



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro Biomédico

Instituto de Medicina Social

Pedro Henrique Corrêa

Sozinho no meu mundo?

Uma abordagem fenomenológica de duas autobiografias de autistas

Rio de Janeiro

2018

Pedro Henrique Corrêa

Sozinho no meu mundo?

Uma abordagem fenomenológica de duas autobiografias de autistas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Rossano Cabral Lima

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/CB/C

C824 Corrêa, Pedro Henrique
Sozinho no meu mundo? : uma abordagem fenomenológica
de duas autobiografias de autistas / Pedro Henrique Corrêa –
2018.
108 f.

Orientador: Rossano Cabral Lima.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Medicina Social.

1. Autismo – Teses. 2. Fenomenologia - Teses. 3.
Autobiografia – Teses. I. Lima, Rossano Cabral. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Medicina Social. III. Título.

CDU 616.896

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Henrique Corrêa

Sozinho no meu mundo? : uma abordagem fenomenológica de duas autobiografias de autistas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 9 de março de 2018.

Orientador: Prof. Dr. Rossano Cabral Lima

Instituto de Medicina Social - UERJ

Banca Examinadora: _____

Prof. Dr. Jurandir Freire Costa

Instituto de Medicina Social - UERJ

Prof. Dr. Francisco Javier Ortega Guerrero

Instituto de Medicina Social - UERJ

Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo

Universidade Estadual Paulista

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

À mãe

AGRADECIMENTOS

A Rossano Cabral Lima, meu orientador da dissertação e principal guia acadêmico. Agradeço por toda a paciência, disponibilidade, acolhimento e conselhos francos que me possibilitaram superar cada dificuldade. Espero que esse seja o início de uma longa parceria.

A Jurandir Freire Costa, quem inspirou a temática da minha dissertação e disponibilizou sem nenhuma barreira suas experiências, carregando sempre um olhar jovem, inquieto e instigante. Cada conclusão que aqui cheguei traz de alguma forma sua marca, seu incentivo e esperança na juventude que hoje se prepara para transformar o mundo.

A Ricardo Torri Araujo, quem me apresentou caminhos acadêmicos que hoje trilho, cuidou de mim e da minha família em momentos difíceis, e me ensina até hoje pelo exemplo.

Aos docentes, discentes e demais funcionários do Instituto de Medicina Social da UERJ.

A meu pai, por sempre estar sutilmente presente e atento.

A todas as pessoas não diretamente ligadas a vida acadêmica ou a esse trabalho, mas que sabem, sem precisar de terem os nomes citados, que sem a confluência de suas presenças invisíveis em cada palavra aqui escrita eu não chegaria até aqui.

Tant qu'on n'aura pas trouvé le moyen de relier l'origine et l'essence ou le sens du trouble, tant qu'on n'aura pas défini une essence concrète, une structure de la maladie qui exprime à la fois sa généralité et sa particularité, tant que la phénoménologie ne sera pas devenue phénoménologie génétique, les retours offensifs de la pensée causale et du naturalisme resteront justifiés. Notre problème se précise donc. Il s'agit pour nous de concevoir entre les contenus linguistique, perceptif, moteur et la forme qu'ils reçoivent ou la fonction symbolique qui les anime un rapport qui ne soit ni la réduction de la forme au contenu, ni la subsumption du contenu sous une forme autonome.

(Merleau-Ponty, 1945, p. 146)

RESUMO

CORRÊA. Pedro Henrique. **Sozinho no meu mundo?** : uma abordagem fenomenológica de duas autobiografias de autistas. 2018. 108 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

O presente trabalho visa trazer uma redescritção sobre o que seria o “estado de isolamento”, característico de sujeitos diagnosticados com autismo. Ele busca as causas inter-relacionadas e implicações que levam os autistas a estarem afastados da presença de outros sujeitos – do convívio ou, como exploraremos aqui por um conceito próprio, da coexistência – . As ferramentas e o método desse trabalho foram encontrados na Fenomenologia, para a partir dela então ser possível garantir compreensões sobre esse estado e seus fenômenos associados que incluam o relato dos próprios sujeitos investigados. Em um primeiro momento, com o filósofo Merleau-Ponty, o trabalho apresentará o que é a subjetividade, a objetividade e a experiência de estar no mundo, conceitos primários nessa empreitada. Em um segundo momento, a partir dos trechos autobiográficos selecionados, o método fenomenológico aparecerá para investigar o estado de isolamento. Duas autobiografias foram escolhidas: *Beyond the silence*, de Tito Mukhopadhyay, e *Fall down 7 times get up 8*, de Naoki Higashida. A análise autobiográfica começa colocando às claras os elementos presentes no campo perceptivo do autista quando este aparentemente isolou-se de uma existência comum, para a partir destes dados construir uma compreensão fenomenológica. Ao longo do percurso investigativo foi notado que a ausência de coexistência não é absoluta, pois de alguma forma os autistas reconhecem que há um mundo intersubjetivo que envolve os sujeitos e que os requisita a todo momento. Eles percebem o isolamento. Contudo, a demanda social pela vivência comum levou-os a buscar recursos que, ou facilitarão a coexistência, ou pelo menos aplacarão a angústia que a presença do outro pode despertar – pelo potencial que ela carrega de trazer recordações ruins. Os recursos desenvolvidos por eles podem ser comportamentos repetitivos, extensa racionalização das vivências, evitação de novos ambientes e novas pessoas. A pesquisa conclui que o estado de isolamento é um recurso profilático decorrente dos sintomas do autismo, não uma manifestação psicopatológica especial dos autistas.

Palavras-chave: Fenomenologia. Autismo. Merleau-ponty. Isolamento. Autobiografias.

ABSTRACT

CORRÊA. Pedro Henrique. **Alone in my world?** : a phenomenological approach of two autobiographies of autistic persons. 2018. 106 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

The present study aims to bring a redescription about what would be the "state of isolation", characteristic of subjects diagnosed with autism. It seeks the interrelated causes and implications that lead the autistic to be away from the presence of other subjects - of the conviviality or, as we will explore here by an own concept, of coexistence. The tools and method of this work were found in the Phenomenology, so that it is possible to guarantee understandings about this state and its associated phenomena that include the report of the investigated subjects themselves. At first, with the philosopher Merleau-Ponty, the work will present what is subjectivity, objectivity and the experience of being-in-the-world, primary concepts in this endeavor. In a second moment, from the autobiographical excerpts selected, the phenomenological method will appear to investigate the state of isolation. Two autobiographies were chosen: Tito Mukhopadhyay's *Beyond the silence*, and *Fall down 7 times get up 8*, by Naoki Higashida. The autobiographical analysis begins by clarifying the elements present in the perceptual field of the autistic when it apparently isolated himself from a common existence, from which to build a phenomenological understanding. Throughout the investigative course was noticed that the absence of coexistence is not absolute, because somehow the autistic persons recognize that there is an intersubjective world that involves the subjects and that requests them all the time. They perceive the isolation. However, the social demand for common experience leads them to seek resources that either facilitate coexistence, or at least ease the anguish that the presence of the other can arouse - by the potential it carries to bring bad memories. The resources developed by them can be repetitive behaviors, extensive rationalization of experiences, avoidance of new environments and new people. The research concludes that the state of isolation is a prophylactic feature arising from the symptoms of autism, not a special psychopathological manifestation of the autistic persons.

Keywords: Phenomenology. Autism. Merleau-ponty. Isolation. Autobiographies.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>DSM</i>	<i>Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders</i>
TEA	Transtornos do Espectro Autista
APA	<i>American Psychiatric Association</i>
R	Reflexão
A	Acontecimento
A'	Acontecimento no passado
$y \leftrightarrow X \leftrightarrow z$	Presente vivo
y	Passado imediato
X	Presente efetivo
Z	Futuro iminente
P	Presente vivo atual
P'	Presente vivo no passado
p	Projeção do presente atual
a	Acontecimento em potencial
$P'/A' + P/A + p/a$	Tempo histórico
$P' \leftarrow P \leftarrow p$	Síntese passiva

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1.	NO QUE A FENOMENOLOGIA PODE AJUDAR?	20
1.1.	Merleau-Ponty	20
1.2.	Psicopatologia e diagnóstico do autismo	22
1.3.	Como a fenomenologia pode ajudar na questão do isolamento autista?	25
1.4.	Um lidar especial com o “autismo”	28
2.	EXPLORANDO A EXPERIÊNCIA DE ESTAR NO MUNDO	31
2.1.	A objetividade	31
2.1.1.	<u>A separação entre filosofia e ciência e o papel da fenomenologia.....</u>	31
2.1.2.	<u>A herança cartesiana e a separação entre corpo e alma.....</u>	33
2.1.3.	<u>Percepção guiada para a significação humana, não para os sinais sensíveis.....</u>	37
2.1.4.	<u>Corpo como sede da apropriação do mundo</u>	43
2.2.	A subjetividade.....	47
2.2.1.	<u>O tempo e a recordação pelo corpo</u>	47
2.2.2.	<u>A subjetivação pela síntese passiva.....</u>	54
2.3.	A existência para mim e para o outro	57
2.3.1.	<u>A consciência de mim.....</u>	57
2.3.2.	<u>A presença do outro.....</u>	62
3.	SOBRE O ESTADO DE ISOLAMENTO	67
3.1.	Contextualizando o DSM e nossa relação com o manual.....	67
3.2.	Trechos autobiográficos e reflexões fenomenológicas	76
3.2.1.	<u>Reintroduzindo a proposta da análise.....</u>	76
3.2.2.	<u>Isolado após o sequestro por uma recordação</u>	79
3.2.3.	<u>Isolado por um significado não compartilhado</u>	83
3.2.4.	<u>A presença de um outro como apoio a outras presenças</u>	88
3.2.5.	<u>O isolamento como maneira de lidar com a confusão.....</u>	90
3.2.6.	<u>A palavra como veículo de coexistência</u>	95
	CONCLUSÃO.....	101
	REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

Falar de autismo é entrar em uma batalha do autismo. Hoje ele é mais do que uma “Grande Causa Nacional”¹, como foi chamado a partir de intensos debates na França em 2012. Ele tomou o caráter de uma Grande Causa Internacional – nome proposto por nós –, que desperta paixões e acaloradas divergências em todo o mundo. Esses debates acontecem na medida em que o autismo mostra-se misterioso ao frustrar princípios da forma dominante de fazer ciência, como a busca pela causa dos fenômenos psicopatológicos e suas curas.

A esquizofrenia antigamente concentrava investimentos milionários na busca pela causa da condição. Posição de destaque parecida no “mercado científico” passou a ser ocupada pelos TEA (Transtornos do Espectro Autista). Famílias que podem dispor de recursos para pesquisa e tratamento do autismo investem fortunas na tentativa de amenizar ou acabar com o sofrimento que tem em seu centro muitas incertezas. Enquanto isso, algumas abordagens ao problema do autismo são privilegiadas por uma enxurrada de investimentos de uma indústria interessada em fornecer produtos para um amplo mercado da cura.

A partir dos anos 1980 a noção de “espectro autista” passou a comportar uma variedade de sujeitos portadores de “traços autistas”, ampliando o número de diagnósticos (LIMA, 2010, pp. 9-23) e dando-lhes feitiços psicopatológicos. Ou seja, estar dentro do espectro autista hoje coloca o sujeito em uma zona de anormalidade que abre situações em que a intervenção dos saberes e práticas médicas são requisitadas. A partir disso, interessados nos ganhos milionários que poderiam resultar de um tratamento fornecido pela biomedicina via indústria farmacêutica, Estados e multinacionais vêm patrocinando a pesquisa e o desenvolvimento de medicamentos e seus derivativos complementares, como tratamentos correccionais de alta intensidade.

De 2002 até 2009 houve crescimento no número de artigos sobre TEA publicados pela literatura científica brasileira. Nas principais bases de dados, entre 2002 e 2004 foram listados 27 artigos, enquanto entre 2008 e 2009 foram 40. O objetivo que mais apareceu para as pesquisas foi a testagem do uso de hormônios no tratamento. Já as intervenções terapêuticas

¹ Em janeiro de 2012 na França, debates em torno de quem ou qual abordagem terapêutica teria legitimidade para aplicar tratamentos para autistas teve grande repercussão internacional. O deputado Daniel Fasquelle, do partido *Les Républicains*, propôs um projeto de lei que visava proibir o acompanhamento psicanalítico para autistas. Eric Laurent, famoso psicanalista francês escreveu a obra intitulada “*La bataille de l'autisme*” (A Batalha do Autismo) em defesa da psicanálise como terapêutica apropriada para o autismo. Muitos foram os posicionamentos contrários e a favor do projeto de lei, transformando o autismo em uma “causa” a ser defendida por diferentes grupos, alguns com mais capacidade de *lobby* que outros.

mais frequentes para TEA são, em ordem decrescente: medicamentos antipsicóticos, oxigênio hiperbárico, e a análise aplicada do comportamento (TEIXEIRA, MECCA, *et al.*, 2010, p. 608) – esta que tem como seu maior representante terapêutico o Método ABA (*Applied Behavior Analysis*)².

Em meio à batalha das leis, definições para o autismo e tratamentos, algumas pessoas e grupos consideram-se mais científicos ou mais corretos que outros, lançando-se na disputa sobre qual seria o mais eficiente saber sobre o autismo, ou qual caminharia mais rápido para a “cura”.

Como responder essa disputa que envolve profissionais da saúde, indústrias, políticos, familiares e autistas? Alguns diriam que escutar os autistas não é uma atitude científica, pois a escuta direta desconsidera os avanços da ciência, envolvendo exames de imagem cerebral, rastreamento genético ou outras técnicas diagnósticas; em suma, subjetividade seria coisa do passado pré-científico. Outros, diriam que escutar os autistas deve ter como fundamento uma teoria do funcionamento psíquico que dê conta de uma totalidade que propicie o estudo de uma psicopatologia específica; o estudo sobre a subjetividade humana seria a chave para avanços no tratamento do autismo.

Negaremos e desafiaremos as duas perspectivas de estudo do autismo: iremos direto ao autista e sua fala para compreender o que queremos e mesmo assim estaremos munidos de rigor científico e metodológico. Mas não sem antes tentar convencer o leitor de que essa empreitada é não só possível, como necessária.

Como diria Merleau-Ponty, que buscou ser fiel às ideias do fundador da fenomenologia, Edmund Husserl, “A fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 2). A necessidade de um novo método a ser desenvolvido para estudar os fenômenos nasceu da rejeição de Husserl à ciência de sua época, que, tomada pelo positivismo do início do século XX e preocupada em analisar e explicar a realidade da maneira mais objetiva que conseguisse, acabou se perdendo na superficialidade do fenômeno visto pelas lentes dos instrumentos desenvolvidos por uma ciência oficial, legitimada pelo Estado.

² Toda pesquisa científica demanda investimento. De onde estão vindo os crescentes financiamentos em pesquisas para os TEA no Brasil e por que eles estão concentrada em temas específicos? Essa é uma pergunta que precisa ser respondida em futuras investigações, mas que não será a nossa por ora.

Nossa pesquisa será ao mesmo tempo: uma apresentação de conceitos da fenomenologia defendida pelo filósofo Merleau-Ponty que consideramos necessários para a compreensão do estado de isolamento e uma compreensão fenomenológica a partir das autobiografias de autistas. O “estado de isolamento” em que os autistas frequentemente estão colocados é a característica por excelência da condição autista, assumida como fundamental praticamente por consenso pela comunidade científica. O próprio nome da condição carrega a marca de um isolamento³.

Nosso foco será a abordagem de duas obras de Merleau-Ponty: “Fenomenologia da Percepção” e “Estrutura do Comportamento”. Introduzir o leitor no universo conceitual da fenomenologia fará ele ficar mais confortável na análise direta das autobiografias.

Longe de ser uma disciplina acadêmica abstrata ou exclusiva para filósofos, a fenomenologia nos oferece uma abordagem e uma gama de conceitos que estão fora do *mainstream* das disputas sobre o autismo. Ou como diria Steve Silberman (autor do recente best-seller nos Estados Unidos intitulado “*Neurotribes*”), e faremos das dele as nossas palavras: essa “complexa e heterogênea condição” (SILBERMAN, 2015) não cabe sob um rótulo diagnóstico único ou manuais de psiquiatria. Outros autores também estão investigando o autismo pelo olhar fenomenológico, alguns do mesmo lugar que foi produzido o presente trabalho⁴.

Mas não há apenas um tipo de fenomenologia: existem diversas fenomenologias (MOREIRA, 2004, p. 447), oriundas de diversas abordagens ao que Husserl chamou de “fenômeno”. O principal motivo para escolhermos Merleau-Ponty como autor principal para nossa pesquisa é sua grande relevância na literatura nacional e internacional no que diz respeito a sua abordagem sobre questões inerentes à psicopatologia, mesmo que em suas obras essa não tenha sido sua intenção primordial, o que nos fornece uma rica rede em que

³ Etimologicamente, “autismo” foi a junção feita pelo psiquiatra suíço Eugen Bleuler a partir do grego “autus”, que significa o que se refere a si, com o sufixo grego “ismo”, que denota ação, condição, princípio ou característica. “Dereísmo”, outro nome atribuído à condição pelo psiquiatra, é oriundo do latim “*dē rē*”, significando algo para além ou fora do assunto. Tanto “autismo” quanto “dereísmo” significam isolamento em sua essência, sendo que o primeiro refere-se ao sujeito recaído sobre si mesmo e o segundo ao contexto do qual ele se ausenta.

⁴ O pesquisador e professor do Instituto de Medicina Social (IMS) na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) Rossano Cabral Lima (2010) defendeu a tese “Autismo como transtorno da memória pragmática: teses cognitivistas e fenomenológicas à luz da filosofia de Henri Bergson”. A pesquisadora Clara Feldman (2013) escreveu sua dissertação de mestrado (IMS-UERJ) também utilizando o referencial fenomenológico, adicionando a abordagem direta das autobiografias de autistas; o nome de seu trabalho é “Relatos sobre autismo: um estudo sobre narrativas em primeira pessoa”, e utilizou como fonte primária o fenomenólogo Ian Hacking. Espera-se que mais trabalhos relacionando autismo, autobiografias e fenomenologia surjam nos próximos anos, resultado do grupo de estudos realizado no IMS-UERJ sob supervisão de Jurandir Freire Costa.

nosso trabalho pode apoiar-se e tecer conexões. Especialmente, o escolhemos pela virada fenomenológica que deu a partir de Husserl de uma fenomenologia reflexiva baseada na consciência – que derivou dezenas de abordagens fenomenológicas – para uma fenomenologia baseada na corporeidade. Apostamos, no Instituto de Medicina Social (IMS) da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), ao estudar diversos autores que utilizam a fenomenologia, que a maneira que a corporeidade é abordada pela fenomenologia é a menina-dos-olhos para a investigação do autismo. Em suma, buscaremos a partir de um eixo merleau-pontiniano articular conceitos de outros autores da fenomenologia na busca de um sentido dado na totalidade da pesquisa.

O sentido que queremos dar ao estado de isolamento tem estreita ligação com o que Rorty (1989) chama de trabalho de “redescrição”, no livro *Contingency, Irony and Solidarity*. Buscaremos descrever o estado de isolamento não para fornecer uma única fonte verdadeira, ou universalmente válida e supra-histórica de definição, tão pouco advogaremos de maneira positivista que nossa pesquisa poderá fornecer a visão mais verdadeira até então. Ao contrário, ela buscará superar a noção essencialista do investigado em que o conhecimento deve se aproximar do que de fato a coisa é. Não há uma natureza intrínseca ao estado de isolamento, como algo que está diante de nós e que se encontra carente de um dispositivo universalmente válido ainda a ser encontrado em um futuro – que está fadado a estar além do horizonte. Essa é a linguagem de uma ciência oficial ingênua. Pelo contrário: posicionaremos o estado de isolamento do autista como algo alocado em um contexto político, cultural e histórico.

Não há nada a ser “descoberto”, mas algo a ser redescrito como contingência, como dependente de alguém que através da linguagem irá comunicar-se criando, ou seja, estando presente enquanto comunica. Por isso mesmo nosso enfoque autobiográfico ganha um estatuto ético, já que para falar do que é o estado de isolamento e relacioná-lo ao autista, nossa tarefa mínima é convocar o autista para redescrevermos com eles, não para eles, ou a partir deles, ou segundo eles. Para tal intento, também estamos convocados enquanto pesquisador.

O produto de nossa investigação será de alguma forma uma realização poética, anti-representacionista e desdivinizadora (AZEVEDO, 2007), o que nos fará negar a ideia de que uma base não-humana essencial será a guia da nossa pesquisa. Mesmo que nos posicionemos em nome da neutralidade, fracassaríamos; a neutralidade na teoria científica também é uma ideia enraizada em uma pretensão humana, portanto é histórica e tem objetivos e valores políticos. Redescrever ultrapassa o escrever novamente: é escrever ciente do poder que todos

têm de mudar a realidade a partir do uso feito desse poder. Estar em um programa de mestrado, escrever uma dissertação, escolher um tipo de sujeito a ser investigado, optar por uma ou mais abordagens munidas de pontos de vistas políticos – muitas vezes contraditórios entre si ou internamente ao longo de várias fases de um autor – é encarado por nós como um exercício de constante responsabilização e posicionamento. Não seremos espectadores de nada objetivo em si e nos responsabilizaremos por nossa participação nas muitas escolhas feitas ao decorrer da pesquisa.

A *epoché*, ou redução fenomenológica – como veremos nos capítulos – nunca poderá ser completa pois sempre dependeremos de uma consciência que só vai ao mundo via intencionalidade. Ao menos que consigamos compor um espírito absoluto que dê conta de todos os pontos de vista ou um Deus, onde ambos nos forneçam seu relato, continuaremos a falar do estado de isolamento enquanto redescrição. E julgamo-la necessária, mais do que nunca, já que cresce a insatisfação sobre a atual explicação dominante, manualística, sobre o estado de isolamento dos autistas.

Mas como seria possível um mundo perfeitamente constituído pela teoria científica? Esse mundo dispensaria a própria existência do sujeito⁵, pois eliminaria sua potência de atualizar o conhecimento sobre o mundo ou recriá-lo sob os mais variados pontos de vista, eliminando assim a novidade própria dos acontecimentos. Não somos contra o conhecimento científico sobre as coisas, mas apenas que uma forma de fazer ciência vê a existência de maneira ingênua quando tenta dar conta da totalidade. No seguinte trecho, Merleau Ponty fala do que ocorreria em uma união estável entre a coisa vista pelo humano e o mundo onde essa coisa se encontra:

“Se a síntese pudesse ser efetiva, se minha experiência formasse um sistema fechado, se a coisa e o mundo pudessem ser definidos de uma vez por todas, se os horizontes espaço-temporais pudessem, mesmo idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado sem

⁵ Consideramos outras designações para falarmos do autista, como “indivíduo”, ou “pessoa”, mais problemáticas ainda. Após mais de um século de desenvolvimento da psicanálise e das pesquisas na área da psicologia, seria ingenuidade tratar o humano como “indivíduo”, ou seja, unidade última impossível de ser decomposta em coisas diferentes ou contraditórias. Também não estamos convencidos da empreitada militante de reconquista da ideia de “pessoa” pretendida por Paul Ricouer (2010). No trabalho que o leitor está tendo acesso continuaremos usando o termo “sujeito” para nos referirmos aos autistas, opção também feita por Merleau-Ponty.

ponto de vista, agora nada existiria, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os lugares e todos os tempos se tornassem reais ao mesmo tempo, todos eles deixariam de sê-lo porque eu não habitaria nenhum deles e não estaria engajado em parte alguma.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 445)

Diferente das metodologias que se apoiam do dualismo sujeito/objeto, nossa pesquisa não partirá de um problema de pesquisa a ser resolvido, mas de uma interrogação lançada do pesquisador em direção a um ou mais fenômenos. Pediremos àquele que fala em seu texto autobiográfico que “descreva uma experiência de isolamento e faça as considerações que achar necessárias sobre ela”. Redescreveremos com ajuda do método fenomenológico o estado de isolamento da maneira que ele é vivido pelo autista, não um fato orgânico ou psíquico localizável no tempo e no espaço. Não tratando como “fato objetivo” a experiência vivida, incluiremos o ponto de vista original daquele que vive a experiência de um estado de isolamento. No reconhecimento de tudo que é percebido e que está ligado ao isolamento, estaremos mirando na estrutura do sentir-se isolado.

Não buscaremos os “fatos objetivos” que podem ser determinantes na vivência, mas a vivência em si. A busca pelo “fato objetivo” na pesquisa tem suas raízes no positivismo clássico (BOEMER, 1994, p. 85), que enxerga como fato apenas aquilo que pode tornar-se objeto do método científico, o que significa que o investigador do fato buscará dados que comprovem ou refutem uma hipótese prévia, submetendo a procedimentos validados por técnicas e instrumentos.

Seguiremos outro caminho: não teremos princípios explicativos, teorias ou definições do estado de isolamento anteriores à fala do autista. A teoria de Merleau-Ponty nesse contexto não será “testada” na análise das autobiografias, mas servirá para que possamos dar importância a questões que poderiam passar despercebidas em outras teorias.

Sendo assim, o capítulo teórico fornecerá uma síntese útil da teoria em tudo que consideramos poder ajudar na compreensão do estado de isolamento. Nossa âncora serão as obras Fenomenologia da Percepção e Estrutura do Comportamento. A partir de conceitos textuais e esquemas visuais que vamos criar, nosso olhar se guiará em duas esferas: (1) na positiva, como inserção historicizante dos relatos dos autistas em sua própria experiência originária, e (2) na negativa, como crítica à racionalidade que tenta criar um pensamento absoluto sobre o mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 548).

Boa parte das pesquisas atuais em áreas da saúde, como na sociologia médica, saúde coletiva, saúde pública, antropologia da saúde, entre outras, vêm dirigindo atenção para o relato dos doentes, mas por uma motivação bem diferente daquela que a fenomenologia poderia ter. Aquele que vive com o diagnóstico passou a ser ouvido no que a sociologia médica define como “vivências subjetivas”. Apesar da busca pelo subjetivo relativizar a soberania quase divina do especialista empoderado pela biomedicina, o olhar para o doente continua a vir de cima. E mesmo que façam críticas aos aparelhos, manuais e técnicas médicas que buscam o máximo de informações para realizar um diagnóstico rápido e com o menor custo possível (BLANK, 1985, p. 174), a busca parte de um lugar comum: da cisão absoluta entre pesquisador e pesquisado, onde a relação entre ambos no máximo ganha alguns parágrafos nas considerações metodológicas. Portanto, o que sustenta o olhar direcionado à narrativa pessoal mantêm-se na suposição idealista da existência de uma unidade ideal (puramente teórica) da soma entre subjetivo e objetivo – o que continua a considerar que ambos podem ser encontrados em estado puro. Em suma, a conclusão que os defensores do “subjetivo puro” chegam é que eticamente há necessidade de considera-lo para o combate da tirania do cérebro ou do objetivo. Alguns mais engajados nas lutas sociais fazem uma análise moral para tentar convencer que vivemos em uma sociedade desajustada que funcionaria melhor se considerasse o fator “vivência subjetiva” em suas instituições. O que queremos convencer o leitor é de que essa separação, na qual muitos assumem seu lado como guerreiros, é histórica; e que corpo, mente e ambiente estão permanentemente unidos na gênese dos fenômenos para o sujeito vivente.

Podemos delinear um outro caminho para a fenomenologia, pois a partir do relato de quem vivencia o fenômeno ela buscar a própria objetividade, não um complemento subjetivo a um objetivo anterior ou complementar. Não há “teste” de hipóteses nem a “inclusão do subjetivo”, mas uma busca pela verdade através do sujeito, onde objetivo e subjetivo podem ser fundidos pela experiência do autista enquanto corpo presente no mundo. Ouviremos o único que pode acessar do mundo objetivo, ou seja, o humano, buscando a compreensão do momento em que objetivo e subjetivo estão unidos na gênese do fenômeno. Nossa prioridade na pesquisa será a experiência e o acesso que teremos àquilo fornecido por quem a viveu, não o uso de faculdades intelectuais na dissecação do relato.

Na recusa de conceitos prévios, ou uso injustificado da intelectualidade, o método fenomenológico permitirá que o estado de isolamento para o autista seja autorizado a emergir da própria autobiografia. Não achamos que iremos esgotar o tema do isolamento nesse

trabalho; seria uma tarefa impossível que significaria expor todos os pontos de vista sobre um fenômeno, caindo na opção política de tentar formar a unidade ideal do conhecimento.

Buscaremos a estrutura do fenômeno, o que é diferente da busca pelas causas e pelas leis que determinam o fenômeno, e para isso revelaremos a maior quantidade possível de dados que compõem o estado de isolamento pelas falas autobiográficas. Ofereceremos pela fenomenologia primeiro ao leitor perspectivas daqueles autistas que vivenciaram o isolamento, para em seguida colocar à compreensão o arranjo dos elementos presentes na percepção do autista (FURLAN, 2000, p. 385).

Resumidamente, selecionaremos trechos que descrevem o que queremos explorar buscando a fala ingênua e espontânea do autista em momentos em que ele considera na autobiografia ter lidado com o isolamento em relação aos outros. Muitas vezes aquilo que está presente em texto nos materiais autobiográficos já é um texto revisado pelo próprio autista, seus familiares, editores, até mesmo por “experts” da área. Mesmo assim, iremos considerar que o essencial da informação posta se fará presente. Partimos do pressuposto que houve consentimento do autista quanto a publicação da obra, sendo, portanto algo que mesmo editado e recortado continua falando dele e, principalmente, partindo dele. A “fala ingênua e espontânea” pode ter sido em muitas partes suprimida em nome de um padrão literário ou estético. Contudo, considerar tais dificuldades de acesso não impede a compreensão do que ainda estará presente no texto. Um material de tão fácil acesso dentro do pouco tempo que temos de pesquisa está de acordo com nossas limitações na construção de um percurso possível, ainda assim sendo capaz de gerar um resultado científico que colabore com os debates sobre a condição autista.

