em: 09 fev. 2021.

MURTA, C.; FALABRETTI, E. O autômato: entre o corpo-máquina e o corpo próprio. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 17, n. 2, p.75-92, 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302015000200004&lng=pt&nrm=iso. Acessos em: 17 jan. 2021.

MUTARELLI, Andreia. **Estratégias de resistência à medicalização: a experiência francesa**. 2017. Tese (Doutoramento em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

NÓBREGA, Terezinha P. Merleau-Ponty: O corpo como obra de arte. **Princípios**, Rio Grande do Norte, v. 7, n. 8, p. 95-108, jan.-dez., 2000. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/26636193_Merleau-Ponty_O_Corpo_como_Obra_de_Arte. Acesso em: 12 mar. 2021.

NÓBREGA, Terezinha P. **Corporeidade e Educação Física: do corpo-objeto ao corpo-sujeito**. Natal, Rio Grande do Norte: EDUFRN, 2005.

NÓBREGA, Terezinha P. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. **Estud. psicol. (Natal)**, Natal, v. 13, n. 2, p. 141-148, ago., 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2008000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 04 mar. 2021.

NÓBREGA, Terezinha P. **Uma fenomenologia do corpo**. 1. ed. São Paulo, Brasil: Livraria da Física, 2010.

PEIXOTO, Adão J. Os sentidos formativos das concepções de corpo e existência na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Rev. Abordagem Gestalt.**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 43-51, jun., 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672012000100007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 28 mar. 2021.

PERIUS, Cristiano. A definição da fenomenologia: Merleau-Ponty leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 1, p. 137-146, jan.-abr., 2012. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1805/1516>. Acesso em: 10 jan. 2021.

PESSOA, Fernando. **Obra completa de Alberto Caeiro**. 1. ed. Lisboa, Portugal: Tinta da China, 2016.

PRADO, Rafael A. A.; CALDAS, Marcus T.; QUEIROZ, Edilene F. O corpo em uma perspectiva fenomenológico-existencial: aproximações entre Heidegger e Merleau-Ponty. **Psicol. Cienc. Prof.**, Brasília, v. 32, n. 4, p. 776-791, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141498932012000400002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 abr. 2021.

REIS, Nayara B. O corpo como expressão segundo a filosofia de Merleau-Ponty. **Kínesis**, Marília, v. 3, n. 6, p. 137-153, dez., 2011. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4429>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SÁ, Roberto N. A psicoterapia e a questão da técnica. **Arq. Bras. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 4, p. 348-362, out.-dez., 2002. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-415234>. Acesso em: 20 abr. 2021.

SANTOS, Neemyas K. B.; SILVA JUNIOR, Almir F.; FONTENELLE, Plínio S. A medicalização da existência segundo a fenomenologia de Merleau-Ponty. **Arq. Bras. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 70, n. 3, p. 232-245, 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180952672018000300016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 mar. 2020.

SAPIENZA, Bilê Tatit. **Conversa sobre terapia**. 2. ed. São Paulo, Brasil: Escuta, 2015.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do mundo: cosmologia filosófica**. São Paulo, Brasil: Loyola, 1988.

SILVA, Franklin L. Martin Heidegger e a técnica. **Scientiae Studia**, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 369-374, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11116>. Acesso em: 12 abr. 2021.

SILVA, Ellen Fernanda Gomes da. **Sofrimento humano e medicalização: considerações para a clínica psicológica**. *Psicol. Argum.*, v. 35, n. 88, p. 82-97, jan.-abr., 2017.

SILVA, N. A. C.; FREITAS, J. L. “A questão da técnica” em Heidegger: considerações sobre a clínica psicológica. **Rev. Nufen: Phenom. Interdit.**, Belém, v. 11, n. 1, p. 137-156, jan.-abr., 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912019000100010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 01 abr. 2021.

SOUZA, Klédson Tiago Alves; SOUZA, José Francisco das Chagas. Corpo-próprio: de corpo-objeto à corpo-sujeito em Merleau-Ponty. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 8, n. 2, p. 48-56, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/32509>. Acesso em: 22 dez. 2020.

SZASZ, Thomas S. **O Mito da Doença Mental**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar, 1979.

ZORZANELLI, Rafaela T.; ORTEGA, Francisco; BEZERRA JUNIOR, Benilton. Um panorama sobre as variações em torno do conceito de medicalização entre 1950-2010. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 1859-1868, jun., 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232014000601859&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 mar. 2020.