Nesse momento iremos nos despir de qualquer atitude intelectualista enquanto cientista, psicólogo, historiador ou sociólogo que busque um exemplo para explicar algo previamente concebido. Selecionaremos os trechos mesmo sem termos uma resposta ou clareza do significado daquela descrição por hora. Em um momento seguinte, após selecionarmos os trechos, buscaremos o campo fenomenal presente no momento da descrição da experiência vivida pelo autista. Ou seja, se ele descreve uma impossibilidade de realizar um pedido emitido por um outro para que ele fale baixo, conduziremos nosso olhar para os elementos que no momento faziam parte do campo fenomenal e contribuíram para que ele continuasse a falar alto, para que o pedido fosse feito para ele, e caso ele não tenha conseguido abaixar o volume da voz, para o que o impossibilitou. Em um último momento colocaremos para nossa compreensão o estado de isolamento através dos fenômenos

pertencentes ao campo perceptivo que retiramos das descrições das experiências fornecidas pelo autista. Finalmente, proporemos pela nossa compreensão uma significação para o que é sentir-se isolado do outro. O rico desse resultado é que ele não será uma exploração baseada na teoria e testada em seguida no relato autobiográfico, como no método científico padrão, mas será uma compreensão direta do pesquisador junto ao texto do autista em estado de isolamento, portanto intersubjetiva, que considera o campo fenomenal do investigado baseando-se no relato autobiográfico direto, sem intermediários – e aqui é importante ir fundo, explorando o relato até o limite de um eventual cansaço do leitor.

Antes de irmos aos capítulos, como exemplo, observem o seguinte trecho retirados das autobiografias e o tratamento que daremos a ele:

“Um dos procedimentos que me permitiam reduzir o mundo consistia em piscar os olhos, ou em fechar e acender alternativa e rapidamente a luz. (...). Conseguia o mesmo resultado tapando os ouvidos de modo intermitente. Todas estas manobras advinham da dificuldade que eu tinha, muitas vezes, de entender as pessoas de maneira coerente.” (WILLIAMS, 2012, p. 91)

Ao relacionar o apagar a luz, o tapar os ouvidos, e o abrir e fechar os olhos à relação com as pessoas, o que Donna Williams está nos falando é sobre as possibilidades pessoais de intervenção em um ambiente. Mecanismos como as mãos, as pálpebras ou a corrente elétrica que pode ser interrompida por um botão, podem ser controlados por ela, o que fornece tranquilidade e segurança. O caráter imprevisível de um ambiente onde se faz presente uma outra consciência, onde não existe um botão de ligar e desligar no outro sujeito, traz dificuldade no que ela chama de “entendimento das outras pessoas”. Poderíamos a partir de outros trechos ir mais a fundo no que seria entender as pessoas segundo Donna, já que não temos elementos suficientes nesse trecho, porém o não entendimento do outro, desde já, aparece para nós como um forte fator que compõe o isolamento, o que definiu nossa escolha.

Vejamos um segundo exemplo:

“Mas, tendo começado a me comunicar por texto, agora sou capaz de me expressar através da prancha de alfabeto e de um computador, e, por poder compartilhar o que sinto, percebo que eu também existo neste mundo como um ser humano.” (HIGASHIDA, 2014, p. 24)

Antes de começar a se comunicar por texto, Higashida diz que não podia compartilhar o que sentia. Antigamente, sem o computador e a prancha de alfabeto, poderia até haver

sentimentos, porém sem compartilhamento, sem algo junto. Existir no mundo como ser humano é diferente de estar no mundo entre os seres humanos, e o compartilhamento do que Hagashida queria expressar pelos mecanismos que lhe foram fornecidos, portanto, eliminou as barreiras para a comunicação. A linguagem escrita criou o mundo comum – o único em que pode haver compartilhamento – onde não se sentia mais isolado do outro, também possibilitando um olhar para seu passado, constatando que lá havia algo não expresso – portanto não compartilhado.

Estes e outros trechos além de analisados separadamente comporão um todo no último capítulo da obra, alimentados pelo combustível fornecido pela fenomenologia aos nossos sentidos atentos tanto aos autistas quanto a nós mesmos.

1. NO QUE A FENOMENOLOGIA PODE AJUDAR?

1.1. Merleau-Ponty

O divórcio entre o ponto de vista interior da reflexão filosófica e o ponto de vista exterior ou realista da ciência surgiu – seja na faceta da filosofia espiritualista ou da ciência experimental – porque queriam sozinhas responder à totalidade do fenômeno humano (VERISSIMO e FURLAN, 2007, p. 332). Como o homem pode ser sujeito e objeto ao mesmo tempo? Isso que o filósofo Merleau-Ponty tentou nos mostrar ao revelar que o problema da divisão entre alma e corpo surgiu de uma herança da filosofia de Descartes. Como grande ponto de partida de sua obra, teve a fenomenologia de Husserl. Diferente de Husserl, utilizou-se do corpo como centralidade para pensar o humano, e desenvolveu a partir daí a própria vertente fenomenológica. Para ele, o corpo humano é o ponto de vista possível sobre o mundo e a fonte de todo sentido, sendo o lugar em que a existência assume situação (VIEIRA e MANTOVANI, 2010, p. 94).

O filósofo então começa a mostrar um lugar pré-teórico e pré-dado-sensível, onde a realidade se constituiria em estado nascente junto ao corpo do sujeito vivente. A ideia de busca pela essência do fenômeno colocada por Husserl, em Merleau-Ponty, ganha um novo estatuto: de essência encarnada. Husserl tratava as essências como coisas para além da experiência vivida e separadas da existência (CAPALBO, 2017, p. 27), ou seja, dependentes da ação do sujeito consciente, já que dele necessitava uma ação planejada. O esforço consciente na busca pela essência em Husserl é a forma de desvencilhamento do que ele chamou de “atitude natural” e “tese do mundo”. A atitude natural vem de um sujeito que vê o mundo como obviedade, sendo derivada da tese de um mundo naturalmente constituído, que “está aí”, em si, fornecido por nossa experiência sensível na forma de dados objetivos que podem ser considerados ou não pela consciência.

Para Merleau-Ponty a verdade de algo é constituída por laços entre subjetivo e objetivo, em um eterno caminhar em direção ao mundo. A essência dessa verdade é inesgotável e está em perpétua transformação. O mundo é opaco e misterioso, e a fenomenologia busca, ao considerar e reconhecer sua opacidade, revelar mistérios sem cair em posturas reducionistas frequentemente encontradas nas ciências naturais ou filosofias

intelectualistas. A trajetória e a obra de Merleau-Ponty desautorizam qualquer autoritarismo de autores e cientistas que reivindicam para si o descobrimento de fatos que comprovem “a” verdade.

Por exemplo, será que o humano é fruto da experiência vivida? Essa pergunta tão comum, e aparentemente despretensiosa, carrega a afirmação de um humano interior, um fantasma da máquina, reflexo de um mundo experimentável, que sofre ações da experiência vivida, sendo assim o humano uma consequência. Para uma fenomenologia existencial, esse homem “consequência” e esse mundo da experiência separados são inadmissíveis. O que Merleau-Ponty chama de “percepção” é o fundo onde todas as experiências podem ser vividas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6) e onde o mundo se revela, sendo, portanto, o campo da experiência, não a experiência vivida internamente ou o fruto oriundo de sensações fornecidas pelos diversos sentidos. Sujeito e mundo estão unidos e são inseparáveis no ato que funda a experiência (MOUTINHO, 2004, p. 448). O destaque em Merleau-Ponty à sua formulação para “percepção” não é despretensioso, e nosso trabalho estará envolvido diretamente e em apresentar esse conceito.

O humano está atolado no mundo e dele não pode sair. Por isso o rompimento total com a familiaridade do mundo, proposto em Husserl na sua luta contra a tese do mundo, será uma tentativa fadada ao fracasso se a intenção for leva-la até o fim. “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 10). A redução fenomenológica, que é coletar o que aparece para a consciência a partir da percepção, será sempre parcial. Romper com a atitude natural em busca da essência apenas mostra que não há motivo no mundo para que o mundo continue surgindo para nós, ele simplesmente continua aparecendo para a consciência.

A tarefa fundamental da fenomenologia, que é voltar às coisas mesmas para conhecer o mundo, deve considerar o sujeito que vivencia essa coisa e a existência da unidade entre sujeito e coisa no momento da experiência. Antes do conhecimento elaborado sobre o mundo há um mundo. Nele é construído tudo que é oferecido para qualquer teoria ou explicação sobre um fenômeno. De maneira geral: o mundo vivido é a fonte de qualquer conhecimento científico. Ciência e mundo da vida precisam ser rearticulados, e à fenomenologia ficou relegada essa tarefa. As pesquisas qualitativas fenomenológicas colocam, no lugar de correlações estatísticas, descrições do fenômeno vindas do sujeito, o que faz surgir um humano histórico implicado e engajado no mundo (SADALA, 2004, p. 3).

Mas e o corpo? Existem duas formas comuns de ver a participação do corpo no mundo: a primeira é a materialista, que o coloca como um dos objetos entre muitos outros; a segunda é a espiritualista, que desconsidera o corpo como elemento central da experiência opondo-o à alma/psíquico, esta sim sendo o centro da vivência. Merleau-Ponty opôs-se fundamentalmente a essas duas visões. A partir dele iremos substituir enunciados como “eu tenho um corpo próprio” ou “eu sou uma alma dentro de um corpo”, por “eu sou o meu corpo”. A verdade não está no corpo, nem há humano interior que habita o corpo, mas há o humano no mundo que só pode se reconhecer no mundo estando entre outros, a partir da intersubjetividade (outro conceito que abordaremos nos capítulos).

1.2. Psicopatologia e diagnóstico do autismo

O que pretendemos nesse tópico é chamar atenção para o que consideramos serem os pontos chave da construção desse diagnóstico. O autismo costuma ser um termo impreciso em psicopatologia, portanto não tentaremos, nem tão pouco poderíamos dar conta de toda a trajetória dessa classificação. Fazer isso implicaria em uma extensa apresentação de sujeitos, linhas de pensamento e enfoques envolvidos⁶. A heterogeneidade que estamos falando dessa condição está refletida na tentativa de enquadre comportamental do DSM-IV, onde o diagnóstico de autismo pode ser retirado de pelo menos 96 combinações diferentes se forem considerados dois critérios de interação social, um de comunicação e um de padrões repetitivos e repetitivos (LAMPREIA, 2004, p. 111).

No início do século XX, a ciência relacionou fisiologia e comportamento para articular o sistema nervoso com as ações humanas seguindo pressupostos do que se chamava “Psicofisiologia” – localizada nas “ciências da natureza”. Em contrapartida, houve diversos trabalhos que buscaram introduzir o fator introspectivo na investigação das patologias, desenvolvendo teses sobre a mente, existência, o consciente, inconsciente, etc. Esta forma de ver a o psicopatológico como oriundo de algo subjetivo constituiu-se em um campo nomeado como “Psicologia Filosófica”. A divisão entre Psicofisiologia Clássica e Psicologia Filosófica não desdobra campos antagônicos hoje como os do início do século XX, mas as contradições oriundas da divisão entre subjetivo e objetivo ainda influenciam a ciência do século XXI.

⁶ O artigo de 2004 escrito pela Prof. Carolina Lampreia é uma ótima fonte de referências e de entendimento etiológico sobre o conceito “autismo”. Segundo ela, houve desde a década de 70 uma polarização no debate entre dois enfoques, um cognitivista e outro desenvolvimentista.

A despeito disso, ambas as vertentes caíram em dois erros fundamentais: a primeira em um objetivismo científico ingênuo que só vê o orgânico, enquanto a segunda em um subjetivismo filosófico (SOARES, 2004) que só vê uma mente pensante. Enquanto no primeiro erro (empirista) tudo que é percebido pela pessoa passa pela experiência dos sentidos sem que a consciência ofereça nenhuma barreira ou participação na construção da percepção do mundo, no outro (intelectualista) o corpo é apenas um acessório motor que carrega dentro dele a verdadeira experiência vivida, o intelecto.

Merleau-Ponty travou um combate contra o dualismo mente e corpo, e é através dos instrumentos para esse combate que queremos dar voz aos autistas em sua própria experiência, sem cair em nenhum dos dois erros. Com o olhar influenciado pela fenomenologia, o leitor passará a ver que o pensamento dualista sobre o autismo permeia a maior parte das investigações científicas, principalmente aquelas divulgadas nos meios de comunicação de massa.

A busca pela causa ambiental, cerebral ou genética do autismo, assim como sobre quais seriam os mecanismos internos do psiquismo que despertariam o autismo, ainda é o centro dos investimentos em pesquisa. Essa centralidade se apoia em dois pressupostos que colocam a fala do autista como secundária ou dispensável: (1) a causa do autismo pode ser isolada e identificada; (2) sujeito e mundo pertencem a diferentes instâncias que só poderão ser compreendidos se rigorosamente estudados separadamente.

Contudo, é impossível falar de autismo sem falar da marca que Leo Kanner deixou na história dessa condição. Kanner foi um psiquiatra austríaco que emigrou para os EUA e tornou-se diretor do serviço de psiquiatria de crianças do Hospital Johns Hopkins, em Baltimore. Ficou conhecido com a publicação de um artigo, em 1943, chamado “Os distúrbios autísticos do contato afetivo”, em inglês “*Autistic Disturbances Of Affective Contact*”, estudo elaborado a partir de onze crianças. Descreveu como sendo característico delas “a incapacidade de se relacionarem de maneira normal com pessoas e situações” (KANNER, 1943, p. 242), e utilizou uma tese vinda do psiquiatra suíço Eugen Bleuler – o primeiro a utilizar o termo “autismo”, usando também “derreísmo” – que definiu o autismo como sendo a perda do contato com a realidade (LIMA, 2010, p. 15). Para Bleuler, o autismo seria efeito de uma tentativa de adaptação ao processo patológico, caracterizado por pensamentos que não seriam guiados por objetos, mas por afetos e desejos, como na esquizofrenia (DIAS, 2015, p. 308). Etimologicamente, “autismo” foi a junção feita por Bleuler a partir do grego “autus”, que significa o que se refere a si, com o sufixo grego “ismo”, que denota ação, condição,

princípio ou característica. Já “dereísmo” é oriundo do latim “dē rē”, significando algo para além ou fora do assunto. Consideramos que tanto autismo quanto dereísmo significam isolamento em sua essência, sendo que o primeiro refere-se ao sujeito recaído sobre si mesmo e o segundo ao contexto do qual ele se ausenta.

A relação entre autismo e esquizofrenia vem principalmente do prejuízo precoce nas relações interpessoais (LIMA, 2010, p. 17), presente em ambos. Tanto que no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais o DSM II, em 1968, o autismo aparecia como “esquizofrenia de início na infância”. Na década de 1980, o autismo saiu da categoria “psicose”, e no DSM III entrou na categoria “distúrbios invasivos do desenvolvimento”.

Leo Kanner nos resultados de sua pesquisa com as onze crianças afirmou que havia em comum entre todas elas isolamento extremo e desejo de preservação do mesmo. O interesse pela redescrição do isolamento autista presente nessa pesquisa tem estreita relação com o que o psiquiatra caracterizou como “um profundo isolamento autístico que domina todo o comportamento”⁷ (KANNER, 1943). O peso dessa afirmação vinda de Kanner influencia a forma de ver o autismo até hoje.

Desde a publicação do texto de Kanner, mais de 70 anos se passaram. Mas anteriormente a Kanner, um outro psiquiatra, Hans Asperger, já havia estudado crianças com quadros clínicos semelhantes, contudo só foi publicar os resultados de sua pesquisa em 1974 por motivos relacionados à Segunda Grande Guerra. Asperger foi ignorado até 1976, quando a psiquiatra inglesa Lorna Wing divulgou seu trabalho (DIAS, 2015, p. 308). Lorna (1981) descobriu que Asperger estava pesquisando sobre crianças com sintomatologia muito próxima às de Kanner cinco anos antes dele anunciar ter “descoberto o autismo”. Ao contrário do que muitos pensam, Asperger não estudou apenas a condição conhecida como “Síndrome de Asperger”. O que ele estudou, junto a seus colegas na Universidade de Vienna, foi o que nós hoje chamamos frequentemente de espectro do autismo, ou em inglês *autistic continuum*, ou também *autistic spectrum*. Após a invasão nazista, Asperger foi forçado a encerrar suas pesquisas, estas que iam contra o programa nazista que buscava a “purificação” da raça humana, programa no qual o assassinato e a realização de pesquisas cruéis atingia principalmente crianças atípicas.

Muitos dos pesquisados tiveram que fugir ou cometeram suicídio. Até mesmo um colega de Asperger tornou-se um dos líderes do extermínio secreto de crianças atípicas. A divisão diagnóstica proposta por Asperger entre autistas de alto funcionamento e baixo

⁷ “an extreme autistic aloneness that, whenever possible, disregards, ignores, shuts out anything that come to the child from the outside” (p. 242) e “Profound aloneness dominates all behavior” (p.247)

funcionamento surgiu nesse contexto, e foi uma das maneiras de proteger a vida das crianças em sua clínica.

Em maior parte, as dificuldades para a divulgação das pesquisas de Asperger podem ser atribuídas ao contexto sócio-político da Alemanha. Em menor parte, à habilidade política de Kanner para conseguir destaque no campo científico, o que Asperger não tinha.

Kanner defendeu que o problema central do autismo seria a questão afetiva. Atribuiu à origem da condição à frieza dos pais, principalmente da mãe. O termo “mãe geladeira” não é herança da psicanálise, mas do próprio núcleo da produtividade científica hegemônica anglo saxã representada pela na figura de Kanner. O isolamento autístico para Kanner seria então uma maneira de defesa que a criança desenvolve ao ambiente em decorrência da frieza dos pais ⁸.

Desde os primeiros estudos ligados à psicose infantil, até os atuais mais focados na análise comportamental, é muito difícil nos descolarmos da ideia de alguém que frequentemente está isolado na maior parte do tempo de relações interpessoais, das simples até as complexas. Os variados autores que abordam o autismo, de uma maneira ou de outra, precisam passar pela problemática que envolve o isolamento do contato com o outro, que é tão característico dessa condição.

1.3. Como a fenomenologia pode ajudar na questão do isolamento autista?

A fenomenologia será um convite para conhecer através do corpo do autista: no que nele se vê quando ele está vendo, no que nele fala quando ele está falando, no que nele pensa enquanto ele está pensando (MACHADO, 2011, p. 56). A essa altura o leitor já está ciente de que não estamos falando do corpo biológico com todas as suas conexões físico-químicas. Estamos falando de um corpo histórico que não se esgota em sua projeção no presente e que está em permanente atualização.

Será preciso a partir das autobiografias situar quais e como os fenômenos então envolvidos no estado de isolamento a partir da vivência. Queremos que a experiência vivencial (GRAÇAS, 2000, p. 28) dos autistas possa revelar, como dito acima, uma estrutura

⁸ Questões em torno do que causou o autismo poderão brotar da leitura das autobiografias, e é isso que apostamos. Por isso não entraremos em mais detalhes. Para os interessados nas origens da conceituação médica e nas disputas em torno desse conceito e diagnóstico do autismo, a leitura de Neurotribes (Steve Silberman).

do sentir-se isolado com todos os elementos que conseguirmos encontrar. Os múltiplos aspectos da experiência vivida irão nos direcionar para significados dessa experiência (MOREIRA, 2004, p. 454).

Mas não iremos praticar uma abstração filosófica que afaste nosso trabalho da reflexão sobre a própria objetividade. Tão pouco iremos ter uma atitude cientificista, que decifra a significação do material que recolhe mas exclui a compreensão sobre o próprio trabalho (CHAUI, 2002, p. 209). A fenomenologia pode funcionar como um bote salva-vidas para a questão autista, esta que se afoga no mar conturbado localizado entre o abismo criado por divisões antigas entre ciências naturais e humanas, comportamento e pensamento, sujeito e objeto, objetivo e subjetivo, entre muitas outras que abordaremos ao longo dos capítulos.

Teremos de lidar com o que aparentemente poderá ser um problema para muitos, que é a ausência da verdade dura, prepotente de si; o que não quer dizer que a investigação não estará indo em direção à verdade. Quando uma compreensão for fornecida para o isolamento, novas perguntas e horizontes se mostrarão. O que antes era considerado um fator de imprecisão – pelo Pequeno Racionalismo⁹ –, como a inclusão da autobiografia, será transformado em mola propulsora ao alcance da verdade. Na medida que o leitor compreender a investigação do tipo fenomenológica, mais se familiarizará com o método de ir direto ao sujeito.

Ao longo da explanação teórica sobre a fenomenologia sustentaremos que com essa abordagem é possível construir uma estrutura do estado de isolamento, e como ela fornece um vocabulário ainda não disponível em outras áreas do conhecimento. Aprenderemos muito com os autistas e buscaremos conhecer o maior número possível de aspectos por eles fornecidos. Definitivamente, conosco não estarão sozinhos em seus mundos.

Não será possível neutralidade quanto ao que investigamos, como reivindicariam as ciências naturais via método científico. Vivemos no mesmo mundo que os autistas e esse mundo desperta espontaneamente hipóteses e pistas anteriores à pesquisa quanto ao que queremos saber. Porém mantemos o empreendimento fenomenológico de ir às coisas mesmas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 4) buscando a essência do fenômeno, sempre

⁹ “O Pequeno Racionalismo tenta reduzir o Ser à explicação objetivista, sonhando com uma razão capaz de conhecer a rede total de relações que constituiriam a realidade enquanto dada e observável. (...) O Grande Racionalismo, ao contrário, foi um movimento privilegiado durante o qual a ciência e a metafísica, em vez de rivais, eram conhecimento complementares, cujo fundamento único era o infinito positivo. O dualismo do corpo e da alma, da natureza e do espírito, enfim, do exterior e do interior culminava no acordo das duas partes como faces complementares da infinitude positiva.” (CHAUI, 2002, p. 206)

com a premissa de que estaremos com isso chegando mais perto de um mundo em estado nascente para o sujeito. Consideramos o sujeito como o único que acessou o fenômeno estudado. O isolamento, portanto, não é um resultado ou fruto de uma causa isolável, mas uma relação estrutural relacionada à simbolização.

A consciência humana funciona por excelência como o poder de simbolização capaz de ordenar experiências do sujeito em um mesmo núcleo inteligível (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 172), fazendo com que surja uma unidade identificável da experiência mesmo sob as várias perspectivas possíveis. Ou seja, não há apenas uma forma de experimentar estar isolado, mas ao mesmo tempo todas dizem respeito ao mesmo núcleo. Posso estar isolado por entender pouco determinado assunto que está sendo falado ao meu entorno. Também posso estar isolado por estar com tanta fome a ponto de não ter disposição para uma conversa que não esteja relacionada ao atendimento da demanda por comida. Ambos os exemplos poderiam ser chamados de “estado de isolamento” por um mesmo sujeito. E assim sendo, também fará parte da investigação desse trabalho investigar qual é o ponto que sustenta os vários relatos que abordaremos.

No intento de ir ao sujeito, sabemos que será impossível desvencilharmo-nos completamente dos conhecimentos teóricos adquiridos sobre o autismo. Mas o desenvolvimento de uma teoria, que inevitavelmente congela a vivência sobre uma formulação, é resultado da nossa própria condição de sermos tão existência em situação e pensamento encarnado em um corpo. Consequentemente, precisamos tomar distância do mundo para poder vê-lo (CAPALBO, 2017, p. 43), o que não significa despir essa visão de uma historicidade. Para tomar essa distância, atuaremos nesse trabalho com dupla função: a função do filósofo e a função do psicólogo. Com a primeira, buscaremos o núcleo significativo da experiência pelas descrições dos fenômenos fornecidas pelo autista, tarefa do filósofo munido da fenomenologia. Com a segunda, trataremos do problema da constituição do fenômeno para o sujeito investigado, explorando pela compreensão fenomenológica – portanto utilizando e legitimando o recurso da intuição / empatia – o que foi desvendado pela reflexão filosófica do ato intencional daquele que experimenta o estado de isolamento. O resultado desse esforço será a metamorfose do campo fenomenal em campo transcendental¹⁰, que permanentemente está indo ao mundo.

¹⁰ “A experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada. Mas, agora que o campo fenomenal foi suficientemente circunscrito, entremos neste domínio ambíguo e firmemos aqui, com o psicólogo, nossos primeiros passos, esperando que a

1.4. Um lidar especial com o “autismo”

Temos a intenção de colocar de lado tudo o que sabemos sobre autismo para aprender com aquele que viveu uma experiência de isolamento, esse é nosso preceito ético e a essa altura já estará claro para o leitor. Abriremos mão, inclusive, de pensar nosso sujeito de pesquisa como “autista”, na acepção nosológica. A classificação daquele que pesquisaremos é anterior à pesquisa, e se baseia na própria autoidentificação dos autores das autobiografias; não entraremos no meandro diagnóstico – no sentido de contestar ou corroborar a categoria contemporânea de autismo ou TEA -, e nosso recorte na escolha de quais autobiografias utilizar foi feito baseado no impacto que ela causou para amplo público. Recorreremos a casos “clássicos”, já conhecidos pelos autistas, profissionais, familiares e envolvidos com a condição autista. Ao não nos comprometermos com as querelas diagnósticas, estaremos convidando o leitor para exercer uma atitude fenomenológica (BRAGAGNOLO, 2014, p. 76) que busque revelar aquilo que sustenta e dá sentido ao mundo para a pessoa que se apropriou da categoria do autismo.

Por estarmos utilizando autobiografias escritas por autistas que conseguiram realizar feitos que para muitos outros são distantes ou impensáveis, reconhecemos que a alta desenvoltura na linguagem escrita ou falada não é a forma mais comum ou típica de “ser autista”. As autobiografias foram escolhidas, como dito acima, pelo caráter de aceitação pública e pela facilidade de acesso.

Enquanto a diagnóstica¹¹ insere o autista dentro de uma categoria determinada, reconstruindo sua forma de vida (DUNKER, 2015, p. 25) para que ela esteja de acordo com o um tipo de sofrimento que seria particular do autismo, buscaremos os significados dos fatores biológicos, políticos, culturais e ideológicos que compõem o estado de isolamento por reconhecer que não é possível fazer ciência sem estar envolvido com eles. Fazer isso é eticamente delicado, já que sofrer de acordo com o que a medicina moderna estipula transformou-se em condição *sine qua non* para acessar dispositivos de assistência social,

autocrítica do psicólogo nos conduza, por uma reflexão de segundo grau, ao fenômeno do fenômeno e converta, decididamente, o campo fenomenal em campo transcendental.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 99)

¹¹ Segundo Dunker (2015), diagnóstica é o contexto social e político formado por um conjunto de ideias, intervenções clínicas e dispositivos legais relacionados a formas sofrimento. O diagnóstico clínico é apenas componente da diagnóstica; ela que permite o diagnóstico de autismo.

securitária e de saúde (DUNKER, 2015, p. 29). Ou seja, qualquer problematização que difira da racionalidade diagnóstica feita por um pesquisador da área da saúde pode ser apropriada pela própria diagnóstica, usando a crítica realizada como argumento para exclusão desses sujeitos de dispositivos de seguridade social. E de forma alguma queremos isso. Pelo contrário, queremos além da manutenção desses direitos, que eles se estendam para toda a população, típica e atípica.

Portanto, buscaremos ser cuidadosos e compreensivos com a precária situação de serviços públicos e gratuitos fornecidos para autistas e familiares, principalmente no Brasil. Como não problematizaremos o diagnóstico, mas nos preocuparemos com a experiência de isolamento localizável nos textos, isso nos dará uma vantagem, mesmo sem contar com a segurança total de que não nos acusarão de estarmos generalizando a experiência autista, ou deslegitimando uma forma específica, portanto não universalizável enquanto experiência humana geral, do sofrer autista.

Discordamos do argumento de que a identificação em forma de enquadramento de uma “forma autista de sofrer” é o único caminho para a garantia de direitos fundamentais a esses sujeitos, em sua maioria dependentes do círculo familiar, afugentados principalmente pelo modo de vida urbano – que entra em conflito com muitas de suas características. A solução identitária pós-moderna nesse caso, colaborando com a criação de guetos por diagnóstico, é uma apropriação dessa racionalidade diagnóstica. Não queremos colaborar com a crença de que os autistas vivem em um mundo obscuro que a pesquisa apenas tentaria criar pontes, ou torná-lo menos inacessível.

Tal solução separa a humanidade em tipos que estão dispostos uns contra os outros, por alguns serem mais capazes que outros, na disputa pelo acesso à *res publica*. A divisão entre sujeitos em identidades diagnósticas na luta por condições dignas de existência é arbitrária pois se baseia na lógica arbitrária daquele que se beneficia com as divisões manualísticas. A racionalidade diagnóstica ao classificar o mal-estar em entidades diagnósticas tem como objetivo adaptar o sofrimento ao “negócio” da saúde (DUNKER, 2015, p. 23), não extinguir esse sofrimento. Além disso, não são apenas os autistas que precisam sofrer de determinada maneira. O negócio da saúde afeta a sociedade de maneira generalizada, e sabendo disso a luta também precisa ser generalizada. O campo chamado

*disability studies*¹² têm muito a contribuir no debate, que definitivamente precisa sair do âmbito exclusivo dos profissionais da saúde e da educação. Nossa tentativa de compreender o sentido do isolamento indo direto ao autista, por negar a generalidade abstrata dos conceitos (MANTOVANI, 2009, p. 197) e dos diagnósticos, inevitavelmente nos levará a problemas políticos delicados.

Ou seja, como falamos de um diagnóstico dos mais polêmicos, estamos também entrando nas disputas sobre o autismo e suas variadas causas e bandeiras, defendidas tanto por autistas quanto por não-autistas. Nesse ponto, o “bote salva-vidas” da fenomenologia, como postulamos anteriormente, poderá nos dar segurança de sobrevivência nas muitas batalhas que possamos ser inclusos por querer navegar nesse mar turbulento. Não é interesse dessa obra contestar o diagnóstico do autismo. Evitaremos aderir explicitamente ao um lado ou outro no que chamamos “Grande Causa Internacional”. Nosso desafio maior e foco será fazer com que a visão do corpo e do mundo enquanto unidos na vivência primordial estabeleça uma tensão no leitor que o aproxime do autista e o leve para além da compaixão e do compadecimento. O sujeito nunca vive “apesar do mundo”, mas sim “graças a ele” (NEVES, 2016, p. 19). E que mundo é esse que vivemos?

Esperamos que nossa atitude “especial” e nossa franqueza possa motivar a leitura dessa obra e de outras de dentro e fora do palco principal das disputas do autismo, mesmo que sob dúvidas, questionamentos ou discordâncias. Como falamos no início, entrar na questão autista é entrar numa batalha globalizada do autismo. Qualquer interessado no autismo que se envolva em questões tão conturbadas quanto as apresentadas aqui terá, entre outras, as seguintes opções: poderá envolver-se por pouco tempo por correr grandes riscos de ser atingido por uma grande onda, poderá abrigar-se no barco seguro – pelo menos a médio prazo – de alguma verdade ou promessa posta pelas forças hegemônicas na batalha do autismo, ou poderá arriscar-se em meio à tormenta em caminhos ainda pouco conhecidos, por isso mesmo dotado de protagonismo – e não fará isso de maneira despretensiosa quanto aos objetivos ou inadvertida quanto aos riscos envolvidos.

¹² Deixo como referência ao tema a dissertação da Bárbara Fonseca da Costa Caldeira, defendida em 2013 no IMS-UERJ, chamada “Modelos teóricos da deficiência no discurso acadêmico brasileiro”.

2. EXPLORANDO A EXPERIÊNCIA DE ESTAR NO MUNDO

2.1. A objetividade

2.1.1. A separação entre filosofia e ciência e o papel da fenomenologia

Em nosso contato diário com o mundo, uma fé nos acompanha. Nada ligado à religião, apenas aos enigmas que surgem naturalmente a partir do nosso lidar com o mundo; ela é a fé perceptiva. A partir dela damos um ar natural à existência cotidiana, como se tudo sempre estivesse ali dotado de um aspecto exterior e ao mesmo tempo interligado à nossa experiência. A fé perceptiva não se preocupa muito com a diferenciação entre o nós que percebe e o objeto que é percebido, fazendo tudo parecer fazer parte de um mesmo campo existencial. Em contrapartida, como veremos aqui, filosofia e a ciência atuam de outra maneira ao buscarem separar nossa interligação com o mundo para fazê-lo intelectual.

A tarefa da filosofia é reformar pelo intelecto o que recebemos do mundo através de evidências ingênuas, tornando-as compreensíveis ao criar um caráter “em si” de tudo que vivemos. Essa reforma desconsidera que todo sujeito do entendimento um dia entrou em contato com o mundo a partir de sua própria perspectiva e tenta fazer do saber intelectual a referência geral para a experiência vivida. O cientista não se diferencia do filósofo quanto ao uso do intelecto. Contudo, ele se apresenta como o rigoroso conhecedor das causas e das relações que se estabelecem no mundo, sejam elas físicas ou químicas, atribuindo a sua descoberta um ar de superioridade sob todas as outras.

Conhecer algo sempre depende das idéias que formulamos disso ou há como acessar esse algo olhando as relações que se mostram pelo objeto em si? Essa pergunta marca a cisão entre filosofia e ciência (CHAUI, 2002, p. 203). Para a primeira, a consciência reflexiva ilumina a verdade do mundo, enquanto para a segunda a verdade do objeto determina o discurso referido a ele. Quando olho para uma caneta, o que faz dela uma caneta? Minha opção pelo traço no papel a partir da tinta e a necessidade de realizar minhas ideias na forma escrita, poderia dizer a filosofia. Ou o composto químico da tinta, do plástico e do metal moldados na indústria e dispostos para que uma pequena esfera que entra em contato com superfícies diversas transfira a tinta do compartimento para onde queremos escrever, poderia dizer a ciência.

A fenomenologia coloca-se de uma maneira muito especial nessa cisão: propõe-se a recolocar as essências das coisas na existência do humano ao afirmar que não é possível conhecer o mundo de outra maneira que não pelo o que ele é de fato. E para acessar esse “de fato” será preciso, antes mesmo de qualquer reflexão sobre o mundo, ir diretamente a ele pelo sujeito da experiência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1). Resumidamente, o esforço da fenomenologia é reencontrar o contato ingênuo do sujeito com o mundo antes de qualquer tematização ou reflexão. No contexto complicado da cisão entre filosofia e ciência, a fenomenologia existe como estilo ou forma que tenta unir existência e essência antes mesmo de ter plena consciência filosófica¹³. “É preciso retornar as coisas mesmas”, disse Husserl.

Mas por que a ciência não consegue cumprir a tarefa de desvendar o mundo de uma vez por todas? E por que a filosofia não compreende finalmente o funcionamento da consciência humana? Porque tudo aquilo que sabemos sobre esse mundo, até mesmo através da comprovação científica via método, sabemos pela experiência que tivemos um dia nele. Sem essa experiência a ciência ou a filosofia nada poderiam dizer; apesar dela sempre fornecer uma visão opaca do mundo, como veremos mais a frente.

Precisamos, antes de continuar esse trabalho, levantar algumas questões sobre nossas mais comuns classificações de nós mesmos. Mesmo quando nos designamos como “ser vivo”, “humano” e “sujeito” já pressupomos um trabalho intelectual posterior à experiência que nos atribui à vida, à raça ou ao ambiente. Contudo somos, para classificar de maneira mais adequada relacionando ao que queremos dizer, a fonte absoluta de todo o conhecimento que pode haver sobre o mundo. Nossa experiência com o mundo não é oriunda do ambiente físico ou social, ela não vem em seguida. Mas vai em direção a ele e o sustenta (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3)

O conhecimento científico surge a partir de uma operação que torna invariante os fenômenos percebidos, e faz isso para alcançar variados fins legítimos na medida em que desenvolve instrumentos úteis à melhoria das condições de vida da humanidade. Porém de maneira alguma será possível dar conta da totalidade da experiência humana através de seu método, esse é um engodo ingênuo. Ao estabelecer a qualidade química e física dos objetos e das forças relacionadas a eles, a ciência não tem consciência de que atua sobre um pressuposto: antes que qualquer conhecimento teórico possa surgir é preciso da percepção de

¹³ “(...) en disant que la phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenue à une entière conscience philosophique.” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. II)

um ser que acesse o mundo. Chamaremos de “pensamento objetivo” o tipo de pensamento oriundo da atitude que ignora o sujeito da percepção (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 279). Esse pensamento considera o mundo acessível em si, onde a percepção teria seu lugar como mais um dos vários acontecimentos objetivos enquanto “sensação do mundo”. Contudo, a percepção não deve nada do seu conhecimento sobre o mundo aos estímulos assim como a física descreve ou aos órgãos do sentido como a biologia os classifica. A experiência total do mundo vivida por um sujeito não retira sentido do sistema de relações objetivas que determinariam a experiência, mas pelo contrário: é esse sistema objetivo que se constrói enquanto formulação intelectual permitida a partir de um mundo percebido.

O que a fenomenologia apresenta de novo não é apenas a crítica da divisão entre percepção e percebido, mas a fundação da unidade da experiência de uma outra maneira. O sujeito perceptivo aqui considerado – estamos falando do autista em sua autobiografias – tem uma dupla missão, mesmo que não a reconheça explicitamente: sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista único sobre o mundo, precisa sempre dirigir-se às coisas das quais ele não tem a chave para decifrá-las, coisas nas quais ele próprio esteve unido em sua experiência originária. Quando falamos da intimidade entre sujeito e objeto e afirmamos que essa intimidade forma estruturas sólidas que se distinguam da mera aparência de uma realidade, estas estruturas passarão a ser chamadas de “fenômenos”. E a filosofia, na medida que se implica com a exploração dos fenômenos, passará a ser chamada de fenomenologia (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 308). Conhecer o mundo para a fenomenologia não será apresentar ou falar sobre objetos inertes que estão no mundo descolados de nós, mas apreender o sentido desse objeto no momento da percepção pelo sujeito. Conforme nos empenhamos na busca desse sentido, a distância entre “mundo objetivo” e “aparências subjetivas”, que poderia criar dois significados distintos e separados na experiência se a considerássemos consequência ora do pensamento e ora das relações causais, tornam-se na fenomenologia simultâneas e irrecusavelmente constituídas pelo sentido. A abordagem da experiência perceptiva que será dada aqui trabalhará com o “campo constituinte do mundo” em substituição às formulações de mundo como causal, numérico, comensurável da ciência ou de mundo construído, pensado e vivificado pelo pensamento da filosofia.

2.1.2. A herança cartesiana e a separação entre corpo e alma

A teoria de René Descartes é tão comum e aceita nos dias de hoje que pode ser chamada de teoria oficial sobre a constituição do mundo e do sujeito. “Todo humano possui uma alma e um corpo”, quem nunca leu ou escutou essa frase? O corpo humano é parte da natureza e regido por leis físicas enquanto a alma seria o comando do corpo; o fantasma no comando de uma máquina (RYLE, 2009). Duas histórias distintas seriam então vividas pelo sujeito: uma dizendo respeito ao seu corpo, e outra a sua mente, a primeira é pública e a segunda é privada.

Essa teoria oficial considera a separação entre subjetivo e objetivo para em seguida purificar ambos um do outro. O corpo seria assim uma soma de partes sem interior e a alma um ser total presente a mim mesmo. Essa separação resultou, por um lado, na concepção da realidade como determinada por operações naturais ou leis da natureza (*res extensa*) e, por outro, na realidade como o resultado de representações ou conceitos frutos da atividade reflexiva do sujeito do conhecimento (*res cogitans*). Ciências da Natureza passaram a tratar da *res extensa* e as Ciências Humanas da *res cogitans* (CHAUI, 2002, p. 204).

Como falamos anteriormente quando discorremos sobre a separação entre a filosofia ocupada com o sujeito do conhecimento e a ciência ocupada com o realismo dos objetos já dados e interligados por relações causais, essa separação foi consolidada pela tradição cartesiana. Em suma, Descartes, e sobretudo Kant (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 4), argumentavam que não era possível conhecer nada se não estivessemos conscientes no momento do ato da apreensão do conhecimento. Sem a certeza “de mim para mim” enquanto consciência não seria possível garantir a existência do mundo. Porém sabemos que a busca do “homem interior” dentro de uma subjetividade invulnerável, para além do próprio ser enquanto participante do mundo, é uma reflexão incompleta que não reconhece a própria gênese da subjetividade (2.1). O mundo existe antes de qualquer análise que possamos fazer sobre ele, e nesse nascimento imotivado está o sujeito estabelecendo sentido junto ao seu nascimento. Falar de sensações fornecidas pelo sentido e de aspectos perspectivos do objeto que serão apreendidos pelo “homem interior” é realizar uma análise reflexiva do fenômeno (1.3).

Não é complicado entendermos, e podemos lançar mão de um esquema lógico para tal. Se eu reflito sobre algo, essa reflexão (R) diz respeito a algo irrefletido oriundo de um acontecimento (A) em que estive envolvido. Simplesmente não podemos ignorar a reflexão sobre o irrefletido enquanto um novo acontecimento. Uma característica da experiência vivida é que estamos tão vinculados ao mundo – nossa consciência é tão consciência vivida –, que é necessário um momento posterior em que nos descolemos do percebido para (MERLEAU-

PONTY, 1999, p. 26) através da reflexão elaborar sobre ele. Portanto, qualquer formulação sobre um acontecimento irrefletido também é um acontecimento (A2), que não é o acontecimento originário (A), mas secundário e sobre ele. Essa reflexão gerada em um acontecimento posterior também pode ser fruto da reflexão, gerando uma segunda reflexão (R1) e um terceiro acontecimento (A2), assim por diante.

$$R = A1 \text{ sobre } A$$

$$R1 = A2 \text{ sobre } A1$$

O que o movimento fenomenológico tem como tarefa é buscar descrever o irrefletido, o percebido, não construí-lo a partir de operações que são da ordem do juízo ou da predicação. “O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14), portanto é impossível possuir reflexivamente esse mundo, ele é uma fonte inesgotável de acontecimentos inéditos. Isso quer dizer que há e sempre haverá uma distância entre quem analisa e quem percebe o mundo. Contudo, essa distância não existe no ato concreto da percepção (ou ato constitutivo), e o fato de percebermos algo, ou de que em algum momento houve a percepção, faz com que eu possa saber sobre aquilo que percebo. A dificuldade que sempre existirá para o intelectualismo, ou seja, para a tese de que há um mundo em si que se mostrará apenas pela análise reflexiva dos seus componentes, é que há uma opacidade intrasponível na percepção que se localiza entre o percebido e a percepção. O intelectualismo é uma maneira ingênua de superar essa opacidade.

A solução cartesiana para ao problema do conhecimento do mundo é considerar o pensamento humano como condição para assegurar a si mesmo de maneira absoluta. Assim, essência e existência não levam em conta a experiência vivida, buscando no lugar disso análises reflexivas sucessivas – que vão até o infinito – na busca pela totalidade dos fenômenos. Sendo assim, a solução para o problema do conhecimento através da reflexão baseia-se em um dogma que nos desprende do objeto, purificando a noção de corpo e de alma. Corpo passa então a ser a soma de partes sem interior e a alma um ser presente a si mesmo de maneira integral (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 268).

Em Descartes o corpo permanece subordinado ao conhecimento em ideias que tenho sobre ele. Como a existência estaria fundada em uma atitude mental oriunda da dúvida, o pensar seria composto por substância distinta e independente da que seria da do corpo (PASSOS, 1999, p. 13). A contradição é que o corpo não é um objeto purificado da alma e o pensamento não consegue ter clareza total sobre o mundo ao decompor e juntar suas partes

pelo entendimento. Para resolver a contradição das substâncias, Descartes afirma a existência de um Deus como base, autor de tudo que possível. Buscando nos desvencilhar da purificação contida nessa teoria oficial (como disse Rayle (2009)), afirmamos que viver como um corpo – não em um corpo ou por um corpo – já traz um conhecimento imanente que opõe-se ao movimento fragmentário exercido pela análise reflexiva, esta que fornece apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia.

A fenomenologia introduz uma nova divisão: entre o vivido e o conhecido. Toda a problemática em torno da divisão entre corpo e alma será transformada no problema da relação entre consciência como fluxo de acontecimentos individuais e estruturas concretas, e consciência como lugar de significados ideais da experiência. Assim sendo, o humano não é a união do psiquismo e do orgânico, mas um vai-vém que entrelaça motivos psicológicos e ocasiões corporais de maneira dialética, às vezes estáveis e às vezes não, por um movimento único criado pela história (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 130). Entre ambos há relações de troca que impediriam definir a origem de qualquer condição, incluindo a autista, exclusivamente psíquica ou somática (Ibidem, p. 131). Nenhuma formulação psicológica ou física pode prevalecer de maneira absoluta diante do movimento dialético do organismo.

Depois do percurso que traçamos vimos que a explicação não é uma descoberta, mas um outro momento, uma invenção, uma interpretação provável. Por exemplo, movimentos que chamamos de “automáticos”, destituídos de qualquer intenção, como o balançar de uma perna em um momento qualquer, ou o balançar do tronco de um autista, não podem ser considerados frutos de estímulos isolados, existentes em si mesmos no ambiente. Para que movimentos como esse sejam realizados é preciso minimamente da consciência sobre o ponto de origem e de chegada (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 174) da perna ou do tronco sem precisar procurá-los e também sem esbarrá-los em algum anteparo ou sem cansá-los em demasia – de maneira que tornasse o movimento automático impossível dentro do contexto. Um corpo definido em si seria um corpo que funcionaria como mecanismo. Uma alma em si no comando de um corpo só conheceria objetos que fossem aprendidos por suas ideias. Vendo dessa maneira pouco poderíamos esperar do autista para investigar a condição autista, já que poucos deles tornam-se “homens da ciência” ou “pensadores filósofos”. Para entender o autismo, diriam os representantes da “ciência verdadeira”, precisamos de nos apoiar em formulações objetivas sobre o jeito típico de aprender, desenvolver, interagir socialmente, etc. Destoar das vias típicas do desenvolvimento significa então ter necessidades especiais (oriundas de um transtorno), seja lá o que isso signifique em termos práticos, destituindo-as

de uma cultura que coloque algumas necessidades como especiais em relação a outras não-especiais. Saberes de todo o tipo vão então incidir para dar conta da amplitude do espectro autista, alguns buscando a origem ou causa psíquica em traumas, relações parentais, enquanto outros buscando as causas orgânica em genes, bactérias, substâncias químicas.

2.1.3. Percepção guiada para a significação humana, não para os sinais sensíveis

Quando quero focar na percepção de um determinado objeto, reúno para isso experiências que concordam entre si oriundas de várias temporalidades distintas, e é isso que cria o caráter factual do objeto, o que me garante que ele existe de fato. Durante o momento decisivo da percepção, quando estou presente enquanto sujeito perceptivo, não posso destacar o mundo de minha presença. Também não posso me perceber enquanto sujeito perceptivo fora de um mundo. Ou seja, quando percebo algo também estou lá enquanto experiência privada, o que nos faz afirmar que tudo que foi ou é percebido é fruto de uma experiência privada. Contudo em nossa civilização parece que estamos fadados a uma atividade intelectual segunda que mascara o ato perceptivo com o objetivo de tornar nossas aquisições plenas.

Fala-se muito dos aparelhos sensoriais disponíveis para “receber” as informações fornecidas pelo mundo. Contudo eles não podem ser comparados aos sistemas inorgânico regidos por leis da física (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 232). Apenas em fenômenos de laboratório, onde posso criar uma experiência controlada artificial, ou em carástrofes, é possível interromper a dialética da vida. As relações do indivíduo orgânico com o meio são relações que fazem surgir relações inéditas a todo momento. Um *não* escutado hoje em alto e bom som, com caráter impeditivo, não será o mesmo *não* escutado amanhã, mesmo que o emissor esforce-se em repetir seu ímpeto e o receptor sua disponibilidade; receptor e emissor não serão os mesmo que antes nem um dia, tampouco segundos depois. Os raios solares recebidos ao meio dia de hoje não serão os mesmos recebidos ao meio dia de amanhã na medida em que de hoje para amanhã além de toda a atmosfera ter se alterado, também alterei meu local: ontem estava na praia com os amigos, hoje estou a trabalho preso no engarrafamento, o que fez a luz solar se tornar um tanto dolorosa para meus olhos.

Só conseguiremos explicar as reações perceptivas a partir de modelos físico-químicos, ou seja, como resultado de estímulos objetivos que encontram órgãos sensório-motores localizáveis e seus centros de processamento correspondentes para cada estimulação, se

isolarmos artificialmente o sistema orgânico do qual estamos falando de seu contexto (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 235). Utilizar-se de relações físico-química para explicar as afecções psíquicas é uma contradição de termos caso não consideremos a experiência vivida; afinal seria preciso retirar o sujeito investigado de seu meio e transformá-lo numa massa orgânica. Não é por menos que o futuro do tratamento medicamentoso para certas patologias vem sendo colocado por uma vanguarda de pesquisadores em neurociência como a produção de medicamentos especiais para cada indivíduo, o que se tornaria possível depois de mapearem os mais de 100 trilhões de caminhos neurais existentes. Esse intento vem sendo apoiado ou tentado diretamente por grandes corporações em projetos como o *BRAIN Initiative*, do *Allen Institut for Brain Science*, e o *Human Connectome Project* da *General Eletric*. Essa será a base da “saúde do futuro”, segundo vídeo propagandístico da GE do Brasil¹⁴. É a teoria oficial adaptada ao século XXI: o cérebro sendo tratado como substituto orgânico e material da alma imaterial ao comando da complexa máquina que é o corpo humano.

Qualquer estímulo físico quando age no organismo suscita uma resposta global que gera ocasiões, não consequências comensuráveis. Há para além de qualquer relação material entre objetos quando tratamos de organismos biológicos, uma relação vital que varia qualitativamente quando há variação quantitativa (Ibid, p. 250). A partir desse caráter vital podemos pensar o que nos torna humanos. Por exemplo, um macaco pode, ao atribuir um caráter funcional a um galho de árvore, alcançar um cacho de bananas no alto de uma árvore. O galho na verdade é um bastão para o macaco. Porém o macaco não consegue construir um instrumento que sirva unicamente para preparar outros, de tal maneira que se o cacho de bananas estivesse à distância de dois galhos que pudessem ser unidos para criar um bastão maior, o macaco não conseguiria uní-los para alcançar o cacho. Um caixote de madeira pode servir como um degrau, mas o ato de empilhar dois caixotes para alcançar uma posição mais alta constitui uma barreira mesmo para o mais inteligente dos animais. Quando há a necessidade transformar o caixote de baixo em um instrumento que serviria como intermediário para um outro caixote apoiado em cima, vemos o limite da atividade animal.

A diferença básica no exemplo do galho é que enquanto para o macaco há um bastão, para o humano há um galho-de-árvore-transformado-em-bastão (Ibid, p. 273). O humano reconhece, para além do meio atual e imediato, uma pluralidade de aspectos possíveis da

¹⁴ GE do Brasil. A Próxima Lista: Mentes Mapeadas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GFkvjjqTkU>>. Acesso em: 31 out. 2017.

coisa percebida. O que define o humano não é apenas a capacidade de criar uma segunda natureza para além da biológica, seja ela econômica, material, ou social, mas principalmente a capacidade de superar as estruturas já criadas pela criação de outras. É essa atividade de superação que dá sentido aos objetos, tanto aos de uso imediato quanto aos culturais. É nisso que reside o caráter adaptativo da raça humana aos diversos ambientes, sua capacidade de transformação.

Mas como percebo aquilo que conheço se não foi fruto de estímulos exteriores e objetivos coroados por um processamento superior aos dos animais? O que me garante que tudo não é uma ilusão? Se tudo o que percebo fosse apenas resultado das “representações” que faço após receber os dados objetivos do ambiente, seria muito difícil separar o que é real do que é ilusório. Para superar esse problema que pode culminar na crença de um Deus criador de um real, como fez Descartes, precisamos reconhecer o real como um tecido sólido que não espera o juízo humano para se manifestar em nossa percepção.

A percepção é o fundo onde tudo o que acontece se destaca a partir do ponto de vista do sujeito. O mundo, junto comigo e com meu corpo, é o meio de todos os pensamentos e percepções implícitas. Voltar-se a si mesmo significa encontrar um sujeito aplicado no mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6). Buscar a essência da percepção não é afirmar que ela é sempre verdadeira, mas que ela é nossa única forma de acesso à verdade.

Outra coisa importante a ser colocada é que tudo que percebemos está dentro de um campo perceptivo onde algumas coisas se destacam em detrimento de outras. Olhar para um barco que se desloca no oceano implica relegar ao fundo as ondas, a areia, meu nariz, o céu, o sol, etc. Se a percepção fosse homogênea, nada se destacaria nela e não haveria nem mesmo a percepção. Dizer que é possível extrair uma “impressão pura” daquilo que observo ao direcionar toda minha atenção a essa coisa é cair em um erro. Caso algo não me direcionasse e destacasse o objeto que optei em olhar, esse algo considerando inclusive meu cansaço ou aptidão, ele não seria efetivamente percebido. Se decido olhar para um celular que está na minha frente, foi preciso também haver uma mesa e um ambiente com um chão sólido e que não afunde. Portanto, para que meu celular tenha sido percebido como um objeto, foi necessário um campo perceptivo onde outras coisas se tornaram fundo no momento em que percebi o celular destacado.

Em mais um exemplo, só posso ver um ponto preto em minha parede pois há uma sombra que perpassa todo o cômodo em que escrevo e que faz o ponto ser certamente preto. Em outro

momento do dia com luz mais direta eu poderia dizer que o mesmo ponto preto seria na verdade um ponto cinza. Portanto, a mesma mancha pode ter sido oriunda de dois eventos distintos que lhe atribuem características distintas. O pensamento objetivo diria que só será possível ver a cor correta da mancha caso o aparelho visual esteja preservado e a luz aja sob intensidade adequada. Mas adequada a que? Como garantir o jeito “certo” de utilizar a luz e quem estaria apto para definir sua exatidão? E o que é um aparelho visual preservado? Quantos anos de idade ou qual característica genética me tornariam apto para enxergar a mancha em sua cor exata? Concluimos então que em cada qualidade percebida há diversas significações que a habitam. Sentir a qualidade pura e objetiva de um objeto seria nada sentir (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 25). Estamos tão presos ao mundo que não nos destacamos dele para ter consciência das coisas, o que transforma cada ato de percepção em um ato de significação. Ele é imediato, não pensado ou atribuído posteriormente.

Uma conclusão central que surge dessa tese é que como o mundo só é acessível pela percepção e como a percepção atribui sentido, nunca compreenderemos de maneira integral nem o mundo nem a percepção, pois enquanto o primeiro – objetivo – se mostra opaco, o segundo – a percepção – sempre significa/é significado enquanto aparece. O que chamamos de um sentido (visão, audição, tato, paladar, olfato) é termos um pensamento sujeito a um determinado campo perceptivo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 292). A qualidade sensível, seja ela oriunda de qual sentido for, é o resultado de uma atitude crítica e secundária que extraio da minha interação com o mundo (de autoconhecimento), e a construo quando quero fazer um estudo científico de um desses campos sensíveis isoladamente. Quando opero dessa maneira o espetáculo do mundo desaparece. Ao contrário do estudo científico, no momento da percepção os sentidos “traduzem-se uns nos outros sem precisar de um intérprete, compreendem-se uns aos outros sem precisar passar pela idéia.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 315) É comum pessoas que usam óculos colocarem-nos para escutarem melhor as outras. Tal atitude só não estaria no campo das insanidades caso consideremos a percepção como uma totalidade.

Foram expostas aqui duas maneiras de lidar com o mundo percebido, mas não opostas. Uma é tratando-o como uma relação de forças materiais onde os aparelhos sensíveis tem refletido neles, a partir de estímulos externos, coisas que gerarão sensações em nós; sem que nunca cheguemos à visão de fato, só às consequências da luz refletida nos objetos. Outra é saindo do percebido e refletindo sobre ele para que, saindo do em-si, seja possível existir um

ser para qual o objeto existe. Ambas congelam o percebido em dois momentos, um em-si e outro para-si.

Ora, o que afirmamos aqui é que não é possível consciência do mundo sem consciência no momento que estamos ligados ao mundo. A afirmação polêmica, porém compreensível aqui, é que as sensações e a matéria, já que dependem desse momento genético (que diz respeito à genese) de ligação com o mundo, estão do lado do constituído, não do ser constituinte. Voltando ao exemplo da mancha na parede, direi que eu a percebo, mas enquanto estou percebendo estou tão ocupado percebendo que não posso perceber-me percebendo. E se eu decidir analisar como olhei para essa mancha, vejo que para ela ser alcançada em sua “materialidade” pura precisarei desconsiderar minhas aparências subjetivas, a interpretação de minhas sensações, e toda a minha história individual (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 319). Descolar a mancha do Eu que percebo é, assim, desconsiderar a unidade do Eu e da Mancha em prol de uma análise intelectual que só foi realizada em um segundo momento.

Entre a consciência do objeto e o objeto percebido existe um saber no qual estamos afundados, no qual uma operação racional reflexiva poderá operar apenas posteriormente ao fenômeno da percepção. O que a percepção revela não tem nada a ver com a natureza própria e em-si da coisa, mas é primeiramente um episódio de minha vida (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 328). Vale ressaltar que o que está fora do meu campo perceptivo continuará existindo. Não somos solipsistas defendendo que tudo que existe é criado por um Eu constituinte. As verdades não deixam de serem verdadeiras quando não pensamos nelas, contudo quando não estamos presentes sua existência permanece enquanto possibilidade/necessidade/construção lógica, não como uma realidade; da mesma maneira como todos os lados de um cubo não podem ser compostos pela percepção de uma só vez mas ainda assim posso concluir que existem outros. Constituir um cubo como uma totalidade imediatamente poderá ser feito apenas em uma idéia, e isso não quer dizer que a parte de trás do cubo não exista. Na realidade, como a percepção depende do sujeito da percepção, estamos fadados ao acesso fornecido pela perspectiva privada daquele que vive o campo perceptivo. Para que exista percepção o objeto nunca poderá estar oferecido como um todo. Isso seria contraditório. Querendo ver todas as faces de um cubo, elas precisariam ser transparentes a mim, formando assim outro cubo ou desaparecendo, deixando assim de ser o cubo que eu queria enxergar.

Trataremos agora do campo perceptivo em mais detalhes. Como então posso acessar um objeto localizável ou como posso ter certeza sobre aqueles que já acessei? Há uma estrutura

objeto-horizonte que dá sustentação a tudo que se apresenta quando percebo um objeto. Para que eu enxergue este copo diante de mim, preciso que todas as outras coisas que compõem o cenário transformem-se em horizonte, adormecendo. A visão é, portanto, um ato de duas faces (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104).

síntese efetiva (percepção)



A estrutura objeto-horizonte é o que faz estarmos fadados à visão perspectiva – ela é a própria perspectiva – e o que nos garante que aquele objeto continue o mesmo sob a variação do ponto de vista. Quando percebo uma mesa não posso ignorar as pernas ao olhar para sua tampa. A perna da mesa pode não ser apenas aquilo que estamos olhando, apesar dela se fazer presente, afinal, sem as pernas talvez a tampa da mesa não seria nem mesmo uma tampa de mesa. Enquanto a recordação ou ideia de um objeto apresenta uma síntese provável da perspectiva que obtive no momento em que me coloquei a observar a mesa, a percepção é a síntese efetiva realizando a operação na qual a tampa da mesa está para além dos aspectos dela que me são dados (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 336).

Destacar um objeto de seu horizonte para concluir a partir dele a existência de características que lhe são especiais e únicas sob todas as perspectivas é possível apenas desconsiderando o vivente ou generalizando uma configuração da estrutura objeto-horizonte¹⁵. Uma mesa para existir também precisa de chão, certa quantidade de luz que nos faça percebê-la visualmente, matéria prima, uma temperatura que não a faça queimar, etc.

Para além da reflexão psicológica sobre o acontecimento de olhar para a tampa da mesa, é necessária uma reflexão transcendental (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 320). Esta não coloca nada no objeto que não surja das relações que fornecem sentido a ele, oriundas da estrutura

¹⁵ “(...) cada objeto é o espelho de todos os outros. Quando olho o abajur posto em minha mesa, eu lhe atribuo não apenas as qualidades visíveis a partir de meu lugar, mas ainda aquelas que a lareira, as paredes, a mesa pode “ver”, o verso de meu abajur é apenas a face que ele “mostra” à lareira. Portanto, posso ver um objeto enquanto os objetos formam um sistema ou um mundo e enquanto cada um deles dispõe dos outros em torno de si como espectadores de seus aspectos escondidos e garantia de sua permanência.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105)

que interliga minha experiência da objetividade ao objeto. A reflexão transcendental se distingue da reflexão psicológica: enquanto aquela não introduz nada que não esteja no campo para compreender o objeto, buscando as relações de sentido estabelecidas pela estrutura, essa coloca o ato da percepção como mais um dos acontecimentos na minha história pessoal para buscar reconstruir o mundo exato para a consciência.

2.1.4. Corpo como sede da apropriação do mundo

Qualquer enfermidade que afete nosso corpo não define em si como iremos nos apropriar dela.; o humano conhece aquilo que o afeta, não simplesmente obedece. O corpo vivo com seu sistema nervoso não é apenas anexo do mundo físico, e se fosse encontraríamos mais uma contradição: a consciência enquanto coisa objetiva, localizável, presente entre outros objetos no mundo físico, nunca poderia conhecer o mundo porque no máximo nela estariam contidas suas propriedades materiais próprias, não as dos outros objetos (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 317). O corpo, por isso mesmo, vai além de um objeto entre outros, sendo por excelência o objeto sensível a todos os outros. Somente se esquecêssemos o perspectivismo da visão poderíamos tratar o corpo como um elemento fragmento da matéria destacado da relação objeto-horizonte.

O caminho desse esquecimento é, como falamos anteriormente, iniciado pela separação entre experiência e a ideia da experiência. É preciso religa-los. O objeto descolado do vivente e a ideia absoluta pretendem ser atemporais e válidos para todos os lugares como um potencial posicional universal. O corpo tratado como ideia, pertencente a uma ideia de tempo e a uma ideia de espaço localizáveis, continua nos moldes do pensamento objetivo, o qual constitui o senso comum da ciência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 109). Sabemos que a consciência constrói objetos, inclusive colocando a si mesma como algo identificável, e trataremos disso no capítulo “a existência do outro”, contudo mais do que colocar objetos novos para a análise, queremos através da reflexão transcendental reencontrar a origem desse objeto para a consciência, e por isso precisamos tratar o corpo como vivo ao invés de mata-lo por um pensamento objetivo. A consciência precisa pela reflexão transcendental de entrar em contato com sua vida irrefletida.

Meu corpo não é exatamente como um objeto sensível pronto para a resposta segundo milhares de variações do ambiente que ocorrem dentro de uma probabilística. Há uma

adaptação simultânea – onde o organismo age em totalidade – em nós a cada estímulo ambiental; ele é sempre mediado por uma relação de conhecimento que não é atitude natural (no sentido husserliano).

A percepção originária (a experiência não tética) é pré-objetiva e pré-consciente. Não nos damos conta enquanto percebemos, e isso que somos e percebe durante a gênese pode ser chamado de “ser-no-mundo”. Ele é o que irá definir nosso reflexo “automático” e nossa percepção mais do que qualquer configuração inata que possa ser encontrada no nosso material genético ou que seja fruto puro de um conjunto de reforços ambientais. O ser-no-mundo distingue-se de todo processo em terceira pessoa pois não é guiado por nossos pensamentos voluntários nem influenciado por atos de consciência. Ele está lá na pré-objetividade, de maneira independente, simplesmente se movendo e realizando; é junção prática de tudo que é psíquico e fisiológico. O corpo entra nessa história como o veículo do ser no mundo, a junção do ser vivo com o seu mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122). É para esse corpo que os objetos no mundo mostrarão suas faces, e digo “faces” no plural pois o corpo pode transitar em torno dos objetos pelas perspectivas que podem assumir. E a perspectiva garantida pelo corpo enquanto o objeto sensível por excelência é o que garante que eu tenha consciência do mundo.

Se crio uma forma habitual de lidar com o mundo, como uma mesma casa, um mesmo carro, ou uma mesma estação de ônibus, o ser-no-mundo passa a reconhecer um mundo “costumeiro” próprio que é de conhecimento direto do corpo de maneira pré-objetiva. Chamaremos o corpo de hábito primordial, que condiciona todos os outros e que por ele se compreendem (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 134). A aprendizagem é exatamente o poder que o sujeito tem de responder de maneira global a certos tipos de situações (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 197). Não preciso ter consciência do que sei a todo momento para que saiba. Por todo o meu corpo há regiões de silêncio repletas de conhecimento. Uso o teclado do computador sem saber objetivamente onde estão as teclas; antes, compreendo-o, pois entre o que eu quero – escrever o texto no software – e o que está dado – teclado, monitor – há um acordo selado entre meu corpo e o mundo (Ibid, p. 200). Esse saber é silencioso e o conhecimento sobre a localização das teclas no teclado está mais na minha própria mão do que em meu intelecto.

No cotidiano há um motivo para que a troca de um carro ou a mudança do itinerário de um transporte público cause perturbação e angústia mesmo que entendamos as mudanças detalhadamente em ideias, mesmo que tenhamos planejado por um exercício lógico todos os

passos a serem tomados. Isso ocorre pois mesmo que possamos saber logicamente sobre um novo ambiente que está por vir tentando reduzir a quase 0 a probabilística de algo sair fora do planejado, ainda não vivi a nova configuração ambiental de maneira direta. Já que o ser-no-mundo está adaptado à situação habitual anterior (corpo habitual), a confusão e a sensação de angústia não poderão ser eliminadas completamente pelo planejamento intelectual. Em suma, sabemos e ignoramos ao mesmo tempo o novo carro ou itinerário. Sabemos porque podemos estudar e saber detalhes sobre a mudança. Porém ignoramos porque não vivemos ainda a nova configuração do mundo.

“Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que, todavia, só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122,)



Assim como nesse conhecido símbolo oriundo da cultura chinesa – o qual tomei a liberdade de adicionar a seta para a compreensão de sua característica fundamental que é o movimento de transformação de uma substância em outra –, o corpo habitual e o corpo atual são duas camadas distintas em nosso corpo: a primeira carrega em regiões de silêncio conhecimentos sobre meu modo habitual de lidar com o mundo, e a segunda está aberta a qualquer configuração de maneira singular e plena. É somente renunciando à espontaneidade de um corpo atual aberto para se envolver por completo na situação presente que o humano pode se libertar do que o circula para poder vê-lo. O corpo atual é apenas uma ideia sem considerar na percepção um corpo habitual que se faz presente por seu conhecimento silencioso.

A diferença do corpo para os outros objetos exteriores é que ele nunca estará inteiramente disponível para mim. Antes disso, ele está junto comigo sendo eu mesmo, estando sempre à margem de todas as minhas percepções. Enquanto com os objetos exteriores posso escolher à vontade qual lado se mostrará, não ocorre o mesmo com o corpo

(MERLEAU-PONTY, 1999, p. 134), por isso ele não pode ser restrito por nós à massa orgânica. O corpo habitual por ser a maneira mais íntima de lidar com os objetos disponíveis, torna-os instrumentos participantes da estrutura original do corpo próprio – como chamaremos a estrutura.

Por exemplo, para que uma câmera fotográfica possa fornecer uma paisagem, é preciso levar em conta a necessidade de um corpo que imponha sua perspectiva própria sobre o mundo segurando a câmera e apertando o botão que escolhe a cena, mesmo que remotamente. Qualquer situação ou perspectiva imposta pelo fotógrafo depende de um “sou” enquanto corpo que não pode enxergar-se enquanto fonte de variados pontos de vista, mas apenas de um único no momento do clique. Caso algum fotógrafo renomado nos impressione pela qualidade de sua obra e por sua genialidade na escolha, técnica, forma, etc, podemos muito bem buscar entender sua perspectiva por trás da máquina fotográfica, como as motivações que o levam para determinados ângulos ou locais ou sentidos que atribui à arte de fotografar. Podemos ir mais longe: para entender o renomado fotógrafo iremos fotografá-lo enquanto constrói sua arte. Porém, ao fazer isso, dependemos também de um outro corpo que fotografe o corpo do talentoso fotógrafo, o que tornaria o fotógrafo do fotógrafo inobservável no momento em que captura a celebridade em seu ofício. Em ambos os casos, vimos que fotógrafo – enquanto corpo próprio – e sua máquina integram a mesma estrutura de corpo; a máquina é a continuidade em ato de seus braços e olhos. O corpo próprio, portanto, nunca será observável ou objeto porque é aquilo que observa.

Pelo corpo próprio posso expressar as significações no exterior dando-lhes lugar, fazendo-as existirem como coisas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 202) no mundo e estando diretamente envolvido no processo de significação. Como a significação visada por nosso corpo transcende seus meios naturais e biológicos de conservação da vida, sua construção ultrapassa as estruturas naturais herdadas em nosso material genético biológico. Projetamos para além da herança genética um mundo cultural em torno do corpo através de novas estruturas que surgem constantemente¹⁶. O hábito, que também podemos chamar de “compreensão pelo corpo”, é um modo de projeção de si em forma de mundo cultural, e se forma quando assimilamos um núcleo significativo da cultura. A experiência de ser um corpo revela que ele impõe sentido aderindo a certos conteúdos (MERLEAU-PONTY, 1999, p.

¹⁶ “*tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau: c'est le cas des habitudes motrices comme la dense (...)* On dit que le corps a compris et l'habitude est acquise lorsqu'il s'est laissé pénétrer par une signification nouvelle, lorsqu'il s'est assimilé un nouveau noyau significatif.” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 171-172)

203), mas não faz isso através de uma consciência constituinte, ou seja, de um sujeito que decide pela operação de um Eu puro dar sentido ao mundo. O sentido nasce na própria motricidade, fazendo interior e exterior serem inseparáveis. “Le monde est tout au dedans et je suis tout hours de moi.” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 467)

O corpo humano objetivo existe, mas não é o corpo fenomenal e vivo do qual estamos tratando. O corpo objetivo é uma imagem empobrecida do corpo fenomenal (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 579). Problemas como relações entre corpo e alma não fazem parte dele, já que sua existência é apenas conceitual. Não podemos negar que a natureza existe, porém apenas nos reconhecemos como humanos quando já estamos atuando no mundo. Ou seja, a consciência do mundo é dada a si mesma instantaneamente pela atuação do corpo fenomenal antes de qualquer conceituação sobre o corpo objetivo com seu complexo funcionamento biológico. Antes de um mecanismo biológico do qual posso extrair partes e reconhecer seus componentes de maneira isolada, a experiência de mim mesmo é a de um ser psicofísico total (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 335) que percebe alguns significados enquanto outros são apenas virtualmente visados (estrutura objeto-horizonte).

2.2. A subjetividade

2.2.1. O tempo e a recordação pelo corpo

Um elemento central para explorarmos o que seria a “subjetividade” desse sujeito que tem a experiência psicofísica total, é a noção de tempo. Não é intenção aqui esgotar o debate sobre o que seria a subjetividade. O que queremos é relacioná-la à recordação, que no senso comum é reconhecida como um dos traços mais particulares da existência pessoal. Teremos um trato dialético para subjetividade, o que significa propor esse conceito considerando suas relações com a objetividade (CAMBAÚVA e TULESKI, 2007, p. 83). Apesar do “subjetivo” ter sido posto em um tópico a parte nesse trabalho, tal separação é fruto de uma escolha didática, não da inexistência de relações com o “objetivo”. Dessa forma, esperamos por meio do olhar fenomenológico sobre as recordações desenvolver uma atitude empática durante a leitura das autobiografias.

Ao contrário do que é comum imaginar pela experiência da vida nas cidades, inundada por relógios que definem o tempo por intervalos entre as vibrações de um cristal de quartzo, a

experiência do tempo e da localização subjetiva de um sujeito em sua história e na história do mundo se faz diferente do modo de funcionamento de um relógio. Mesmo sabendo que há uma variação, mesmo que mínima, na vibração dos cristais de quartzo às variadas temperaturas, sua precisão é de cerca de um milionésimo de segundo. Seja no Japão, no Brasil ou no Alaska, essa variação mínima do quartzo não é perceptível para diferentes observadores dos relógios.

Assim como tratamos no capítulo precedente relações de espaço como relações de horizonte, e afirmamos que ao olhar um objeto estamos lidando com uma estrutura objeto-horizonte que sustenta a percepção desse objeto, o mesmo em termos de estrutura ocorre com o tempo. Para que um observador possa reconhecer uma casa, ele precisa reconhecer no presente todos os outros pontos do tempo em permanente articulação que compõem essa casa. Quando nos dedicamos no presente a olhar para uma casa do seu exterior, desvencilhando qualquer pensamento sobre essa casa, somos levados pela experiência a um “ar de eternidade”, ou uma espécie de “entorpecimento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 106). Próximo e compondo esse presente efetivo onde estão reunidos eu e a casa no mesmo acontecimento, há um passado imediato e um futuro iminente conectados a esse presente efetivo, formando dessa maneira um presente vivo. Quando um presente vivo se torna passado, esse passado também passa a conservar em sua estrutura um presente efetivo, um passado imediato e um futuro iminente, como em um escoamento.

Podemos então refletir a partir do ponto de vista do passado imediato: meu presente efetivo para ele é seu futuro iminente. Igualmente para o futuro iminente: meu presente efetivo para ele será seu passado imediato. Destas três localizações, passado imediato, presente efetivo e futuro iminente, encontramos um duplo horizonte. Partindo do ponto de vista do presente efetivo, estou em um ponto de permanência ou conservação que retém meu passado imediato. Enquanto futuro iminente, agora estou em um ponto que se estende adiante, em protensão.

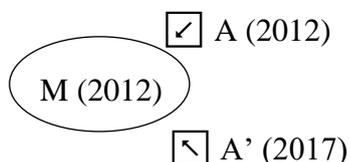
Presente vivo ($y \leftrightarrow X \leftrightarrow z$)

passado imediato (y) \leftarrow **horizonte** \rightarrow presente efetivo (X) \leftarrow **horizonte** \rightarrow futuro iminente (z)

Enquanto alguém enxerga uma casa em um presente efetivo, nele estão sendo conservados todos os tempos de um presente vivo. Este último presente que nos referimos será chamado de “vivo” pois ele é a realização da síntese de dois tempos e dois horizontes contraídos em um presente efetivo. Reconhecer essa dinâmica tira o caráter absoluto dos

acontecimentos enquanto fatos objetivos ou fatos históricos completos que precisariam apenas de um sujeito arqueólogo que deliberasse extraí-lo das profundezas para ter uma recordação. Concordamos que quanto mais próximo temporalmente de uma vivência, mais precisão terei na recordação. Contudo, a diminuição da precisão ao longo do tempo não é devido a uma falha no mecanismo da recordação. O esquecimento na recordação ocorre porque todo olhar para um passado é um olhar a partir de um presente para um passado, não para algo fechado sobre si mesmo. Ao recordar realizamos uma invocação de um acontecimento que foi presente vivo, só que agora visto a partir do ponto de vista do presente do meu presente atual (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 107). Ver o passado do ponto de vista do meu pensamento atual significa necessariamente alterar esse passado, já que o passar do tempo constrói em nós diferentes maneiras de conceber e pensar o mundo. Como expomos acima, todo presente efetivo contrai em si o passado imediato e o futuro iminente, mas isso ocorre apenas em termos de horizontes.

A recordação conserva nela a abertura, a imprecisão e a infinitude de uma vivência que, mesmo após recordada, ainda detém suas características da estrutura objeto-horizonte. Uma totalidade fechada da vivência enquanto fato não poderá ser atingida pela recordação, mesmo a mais precisa, pois a vivência que gera a recordação permanece perpetuamente aberta ao sujeito da experiência. Pensar esta mesa (M) que fornece apoio para a realização de minhas pesquisas assim como ela existia há 5 anos é pensá-la como eu posso vê-la hoje. Isso quer dizer que a disposição do porta-canetas, da luminária com a lâmpada de filamento de tungstênio – hoje LED –, e do monitor LCD – hoje LED –, ou seja, alguns dos elementos que enumero aqui da mesa em 2012 (A), conservam em 2017, durante um acontecimento em que me ponho a recordar a mesa (A'), ainda um caráter aberto para meu pensamento atual.



O caráter da abertura para a percepção da mesa quando tenho uma recordação não é falha da objetividade há 5 anos, mas a relação que a objetividade tem com a subjetividade. É conservada na recordação a característica mesma dos objetos, que é sua abertura. Eles estarão sempre sujeitos ao ponto de vista do observador, como vimos anteriormente. Se houvesse um objeto absoluto a ser acessado no passado, ele seria a infinidade de perspectivas contraídas rigorosamente na mesma coexistência temporal com os outros objetos presentes na cena.

Contudo é impossível ver toda a mesa em A tanto quanto em A', e meu conjunto de reflexões sobre a mesa nunca esgotariam as potencialidades manifestadas pela variação do olhar. Para além, a mesa em 5 anos, mesmo sem meu reconhecimento visual ou tátil, certamente cedeu para o lado em que meus braços costumam estar apoiados. Também há muitas marcas e arranhões nela, resultado de anos de uso intenso, que vão muito além daquelas que eu conseguiria reconhecer; ao menos que eu fosse o próprio Deus.

E quanto à existência pessoal no tempo? Algo permanece em A', A'', A''', e assim por diante, em todos os pontos de vista, e me faz permanecer pelo menos reconhecível a mim mesmo enquanto sujeito particular que reconhece a mesa como a mesma mesa de antes. Essa coisa que permanece para mim e no mundo é um corpo único o qual sou e um mundo humano e cultural em que estamos inseridos. Podemos comparar esse mundo humano ao movimento do organismo biológico. Por exemplo, um pássaro adere anonimamente à uma forma geral do planeta, ou seja, surge e transforma-se sem ter como guia a vontade ou intenção – já que todo organismo biológico é guiado pelo inato –. Assim como o mundo biológico adere à forma geral do planeta, o que é visto principalmente em outras espécies, a existência pessoal, exclusivamente humana, adere ao mundo humano. Preciso sim, antes de ter uma existência pessoal, ter a existência biológica, mas na maior parte do tempo o biológico fica recalcado para mim mesmo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 125). Em nossa existência pessoal há um movimento intermitente que preenche toda nossa vida, onde cada acontecimento se mostra localizado em nossa existência de forma aberta, independente do nosso juízo presente ou pensamento atual. Ou seja, o passado não poderá ser compreendido melhor do que ele próprio compreende-se (Ibid., p. 126).

Qualquer memória intelectualmente concebida apenas assinala o passado em ideia, sem considerar sua estrutura, da qual quem reflete extrai alguns caracteres oriundos de uma vivência e transforma-os numa formulação objetificada. O pensamento objetivo corta nossa existência do próprio passado ao trata-lo apenas como resultado ou uma objetividade fechada em si. Poderíamos, caso tenhamos “boa memória”, apenas contemplar o acontecimento passado (Ibid., p. 526). Porém, como essas “recordações em si” seriam reconhecidas como pertencentes a um passado específico, sem nos perdermos, se não tivéssemos uma abertura direta ao horizonte temporal no próprio passado?¹⁷ A fertilidade da recordação está em algo

¹⁷ “Cada presente que se produz crava-se no tempo como uma cunha e pretende a eternidade. A eternidade não é uma outra ordem para além do tempo, ela é a atmosfera do tempo. Sem dúvida, tanto um pensamento falso como um verdadeiro possui essa espécie de eternidade: se presentemente me engano, é para sempre verdadeiro que me enganei.” (MERLEAU-PONTY, 1999)

que permanece verdadeiro não apenas como vivência ultrapassada, mas como um presente que permanece perpetuamente. No que diz respeito a qualquer vivência que tivemos ou podemos ter, a percepção é fundante (*Fundierung*), não fundada, e nesse sentido somos passivos na medida em que cada acontecimento tem em torno de si horizontes.

Já que é a vivência que funda a recordação em nós e não o contrário, por que nosso passado é assumido como a vida de um sujeito que viveu uma história, não como uma visão genérica de fatos contemplados? É porque nunca foi possível transcender nosso próprio corpo presente no acontecimento, que continua, e tudo indica que continuará sendo alimentado pela existência pessoal e é a única garantia da existência desta¹⁸. Mover-se não é pensar em mover e localizar-se não é pensar ou representar-se em um espaço. Ter consciência de algo é a

¹⁸ O diretor de cinema David Cronenberg retratou em seu longa-metragem *EXistenZ* (1999) algo que pode ilustrar o que queremos dizer. Tudo começa com a tentativa de uma empresa de jogos eletrônicos em transcender o corpo dos jogadores em um jogo chamado *eXistenZ*. A história se passa em um mundo onde praticamente todos estão conectados a organismos híbridos (metade eletrônicos e biológicos) que contém o software do *game*, assim como hoje praticamente todos podem ter acesso a um smartphone. A partir de um implante de medula foi possível conectar o corpo a esse organismo, que juntos passaram a simular realidades paralelas. A percepção do jogador ao cenário é tão fiel a uma experiência corpórea não simulada que fica impossível saber que se está jogando, mesmo se o corpo inicial começar a padecer de necessidades orgânicas. Até aí o filme não traria nada de novo se comparamos essa história aos objetivos atuais da indústria dos jogos eletrônicos. Contudo, o nível de integração do jogador na realidade do *EXistenZ* é tão grande que quem morre no jogo também morrerá no mundo real, este que deixa de ser tão real assim, visto tamanha integração dentro do cenário simulado. O jogador de fato assume um novo corpo, e junto com ele todos os atributos da história própria do corpo assumido com uma naturalidade que, mesmo inicialmente estranha, é irresistível. Alimentos antes odiados passam a ser amados, um desejo assassino antes repugnante passa a ser o guia da existência, entre qualquer outra característica do novo corpo. O filme encontra seu estatuto filosófico quando os jogadores começam a não saber mais se estão ou não dentro do jogo, quando começam a não encontrar mais o ponto de início ou o ponto de saída da simulação, como se sempre estivessem jogando aquele jogo. Em algum momento começam a questionar se achar que estão em um jogo também faz parte do cenário ou da história do *game*. O “corpo real” encontra-se perdido no final do filme, tomado e ressignificado pelo pensamento atual, no presente proporcionado pelo *eXistenZ* enquanto parte de uma conspiração. Ao final da trama, os protagonistas estão tão dentro dos objetivos dos corpos encarnados dentro do jogo que desistem da ideia de que há um “corpo real” esperando eles encerrarem a partida, simplesmente não precisam mais acreditar que haja esse real e entregam-se ao desenrolar dos acontecimentos. Tanto que, ironicamente, na última cena do filme os participantes estão participando do lançamento de um novo jogo chamado “*transCendenZ*”. Os personagens transcenderam o “corpo real” para sempre, porém ficaram mais certos de suas existências pessoais enquanto participantes do mundo humano do que no início do filme! Entrar ou não no *transCendenZ* agora passa a ser indiferente aos que já reconheceram a perpetuidade do corpo. Para eles, todo o mundo agora toma o ar de ser controlado por um gênio maligno, como supôs Descartes, quando duvidou da existência do mundo. Ao contrário do que foi esperado pelos primeiros jogadores do *EXistenZ*, o jogo ao invés de fazerem-nos transcender o corpo para irem à uma experiência do pensamento, levaram-nos à uma experiência integral de corpo em um novo mundo humano. O filme nesse sentido funciona como uma refutação sutil da garantia da existência pessoal pelo cogito nas *Meditações de Descartes*. Contradizendo o esperado, as novas regras, personagens e ambientes deixaram de ser parte de um ambiente temporário. Tudo passou a fazer muito mais sentido e a trazer muito mais satisfação do que era proporcionado pelas vidas pacatas e pelos empregos insignificantes vividos antes do jogo. A mensagem desse filme que mais nos interessa é a de que não é possível transcender o corpo em uma simulação de experiência corporal completa sem que essa experiência corporal completa transforme-se na experiência do corpo real, já que a simulação integral é idêntica à estrutura da existência. A consciência de mim mesmo não é um “eu penso que”, mas um “eu posso” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 191).

constatação da existência corporal em relação aos objetos do mundo, estes que precisam existir para o corpo sem que nosso corpo exista para si mesmo enquanto objeto. Se o corpo existisse para si, os objetos seriam inacessíveis em si mesmo pela percepção, já que apenas perceberíamos o corpo enquanto um intermediário. Nessa tese, que é a tese da alma sob o comando da máquina, nossa consciência seria apenas um conjunto de sensações fruto de uma realidade intangível em seu em-si. O que argumentamos é que o objeto existe em-si desde que seja para um corpo. Por isso mesmo qualquer percepção estará sujeita ao ponto de vista do corpo próprio – que não é uma posse ou transporte da alma, mas a própria garantia da existência pessoal. Portanto, o corpo não está no espaço e no tempo, mas tem nele sua morada.

Assim como reconhecemos facilmente que não somos mais um entre os objetos de nossas casas, como os eletrodomésticos fogão, geladeira e televisão, também não somos apenas mais um objeto entre qualquer outro no mundo, mas aquele que por excelência dá acesso a todos. É exatamente isso que garante a compreensão do mesmo mundo e da mesma existência pessoal sem a necessidade de “representações conscientes”. Mesmo que eu tentasse desenvolver todas as ideias e razões que me levaram a realizar determinadas atitudes, sempre encontraria nas minhas recordações experiências que faltam para fechar a explicação, esta que mesmo fazendo presente o pensamento objetivo mais complexo não estará completa assim como as teses da ciência contemporânea.

Sou muito mais determinado por uma história sedimentada que determina o sentido do pensamento, que é composta por todos os atos perceptivos. Para que o contrário fosse possível, ou seja, o sentido do pensamento dominasse a ação, seria necessário que no lugar de ser eu mesmo, tornasse-me o conhecedor perfeito de mim mesmo. Porém desta forma o mundo deixaria de existir em torno de mim para ser um objeto diante de mim (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 529). O sedimentado é tudo aquilo que fiz e acreditei e que ainda faz parte de mim, e mesmo que eu feche meus olhos não estarei impedido de enxergar. Ele estará determinando até mesmo a escuridão que substitui a imagem para meus olhos.

Estamos chegando pela análise do tempo à sua estrutura concreta, e através da dialética interna do tempo estamos reconstruindo a ideia de sujeito (Ibid., p. 550). A noção tradicional de tempo, que coloca o presente como consequência do passado e o futuro como consequência do presente, é extremamente confusa. Quando digo que Pedro dormiu em sua própria cama e que pela manhã caminhou até a geladeira, o que fiz foi supor o testemunho de um sujeito presente em certo lugar da casa de Pedro e que pôde comparar sucessivas visões

sobre Pedro em seu deslocamento. O que chamamos de “acontecimentos” são recortes de um observador finito localizado na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo, e eles só existem quando há uma perspectiva que funda a individualidade desse alguém em seu ponto de vista sobre o mundo – ou há alguém que viu Pedro, ou há alguém que supõe ter visto Pedro. Nesse exemplo, quando digo que Pedro moveu-se até a geladeira, estou supondo alguém que pôde testemunhar o seu deslocamento, talvez o próprio Pedro refletindo sobre seu próprio corpo ou o relato de outra pessoa presente na casa. Contudo, o mais importante nesse exemplo é que quando considero nessa cena alguém real que observou o deslocamento de Pedro, não será possível para quem observa dizer que “há um corpo que vai em direção ao futuro”, tampouco que o “movimento do caminhar vem do passado”. Quem observa testemunha um fluxo único. O tempo, portanto, não é um curso ou processo real que se constrói numa sucessão de acontecimentos presenciáveis, como afirma o senso-comum, onde eu poderia registrar ou não as cenas e fatos objetivos. Para falar de tempo eu coloco, querendo ou não, a perspectiva de quem observa o acontecimento, e isso quer dizer que o tempo nasce na relação do sujeito com as coisas.

Pedro pode até existir para si mesmo, enquanto consciência de si que se põe enquanto observador em um pensamento objetivo a refletir sobre o próprio corpo. Mas e quanto a um rio que segue seu curso ou um coelho que se desloca para fora de uma moita? Podemos afirmar em uma análise estrutural que há uma relação de tempo “passado → presente → futuro” existente no curso do rio que vem da geleira, e no coelho que foi da moita ao campo aberto? Não! A noção de “sucessão” destrói a de “agora”. Falar de “sucessão de agoras” é uma contradição, já que para o observador só há um agora, não a sucessão deles formando uma linha do tempo. Podemos afirmar que no passado o rio era uma geleira e que o coelho no passado estava em um buraco? Sim, porém apenas pelo pensamento objetivo que inventa um “tempo constituído” por um suposto observador que relatou os acontecimentos a partir de seu registro final em diferentes momentos (Ibid., p.556), distorcendo assim a relação íntima que sustenta e faz existir o tempo. A noção de tempo só faz sentido se o presente ($y \leftrightarrow X \leftrightarrow z$) não estiver totalmente desdobrado. A caracterização de uma “sucessão de agoras” para o fluxo do tempo trata-se de um erro posto pelo pensamento objetivo. A sucessão é apenas a exposição de acontecimentos cujo fim definimos arbitrariamente para obter uma sucessão, relatados por um observador também arbitrariamente afastado da sua relação íntima e estrutural com o tempo.

Evocar o tempo em uma recordação é criar uma janela por meio da qual é possível reabri-lo e recolocar nele um sujeito em um “campo de presença” (Ibid., p. 557) da experiência originária. Quando encontro a recordação, automaticamente ela está circunscrita dentro por retenções e propensões que formaram horizontes a partir de uma intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*) (Ibid., p.561). O pensamento objetivo transforma a intencionalidade de um sujeito em uma ideia ou tese, vendo assim ela como a ação de quem formula sobre a realidade sua própria tese que em seguida pode ou não ser verificada. O tempo presente sou eu mesmo, e por isso o chamamos de “vivo”. Ele permanece e se passa para outro presente sem minha formulação e sem pensamento, independentemente do espectador. O tempo, portanto, não existe apenas para alguém, mas como algo que se apresenta em um ritmo cíclico que apenas fornece a ilusão de que podemos possuí-lo por inteiro. Não é plausível delinear um ponto de partida e um ponto de chegada do tempo; tal atribuição é secundária. Quando digo que “tenho consciência de algo” é porque eu existo em um aberto “sou em”. Ou seja, para estarmos presentes e reconhecíveis para nós mesmos é preciso de uma comunicação permanente com o mundo (Ibid., p.659), de alguém que diz alguma coisa sobre seu “ser em”. Só podemos estar presentes para nós mesmos se estivermos presentes no mundo enquanto criadores do tempo.

O que empreendemos aqui foi delimitar o que seria o subjetivo pela via da análise estrutural do tempo e sua relação com a recordação. Mas como, agora já tendo reunido elementos para uma base fenomenológica do subjetivo, podemos compreender a comunicação permanente com o mundo? O que permite ir além do sujeito como fluxo do tempo para reconhecermos nossa subjetividade como algo “em si”?

2.2.2. A subjetivação pela síntese passiva

Como falamos anteriormente, já que cada coisa só pode oferecer-se plenamente se outras recuam no horizonte, cada presente só se oferece caso consiga se separar dos outros presentes, anteriores ou posteriores (Ibid., p. 446-447). Uma soma de coisas ou uma soma de presentes não faz sentido algum dentro da existência pessoal, e o sinônimo disso reunido sobre o nome de “eternidade” é a morte, esta que significa ausência e abandono da perspectiva do observador. O tempo objetivo, aquele contado no relógio ou no calendário, só pode se constituir pois ele está envolvido por um tempo histórico que começa no presente vivo atual (P) e se projeta para o futuro, ou, é a retomada de um presente vivo no passado

(P'). Este, foi um acontecimento no passado (A') assim como o futuro será um acontecimento, mas nesse caso somente acontecimento em potencial (a) via projeção do presente atual (p).

Tempo histórico = P'/A' + P/A + p/a

Apenas a reflexão pode objetivar os pontos de vista (Ibid., p. 441). Quando percebo algo, não há limites para o campo visual assim como não há extensão do presente; o horizonte se expande até o infinito. Devido a isso, somente a reflexão pode suspeitar da diversidade dos pontos de vista ou diversidade temporal. Se digo que há diversas formas de ver um objeto, falo apenas supondo, pois, meu próprio ponto de vista é o único presente na experiência originária. Se meu deslocamento ou variação de perspectivas constrói-se na integração total pelo corpo ao meio, não há variação de perspectiva, mas uma integração permanente de uma perspectiva única. As perspectivas do sujeito perceptivo passam uma pela outra, não de uma para outra. Diremos então que essa passagem constitui uma síntese de transição (Ibid., p. 442), ou síntese de horizontes (Ibid., p. 443), que é o temporal em sua essência.

Somos então levados a uma contradição. Se estou integrado ao mundo, e se minhas perspectivas não se fazem por secessões temporais onde cada uma delas se manifesta por visões perspectivas, mas se sou de outra forma, transitando através das perspectivas que formam objetos inacabados e revisitáveis em horizontes temporais infinitos e retomáveis do presente atual, como posso acreditar na existência concreta daquele objeto que recorro e localizo em um momento no tempo? A contradição é que qualquer crença no mundo, em objetos, ou em nós mesmos, precisa da presunção de uma síntese acabada no presente atual, ou seja, da presunção de vários horizontes finitos, portanto “congelados”, ao longo do tempo histórico, que podem ser trazidos novamente à tona limitados àquilo que já foi vivido. Posso lembrar hoje como era horrível para mim comer feijão aos 7 anos de idade, quando minha mãe tentava escondê-lo em pequenas quantidades debaixo do arroz. Mas é impossível para mim, se escrevo esse trabalho durante o horário de almoço, invocar o prato com arroz e feijão sem ter o apetite despertado. Ao mesmo tempo que posso recordar e supor o quanto era horrível aos 7 anos de idade comer aquela refeição, reconhecendo cada elemento presente no prato, minha lembrança necessariamente será retomada pelo presente atual e poderá continuar a ser submetida a um número infinito de presentes vivos com suas próprias perspectivas. O prato de comida faz parte de um horizonte perspectivo aberto, por mais que quando eu diga que ele existiu eu esteja supondo que ele está em um horizonte fechado. Portanto, nada existe absolutamente, tudo se temporaliza (Ibid., p. 446).

A essa altura da leitura cada vez menos o mundo está sendo visto como um objeto acabado. E é aí que se criam as possibilidades da existência de uma nova concepção de subjetividade. De fato, as determinações objetivas não são ficção, mas entre elas há lacunas onde as subjetividades existem. As lacunas são as próprias subjetividades (Ibid., p. 447), e o mundo é vivido pelos sujeitos como um encadeamento de perspectivas ao mesmo tempo que pode transcender todas elas enquanto abertura temporal perpetuamente inacabada. Tempo e sujeito que é afetado pelo tempo são um e a mesma coisa. A síntese de transição de um presente vivo para outro é o ímpeto do próprio tempo, e a projeção dessa potência que sempre transita – em êxtase – em uma presença de si para si que desenha uma interioridade é a subjetividade. Ela é, portanto, aquela parte essencial do tempo que não apenas se escoia, mas que se sabe (Ibid., p. 571).

Contudo, para se tornar subjetividade, o tempo precisa abrir-se a um Outro¹⁹ e sair de si mesmo. Não posso me reconhecer sem estabelecer uma relação de sentido em permanente conexão com o mundo. Sou pesquisador, e para que eu me reconheça enquanto pesquisador é preciso que esse tempo que sou, não controlo e está fundido a mim, seja reconhecido enquanto “ser em situação”. Portanto não sou vítima do tempo, e assim posso tomar uma decisão que me envolve ou estabelecer uma fixação conceitual para tornar evidente o que caracteriza o fluxo do tempo. Mas a escolha que me direcionou ao presente trabalho relacionando fenomenologia ao autismo nas autobiografias não foi colocada diante de mim dentre várias outras possibilidades nas quais analisei “prós e contras”. Tão pouco fui tomado por um ímpeto messiânico que desde o nascimento me encaminhou para a escrita aqui materializada.

O surgimento de um novo presente para mim não faz nascer uma compreensão do antigo presente que agora tornou-se imediatamente passado, mas simplesmente transforma o futuro em novo presente e envia o presente atual para o passado.

Síntese passiva: P' ← P ← p

A síntese de transição que falamos no subcapítulo “A subjetividade” é uma síntese passiva. Não é a consciência constituinte que a efetua, tampouco a consciência constituída funciona como um depósito. O que garante que algo se torne perpétuo em mim, ou pelo

¹⁹ Merleau-Ponty (1999, p.571) não esclarece o uso do Outro com “o” maiúsculo, e o usa apenas uma vez nessa tradução. Para ajudar na compreensão forneceremos apenas uma negação do que o “Outro” não seria. Lacan, contemporâneo de Merleau-Ponty, desenvolveu esse conceito (também chamado de Grande Outro e) para dizer que há um lugar exterior ao sujeito que não é simplesmente a soma das várias individualidades (pequenos outros).

menos perpétuo do ponto de vista do presente atual – como ser pesquisador –, é o reconhecimento do meu investimento no mundo enquanto corpo em situação. Sendo assim, não sou totalmente passivo nem ativo. Funciono enquanto uma intencionalidade operante antes da intencionalidade do ato, quando decido deliberadamente fazer algo, ou intencionalidade tética, quando elaboro alguma tese sobre o mundo. Sou criador do tempo antes de qualquer tese ou juízo (Ibid., p. 575) sobre ele, e crio o mundo ao mesmo tempo que faço parte desse mundo.

Vimos aqui que o mundo é inseparável do sujeito e que o sujeito é um projeto do mundo ao qual ele próprio projeta. Sintetizando essa afirmação, é possível dizer que o sujeito é ser-no-mundo e o mundo é subjetivo, ambos são subjetivos e objetivos. Por mais esforço que a teorização científica ou o pensamento objetivo façam, encontrar um ato puramente “espiritual” que não tenha seus alicerces fundados no corpo e um corpo orgânico descolado da existência, mostrou-se uma tarefa irrealizável.

2.3. A existência para mim e para o outro

2.3.1. A consciência de mim

Tratamos anteriormente da visão que tenho sobre mim mesmo e do reconhecimento da existência pessoal enquanto conectada ao fluxo do tempo. Contudo, existe algo além dessa visão Para Si. Posso ser exterior a mim mesmo e também o outro²⁰ pode ser para ele mesmo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 8), e é isso que exploraremos nesse subcapítulo. As ideias do corpo significando mais um objeto entre outros e a de uma consciência imaterial pura que existe para si mesma, construtora da realidade a partir do juízo, precisam ser ultrapassadas definitivamente pelo entendimento sobre a consciência perceptiva.

Em português a significação que prevalece para a palavra “consciência” é a que identifica “estar consciente” como “estar ciente de algo em pensamento”. No inglês há duas palavras que não significam a mesma coisa, uma é “consciousness” e a outra é “awareness”. “Being conscious” vai no sentido de estar ciente de algo com o reconhecimento ativo disso em pensamento, similar ao significado dominante em português. Já “being aware” engloba experiências perceptivas que não necessariamente passam pelo intelecto ou que possam ser

²⁰ O “outro” aqui é escrito em minúsculo como referência a um outro sujeito.

listadas por alguém. Estou consciente (awareness) dos diversos anúncios colocados em letreiros por toda a cidade ao passar por eles, mesmo que não me dê conta. Efetivamente, a publicidade pode me fazer comprar determinado produto mesmo que dele eu não tenha consciência (consciousness) ao reconhecer ou analisar a peça de marketing. Dividiremos aqui então duas formas de consciência, uma perceptiva, que não vê o corpo como objeto e sim como fonte primária provedora dessa consciência, e outra constituinte, esta que o pensamento objetivo utiliza para postular suas afirmações sobre o ser-para-si (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 470). A primeira pressupõe a percepção direta do mundo e está permanentemente fundida ao corpo, enquanto a segunda vê o corpo como um intermediário necessário para acessar o mundo.

Se me ponho a perceber meu estilo de escrita enquanto escrevo, o que estou fazendo é tomando certa distância de mim para ver brotar uma subjetividade transcendental, que é aquela que vai em direção ao mundo. A reflexão ou reconhecimento que tenho sobre essa escrita será posterior ao acontecimento do escrever, portanto, não é o que fundamenta o mundo, é no máximo uma operação segunda. O que a reflexão faz é revelar os fios intencionais que me ligam ao mundo, como por exemplo conectando meu estilo de escrita a um estilo de aprendizado que tive ou um tipo de personalidade que passo ao escrever dessa ou daquela maneira. Esse brotar da subjetividade e desses fios intencionais que podem ser desdobrados é fonte de um sentimento de estranheza (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 10). O enxergar das transcendências é paradoxal, pois coloca-se oposto à familiaridade que temos com o mundo enquanto corpo. Afinal, antes de me por a refletir sobre minha escrita não havia nada de estranho em minha letra “a” algumas vezes parecer um “o”. Qualquer reflexão sobre o mundo e sobre mim rompe com uma certa familiaridade. A estranheza ocorre porque buscar os fios intencionais mostra um surgimento assustadoramente imotivado que nunca poderá ser compreendido por completo, mesmo que nos debruçemos a estudar cuidadosamente cada um. Conforme refletimos sobre um fio intencional e sua ligação com o mundo em nossa história, dezenas, centenas e milhares de outras possibilidades e fios são abertos. A empreitada se mostra interminável. O traço do meu “a” pode estar relacionado à velocidade da escrita, que se liga a minha pressa em realizar as tarefas, que se liga às exigências ásperas que faço a mim mesmo, ambientes de alta cobrança de desempenho ao longo da vida, e assim por diante.

Caso eu faça um estudo de mim ou do outro buscando conhecer a verdade que está contida em uma ideia que tenho sobre mim e sobre o outro, estou conseqüentemente eliminando a existência do outro do mundo e de mim mesmo como fenômeno exterior a nós

mesmos. Imaginemos que quero verificar se um antigo e simpático amigo se tornou arrogante com o passar das décadas, mudança que seria decorrente de sua ascensão vertiginosa em uma grande empresa multinacional. Para que eu consiga fazer essa verificação no campo das ideias, preciso antes de tudo estabelecer o que seria “arrogância” ou “simpatia”, para aí sim, na realidade, quando encontra-lo em pessoa, ver se meu amigo cumprirá os critérios prévios que estabeleci ou não. Nesse tipo de busca, toda reflexão que eu me pusesse a realizar para identificar se meu amigo hoje é arrogante viria antes de algo já constituído para o significado de “arrogância”, não importando o que meu amigo pensa sobre arrogância e tampouco eu próprio, caso eu queira demonstrar cientificidade dentro do intelectualismo – que rejeita a percepção.

Se quero conhecer algo sobre a arrogância precisarei ir à pensamentos já formulados por mim ou pelo outro (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 70). No campo da reflexão essa tarefa nunca estaria completa, já que eu teria que buscar uma quantidade sempre crescente de memórias em forma de lembranças ou documentos, conforme eu fosse encontrando ramificações e desdobramentos para estas ideias. Não terminaria, portanto, nunca de refletir, mas ao mesmo tempo perderia o contato com o mundo para extrair o que ele já me forneceu ou forneceu a outro anteriormente. Esse tipo de olhar sobre o mundo, que gostaria de constituí-lo como um objeto puro operado e operável pela consciência, pode mesmo contribuir para teses acadêmicas das mais complexas. Ao fim, voltando à dúvida quanto ao amigo, de tanto eu querer me preparar para encontra-lo e descobrir a verdade sobre sua arrogância ou simpatia anteriormente ao encontro, corro risco, ao tanto me preparar, de nunca estar preparado para encontra-lo de fato.

A análise reflexiva rompe com o mundo em si (Ibid.) na medida que o define como acessível apenas após a operação criativa de uma consciência constituinte (consciousness). Para ela, o mundo é acessado em uma segunda etapa que sucede a primeira puramente objetiva. Ora, no gesto mais simples de esticar o braço para alcançar um copo de água sobre uma mesa a referência que temos do objeto copo não é constituída por um “objeto representado”, mas sim um objeto intencionado que é agarrado sem precisar ser operado previamente pela reflexão. Tampouco o braço é um instrumento que utilizo exterior a mim, mas sim uma parte do meu corpo que vai em direção ao copo. Braço e copo não estão separados na minha intenção prática. Para pegar um copo não preciso representar antes de esticar meu braço o copo em ideia, simplesmente vou até o copo enquanto existente, mesmo

que não saiba de qual material químico é composto, mesmo que não saiba diferenciar objeto sólido ou líquido em teoria.

Queremos chegar na seguinte definição de consciência: “ela é o ser para a coisa por intermédio do corpo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 193). Existir enquanto sujeito e reconhecer as coisas do mundo passa sim por ter uma consciência, porém acima de tudo é ter um corpo que está em contato direto com o objeto, compreendendo-o por conta própria sem representações. O conhecimento sobre o mundo está no corpo, não na consciência. Não há etapas²¹. Não planejei “de dentro” pegar o copo; minha mão e meus olhos estavam integrados ao copo desde quando me dei conta que tinha sede, e isso só ocorreu, pois, meu corpo o conhecia. O comportamento de pegar o copo não se desenrolou no tempo e espaço objetivos e se saltou deles em seguida para a análise (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196). O comportamento de esticar o braço foi um valor particular que resumiu a falta de água em nosso organismo ao mesmo tempo que a disponibilidade e acessibilidade do corpo em acessar o copo ao esticar do braço.

O central nesse novo entendimento sobre a consciência que estamos propondo, a partir de Merleau-Ponty, é que é preciso que haja a coisa para que haja a consciência perceptiva, pois ela será sempre a consciência de algo, de um objeto intencional. Em nossa existência a consciência perceptiva é a função simbólica (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 172) que está intimamente conectada ao corpo existencial. O que essa consciência faz é reunir aspectos do mundo para possibilitar que eles apareçam sob um mesmo núcleo identificável, mesmo sob as variadas perspectivas que possamos ter sobre um objeto.

A vida da consciência sustenta-se pelo o que Merleau-Ponty chama de “arco intencional”, que é a projeção em torno de nós do nosso “passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes, que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. (...) É ele que se “distende” na doença.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 190) Nosso corpo por inteiro é animado por essa consciência, caso contrário seríamos apenas mais um objeto entre outros. Quando cessamos de ser a consciência em seu movimento perpétuo de simbolização, transformamo-nos em coisa.

²¹ Na obra *Estrutura do Comportamento* (2006), Merleau-Ponty vai caracterizar o que seria o comportamento aproveitando conceitos e experimentos do Behaviorismo e da Gestalt, na maior parte das vezes opondo-se a eles.

Como a consciência perceptiva está fundada em um corpo vivo sempre prestes a agir, iremos aqui lançar o questionamento sobre as classificações que fazemos de nós mesmos, principalmente em caso de “doenças”. Qual diferença poderia fazer ser ou não ser autista antes do reconhecimento da “autisticidade” por um sujeito diagnosticado por um psiquiatra de acordo com o DSM-5? Alguns movimentos, principalmente aqueles em torno da neurodiversidade, reivindicam que o autismo não é uma doença, mas apenas um outro meio de estar no mundo (ORTEGA, 2008). Compreensível, afinal, a classificação da minha consciência enquanto consciência-de-doente só pode vir quando me olho pelo olho do outro por uma visão objetiva e estatística (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 582), portanto nesse sentido toda doença e até mesmo toda a saúde é uma forma de estar no mundo que gera suas implicações. A comparação que fazemos entre nós e os outros é um preço que pagamos por fazer parte do mundo. Essa comparação é uma exclusividade humana, pois o animal não pode se colocar enquanto objeto, não pode reconhecer na mesma coisa diferentes perspectivas traçadas por outros.

O comportamento que esboçamos no nosso cotidiano não é uma coisa, resultado de uma ideia, ou onde se esconde uma consciência pura, mas é uma certa maneira de existir no mundo enquanto sujeitos, antes mesmo ser uma maneira de pensar sobre nós ou sobre as coisas (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 342). A consciência de mim mesmo só é adquirida quando consigo elucidar meu ser concreto, como integração ativa do corpo e da alma (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 344), e para isso preciso antes ter ido ao mundo. Os comportamentos, sejam eles classificados posteriormente como autistas ou não, não dizem respeito a uma ordem Em Si – do corpo em si relacionado aos fenômenos físico-químicos em si em um mundo objetivo e objetivável, que ao interagirem geram o “comportamento do autista” –, mas são consequência da projeção para fora do organismo de uma forma de atuar no mundo com um valor particular dentre muitas outras possíveis (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196).

O ser-no-mundo exige um estado de êxtase do sujeito com esse mundo. Afinal, se cada ato fosse antecedido por um planejamento ficaríamos preso em uma etapa prévia à vivência. A consciência perceptiva, assim como estamos propondo, abre uma “concavidade do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 197), que é a própria saída do êxtase para que ela possa aparecer. A consciência de si, é, em essência, a capacidade de conhecer as ações que traçamos nesse mundo.

Contudo esse conhecimento tem requisitos: um mundo cultural e a presença de outras consciências. Alguém irritável, pacífico, rabugento, ou qualquer adjetivo que uma consciência de si possa conhecer como característica, é um conhecimento que passa também pela percepção do Outro.

Uma reflexão radical sobre nós mesmos precisa apreender minha individualidade como parte da generalidade ou de uma atmosfera geral de “sociabilidade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 601). Sou Para Mim na medida em que sou Para Outro, do qual qualquer qualidade que recebo aparece para mim como um presente irrecusável, mesmo que dolorosamente ou contra qualquer outra qualidade anteriormente recebida. O ser que existe Para Si, ou seja, o eu para mim mesmo e o outro para ele mesmo, necessita de um fundo de Para Outro. Minha vida ou consciência de mim nunca é resultado de uma individualidade ou subjetividade pura, exatamente por eu estar permanentemente ligado ao mundo por um corpo. Contudo também não sou uma generalidade abstrata, como apenas “mais um entre outros”.

Só conseguimos nos reconhecer como humanos pois construímos um campo de presença onde: (1) somos presentes a nós, (2) presentes aos outros, e (3) presentes para o mundo, sendo que este último nos lança nos mundos natural e cultural – que fazem os sujeitos se compreenderem. É o que falaremos a seguir.

2.3.2. A presença do outro

Somos exteriores a nós mesmos na medida que algo nosso se manifesta no mundo e pode ser visto por mim e pelo outro. O corpo é muito mais do que aquilo que é descrito nos livros de fisiologia, e concordar com isso é o primeiro passo que devemos dar para prosseguir na investigação. Caso não fosse possível um expectador estrangeiro de mim mesmo que não deixasse de ser eu, não seria a mim que o outro veria, mas puramente meu corpo biológico, e da mesma maneira eu não poderia ver o outro, reduzido à um exemplar da espécie. Também sou exterioridade, acessível de fora de mim mesmo.

Se o pensamento fosse a única forma de acesso ao meu próprio corpo, a palavra “outro” seria uma das mais inconsistentes em nosso vocabulário, já que ele seria puramente objeto para mim, e vice-versa. É preciso que haja um corpo, sim, mas também uma consciência perceptiva que anima esse corpo pelo seu poder simbólico, que nos retire da condição de ser natural como qualquer outro para ser humano. Ou seja, se eu apenas tivesse a

consciência da minha existência enquanto corpo e se isso bastasse para me ver, o outro seria descartável para a compreensão de mim – já que o outro seria apenas outro corpo físico, correlato do meu dentro da espécie –. Dessa maneira só eu teria acesso a mim mesmo e só o outro teria acesso a ele. As verdades sobre mim estariam impedidas, ou eternamente incompreendidas pelo Outro.

Pelo pensamento consigo me afastar do meu corpo e vejo-o como processo físico-químico. Mas o próprio pensamento que tenho sobre esse corpo não tem um lugar físico no espaço objetivo ao mesmo tempo que não deixa de existir enquanto fenômeno. Afinal, seria possível negar que há pensamento? Existo antes de pensar, mas penso. Mesmo com os constantes avanços da neurociência e dos estudos que concebem um “sujeito cerebral” (ORTEGA, 2008) não há como dizer que o pensamento está localizado na relação entre neurotransmissores e receptores sinápticos, estabelecendo com as outras partes do corpo apenas uma correlação secundária. O pensamento que tenho de mim está sempre em situação e se apoia sob uma base existencial, reflexo do ser-no-mundo, fazendo parte da minha existência como reflexo de um corpo em situação, onde sem dúvida neurotransmissores e receptores sinápticos fazem-se presentes mesmo que não como quer a hipótese “localizacionista”.

O corpo possui em sua constituição o biológico e físico, mas também uma outra parte que assume um caráter metafísico. Ao mesmo tempo que sou um objeto para o outro, permaneço sujeito para mim (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 231). Olhar para o outro apenas como um objeto entre os demais é submetê-lo ao meu ponto de vista e ignorar que ele também é um centro de perspectivas.

Ora, se minha consciência é em um corpo, por que os outros humanos também não seriam corpos e consciências? O outro é, no próprio movimento da existência, o único correlativo do que posso encontrar para um mundo da consciência tanto para mim quanto sobre a forma geral que a consciência pode assumir.

Quando olho para um objeto específico não fico satisfeito com sua aparição para meu ponto de vista atual. Por reconhecer através da sociabilidade que não sou o único humano que habita esse mundo, o que vejo nunca deixará de estar relacionado às perspectivas que as outras consciências podem assumir, sendo elas mesmas partes constitutivas do espetáculo do mundo dentro do meu horizonte perceptivo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 453). Se olho para a parede de uma casa pelo lado de fora, também considero que há um outro verso dessa

parede interior à casa. Além disso, suponho que a cor rosa aplicada recentemente às paredes externas dessa residência pode parecer um tanto exóticas aos moradores da vizinhança acostumados com cores frias, típicas para esse tipo de construção na rua do imóvel. Tanto a parede interna quanto a visão do outro sobre a cor rosa estão indicados no meu horizonte atual, mesmo que nada acrescentem ao muro externo em si mesmo. Como esboçado anteriormente, quando olho não penso em ver, mas tenho posse imediata de um mundo visível. O que estamos explorando agora é como esse mundo que vemos tem implicação com uma intersubjetividade, caso contrário toda a consciência que tenho de constituir uma verdade objetiva seria apenas uma verdade objetiva para mim (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 476).

Ao entrar na presença do outro os objetos que me cercam deixam de ser apenas aquilo que poderiam ser para mim e o que eu poderia fazer com eles para receberem uma nova cobertura, uma nova camada de significação fornecida por esse outro. Há um escorregar de perspectivas onde estabeleço uma “comunicação das consciências” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 473). Esta outra consciência também compõe um sistema com potenciais e intenções tais quais o meu próprio possui. Mesmo se estivermos sozinhos contemplando uma paisagem não poderemos desconsiderar nossas visões perspectiva a parte da dos outros, já que a consciência se projeta em um mundo cultural (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 192).

Quando não estou só, a existência de uma consciência perceptiva passa a não estar somente no corpo que sou, mas em dois ou mais corpos que compartilham dos meus objetos familiares. O mundo agora está localizado de maneira indivisa entre minha percepção e a do outro no mesmo momento. Não são dois espetáculos privados que ali estão postos quando estou em companhia, mas um e o mesmo espetáculo, que só se constitui enquanto tal pois a todo momento os corpos desviam o sentido imediato das coisas enquanto objetos naturais para atribuir-lhes sentidos culturais (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 174). O bebê aprende a lidar com os objetos ao seu redor pois seu esquema corporal está em relação ao esquema de outros, que faz sempre dos objetos disponíveis utensílios para determinada intenção.

A relação entre objeto e intenção não é reconhecida pelo bebê por uma atividade reflexiva, mas por uma constatação imediata, ou percepção direta, das intenções do corpo de um outro pelas possibilidades do seu próprio. É a significatividade das coisas dada por uma relação intersubjetiva. Mas por que um bebê imita com tanta facilidade movimentos de outras pessoas ao estarem relacionados a movimentos da mandíbula? Pois é na boca e na face onde as ações do outro encontram maior correspondência nas suas próprias atividades rotineiras, como a sucção e a troca de olhares com a mãe.

Quando entro em um sebo e posiciono-me perto de um vendedor enquanto olho para um livro infantil qualquer com mais de 40 anos de existência, posso significá-lo como um “livro antigo”, ou se quiser exagerar na formalidade, uma “reflexão objetivada através de palavras e tinta” escritas há muito tempo, e que agora está diante de meus olhos por um interesse momentâneo meu devido ao tema, capa, preço, entre outros fatores. Se esse mesmo livro é apresentado para mim por um vizinho, e mais, como um presente, o livro não é classificado agora como “aquele livro antigo que representa algo escrito há muito tempo”. Sendo o mesmíssimo livro, contudo, o que estou olhando passa das mãos de meu vizinho às minhas tornando-se uma história que diz respeito a outras coisas, diferentes daquelas quando estive no sebo ao lado do livreiro. Talvez o presente esteja referindo-se à infância do meu vizinho, que viu na minha alguma semelhança. Talvez possa também ser a disposição atual dele em colocar algo importante nas mãos de uma pessoa confiável, para a salvaguarda do objeto. A classificação do livro como “antiguidade” ao encontra-lo no sebo, reflexo de um interesse momentâneo em algum aspecto físico do livro como capa ou bom preço, agora dá lugar na segunda situação à preciosidade de uma mensagem pessoal de qualidade distinta. O livro que vi no sebo e que recebo de meu vizinho são de fato o mesmo livro em termos de conteúdo, e se eu decidir, ou por conta própria comprando no sebo, ou pela afetividade do presente, lê-lo, encontrarei ali o mesmo texto e as mesmas histórias. A diferença essencial, resultado de uma significação intersubjetiva distinta para o mesmo livro, é que no segundo caso fiquei muito disposto a ler a obra. Em contrapartida, o mesmo livro na presença do livreiro, comerciante idoso e prejudicado pelas grandes empresas de vendas online, que naquele dia gostaria apenas de fazer mais alguns trocados vendendo livros infantis a preços promocionais, não me trouxe nenhum interesse especial que me despertasse para a leitura.

Portanto, na estrutura objeto-horizonte o outro nunca estará reduzido a um objeto, tão pouco eu estarei reduzido a outro objeto na sua estrutura perceptiva. O que concluímos é que só posso reconhecer o outro enquanto humano, tal como eu, se reconheço em mim e no outro a existência de um sujeito pré-pessoal que se projeta em um campo transcendental. A linguagem desempenha um papel crucial na percepção do outro porque a experiência do diálogo é uma experiência de coexistência, de unificação dos pensamentos em um mesmo tecido, contexto, estado de discussão (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 475). O bebê que morde algo imitando alguém, o muro visto por um morador e por um estrangeiro, o livro no sebo e o livro nas mãos do vizinho, todas essas situações postas aqui, mostram uma reciprocidade

perfeita onde as perspectivas do objeto não são partes de uma subjetividade absoluta, mas estão entre um sujeito e outro formando um só tecido através do diálogo.

Apenas na intersubjetividade o comportamento do outro pode estabelecer-se em meu horizonte formando um mundo “do qual participamos todos enquanto sujeitos anônimos da percepção” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 473). Já que eu e o outro somos mais do que reconhecemos que somos para nós mesmos, exatamente por não sermos transparentes a nós mesmos, a existência do outro é a única maneira que temos de ultrapassar a existência física e objetual e assim nos tornarmos humanos²². O anonimato do sujeito enquanto sujeito da percepção, essa liberação de si mesmo, é fruto da coexistência.

Esse anonimato não significa que o outro forma meu pensamento ou vice-versa, embora eu possa apreender o pensamento do outro no momento em que nasce, ou mesmo antecipá-lo, e o outro possa arrancar de mim pensamentos que eu próprio não sabia possuir (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 475). Contudo, enquanto coexistentes, não há uma história privada para definir como “minha experiência pessoal”, no sentido de uma propriedade privada inviolável. Os horizontes perceptivos estão integrados, e se, por exemplo, estou em dupla, qualquer objeto visado receberá duas camadas. A individualização como surgimento de uma história privada, como juízo sobre a existência, só pode ocorrer de duas maneiras: quando o outro ausenta-se do meu horizonte perceptivo ou quando sinto o outro como ameaça. Só posso ser e aparecer para mim mesmo me destacando do fundo onde (1) sou para outro e (2) outro é para mim (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 601).

²² Não é de se estranhar que no filme *Náufrago* (2000) o personagem interpretado por Tom Hanks, Chuck Noland, isolado numa ilha deserta e após perder esperanças de encontrar outras pessoas, tenha dado existência metafísica a uma bola de futebol que encontrou junto aos destroços do avião que estava nomeando-a pelo nome da marca do produto, Wilson. Essa foi a estratégia encontrada por Chuck não apenas para não se sentir só, mas para permanecer humano. No momento chave da nomeação, quando a marca torna-se o nome de batismo, a bola deixou de ser apenas bola para ser alter-ego do Chuck. Wilson agora carrega uma particularidade humana, a estrutura metafísica da existência. Mesmo que Wilson não se reconheça para si mesmo, quem o anima é a consciência perceptiva de Chuck. Como Wilson precisava dessa constante animação, e a totalidade da bola não representava um corpo com vivência sistêmica. A bola encontrada nunca se tornou nem se poderia se tornar efetivamente humana, o que em gerou em vários episódios frustração em Chuck e o colocou diante da sua sua efetiva solidão.

3. SOBRE O ESTADO DE ISOLAMENTO

3.1. Contextualizando o DSM e nossa relação com o manual

O DSM, abreviação para *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*²³, é um dispositivo, reconhecido como oficial por vários países, para realizar diagnósticos psiquiátricos e orientar levantamentos epidemiológicos²⁴. A história de seu nascimento tem como sede os Estados Unidos da América (EUA) e a entidade responsável por sua edição e publicação é a American Psychiatric Association²⁵ (APA). Principalmente após a sua terceira edição, quando o “Autismo Infantil” tomou forma, o objetivo do manual foi unificar os sistemas de diagnósticos no campo do sofrimento psíquico (RESENDE, PONTES e CALAZANS, 2015, p. 535) em um instrumento científico supostamente ateuórico.

Em sua primeira edição o DSM incluía apenas a “reação esquizofrênica, tipo infantil” (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1952). Pouco mudou na segunda edição do manual (DSM-II), de 1968, na qual só constava o diagnóstico de “esquizofrenia, tipo infantil”, dentro da categoria geral de esquizofrenia (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1968). No DSM-III, o **Autismo Infantil** aparecia no capítulo dos “Transtornos Geralmente Evidentes pela Primeira Vez na Infância ou na Adolescência”, fazendo parte dos “Transtornos Globais do Desenvolvimento” (LIMA, 2010, p. 76)

Não temos acordo que seja possível um instrumento ateuórico acima dos sujeitos que o formulam e da cultura inserida. Essa intenção, na verdade, foi a assunção pela APA de uma perspectiva teórica objetivista, isto é, a de que o manual deve funcionar como

²³ Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais

²⁴ A origem do manual com sua função “estatística” pode ser remontada a dois censos realizados pelo governo dos EUA com o objetivo de mapear em larga escala a população afetada por transtornos mentais. O primeiro, em 1840, decidiu quantificar as pessoas que poderiam ser categorizadas como “idiotas” ou “loucas”. Já o segundo, em 1880, englobou as categorias mania, melancolia, monomania, parestesia, demência, dipsomania e epilepsia (ARAÚJO e NETO, 2014, p. 69). A primeira edição do DSM, lançada em 1953, teve como foco a aplicação clínica e consistia em diagnósticos categorizados. A ideia de uma categorização foi impulsionada principalmente pela Segunda Grande Guerra, quando o exército norte-americano a utilizou para tratar ex-combatentes. A Organização Mundial da Saúde (OMS) em 1948 inseriu os transtornos mentais em seu sistema de Classificação Internacional de Doenças (CID-6), o que foi definitivo para internacionalizar a influência dos manuais estatísticos, colocando os dois como as principais referências.

²⁵ Associação Americana de Psiquiatria

uma bíblia científica sobre o que de fato um autista “é”, e que a partir dele podem ser desdobrados interpretações e tratamentos. Quem não assume dessa maneira corre o risco de ser taxado de não-científico, ou, caso incomode, de anticientífico.

Atualmente no DSM-5, o autismo é localizável não mais nos Transtornos Globais do Desenvolvimento, como na terceira e quarta edições, mas em um novo grupo heterogêneo de transtornos chamados “Transtornos do Espectro Autista (TEA)”, dentro de outro grupo de “Transtornos do Neurodesenvolvimento”. Segundo o DSM-5,

O transtorno do espectro autista engloba transtornos antes chamados de autismo infantil precoce, autismo infantil, autismo de Kanner, autismo de alto funcionamento, autismo atípico, transtorno global do desenvolvimento sem outra especificação, transtorno desintegrativo da infância e transtorno de Asperger. (ASSOCIATION, 2014, p. 53)

Os TEA no DSM-5 são caracterizados por déficits/prejuízos em dois “domínios centrais: 1) déficits na comunicação social e interação social e 2) padrões repetitivos e restritos de comportamento, interesses e atividades” (ASSOCIATION, 2014, p. 809). A amplitude torna o diagnóstico de autismo um grande desafio moral e ético. Esse desafio não está submetido à estatística ou ao encaixe do sujeito que chega à clínica aos critérios do manual, mas principalmente ao contexto social. Quando alguém oficialmente – legitimado pelo poder psiquiátrico que inclui desde a APA e a mídia, passando pelo Estado e suas instâncias de tratamento, educação e assistência social, e chegando até o núcleo familiar – torna-se autista sob a autoridade da definição psiquiátrica, o que está inscrito antes e depois do diagnóstico? Nem sempre o psiquiatra ou outros profissionais da saúde reconhecem tal complexidade ética que envolve a leitura do DSM-5. Outras vezes, mesmo reconhecendo, veem-se limitados pelos ambientes médicos onde estão inseridos, muitos dos quais disponibilizam pouco tempo para a escuta das narrativas do paciente e dos familiares, influenciando-os a tratar o diagnóstico como uma questão de estar dotado da atitude técnica de dar os “nomes certos às coisas certas”. Delegar à APA a maior parte dos erros e acertos na definição do autismo na vida de todos os envolvidos – ou a maior parte da responsabilidade dela –, é sem dúvida um tipo de ética; que se encaixa principalmente aos ambientes de maior pressão sob o profissional.

O problema aí colocado, e que chamamos a atenção do leitor, é que as características inscritas no Manual sobre autista, ou seja, como ele está exposto no manual a partir da

observação, discussão e conclusão dos responsáveis da APA, necessitou de critérios, mesmo que não explicitados parcialmente ou completamente (estatístico, matemático, demográfico, etc.). Conhecer a maneira pela qual o autista foi descrito no manual pelos seus escritores é começar a se envolver em problemas que tiram qualquer caráter de ateoricidade do seu texto.

A indicação do isolamento como manifestação autista foi localizada por nós em algumas seções do DSM-5 (2010, p.50) que abordam os TEA. No Critério A (déficits na comunicação e interação social): “1. Déficit na reciprocidade socioemocional, (...)”, “2. Déficit nos comportamentos comunicativos não verbais usados para interação sócia, (...)”, “3. Déficit para desenvolver, manter e compreender relacionamentos, (...)”. No Critério B (padrões restritos e repetitivos): “3. Interesses fixos e altamente restritos que são anormais em intensidade ou foco.”. E no Critério D (limitação da funcionalidade): “Os sintomas causam prejuízo clinicamente significativo no funcionamento social, profissional ou em outras áreas importantes da vida do indivíduo no presente.”.

O texto do Manual poderia dar a impressão que seus autores estão “descrevendo” os “comportamentos” dos autistas sem estarem colocando eles próprios como observadores. Diriam: autistas tem interesses fixos, e essa é uma característica geral, ou pelo menos da maioria dos casos. Também fariam que apenas estão descrevendo comportamentos mais comuns por meio de métodos estatísticos para estabelecer um diagnóstico que auxiliará intervenções.

Não obstante, não é essa forma de “descrição” ou de “comportamento” que a fenomenologia trata, como vimos nos capítulos anteriores. Faremos aqui algumas ressalvas que não visam desqualificar o diagnóstico ou o trabalho clínico do profissional da saúde que trabalha com o DSM, tampouco atrapalhar a intervenção precoce, mas sim elevar o nível do debate a um patamar que extrapole o discurso hegemônico; sem deixar de ter uma atitude crítica para ele.

A fenomenologia trata as descrições dos comportamentos na medida em que eles podem ser comunicados pelo sujeito da percepção. Como o estado de isolamento aparece para a consciência do autista? Perguntamo-nos. Uma simples reflexão torna o manual “estranho” se o virmos pelo ponto de vista do autista: quem poderia imaginar um autista retratando a si mesmo como aquele que tem “interesses fixos e altamente restritos que são anormais em intensidade e foco”? Seria até possível admitir que, em grande parte dos casos, os autistas não

conseguem comunicar o que sentem ou relatar seus interesses fixos. Mas alguns, mesmo com um linguajar distinto, reconhecem explicitamente o que os “impulsos e interesses fixos” geram como prejuízos para o convívio social na prática. As autobiografias são claras nesse ponto. Mas o que temos a aprender com eles, pela experiência diária, sobre qualquer tema, pode ser facilmente jogado fora em nome de um saber “neutro” oriundo do especialista que observa o autista dentro do seu laboratório ou através de protocolos de pesquisa quantitativa. Além disso, alguns autistas mostram como os interesses fixos são parte indissociável de suas identidades e de soluções, mais do que impecílios, para lidar com o mundo. No seguinte trecho, Julia Bascom, em seu blog “Just Stimming”²⁶, denuncia tentativas de controlar ou eliminar seus interesses pelo treinamento aversivo.

10.

Eu tenho falado que eu tenho uma fixação manual. Minhas mãos são um dos poucos lugares no meu corpo que eu costumo reconhecer como meu, e posso ocasionalmente controlá-las. Eu sou fascinada por elas. Eu poderia estudá-las por horas. Elas são bonitas na medida que me fazem entender o que significa beleza.

Minhas mãos sabem coisas que o resto de mim não sabe. Elas escrevem palavras, sentenças, histórias, mundos que eu não sabia que eu pensava. Elas recordam-me senhas e sequências que eu nem mesmo sabia precisar. Elas contam-me o que eu penso, o que eu sei, o que eu lembro. Elas nem mesmo precisam sempre de um teclado para isso.

Minhas mãos são um modo automático de me ver, me tocar e me sentir. Eu penso que eu entendo o mundo inteiro quando eu esfrego as pontas dos meus dedos umas nas outras.

Quando eu sou trazida a um novo lugar, meus dedos tocam as paredes, mesas, cadeiras e balcões. Eles roçam sobre o papel e me fazem rir, eles pressionam-se uns contra os outros e lembram-me que eu sou real, eles batucam e produzem um som para me lembrar da reação causa-e-efeito. Meus dedos mapeiam o mundo, portanto tornam-no real.

Minhas mãos são mais eu do que eu sou.

11.

Mas eu não tenho mãos quietas

²⁶ Por mais que em nosso trabalho não utilizemos blogs como fontes das análises fenomenológicas que faremos no último capítulo, eles são espaços que também carregam relatos autobiográficos tão importantes quanto aqueles presentes nos livros publicados. Muitos autistas usam blogs para a divulgação ou expressão mais imediata para sua audiência, sem necessidade do crivo de profissionais e editoras, e com a possibilidade de interação rápida com seus seguidores.

12

Eu sei. Eu sei.

Alguém que não conversa não necessita ser escutada.

Eu sei.

Comportamento não é comunicação. É apenas algo para ser controlado.

Eu sei.

Balançar suas mãos não realizam nada para você, então para mim também não realiza nada.

Eu sei.

Eu posso controla-las.

Eu sei.

Se eu pudesse apenas reprimi-las, você não teria que fazer isso.

Eu sei.

Eles atualmente ensinam, em análise aplicada do comportamento, em treinamentos especiais de tutores, que o mais importante, o mais básico, a coisa mais fundamental é o controle comportamental. A educação de uma criança não pode começar até que ela esteja “preparada”.

Eu sei.

Eu preciso silenciar meu mais valioso caminho de obter, processar e expressar informação, eu preciso usar mais esforço para controlar, insensibilizar, reduzir e remover eu mesma, o tempo todo, do que você poderia até mesmo conceber, eu preciso ter mãos quietas, porque até que eu me mova 97% do caminho em sua direção, você não consegue ver que há 3% para você se mover até mim.

Eu sei.

Eu tenho que ter as mãos quietas.

Eu sei. Eu sei.

(...) (BASCON, 2015, tradução nossa²⁷)

²⁷ 10.

I've been told I have a manual fixation. My hands are one of the few places on my body that I usually recognize as my own, can feel, and can occasionally control. I am fascinated by them. I could study them for hours. They're beautiful in a way that makes me understand what beautiful means. My hands know things the rest of me doesn't. They type words, sentences, stories, worlds that I didn't know I thought. They remember passwords and sequences I don't even remember needing. They tell me what I think, what I know, what I remember. They don't even always need a keyboard for that.

A tese do corpo como sede de apropriação do mundo é confirmada nesse trecho em que as mãos não são interpretadas pela autora como um resultado da evolução natural nem como um instrumento de conseguir segurar, alisar ou apalpar coisas e pessoas de acordo com uma intenção previamente idealizada. Antes de serem instrumentos, as mãos são centralmente as reais conhecedoras tanto do mundo quanto do sujeito que integram. As mãos foram recorridas, sempre que necessário, para conhecer, lembrar e interpretar.

Não se trata simplesmente de um movimento repetitivo como quando alguém “diagnosticável” ou diagnosticado com Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC) fecha a porta da sua casa e verifica imediatamente durante cinquenta e três vezes se ela realmente está fechada. Tanto o autista quanto o obsessivo estão lidando com algo que lhes é fundamental e que pode ou não lhes trazer transtornos na convivência social. Tanto no relato exposto sobre o uso das mãos quanto o fechar da porta em nosso exemplo não são uma regra para todos os casos. Contudo, flappings ou verificações compulsivas de fechaduras podem fazer parte da estrutura de duas psicopatologias na medida em que presamos pela união do orgânico com o sentido fornecido pela consciência simbólica do sujeito acometido por cada uma delas.

My hands are an automatic feedback loop, touching and feeling simultaneously. I think I understand the whole world when I rub my fingertips together.

When I'm brought to a new place, my fingers tap out the walls and tables and chairs and counters. They skim over the paper and make me laugh, they press against each other and remind me that I am real, they drum and produce sound to remind me of cause-and-effect. My fingers map out a world and then they make it real.

My hands are more me than I am.

11.

But I'm to have quiet hands.

12.

I know. I know.

Someone who doesn't talk doesn't need to be listened to.

I know.

Behavior isn't communication. It's something to be controlled.

I know.

Flapping your hands doesn't do anything for you, so it does nothing for me.

I know.

I can control it.

I know.

If I could just suppress it, you wouldn't have to do this.

I know.

They actually teach, in applied behavioral analysis, in special education teacher training, that the most important, the most basic, the most foundational thing is behavioral control. A kid's education can't begin until they're "table ready."

I know.

I need to silence my most reliable way of gathering, processing, and expressing information, I need to put more effort into controlling and deadening and reducing and removing myself second-by-second than you could ever even conceive, I need to have quiet hands, because until I move 97% of the way in your direction you can't even see that's there's a 3% for you to move towards me.

I know.

I need to have quiet hands.

I know. I know.

Somente pelo meio dessa união poderemos integrar generalidade e particularidade para construir uma estrutura da psicopatologia. Se falharmos nessa união ou ignorarmos sua possibilidade, o pensamento causal ou o naturalismo estarão justificados²⁸. A exposição e disposição para a investigação da experiência fornece um caminho possível de investigação científica e mesmo de direção no desenvolvimento de tratamentos. A concentração de uma função vivencial de apropriação e experimentação do mundo em não-autistas não trazem tantas dificuldades de convívio e sociabilização como os que Júlia enfrenta, nem a necessidade de terapias corretivas comportamentais para adequá-lo ao contexto social. Mas de forma alguma a necessidade de “adequação” dos autistas pode justificar uma secundarização da empreitada fenomenológica ou ser posta no lugar dogmático de “principal objetivo para o tratamento para todos os sujeitos”.

As autobiografais mostram que a inadequação é fonte de sofrimento, contudo isso não significa uma autorização em forma de “cheque em branco” para qualquer intervenção. É preciso que tenhamos empatia para, no mínimo, considerar a consideração do autista sobre nossas considerações. Trarei agora um exemplo que reafirma a necessidade do conhecimento originário vindo do sujeito investigado na pesquisa psicopatológica para reformulações, novas descobertas ou abertura de novas portas para antigos conceitos.

É frequentemente dito que nós, pessoas com autismo, temos falta de empatia e de qualquer entendimento sobre as emoções das pessoas. Em minha visão, contudo, pessoas com cérebros neurotípicos não são tão fantásticas em lidar com nossas emoções, também. De qualquer forma, existem muitas vezes em que não posso ajudar, mas me pergunto se não ser capaz de adivinhar os sentimentos internos das pessoas que nos rodeiam é, na realidade, o problema debilitante que nos dilacera. Como nos sentimos dentro de nós mesmos não seria, pelo menos, tão importante? (HIGASHIDA, 2017, p. 43, tradução nossa)

²⁸ “Enquanto não se tiver encontrado o meio de unir a origem com a essência ou com o sentido do distúrbio, enquanto não se tiver definido uma essência concreta, uma estrutura da doença que exprima ao mesmo tempo sua generalidade e sua particularidade, enquanto a fenomenologia não se tiver tornado fenomenologia genética, os retornos ofensivos do pensamento causal e do naturalismo permanecerão justificados. Nosso problema então se precisa. Trata-se para nós de conceber, entre os conteúdos lingüístico, perceptivo, motor e a forma que eles recebem ou a função simbólica que os anima, uma relação que não seja nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo a uma forma autônoma.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 177)

Higashida (2017) expoe nesse trecho a indignação sobre afirmações a cerca da sua capacidade de empatia. Mas o que é então empatia? Nesse ponto Higashida contribui dizendo que empatia não é apenas com relação ao outro, mas com relação a si mesmo. O autor dessa frase não é nenhum filósofo ou cientista, mas levando em conta que toda ciência precisa de uma base existencial, por que a ciência sobre o autismo não poderia utilizar essa base? Ela de nenhuma maneira é secundária, mas primária e fundamento de qualquer conhecimento. Afirmar que a empatia relaciona-se a um sujeito transcendental e a uma visão consciente de si próprio enquanto ser-no-mundo é algum absurdo? Não, é uma tomada de posição; que pode ter desdobramentos científicos. Nenhum sujeito irá emitir considerações de maneira “neutra”, o que nos colocará necessariamente em reflexão sobre as formas pelas quais nossa sociedade encara e lida não só com o autismo, mas com a ciência. Neutralizar o autismo ou qualquer outra psicopatologia é neutralizar qualquer efeito transformador que ela pode fornecer para quem não está dentro do quadro psiquiátrico, é apostar apenas na adaptação ao vigente; o que pode ser um caminho necessário, mas não propagandeada como a única saída “científica” e “legitimada” sem se tornar uma propaganda cruel. É urgente a realização de pesquisas sobre as causas desse tipo de propaganda.

O que é trabalhar 60 horas semanais em uma empresa, talvez escrever durante 4 anos exclusivamente sobre autismo em uma universidade tradicional? Ou mesmo, o que estaria fazendo um empreendedor ao abrir o próprio negócio e dedicar 12 horas por dia, 7 dias por semana, para edifica-lo? Observar de fora e apontar o dedo para “interesses fixos e altamente restritos” no outro parece fácil e evidente, até para os não familiarizados com os métodos de pesquisa acadêmica ou para os que não têm preocupações epistemológicas. Mas o que será que os autistas poderiam dizer sobre o que é um “interesse fixo e altamente restrito”? Será que só eles se encaixam nestes termos? Para nós, importa a relação do interesse fixo e altamente restrito com o isolamento.

Se o diagnóstico abre portas para intervenções precoces, diminuição do sofrimento familiar e individual, entre outras coisas que reconhecemos como intenções legítimas e na maioria vezes de boa-fé, na mesma medida uma visão manualística e exclusivamente técnica desconsidera o que os autistas podem falar sobre si próprios. No lugar da fala é colocado algo que não é um sujeito, mas um objeto a ser avaliado pelo ponto de vista daqueles comitês de *experts* que receberam a legitimidade do Estado e das indústrias para formular diagnósticos e propor soluções. Estas, podem ir mais de acordo com os interesses de quem legitima e financia do que daquele que recebe as “soluções”.

Levando ao extremo a concepção objetivista, as técnicas e procedimentos que veem o encaixe do autista às instituições da sociedade atual aparecem no discurso público de alguns, mesmo que sorrateiramente, como estamos repetindo exaustivamente, como a “única e verdadeira ciência” para tratar o autista. Essa cientificidade até pouco científica, já que deconsidera aqueles que vivem a condição. A base existencial prescinde qualquer formulação intelectual sobre o mundo. Destituir o autista de um Para Si – afirmando que este Para Si atrapalha discussões e estudos ou está em lugar secundário – é deixar de trabalhar em função dele para atender a um critério de desempenho que lhe é estranho.

Assim como todo mundo tem um coração, também todos com autismo têm uma matriz de sentimentos: reais, embora invisíveis. Igualmente entre pessoas as quais podem falar, timidez ou falta de vontade não são as únicas razões por que algumas pessoas não revelam nada sobre elas mesmas. Exibir as emoções, é, acima de tudo, colocar-se por inteiro para um exame minucioso. Talvez a exposição total da consciência não seja mesmo possível. Emoções podem ser coisas incomensuráveis – portanto escondidas, até para a consciência. Contudo, emoções – como todos certamente sabem – são também o que faz de nós humanos. (HIGASHIDA, 2017, p. 113, tradução nossa)

Sem descartar os atuais avanços nas pesquisas, já que o avanço para um lado ou para o outro respeita um contexto histórico, diremos: se nos limitarmos aos instrumentos diagnósticos e estatísticos e às formas de tratamentos técnicos “ateóricos”, acreditando realmente que são ateóricos e os únicos validáveis, eternizaremos o silêncio da parte diagnosticada sob a justificativa de que uma matriz de sentimentos invisíveis, como Higashida retrata, significa sentimentos inexistentes.

Como resultado temos um silenciamento, que joga para depois do horizonte a modificação de nós enquanto pesquisadores e da nossa sociedade, atualmente não inclusiva e pouco receptiva para essa maneira de estar no mundo, ou aos “autismos”, substituindo assim o movimento da existência pela expertise de comitês interligados aos interesses daqueles

líderes, cientistas ou não²⁹, que extraem grandes benefícios em destaque e “inclusão social” na sociedade atual.

Quem concluir que a descrição, da forma que está dada dos comportamentos do autista no DSM-5, é uma descrição ateórica, estará tendo um olhar objetivista. Legitimar-se-á, assim, o ponto de vista onipotente de alguém supostamente capaz de ver o “fato objetivo” ou “comportamento observável” destituído do Para Si do autista – de sua humanidade. Resumidamente, ao apropriar-se do manual de maneira objetivista:

(1) Concebe-se o autista como destituído de consciência perceptiva, sem exterioridade para si mesmo. É a visão do humano como máquina constituída por interações de causa e efeito localizadas entre herança biológica e estímulos ambientais.

(2) A objetividade torna-se destituída de subjetividade, ou seja, destituída do sujeito de si e para si (que surge anonimamente, transcende a si próprio e pode ser percebido, mesmo que nunca em totalidade, por uma consciência particular própria ou por outra de outro humano) como potencia criativa intencional.

3.2. Trechos autobiográficos e reflexões fenomenológicas

3.2.1. Reintroduzindo a proposta da análise

Aqui começa de fato a análise das autobiografias a partir do método fenomenológico. Antes utilizamos os trechos para discorrer e comentar sobre formulações já realizadas, principalmente articulando uma visão fenomenológica ao texto do DSM. Agora, a empreitada é o próprio tema do trabalho, e começaremos nos abrir à experiência originária acessível via autobiografia. Como explicamos nas páginas 11 e 12, não iremos usar os relatos dos autistas investigados para testar ou observar se eles se remetem a um tipo de “estado de isolamento” que já conhecemos em teoria. Nem mesmo há uma forma conceitual para esse estado em hipótese. Todo o exercício teórico anterior foi um treinamento do olhar para que seja possível utilizar das autobiografias fenomenologicamente e para incitar o leitor a uma atitude crítica.

²⁹ O cientista não se diferencia do filósofo quanto ao uso do intelecto. Contudo, ele se apresenta como o rigoroso conhecedor das causas e das relações que se estabelecem no mundo, sejam elas físicas ou químicas, atribuindo a sua descoberta um ar de superioridade sob todas as outras. (p. 25)

A única hipótese que temos é da existência de um “estado de isolamento”, como é exibido no título. Contudo, confessamos que ela está apoiada mais em confirmações a nível do senso comum de que o autista é alguém que frequentemente está isolado dos outros, também por passagens autobiográficas, pelo nome dado à condição por Bleuler, e mesmo pelo DSM-5, do que por uma crença nossa de que seja possível estar em isolamento. Nesse sentido, é um dever, ao final desse trabalho, levantar a questão sobre o autista ser ou não um autista, no sentido etimológico³⁰. E para isso não é preciso investigar toda a definição, que é ampla, mas apenas o aspecto isolacional.

Primeiro, selecionaremos trechos nas autobiografias que possam descrever experiências de isolamento. Estas seleções tentarão encontrar falas primárias, ou originárias, que seriam as descrições de experiências a partir de pensamentos que começam a existir no momento de sua descrição. Por exemplo, posso falar sobre a cozinha da minha casa a partir de uma descrição que realizo agora pela recordação do meu almoço de hoje, realizado nessa mesma cozinha. Essa é a via da experiência originária pois fui transportado para o momento da presença dentro do cômodo para então fornecer a descrição.

Outra possibilidade, a de uma fala secundária, é dizer algo sobre um já adquirido (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 521), e as autobiografias são repletas delas. Por exemplo, se eu tivesse reformado minha cozinha esse ano, teria disponível para mim diversos elementos sobre os materiais que nela foram colocados, desde piso, até tintas e lâmpadas, mesmo sem ter que rememorar um ou mais momentos em que estive nessa cozinha. Eu poderia estar olhando para notas fiscais ou lembrar da loja de material de construção. Alguns autistas, como Donna Willians, tem uma impressionante capacidade de formulação racional e intelectual sobre suas experiências, trazendo elementos de estudos científicos, literatura, informações ouvidas, etc. A diferenciação dessa fala para uma originária será algo desafiador.

Segundo, a partir das descrições levantaremos os elementos que estavam presentes no campo fenomenal no momento da percepção de um isolamento iminente, presente ou remanescente. Essa será a busca pela inserção contextual mais detalhada possível pela janela existencial que o relato nos abrirá. Não há mistério nisso. Os fãs de literatura, independente do gênero, reconhecem sem hesitar a capacidade do texto em nos levar para um “outro

³⁰ Etimologicamente, “autismo” foi a junção feita por Bleuler a partir do grego “autus”, que significa o que se refere a si, com o sufixo grego “ismo”, que denota ação, condição, princípio ou característica. Já “dereísmo” é oriundo do latim “dē rē”, significando algo para além ou fora do assunto. Consideramos que tanto autismo quanto dereísmo significam isolamento em sua essência, sendo que o primeiro refere-se ao sujeito recaído sobre si mesmo e o segundo ao contexto do qual ele se ausenta. (p. 17)

mundo” a ponto de nos desconectar do nosso próprio. O julgamento comum da qualidade da literatura está nessa capacidade do texto e da habilidade dos escritores em nos transportar para esse outro mundo. A diferença da literatura autobiográfica é que ela tem a capacidade de nos transportar para um mundo fenomenal, não um vindo exclusivamente da fantasia do autor. Pessoas e objetos não serão descritos de maneira objetivista como se pudéssemos chegar a uma forma pura de cada um, mas sim pelas relações que eles estabeleciam entre eles no momento da percepção, colaborando com o próximo passo.

Terceiro, colocaremos para nossa compreensão essa vivência descrita, e a partir dessa compreensão forneceremos uma significação para o que seria o estado de isolamento, ou o que estaria implicado tanto a nível pessoal quanto no contextual quando o autista estava isolado. Como resultado teremos uma redescrição do estado de isolamento, como tratamos na introdução, páginas 6 a 7.

Outra questão importante para frisar é que a totalidade da literatura autobiográfica usada aqui será estrangeira. A causa dessa opção é em parte nosso desconhecimento de literatura brasileira³¹, apesar de sabermos que ela possa existir, respeitarmos seus autores e estarmos abertos a conhece-los. Mas também é em parte pela preferência por autores “internacionalizados” e de maior facilidade de acesso ao público geral, ou seja, que não estão apenas produzindo para dentro das fronteiras de seus respectivos países ou círculos sociais. Temos consciência de que essa internacionalização é desigual, favorecendo sempre produções e editoras localizadas em alguns países, como da Europa e dos EUA. Talvez por esse fato não tenhamos em nossas mãos autobiografias nacionais que reúnam qualidade e notoriedade pública que justifiquem nossa atenção, e esperamos que esse trabalho possa ser um tipo de fomento ou incentivo para que autobiografias de brasileiros surjam.

Parte do conteúdo autobiográfico utilizado não é oriundo da língua original do autista. Haverá utilização de autobiografias traduzidas para o português e do japonês para o inglês. A tradução dos textos em inglês será realizada por mim mesmo. Como não tenho experiência em realizar esse tipo de operação, informo que minha metodologia será tentar alterar mínimamente as sentenças. Fornecerei, sempre que possível, notas de rodapé com o texto original para substituições de palavras que por ventura não tenham tradução imediata do inglês para o português ou que possam gerar alguma dúvida sobre o significado. Levando em

³¹ Conhecemos apenas o brasileiro Cristiano Camargo, diagnosticado aos 41 anos como autista. Escritor de mais de 160 histórias, publicou sua autobiografia intitulada “Autista com muito orgulho – a síndrome vista pelo lado de dentro” em 2012 pela editora FDigital.

conta que Higashida escreve em japonês e que teremos acesso à sua produção já traduzida para o inglês, portanto uma tradução da tradução, não parece útil despender muita atenção aos mínimos detalhes, muitos dos quais já perdidos no processo da primeira tradução.

Tito Rajarshi Mukhopadyay nasceu em julho de 1989 e escreveu o livro utilizado por nós (*Beyond the Silence: my life, the world and autism*) foi publicado em 2000 e contém os textos *The Voice of Silence* e *Beyond the Silence*, escritos quando ele tinha apenas 8 e 11 anos de idade, respectivamente. Tito é acometido por um autismo severo, também chamado de “baixo funcionamento”, que o torna quase completamente não-verbal. Para se comunicar usa um teclado especialmente desenhado para ele, e sua forma de expressão favorita são as poesias

Naoki Higashida (東田 直樹) nasceu em agosto de 1992 e foi diagnosticado com autismo aos 5 anos, também não-verbal. Utilizamos seu mais recente livro, *Fall Down 7 Times Get Up 8: a Young man's voice from the silence of autism* (七転び八起き). Suas obras tomaram notoriedade por todo o Japão, ultrapassando 20 o número de publicadas, mas também passaram por algumas controvérsias pelo uso do método da “comunicação facilitada”.

Nos trechos a seguir, selecionados dos dois aturoes apresentados acima, **consideraremos “isolamento”** o impulso, memória, recordação, atos, entre outras coisas, que retiraram ou impedem, tanto Tito quanto Higashida, de coexistirem com outros sujeitos. Os conceitos de isolamento e de coexistência estão intimamente ligados, constituindo um o avesso do outro. O que leva ao isolamento é a negação ou impossibilidade de coexistência.

3.2.2. Isolado após o sequestro por uma recordação

Um outro dia, quando era hora de dizer “Muito obrigado” para meu auxiliar por levar-me e trazer-me de volta para casa, a frase que veio de minha boca foi “Tenha um bom dia!”. Eu tenho trabalhado nessa formulação verbal há muito tempo, mas eu ainda não domino simples mudanças. Falar é problemático para mim. Eu gostaria de trabalhar o que estava acontecendo em minha cabeça quando eu cometi o erro com meu auxiliar.

- 1) Eu queria dizer a coisa correta. (Em minha cabeça, “Muito obrigado” estava guardado na categoria “Frases Diárias”)
- 2) Tão logo quanto eu tentei expressar minha gratidão, minha mente ficou vazia.
- 3) Eu hesitei, sem ter ideia do que eu precisava fazer em seguida.
- 4) Então eu olhei para baixo, e vi os sapatos que meu auxiliar estava usando como ele tinha deixado no hall de entrada da nossa casa...
- 5) ... que me lembrou de ver os sapatos do meu pai lá no início do dia no mesmo lugar.
- 6) A cena de mim dizendo “Tenha um bom dia!” ao papai brilhou em minha mente.
- 7) Eu lembrei que eu precisava de dizer alguma coisa ao meu auxiliar.
- 8) ... então eu soltei a frase que estava pronta em minha cabeça: “Tenha um bom dia!” (HIGASHIDA, 2017, p. 66, tradução nossa)

Higashida realizava uma operação costumeira com seu auxiliar. Ambos saíam de casa juntos, e até Higashida ser entregue em segurança para a família, seu auxiliar permanecia com ele. A cena do trecho autobiográfico se passa no momento do retorno à casa. Quando a vontade de dizer o correto para aquele contexto de despedida deveria prevalecer impulsionando a frase mais adequada, reinou um “esvaziamento na mente”.

Para ele, alguns momentos, como o destacado, precisam do apoio de “Frases Diárias”, numa espécie de quadro correlacional em categorias onde cada situação deve se encaixar em formulações verbais apropriadas e pré-estabelecidas. Ao contrário da intenção inicial de fazer sua correlação, Higashida percebeu que sua mente esvaziou, levando embora qualquer plano pré-estabelecido de adequação ao contexto, frustrando seu afinco em treinos sobre utilização de fórmulas verbais. Mesmo sendo um apoio importante em situações cotidianas, o próprio jovem diz que as Frases Diárias tornaram-se inúteis diante de simples mudanças. Há um limite para essa tática.

No momento em que Higashida começou a perceber o que estava acontecendo, desvendando alguma causa para seu esvaziamento mental, foi quando, ao olhar para baixo, reconheceu a localização dos sapatos de seu auxiliar a partir de uma associação com outra

experiência. Eles estavam no mesmíssimo lugar que os sapatos do seu pai, lembrança que o remeteu para uma cena onde Higashida dizia para seu pai; “Tenha um bom dia!”. Depois do aparecimento dessa memória, uma irresistível vontade uniu-se com a necessidade do momento em fornecer alguma resposta para o auxiliar durante a despedida. Ou seja, no conflito entre a gratidão que deveria ser exibida pelo “Muito obrigado” e a frase que remetia a outra vivência com o pai, surgiu um vazio. Estranhos poderes dos sapatos: eles puderam transportá-lo a outro lugar, inesperadamente, como se algo tivesse raptado sua consciência perceptiva daquele instante; e para um lugar que só ele sabia onde era. Não sabemos se Higashida ficou calado ou imóvel por milésimos de segundo ou mesmo minutos. O que concluímos é que a intrusão pela recordação impediu Higashida de dar a resposta que considerava apropriada, impossibilitando a coexistência por impedir que Higashida se reconhecesse na resposta que deu. O fato de existirem Frases Diárias é apenas um atestado da falência iminente nesse processo de comunicação com o outro, que passa a ter por trás um apoio lógico de frases. A comunicação com o mundo atual cessou quando apareceu a cena da vivência com o pai, despertada pela disposição dos sapatos. No presente o ser e a consciência são um só, pois ser será sempre um ser-em (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 568). A comunicação com o mundo permite-nos comunicarmos com nós mesmos. Contudo, no caso de Higashida, ele foi transferido, sem controle, para uma outra situação, antiga. Passou a ser envolvido por um outro presente vivo ($y \leftrightarrow X \leftrightarrow z$), isolando-se do seu auxiliar.

Houve no momento da rememoração forçada uma distensão no arco intencional; o fluxo temporal foi interrompido, deixando-o sem saber o que responder. Algo o transportou para outro lugar, e esse algo não foi como o peso da história pessoal influenciando a decisão do presente – fazendo-o falar quando precisava falar. Este algo trouxe a cena dos sapatos no hall de entrada da casa. Esse ato de invasão da recordação só pôde ser interrompido quando ele enfim disse: tenha um bom dia! E só se deu conta de sua frase não intencionada após o impulso efetivado na fala.

O vazio ou lapso de memória para a frase adequada a dizer para o auxiliar, de acordo com seu “banco de dados” de categorias, foi o prelúdio da entrada dessa vivência antiga em cena. O retorno ao presente atual ocorreu quando o “Bom Dia” já havia saído. Higashida não foi de todo mal. Encontrou uma solução tão adequada para uma despedida, querendo ou não, quanto um “Muito obrigado”; ambas estão relacionadas. Desejar boas coisas frequentemente liga-se a um agradecimento. A produção de um caderno, seja físico ou metafísico, com frases diárias, não é a garantia de sucesso nas operações cotidianas. Apesar de todas as frases

poderem fazer parte de situações detalhadas, mesmo sendo dotadas de rigor incrível na descrição de detalhes, mesmo pertencendo a uma ocorrência cultural frequente – o fato de dizer “muito obrigado” a alguém após uma ajuda ser atitude praticada por milhões de pessoas –, nada disso é garantia na proteção da novidade que a existência provoca. O fluxo do tempo nos envolve em um extase (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 566) que nele nunca estará contido a cópia exata de uma situação passada; se os objetos não variaram, certamente variou o ponto de vista no presente. Higashida não poderá nunca ser uma máquina de relações e respostas pois a sociabilidade não é mecânica.

O estender de um braço com uma mão aberta pode significar o oferecimento de ajuda, um cumprimento, uma ameaça de agressão, exibição de inofensividade, demonstração de sentimento de pena, um apontamento, etc. As frases diárias decoradas de forma protocolar podem sim oferecer conforto e proteção, mas não serão garantia de desenvoltura na coexistência de uma experiência intersubjetiva, apenas a prova cabal de que seremos, querendo ou não, convocados a ela. Certamente as frases diárias demonstram uma capacidade incrível de imaginação. Imaginar é colocar-se em situações fictícias, é projetar o corpo real em um espetáculo que não passa pelo mundo objetivo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 152). Higashida mostra não ter nenhum impedimento para exercer a imaginação, tanto que pôde elaborar as categorias.

Contudo, as ferramentas frasais, quando aplicadas de maneira rígida, evidenciam para nós uma tentativa de estabilização da novidade da experiência. Higashida concluiu em algum momento, e por obter algum sucesso nessa operação, que seria melhor estar munido de respostas contextuais pré-moldadas. De fato elas ajudam de alguma maneira, apesar de falhas, afinal, senão nem as continuaria usando. Nada muito diferente do que, por exemplo, as mães costumam propor aos seus filhos com ainda pouca desenvoltura para lidar com operações cotidianas por conclusões próprias. “chame os mais velhos pelo tratamento de senhor e senhora”, “diga bom dia para as pessoas”, “agradeça quando lhe fizeram um favor”, “olhe para os dois lados ao atravessar a rua”, etc. Para Higashida, as frases diárias são a defesa racional a um sintoma muito presente, esse feixe de luz que pode sugá-lo para outros momentos no passado. Tudo sem aviso, sem convite, sem duração definida ou esperada, bastando que objetos significativos o suficiente para provocar esse sequestro estejam presentes no campo fenomenal.

3.2.3. Isolado por um significado não compartilhado

Uma chuva súbita chegou do nada. Tão logo mamãe escutou o som da chuva ela gritou: “Está chovendo!” e subiu para o terraço para ver a chuva sem olhar pela janela. (...).

- 1) Milhões de sons de ruídos³².
 - 2) Pensei, o que esse barulho pode ser?
 - 3) Mamãe grita, “Está chovendo!” Então o barulho deve ser chuva.
 - 4) Então eu olhei pela janela...
 - 5) ... e olhei a chuva, hipnotizado; ainda que eu a visse, eu não ouvia nada; é como uma cena de chuva em um filme silencioso³³.
 - 6) Somente agora o som da chuva começa a ser registrado
 - 7) Eu busco conectar o conceito “chuva” ao seu som; eu busco aspectos comuns entre todas as chuvas³⁴ em minha memória e a chuva que está caindo agora do lado de fora.
 - 8) Sobre encontrar aspectos comuns, eu sinto alívio e tranquilidade.
 - 9) Eu penso, como está chovendo agora? O tempo estava claro hoje cedo.
 - 10) Sobre esse ponto, minha mãe não passou pela minha cabeça³⁵. Agora ela desce, dizendo, “Essa chuva pegou todos nós de surpresa, não foi mesmo?”
 - 11) Eu recordo Mamãe correndo para o terraço para salvar a lavanderia.
 - 12) Como ela percebe tão rapidamente que estava chovendo?
- (...). Ela me falou: “A previsão do tempo estava dizendo que poderia chover hoje, lembra?” Eu lembrei-me da previsão do tempo, embora

³² A million pitter-patter-pitter-patter sounds

³³ *it's like a close-up scene of rain in a silente movie*

³⁴ *downpours*

³⁵ *mother hadn't crossed my mind*

concluir isso por minha própria mente teria sido impossível. Como eu lembrei de uma parte relevante da notícia, as palavras do apresentador da previsão do tempo retornaram e eu entendi um pouco mais claramente por que a chuva apareceu do nada, o que apagou minha confusão e frustração.

O que permanece um mistério é como inferir que seria chuva puramente do barulho. Para mim, o som da chuva é abstrato. Identificar vozes de minha família ou do toque do telefone, o latido dos cachorros ou o miar dos gatos, estes são relativamente fáceis. Alguns sons, contudo, levam-me sempre ao cálculo³⁶, como o cantar das cigarras no início do verão. Eu sei que eu já escutei estes sons antes, mas sem pistas adicionais sua origem permanece obscura.

A chuva é um caso especial. Eu tenho certas memórias dentro das quais a chuva deixou uma impressão duradoura. Quando eu vejo a chuva, incidentes amargos que vem associados a ela voltam para assustar-me. Coisas divertidas devem ter acontecido em dias chuvosos também, ainda que de alguma maneira sejam apenas as cenas tristes que apareçam. Eu tenho que colocar muito esforço para distinguir a “chuva-memória” da chuva real se eu quiser evitar o desencadeamento de flashbacks. Para fazer isso, minha mente tende a dar primeira prioridade a organizar minhas memórias antes de pensar sobre quais ações eu preciso realizar corretamente nesse momento. Todas essas transações são parte do que eu preciso levar em conta quando eu me esforço para me comportar como uma pessoa neurotípica. (HIGASHIDA, 2017, p. 4-6, tradução nossa)

Um som ruidoso surge por todo o espaço sem que Higashida atribuísse uma origem ou causa. Algo inexplicado acontecia, até que ele ouviu o grito de sua mãe afirmando que estava chovendo. De imediato Higashida une o barulho à chuva alertada por sua mãe, e decide explorar pela janela como ela caía do lado de fora da casa. Ao se deparar com os pingos d’água que caíam do céu, a associação hipotética do barulho com a água cadente não estava evidente. Ele até sabia que a mãe gritou posteriormente aos barulhos por ela ter

³⁶ *take me forever to figure out*

realizado uma ligação deles com a chuva, mas ele próprio não conseguia, por sua própria percepção, ligar a chuva vista pela janela ao barulho. Essa falta de ligação se deu quando observou que os pingos estavam todos silenciosos, colocando-o em um estado de “hipnose”. Higashida então começou a explorar os aspectos objetivos da chuva, que ele poderia destacar para relacioná-los aos variados contextos em que ele lembra dela ter caído. Essa análise lhe trouxe alguma tranquilidade, apesar de ainda assim a chuva não fazer um sentido imediato total.

A seguir, a mãe de Higashida desceu as escadas e disse que a chuva pegou todos de surpresa. A constatação lógica de que água que cai e o barulho estavam interligados, iniciada a partir de um pensamento objetivo, e reforçada pela conclusão de sua mãe de que estava, nada disso foi suficiente. Relacionar características de todas as chuvas à experiência de sua mãe pôde tranquilizá-lo; a mãe é a pessoa quem mais Higashida confia. Mas mesmo uma palavra de autoridade não pôde fazê-lo concluir corporalmente que os pingos de água e o barulho relacionavam-se.

Como é possível ser pego de surpresa por algo que para a maioria das pessoas pareceria evidente, e não concluir por conta própria a relação entre som e imagem – tudo isso ao mesmo tempo em que se entende a relação causa-efeito da chuva pelo (1) pensamento objetivo, pela (2) explicação da chuva por sua mãe, e, posteriormente, pelas (3) palavras do apresentador do programa do tempo?

Higashida escreve que para ele o som da chuva é abstrato, diferentemente de outros sons que são de fácil identificação. Conclui também que não é apenas a chuva que o impulsiona para o cálculo frio, mas também outros objetos, como o cantar da cigarra no início do verão. Para alguns outros objetos, como vozes da família e o som do tocar do telefone, a significação atribuída é imediata, total, não sendo necessário nenhum pensamento, reflexão ou cálculo prévio; a significação total só pode vir automaticamente, instantaneamente após ter sido fornecida pelo corpo.

Todavia, Higashida explica para nós que há certas memórias que fazem com que a passaram a ter um efeito duradouro, ou seja, em outros momentos a partir daquele acontecimento, e que elas estão associadas a eventos que lhe causaram dor. Há algo que se interpela entre o barulho e a visão, impedindo Higashida de fazer uma relação total de sentido, fazendo com que pingos cadentes e ruído no telhado não formem um nexos. Ele continua: quando os momentos de chuva ruins em sua história aparecem para ele, estas memórias

tornam-se assustadoras. Também podemos imaginar que o retorno dessas recordações ruins pode trazer problemas práticos para o autor.

Se, por exemplo, em um dia de chuva há 3 anos atrás briguei com meu melhor amigo, e desde então nunca mais falei com ele, não é apenas a briga entre duas pessoas que estava no campo perceptivo no momento da desavença; estava também a chuva, o local, a roupa que ambos vestiam, o período do dia, etc. Sendo assim, os significados de amizade de infância, de chuva, de certo tipo de roupa, das palavras usadas, do local em que ocorreu o episódio, entre outros elementos, todos receberão uma nova camada de significação que se fará presente a partir de então na minha história pessoal assim como na minha reação fisiológica ao estímulo da chuva. Dentre os elementos presentes durante essa briga imaginada por nós, algum deles poderiam se destacar, trazendo marcas que ficarão mais evidentes quando elas aparecerem futuramente em outras situações similares que forneçam um disparador de memória.

Voltando à Higshida, ele não ignora que dias chuvosos podem ter trazido alegria em certas ocasiões, contudo, inesperadamente, apenas cenas de eventos tristes aparecem em sua memória. Sua história pessoal, quando se relacionou a esse dia chuvoso, teve o poder de trazer-lhe flashbacks invasivos. Como reconhece que esses flashbacks podem desencadear comportamentos inadequados, “sua mente”, como chama, dá prioridade à organização racional das memórias como maneira de criar um guia para sua ação presente.

Refletir sobre o significado de outras coisas, que não chuvas ou cigarras cantando no início do verão, é refletir sobre algo que “já foi refletido”. Isso lhe permite um acesso instantâneo, um significado integral da coisa. Já o episódio da chuva descrito no trecho autobiográfico requisitou um refletir sobre um algo fadado a ficar irrefletido involuntariamente. Essa barreira é uma defesa contra a dor de um episódio passado que retorna nos flashbacks e mesmo contra comportamentos inadequados, consequências destes mesmos flashbacks, que lhe tragam ainda mais dor no presente.

Concluimos que a relação causa-efeito da chuva, que relaciona barulho à água cadente, não está na correlação objetivista pela junção, por partes, dos elementos “objetivos” da cena, mas sim na percepção do corpo, primeiro conhecedor do fenômeno, capaz de integrar os diversos componentes do fenômeno chuva instantaneamente quando a água cai e gera consequências, como o barulho. A chuva pode ser composta por pingos de água, pela visão dos feixes que caem do céu, por pessoas correndo para salvar suas roupas, pelo olhar próprio através da janela, etc. A “chuva” para fazer um sentido total necessitar estar em uma estrutura

que interliga a experiência de Higashida à objetividade da água, do vento, do telhado, do barulho, etc; a percepção da chuva, é, portanto, uma síntese que vai além dos aspectos imanentes de seus componentes. A chuva, para ser reconhecida dessa maneira em seus variados aspectos, precisa conectar-se com a história pessoal do sujeito da percepção.

Mas algo na história pessoal de Higashida o impediu de tecer essa relação imediata, levando-o a tentar, sem sucesso, através dos aspectos que supôs serem da objetividade pura do objeto, unir todos os pontos racionalmente. Esse exercício pôde ser tranquilizante para Higashida na medida em que ele poderia, ao se ocupar dele, barrar a sua própria história pessoal dolorosa potencialmente manifestável pelos flashbacks. Já que o entendimento da chuva foi buscado em um outro, sua mãe, Higashida a viu através de um ponto de vista que não despertou neles lembranças ruins.

Os *flashbacks* de Higashida desorganizam as memórias da chuva pois os eventos desprazerosos têm prevalência sobre os prazerosos. O efeito causado pela invasão de suas memórias no presente atual resulta em um comportamento diferente ao de uma “pessoa neurotípica”, diz o autor. Afinal, não seria adequado, se pudermos aqui fazer um exercício imaginativo de quem revive histórias muito triste, chorar, gritar ou se agitar quando uma cigarra canta ou a chuva cai. Esses comportamentos trariam estranhamento e desconforto nas pessoas ao redor, desencadeando possivelmente o que? e criando outras experiências desprazerosas.

Surge então um “muro” protetivo que impede que a chuva seja integrada à estrutura objeto-horizonte. Entre o pingar no telhado e a água cadente há um muro, que faz com que a água cadente não desperte som ao impactar sob uma superfície, e que o escutado seja apenas ruído, barulho. Assim a chuva pode até ter sido prevista por um programa televisivo, o que faz com que provavelmente a água cadente seja chuva. Mas desse jeito, a chuva permaneceria para sempre como hipótese, e mesmo que caia diante dos olhos de Higashida, precisará de criar instrumentos para provar que a água faz parte da chuva.

Dessa forma, ele poderia até ver os pingos de água, entender a composição molecular da gota em cada canto do mundo, reconhecer o som e a intensidade no telhado de acordo com os milímetros cúbicos; mas nunca conheceria a chuva por si próprio, dependeria sempre da fala secundária de alguém que já viveu e de seu relato. Através do olhar dado a Higashida pelo outro seria possível aceitar, por confiar nesse outro, que o som é da chuva. Mas esse relato

não trará a chuva ao menos que ela possa ser vivida. A operação de construir um muro para os flashbacks não é consciente, mas aprendemos pelo relato a sua função.

A linguagem foi incapaz de colocar Higashida e sua mãe em coexistência para a chuva. E nem poderia, pois, o “sintoma” flashback distendeu o arco intencional do autor, impedindo a temporalização da experiência relatada na autobiografia. O não conseguir perceber por conta própria significa que a perspectiva assumida para o momento ruim da história pessoal de Higashida petrificou-se – por algum motivo que não sabemos – criando assim uma propensão intrínseca ao elemento chuva, em qualquer momento, para que o desprazer volte junto com a lembrança. Para que a água que cai do céu não se transforme em chuva, e para que a chuva não se transforme automaticamente em flashbacks, surge o mecanismo do muro.

A falha na operação de juntar os cacos no intento de formar uma substituição constituinte para a chuva negada no presente atual, mostra que separar um objeto da estrutura objeto-horizonte é desconsiderar o observador, que quando excluído da estrutura também fica impedido de assimilar o que é o objeto em sua objetividade, passando a depender da experiência de outros. Assim como o cientista objetivista, de maneira ingênua, Higashida acreditou que a chuva poderia ser conhecida em si, separada do sujeito vivente.

3.2.4. A presença de um outro como apoio a outras presenças

Noutro dia, quando eu olhei para mim mesmo no espelho, eu congelei. O que estava refletido era uma face que não era minha. Eu me mantive encarando, pensando. *O que diabos essa face estranha está fazendo no espelho?*³⁷ Então eu ouvi minha mãe rindo. “Você parece um homem velho”, ela me disse “com estas rugas na sua testa.” Eu fiquei surpreso – sem perceber –, eu tinha feito minha testa ficar toda enrugada, como Mamãe falou, existiam agora três sulcos horizontais em minha testa. Foi graças a essas três linhas que eu falhei em me reconhecer no espelho. Eu sabia que eu não era brilhante distinguindo uma face de outra, mas eu nunca teria acreditado que eu poderia falhar em reconhecer minha própria face apenas por causa de rugas na testa. Isso realmente ficou para mim da seguinte maneira: existe um mundo de

³⁷ What on earth's that strange face doing in the mirror?

diferença entre meramente ver uma coisa e conhecer o que ela é.
(HIGASHIDA, 2017, p. 11, tradução nossa)

Higashida coloca-se diante de um espelho e assusta-se ao não saber o que fazer diante da imagem refletida. A imagem da face que aparecia no reflexo não era a dele próprio, e indignou-se com essa invasão especular. Ao reparar que Higashida franziu a testa e fez rugas aparecerem, sua mãe riu e apontou que elas o faziam parecer um homem velho. O autor atribuiu a causa do seu não reconhecimento da imagem especular às três linhas que surgiram em sua testa, concluindo em seguida que existe uma grande diferença entre olhar para algo e conhecer esse algo. Além disso, afirmou que não é bom em distinguir as faces de uma pessoa para a outra.

Primeiro há a expectativa do mesmo. Era evidente para Higashida que a imagem que apareceria no espelho seria uma conhecida, contudo não foi isso que ocorreu, pelo menos não com sua face. O que estava refletido era a face de um outro. Ela só pôde ser creditada por ele como parte da imagem especular total do corpo de Higashida após sua mãe dizer que o refletido era ele, só que agora tornando-se velho. Por confiar em sua mãe, acreditou que a face era dele mesmo, contudo sem conhecê-la, ainda vendo o rosto de um outro. A concepção da face refletida como sendo parte do próprio corpo foi fruto, contudo, da reflexão construída após o comentário da mãe. Afinal, de quem mais poderia ser a face? Mas essa reflexão não o capacitou para uma integração das rugas a sua “verdadeira face”, misteriosamente ausente.

Ter rugas, tornar-se velho, e ainda assim continuar sendo ele próprio com uma face integrada ao corpo fazem parte de uma união complexa se realizada pela reflexão psicológica. Essa unidade a nível do corpo é imediata e não necessita de uma consciência constituinte para ser construída. Quando operada por uma reflexão transcendental, que vai além dos aspectos dados por cada parte isoladamente, a unidade do corpo pode ser enxergada através de cada uma das suas partes, compondo e dando significado umas às outras.

É impossível para uma reflexão psicológica realizar uma síntese aberta em cada secção do corpo para daí, unindo com outras partes, encontrar uma síntese completa. A síntese perceptiva sempre será inacabada, pois o corpo de um sujeito nunca encontrará todos os pontos de vista sobre as coisas. Se a síntese fosse acabada, sem estar em constante movimento, não faria sentido falar de um corpo, tão pouco de um corpo-no-mundo. A união só poderá ser efetiva se ela corresponder a uma totalidade aberta do fenômeno do corpo refletido no espelho. Essa totalidade aberta que foi perdida se rompeu pela disjunção do arco

intencional; no momento da percepção o rosto parecia fazer parte de uma outra totalidade que não a mesma velha conhecida por Higashida. A síntese estava quebrada.

Uma face não é apenas os olhos, a boca, o nariz, as rugas, orelhas, o cabelo, entre outros componentes acima do pescoço e na parte frontal da cabeça. Para que essa parte do corpo seja uma face também são necessárias pernas, braços, nuca, ombros. Caso o humano tenha a parte frontal da sua cabeça retirada, a face deixa de ser face e torna-se um assustador pedaço de carne de um corpo que um dia já teve uma face ou uma máscara.

A face de Higashida parou de receber um sentido do resto do seu corpo. Surge no espaço da face uma outra intrusa, usurpadora do seu próprio corpo, que ameaça tomar sua totalidade. Mas como vimos anteriormente, não é apenas uma face que se faz presente, caso contrário seria um pedaço de carne ou uma máscara, mas só poderia ser uma outra pessoa, não convidada, cuja face seria apenas uma manifestação visível de todo um corpo ainda escondido. Provavelmente, é fácil chegar a essa conclusão lógica: quem tomou a face apenas iniciou a tomada de todo o corpo. Essa é uma experiência demasiadamente assustadora e dilaceradora para ser tolerada sem a presença de um outro que o acalme, como sua mãe, que disse que aquela face com a testa enrugada era mesmo dele. Nesse exemplo, se a mãe não estivesse presente, Higashida estaria diante de uma experiência paranoica. A fala da mãe não garante a transformação da face invasora em face própria imediatamente, mas é um “calmante” importante antes que a face seja incorporada ao arco intencional novamente, voltando, assim, a se articular com o passado, presente e futuro de Higashida, talvez agora como a face enrugada de alguém velho. A presença da mãe e de suas falas, portanto, foi a garantia de que a alucinação não se transformasse em delírio. A presença desse tipo de papel na vida do autor é não só preventiva, mas necessária como complemento.

3.2.5. O isolamento como maneira de lidar com a confusão

Minha primeira experiência em uma sala de aula foi um tanto quanto confusa. Eu nunca tinha visto outra sala de aula. Meu conhecimento de uma sala de aula era limitado às histórias que foram escritas sobre escolas e a histórias que minha mãe contou para mim sobre os dias de escola dela.

A sala de aula da Spartic Society não tinha uma aparência espartana. A uniformidade do arranjo de assentos não existia. O primeiro olhar sobre isso me disse que eu poderia ser um pássaro livre aqui também.

De fato, foi uma situação totalmente diferente para mim e eu não sabia meu exato papel nela. Então eu atravessei a sala, olhando pelo alto³⁸ a professora, olhando pelo alto e ignorando os estudantes, como se ninguém existisse. Eu alcancei os livros mantidos na prateleira.

A senhorita Geetha Shankar foi designada para ser minha professora da classe. Ela convidou-me para meu assento. Eu lembro da minha relutância para sentar. De fato, meu corpo não estava ainda pronto para isso. Eu necessitava de mais prática para sentar em uma situação como aquela. Ela ainda é difícil, embora eu combata minha própria resistência todo o dia.

A senhorita Geetha Shanlar estava conduzindo um capítulo sobre subtração de um número grande de um menor no qual dava uma resposta negativa.

Eu poderia manter meu interesse por 15 minutos. Eu aprendi isso anos atrás da mamãe. Eu me levantei para andar ao redor da sala, e ser um pássaro livre uma vez mais. Mamãe precisou sentar comigo pelo menos algumas vezes até eu entender o conceito de que ser um pássaro livre não era esperado de mim, pelo menos em uma sala de aula.

“Como foi a aula?” mamãe perguntou.

“Intrigante”, eu respondi. “Eu acho que as cadeiras de roda eram interessantes. Gostaria de poder sentar em uma.”
(MUKHOPADHYAY, 2000, p. 70, tradução nossa)

Tito nos conta sobre a primeira vez que esteve em uma sala de aula. Apesar de já ter lido histórias e já ter escutado experiências de sua mãe sobre a época da escola dela, ele nunca esteve presente em uma classe corporalmente. Quando entrou nela, ficou confuso: não achou

³⁸ *over looking*

a organização do espaço rígida, quando viu que os assentos não eram alinhados. Logo que constatou a organização inesperada, se comparada às histórias que tinha tido contato sobre salas de aula, viu que estava livre para ser um “pássaro livre”, coisa que costumava ser em variados espaços. Tito afirma que não sabia seu papel naquele lugar. Enquanto foi esse pássaro livre, passou pela professora e estudantes fingindo que não tinha ninguém na classe até alcançar a prateleira de livros e lá ficar por um período.

Enquanto estava vendo os livros, a professora convidou-o para sentar na cadeira, mas Tito relutou e não aceitou tal convite por considerar que seu corpo não estava pronto para ficar sentado numa sala de aula. Para ele não bastava simplesmente ir até o assento, acomodar-se e ficar. Esse ato necessitava de prática e era difícil, mesmo com um combate pessoal diário contra uma resistência, comum dele, ao sentar.

Ao reparar no assunto da aula, viu que a professora estava falando sobre a subtração de um número por outro, quando o resultado dá um número negativo. Cogitou que se prestasse atenção conseguiria manter seu interesse na matéria por no máximo quinze minutos; e havia aprendido com sua mãe tal demarcação de limites de tempo cronológico para seu interesse. Após algum tempo sentado, levantou e foi mais uma vez circular pela sala sendo um pássaro livre. Quando encontrou sua mãe após a classe, ela perguntou para Tito como havia sido o dia, que respondeu que havia sido intrigante, completando que achava as cadeiras de roda interessantes e que gostaria de poder sentar em uma. Até que o menino pudesse entender que ser um pássaro livre não era uma atuação adequada naquele contexto para ele, sua mãe precisou sentar-se e explicar-lhe algumas vezes.

Começamos nossa compreensão por essa primeira vez em uma sala de aula. De fato, era a primeira vez que corporalmente Tito se interligava a esse novo espaço e a essas novas funções: professores, colegas de sala, integrante de uma escola. Mas não chegou nele sem trazer alguma bagagem recebida por relatos de terceiros; não é por menos que acreditava que todas as salas de aula seriam regidas por uma rigidez “espartana”. Sabia que era uma sala de aula, mas nenhuma concepção prévia dada por sua mãe ou qualquer história conseguiu protegê-lo da confusão desse novo ambiente.

Ao perceber que seu papel naquele lugar era algo a ser descoberto, agarrou-se em um objeto presente na estrutura: as cadeiras e a forma não linear que estavam organizadas. Isso deu a ele algum tipo de autorização para ser algo que imaginava e brincava de ser fora do ambiente escolar: um pássaro livre. A liberdade da organização da sala de aula conectou-se à

liberdade imaginada de ser um animal que voa sem restrições espaciais bem-definidas, prática que foi tranquilizadora para Tito em meio à estranheza. Passava em volta dos professores, estudantes, olhando todos de cima, averiguando “em baixo” o que está ocorrendo enquanto, é protegido pelas alturas de qualquer coisa que acontecesse no solo. Quando a senhorita Geetha Shanlar o convidou para sentar, seu corpo não estava pronto, afirmou. O sobrevoar fazia parte direta de uma preparação que ainda não estava completa; ele precisaria de mais exploração aérea. Através dela pode ser construída uma adaptação gradual, seletiva, que não traga confusão. O passáro pode voar e levantar voo em seguida, quando quiser. Ignorar os estudantes pelo voo foi uma medida profilática, pois impediu que os olhares e pontos de vista dos outros sobre tudo que estava próximo convocasse Tito para uma coexistência, que poderir obrigá-lo a lidar com algo não agradável e que fosse difícil de lidar. Estar em cima é proteger-se de estar-com. Contudo, o menino interpreta sua dificuldade em sentar-se da seguinte maneira: resistência. Acreditamos que a dificuldade de sentar é tudo aquilo que decorre do ato de sentar, e que a “resistência” pode ser a luta contra aquilo que trará experiências difíceis demais para serem lidadas enquanto se está sentado.

Buscou na prateleira de livros, que fornecem histórias já escritas sob pontos de vistas já constituídos e ambientes já explorados por outros, um espaço de conhecimento não atordoante. Pelo caráter inerte das histórias dos livros, Tito pode se manter minimamente protegido. Sentar e lidar com a professora e com os outros estudantes, no calor da vivência, sem nenhum filtro, barreira ou conhecimento eficiente para protege-lo, é ser impelido a viver experiências intersubjetivas incontroláveis.

Os participantes do espaço escolar são potencialmente aqueles com quem Tito pode se comunicar, mas nunca isento de ter sua própria história em jogo. Quando nos conectamos a um espaço onde outros estão presentes, qualquer relação que tecemos com ele implica algum grau de integração com os outros. Há a nossa relação com a objetividade dos objetos, e com a subjetividade desses outros sujeitos relacionando-se a outros sujeitos e com estes mesmos objetos. Contudo, é natural para a humanidade a prática comunicativa, levando ao compartilhamento constante dessas experiências interativas. A coexistência é uma exigência cultural, o que incorre em termos nossa subjetividade relacionada aos objetos e às subjetividades dos outros como pressuposto para uma aceitação. Com isso forma-se uma dupla pressão sobre Tito: da experiência difícil de lidar e a pressão humana e cultural decorrente da dificuldade que ele tem em lidar com novas experiências.

O desconhecido carrega um potencial de atualização da nossa própria história, de sermos tomados por pontos de vista inesperados que mudam para sempre o que pensávamos sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre os objetos. Essa mudança pode desintegrar algo cuidadosamente montado para que Tito pudesse dar conta das suas vivências. É como um castelo de cartas, que quanto mais se chega ao topo, maior o risco de desabar e levar tudo que havia sido construído abaixo.

Quando foi convidado pela professora para se sentar, já que estava presente e ouviu o pedido, Tito podia até decidir não atender à ordem, mas não conseguiria deixar de ter ouvido. É possível fingir que não se escutou, mas desfazer a ação de ter recebido um pedido é impossível. Por si só, essa demanda por sentar já cria um fio intencional e uma relação triangular dele e da professora com a cadeira presente na sala, onde ela apresenta seu ponto de vista sobre a cadeira, um lugar designado para ele, e ele carrega o seu ponto de vista sobre ela, espalhada pela sala, passível de ser usada por 15 minutos, etc.

Após a pergunta de sua mãe sobre como para ele tinha sido o dia de aula, respondeu que foi intrigante. A palavra original escrita pelo autor, *puzzling*, segundo o dicionário de Cambridge, é aquilo que é difícil de entender ou explicar³⁹. Cada nova experiência não é um novo fato incluso em uma história pessoal, mas é uma transformação do sujeito da percepção através de aprendizado (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 197), que o leva a poder ressignificar suas experiências passadas. Isso significa que o ponto de vista do presente atual, lugar de Tito hoje, para qualquer história pessoal é o único possível. O fenômeno mantém-se aberto, e se podemos lembrá-lo é porque temos a capacidade de revivê-lo, revisitando a estrutura objeto-horizonte daquele momento (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 336). A dificuldade de Tito em explicar ou entender a nova experiência de uma sala de aula advém da dificuldade em ressignificar sua história pessoal por um novo ponto de vista, ou seja, atualizar-se e olhar do ponto de vista atual para tudo que já foi vivido por ele através do que foi aprendido. Há uma potência aberta e indefinida de significar que se apropria do já adquirido e se se executa em um panorama comum dos interlocutores (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 263). Esse panorama comum, que se faz por uma vivência intersubjetiva, que é confuso e ameaçador para o menino. Contudo, não há como sair “ileso” de uma experiência. Tito saiu modificado do dia letivo, querendo ou não, e agora precisará lidar com isso, querendo ou não.

³⁹ PUZZLING. Cambridge Dictionary. Disponível em <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/puzzling>>. Acesso em 7 de fev. 2018.

No mesmo diálogo pós-aula com a mãe, teve uma ideia que para nós é a mediação entre sua característica de ser um pássaro livre e a necessidade de sentar em cadeiras: experimentar sentar em uma cadeira de rodas. Uma cadeira de roda pode unir seu interesse em se deslocar constantemente com a necessidade e convites para estar sentado e passar mais de 15 minutos na cadeira em uma sala de aula. Talvez a imaginação de poder sentar em uma cadeira com rodas não se realize na sala de aula, e o recurso que sobre para o menino seja ficar de pé fingindo que não há ninguém presente. Contudo, é impossível negar que a imagem dessa cadeira é uma elaboração a nível da fantasia que articula um ímpeto de ser livre com a necessidade de sentar-se para as classes regulares.

3.2.6. A palavra como veículo de coexistência

A senhora Krishnaswami achou necessário para mim descentralizar meus estudos da mamãe como a única professora, para outras pessoas, como as professoras. A senhora Vijaya Prema conduziu uma classe especial para mim onde ela contaria histórias para mim e também interagiria comigo.

É comum para mim que eu seja muito sensível a vozes. Qualquer nova voz é assustadora para mim e demora tempo para me ajustar a ela. Uusualmente as pessoas ficam frustradas e desistem. Contudo, se a pessoa é persistente e mantém o mesmo ritmo, eu posso lentamente acostumar com a voz.

A Senhora Vijaya Prema foi persistente. Ela vinha todo dia no horário planejado. Ela começou a aula com uma atividade como um jogo. O jogo variava de um quebra-cabeça para um jogo de memória. Algumas vezes ela trazia lápis de colorir e papeis para colorir.

Eu, através de minha habilidade e por meu autismo, não sou uma pessoa muito expressiva quando começo a desenhar e colorir⁴⁰. Eu tendo a desenhar o mesmo carro ou a mesma árvore ou o mesmo

⁴⁰ I, by my ability and by my autismo am not a very expressive person when it comes to drawing and colouring.

retângulo quando papel e lápis são dados para mim, sem significar nenhuma coisa. Eu não posso representar meus pensamentos no papel como um diagrama.

Então quando a senhora Vijaya Prema tentou me dar cores, eu tentei preencher a página com retângulos com qualquer cor aleatória na qual eu pegasse.

Eu, contudo, me acostumei com a presença dela e em seguida com a sua voz. Ela leu uma história de um livro didático. Eu sempre tive antipatia às histórias maçantes de livros didáticos porque elas estão recheadas com todos aqueles ‘deveria’ e ‘não deveria’⁴¹.

Mas eu aproveitei com ela embora eu não apreciasse as histórias que ela leu para mim. Comecei a me comunicar com ela por meio da mesa de comunicação.

O objetivo foi alcançado. Eu podia me comunicar com mais uma pessoa.

(MUKHOPADHYAY, 2000, p. 72, tradução nossa)

Tito começa nos avisando que a história vivida será sobre uma classe especial preparada para ele, onde escutaria histórias da senhora Vijaya Prema. Haveria também alguma interação entre ela e ele. O provimento desse espaço foi recomendado pela senhora Krishnaswami com o objetivo de que Tito conseguisse estudar com outras pessoas além de sua própria mãe.

Pensar nessa classe o faz lembrar como é difícil estar em situações como essa, onde se conhece novas pessoas e onde a voz é um elemento muito presente. Surge a necessidade de um tempo maior que o comum para que ele se acostume com novas vozes. A vitória sobre a sensação assustadora que é o lidar com uma nova voz depende da persistência e do ritmo que o falante terá ao lidar com ele. A senhora Vijaya Prema demonstrou ser persistente, sempre aparecendo no horário planejado. Em um dia específico a aula começou com um jogo, que ora

⁴¹ ‘shoulds and should nots’

era um quebra-cabeça e ora um jogo de memória. Era frequente ela trazer lápis e papéis, que eram entregues para que Tito desenhasse e colorisse.

Sobre a experiência de colorir e desenhar, Tito nos conta que tem uma tendência a desenhar a mesma figura repetidas vezes sem que esse desenho signifique algo. Diz que não consegue representar seus pensamentos graficamente. Por exemplo, em um dia em que a senhora Vijaya ofereceu cores para ele, a única coisa que fez foi preencher todo o papel com retângulos e com qualquer cor aleatória que tivesse ao alcance de suas mãos.

Apesar das dificuldades, adaptou-se à presença e voz dela. Essa adaptação aconteceu quando ela leu uma história de um livro didático. Tito demonstrou ter uma péssima avaliação sobre as histórias desses livros, que para ele estão carregadas de uma linguagem o incomodava, sobre o que “deveria” e o que “não deveria”. A senhora Vijaya foi em frente e leu as histórias para Tito, o qual, curiosamente até para ele, desfrutou dessas histórias. Foram contrariadas as expectativas do menino. A leitura e o proveito tirado por Tito dessa leitura fizeram com que a senhora Vijaya fosse a primeira pessoa, depois de sua mãe, a conseguir fazer com que ele se comunicasse por meio da mesa de comunicação.

As histórias dentro desse relato poderiam ser divididas em 4 ou mais situações: a classe especial, o desenho no papel, histórias de livros didáticos e o início da comunicação. Elas não se apresentaram como um relato unificado cronologicamente, e isso nem é necessário para a descrição fenomenológica de uma situação de isolamento. Algo fez Tito colocar tudo em um mesmo relato experiencial, e acreditamos que tenha sido o fator da comunicação. Como é comunicar pensamentos em um papel? Como é comunicar-se com alguém para além da mãe? Como é comunicar-se sobre as histórias de livros didático? Ao fim, houve uma convergência de interesses que levou o menino e sua nova professora a decidirem compartilhar pontos de vista sobre a história do livro didático pela tábua de comunicação; meio de comunicação no qual Tito tinha familiaridade e alguma desenvoltura que a fala não lhe permitia. Pela primeira vez, depois de sua mãe, alguém se comunicou com ele por um meio onde palavras podem ser empregadas na comunicação. A fala é o veículo da coexistência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 222), e para Tito a escrita assume esse papel de fala.

Desde o início tudo estava preparado para que acontecesse esse momento, e aí inclui-se a necessidade de persistência, como a periodicidade da vinda da professora para a classe especial. Novas vozes trazem sensações assustadoras que fazem o falante ter que se dedicar até que Tito se acostume e consiga sentir-se confortável na presença da nova voz. Para o

menino, a presença da voz de outra pessoa que não a da sua mãe pode ser sinônimo de situações difíceis.

Acostumar-se com a voz está diretamente ligado à capacidade de interagir com ela, em fazê-la virar palavra; já que voz é qualquer som produzido com as cordas vocais, não necessariamente palavra. A interação atingirá seu cume de naturalidade, como concluímos pelo relato de Tito, pela tábua de comunicação. Antes de ser a capacidade de trazer um ponto de vista de alguém, ou seja, antes de ser palavra falada, a voz é estranha: é ruído modulado de várias maneiras. Quando esse ruído se conecta a um corpo que o emite com intencionalidade, a voz deixa de ser barulho e passa a ser instrumento de um convite, portando potencialmente fala. Se a palavra não constrói afinidade entre dois sujeitos, minimamente o convocará para ela ou será inaudível, sendo apenas ruído. Ler um livro em um ambiente público onde várias vozes estão presentes é estar, em certa medida, ausente, isolado, até que algum som possa romper o fio intencional do sujeito com o livro. No exemplo da leitura, a palavra fora do livro transforma-se em ruído, em voz; potencialmente um incômodo que incomoda o leitor a estar com o que realmente deseja.

Os desenhos no papel podem não significar nada sob duas hipóteses: ou não buscam comunicação com o outro diretamente, sendo a realização no papel de uma atividade imaginativa que, para comunicar, precisaria da palavra do autor, ou são marcas feitas para evitar o outro, que mantêm ocupado o corpo para que não se ocupe de demandas ou objetos inesperados no campo perceptivo. Toda representação precisa de uma situação imaginária⁴².

Representar é situar-se por um momento em uma situação imaginária, é divertir-se em mudar de "meio". O doente, ao contrário, não pode entrar em uma situação fictícia sem convertê-la em situação real: ele não distingue uma adivinhação de um problema⁸³. "Para ele a situação a cada momento possível é tão estreita que dois setores do meio circundante, se não têm para ele algo de comum, não podem simultaneamente tornar-se situação." Se se conversa com ele, ele não ouve o ruído de uma outra conversação no cômodo vizinho; se trazem um prato para a mesa, ele nunca se pergunta de onde o prato vem. Ele declara que só se vê na direção para onde se olha e apenas os objetos

que se fixam. O futuro e o passado são para ele apenas prolongamentos "encolhidos" do presente. Ele perdeu "nosso poder de olhar segundo o vetor temporal". Ele não pode sobrevoar seu passado e reencontrá-lo sem hesitação indo do todo às partes: ele o reconstitui partindo de um fragmento que conservou seu sentido e que lhe serve de "ponto de apoio". Como reclama do clima, perguntam-lhe se se sente melhor no inverno. Ele responde: " Não posso dizê-lo agora. Não posso dizer nada por hora." Assim, todos os distúrbios de Schn. deixam-se reconduzir à unidade, mas esta não é a unidade abstrata da "função de representação": ele está "atado " ao atual, ele "carece de liberdade", dessa liberdade concreta que consiste no poder geral de pôr-se em situação. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 189)

Imaginar no papel ou bloquear o outro não são atos de uma consciência constituinte, sendo reflexos da existência de uma consciência perceptiva, que no caso imaginativo está lá como sombra da situação fictícia – com um campo controlado que não constrói um momento vivo –, ou que se mostra frágil pela necessidade de um bloqueio mecânico autoestimulatório. Os atos imaginativos carregam em si um potencial de significação, já que um círculo evidentemente é diferente de um quadrado e uma árvore é diferente de um carro, enquanto os de repetição mecânica são um embarreiramento ao novo na consciência perceptiva.

Quando Tito fala que nada significa seu retângulo ou as cores que escolhe, fala reconhecendo que um mundo falante o envolve e que os atos ganham significado no mundo. Ao reconhecer a significatividade dos atos de desenho, classifica os seus como atos de não-significação, e diz que não consegue representar seus pensamentos no papel. Mas a ordem entre desenho e pensamento não é essa que Tito coloca.

Desenhar é pensar enquanto se desenha. Se o pensamento é anterior ao desenho enquanto planejamento do que estará no papel, a intenção do autor seria ocultar ou mostrar algo dentro de fronteiras intencionalmente rígidas. Contudo, como a experiência do ser-no-mundo carrega sempre uma abertura, a síntese (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 443) de uma fronteira rígida planejada antes do desenho para se encaixar no mundo sempre será frustrada. É nesse escopo comunicativo e frustrante, limitado por um planejamento que não dá conta da totalidade, que Tito se vê preso. O pensamento constituinte pode olhar para o rabisco e dizer o que ele significa ou não significa para a pessoa apenas após a tinta já estar no papel e a mão já ter feito o traço. Qualquer sentido essencial do desenho surge apenas para o ponto de vista de

quem desenha, e somente do desenhista pode nascer a essência daquele traço em articulação com suas vivências. A essência do quadrado e do círculo desenhados naquele papel podem ser a melhor maneira que Tito encontrou para não transmitir nenhuma significação enquanto satura a sensorialidade vivida do interior para evitar sensações ruins oriundas dessa ou de outras vivências. Quando Tito fala do seu desenho em uma fala primária ele torna transparente a essência do ato de desenhá-lo, tanto para ele que desenhava, quanto para nós, intelectuais.

Portanto, o ato de desenhá-lo é a forma “desenhante” que assume o corpo após ser integrado a alguns instrumentos, no caso o lápis, o papel, a luz, a mesa, etc. Falar que o desenho é a expressão de “nenhuma coisa”, já é assumir que há um lugar dado ou função para a “nenhuma coisa” – caso contrário nem desenharia. Em um outro polo, a utilização da tábua de comunicação é a intersubjetividade na qual o menino foi inserido pela união da história do livro didático e da palavra da professora. Nenhuma barreira de isolamento foi rompida. Pelo contrário, ela simplesmente não precisou ser construída por Tito.

CONCLUSÃO

O estado de isolamento aqui encontrado por nós não é uma experiência autista na medida em os prejuízos graves na sociabilidade, ou seja, na capacidade de estar com outros, tem no isolamento do sujeito apenas sua manifestação visível e genérica. Concluimos pela pesquisa que esse estado de isolamento é resultado de outros fatores, decorrentes sim do autismo, mas não lhe sendo característico. Vimos isso na prática, pois o autista que nega ou se sente impossibilitado da existência comum não faz isso sem associar as causas que originaram a experiência de estar deslocado dessa uma existência em comum. Os relatos nos mostraram que os fenômenos que levam os investigados a realizarem atos de evitação não constituem mistério para eles próprios. Há flashbacks angustiantes e recordações invasivas (3.2.2. e 3.2.3), sons que tem sua significação bloqueada (3.2.3.), percepções fragmentadas dos elementos do ambiente como defesa a lembranças ruins(3.2.3.), um corpo que se desfragmenta se mudanças locais acontecem inesperadamente (3.2.4.), movimentos repetitivos que bloqueiam a coexistência (3.2.6.), falta de ligação entre desejos e as possibilidades de realização dos mesmos (3.2.5.) entre outras coisas, que fazem o estado de isolamento ser um recurso profilático mais do que um sintoma. Estar isolado é uma proteção contra os sofrimentos decorrentes das manifestações diretas do autismo.

A organização sistemática de frases prontas ou o planejamento excessivo que alguns autistas realizam para as atividades mais comuns do dia-a-dia, demandando deles muito tempo e esforço solitário, tem a função de unir expectativa social do outro com sua possibilidade expressiva e perceptiva prejudicada por uma fragmentação dos fenômenos. A fragmentação do mundo significa a fragmentação do tempo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 380), que deixa de ter uma propensão ao futuro e recai sobre si mesmo. O corpo e a percepção oferecem uma paisagem (Ibidem. p. 384), e é a partir dela que o sujeito é solicitado. A falta de propensão faz com que essa paisagem esteja esfacelada em mil, e despojada de uma posição, todos esses pedaços passam a envolver o sujeito. A distância para um episódio angustiante pode ser ao mesmo tempo muito longa e muito curta, não há parâmetro. Basta que um ponto no presente se ligue com esses episódios para que o autista se sinta ameaçado como foi no passado.

Outra coisa que notamos é que a cultura favorece vivências que funcionam mais como “teste” do canal comunicativo, atestando a coexistência, do que como intenção real de estabelecer uma conversa sobre determinado tema. Por exemplo, agradecer o outro e desejar

bom dia não necessariamente significam, respectivamente, que estou grato ao que o outro fez por mim no passado recente ou conheço e aprovo as intenções do outro para o futuro provável a ponto de desejar-lhe um bom dia. Temos o hábito cultural de agradecer mesmo após termos sido desagradados ou pouco beneficiados, ou desejar bom dia mesmo sem saber se a pessoa para a qual desejamos bom dia na verdade está planejando cometer uma ação que vá diametralmente contra nossos princípios. Por que agradecer sem motivo ou desejar bom dia para alguém o qual não sei o que fará durante o dia? Visto friamente, fora de uma compreensão cultural corporal que nos coloque diante dessa necessidade anônima e genérica, tais ações não fazem sentido e não despertam automaticamente para a ação. Aliado à fragmentação temporal, o corpo habitual tem dificuldade de se formar para o autista. Esse corpo habitual torna o fim do encontro tendencialmente uma despedida em si, que para não acontecer demanda certa relutância; não se despedir é praticamente um ato de impedimento à despedida (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 123). Sem um corpo habitual, impossibilitado de se formar pela fragmentação do tempo, despedir-se de alguém estará sempre de acordo com o desejo ou vontade de realizar a despedida – será sempre obra de um corpo atual –, e os hábitos culturais mostrar-se-ão sem sentido ou até eticamente questionáveis.

Uma das fontes do estado de isolamento para o autista é resultado da dificuldade de compreensão a nível da existência dessas pequenas trocas culturais que os colocam em situações genéricas, porém necessárias de acordo com a cultura. Por isso Higashida desejou bom dia quando gostaria de agradecer, pois desejar bom dia se adequava mais a sua intenção em uma situação parecida com a vivida com seu pai. As frases estudadas e montadas por ele para cada situação são uma defesa contra a falta de um corpo habitual. A falta de sentido leva ao isolamento, pois parece que o corpo habitual nos coloca imediatamente, sem qualquer mediação de fala, em um espaço de coexistência.

Algo parecido aconteceu com Tito quando sua mãe perguntou sobre o dia de aula. Ele reconheceu que sua intenção de circular pela sala livremente não estava de acordo com o pedido para sentar-se emitido pela professora. O corpo habitual exigido era outro. A solução encontrada por Tito foi a exposição para sua mãe da vontade de usar uma cadeira de rodas. Apesar de uma cadeira de rodas contemplar o sentar necessário e a intenção pessoal de circular pela sala livremente, a ideia de Tito não resolveria o que estava sendo exigido para ele, como a necessidade de melhor desempenho escolar buscado pela família e pela escola. A realização de sua vontade está deslocada de uma adequação cultural. Para que ela fosse realizada, o campo de presença do sujeito (presença a si, presença a outro e ao mundo)

precisaria se articular ao mundo cultural, que o faria entender a si mesmo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 605) e, conseqüentemente, fazer propostas adequadas ao contexto. Dentro do que a escola considera ser um bom aluno, que se senta na cadeira e assiste de maneira interessada a explicação da professora sobre questões abstratas como a subtração de números grandes por outros maiores, sentar-se em uma cadeira de rodas não irá ajudá-lo a se compreender. À primeira vista, tão pouco ajudará a interagir com os colegas e com a professora, ao menos que essa vontade seja acolhida com um olhar terapêutico por alguma mediação.

Os flashbacks invasivos no relato da chuva que impediram Higashida de associar visão da chuva com som da chuva mostram como um passado distante tem nele o poder de invadir a sua relação com o passado recente e o futuro iminente. Tudo fica muito próximo e muito distante ao mesmo tempo. Um pingo de chuva é capaz de trazer uma recordação de muitos anos atrás como se estivesse sendo vivida agora. Essa invasão é possível pois na doença há uma distensão do arco intencional (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 190). A distensão desse arco intencional, que projeta em torno de nós passado, futuro, meio humano, cultura, situação física, ideológica e espiritual, etc, cria brechas para “sequestros” por memórias de situações desagradáveis. A chuva esteve significativamente presente no dia da memória desagradável. A dissociação entre som da chuva ao bater no telhado e visão da chuva teve a função de impedir que o momento atual fosse tomado por um momento passado, contudo o impedindo de coexistir ao conversar sobre a chuva com sua mãe. Higashida estava ausente, e parecia ver outra coisa que a mãe.

O desenvolvimento de instrumentos comunicativos, como a tábua de comunicação, é um recurso fundamental para o autista enquanto meio de fala, assim como a voz seria para a maioria das pessoas. A fala é o principal veículo da coexistência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 222), e com relação à escrita, nós concluímos que ela apresenta a “desvantagem” de impulsionar o texto para uma posição de fala originária – manifesta por um conhecimento corporal que é anterior a qualquer reflexão intelectual – com muito mais força do que o texto escrito. Ou seja, quando o texto é emitido por minhas cordas vocais espontaneamente, tenho muito menos espaço para planejamento do que pelo texto escrito. A escrita dá a segurança aos autistas de correções que não o induzam a um estado caótico oriundo da sua experiência temporal fragmentada. Falar da chuva é também para o autista falar de um tombo, de um banho, de uma roupa molhada, de um almoço, etc. O horizonte perceptivo mistura-se entre

momentos infinitos que sem cessar reaparecem no momento atual, podendo produzir uma fala desarticulada ou respostas inapropriadas.

Portanto, o isolamento não é planejado ou celebrado, mas consequência da estrutura dessa patologia, que inclui os elementos supracitados. Estar isolado é garantir um espaço seguro de formulação e pensamento que os proteja das invasões e sequestros que podem partir de diversos estímulos. Os sujeitos de nossa pesquisa demonstram não quererem ser impelidos a este estado de caos. Tito e Higashida não rejeitam o autismo, pois é única forma que podem conhecer o mundo. Contudo, sabem que os sintomas autísticos trazem sofrimento para si e para outros, já que a sociedade, da maneira que está organizada, não consegue fornecer espaços de independência, mesmo que relativa, de acordo com a estrutura dessa doença. Precisamos reconhecer que Tanto Tito quanto Higashida são exceção à regra, desempenhando papéis de escritores e intelectuais com notoriedade mundial pela importância de suas contribuições.

É importante frisar que nas duas autobiografias as mães atuam como pilares fundamentais de sustentação das existências pessoais. Retomando a história do rosto enrugado, a impossibilidade para Tito de reconhecer o seu rosto modificado pelo aparecimento inesperado de rugas, resultou em uma possessão do seu próprio corpo por um suposto invasor refletido no espelho. Sem a fala da mãe e a confiança que Tito tem nela, a experiência de fragmentação da unidade corporal poderia levá-lo à paranoia ou ao desespero, quem sabe levando-o a atos de agressão contra si mesmo. O papel da instituição família para Tito e Higashida, representado por suas mães, é ser o apoio primeiro para romper o isolamento; especialmente as mães tornaram-se mediadoras para o desenvolvimento de relações com outras pessoas. Em suma, independente da pessoa ou função, os cuidadores e responsáveis por autistas são convocados a todo momento a ocupar lugares e responsabilidades em outras instituições, como escola, hospital, terapia, etc, sendo que, para crianças não-autistas, não seria exigido tanto tempo, dedicação e estudo.

Os trechos autobiográficos utilizados podem servir como ilustração para os limites de uma maneira de fazer ciência criticada pela fenomenologia. A acuidade e a capacidade de alguns autistas em interpretar intelectualmente suas ações e de planejá-las não são a garantia de um sucesso em suas relações interpessoais. Isso significa que: saber que algo é inadequado não garante que eu consiga me comportar adequadamente, pois o campo de presença caótico faz com que os autistas estejam para o mundo como cegos e surdos em tiroteios que nem sempre estão ocorrendo, ainda que sempre tendo potencial lesivo.

Se concordamos com a ideia cartesiana de que em todos nós há um humano interior – um fantasma da máquina – que comanda nossas ações –, nos autistas ele parece saudável e funcional, pronto para reconhecer as dificuldades que se apresentam e tornar o autista integralmente “igual aos outros”. Mantendo-nos nos limites do cartesianismo, concluiríamos que é a “máquina”, ou seja, o correlato orgânico da “alma”, que está defeituosa em um ou mais pontos. Conhecer o mundo téticamente pela reflexão psicológica ou intelectual – sem que esse conhecimento parta unido a um conhecimento pré-reflexivo e ante-predicativo localizado em nosso corpo, como um todo, dotado de uma temporalidade que localize a existência pessoal em um tempo histórico – não fornecerá garantia de bom desempenho na maioria dos papéis que os sujeitos autistas são requisitados nas instituições vigentes.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARAÚJO, Á. C.; NETO, F. L. A Nova Classificação Americana Para os Transtornos Mentais – o DSM-5. **Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva**, v. 16, n. 1, p. 67-82, 2014.
- ASSOCIATION, A. P. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- AZEVEDO, F. M. T. D. **A Concepção de Contingência em Richard Rorty**. Rio de Janeiro: PUC-Rio (Dissertação de Mestrado), 2007.
- BASCON, J. Quiet Hands. **Just Stimming**, 2015. Disponível em: <<https://juststimming.wordpress.com/2011/10/05/quiet-hands/>>. Acesso em: 17 janeiro 2018.
- BERTEN, A. Dizer o sofrimento: fenomenologia, cognitivismo, pragmática. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 221-250, agosto 2010.
- BLANK, N. **Raciocínio Clínico e os Equipamentos Médicos: subsídios para a compreensão do significado dos equipamentos diagnóstico-terapêuticos para Medicina**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 1985.
- BOEMER, M. R. A Condução de Estudos Segundo a Metodologia de Investigação Fenomenológica. **Rev. Latino-am. enfermagem**, Ribeirão Preto, v. 2, n. 1, p. 83-94, janeiro 1994.
- BRAGAGNOLO, F. Atitude Natural e Atitude Fenomenológica: a relação existente entre as diferentes atitudes a partir do ato intuitivo. **intuitio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 73-88, novembro 2014. ISSN 1983-4012.
- CAMBAÚVA, L. G.; TULESKI, S. C. A pseudo-concreticidade do conceito de subjetividade na psicologia. **Revista de Educação PUC-Campinas**, Campinas, n. 23, p. 79-89, novembro 2007. ISSN 2318-0870.
- CAPALBO, C. A Subjetividade e a Experiência do Outro: Maurice Merleau-Ponty e Edmund Husserl. **Revista Abordagem Gestáltica**, v. 8, n. 1, p. 25-50, 2017.
- CHAUÍ, M. **Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHAUÍ, M. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. **dois pontos**, v. 9, n. 1, p. 11-35, 2012. ISSN 2179-7412.
- DIAS, S. Asperger e sua síndrome em 1944 e na atualidade. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 307-313, junho 2015.
- DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- FABRI, M. Análise Fenomenológica do Conhecimento: Essência e Atualidade de um Modelo. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 10, p. 5-19, dezembro 2012.

- FELDMAN, C. **Relatos sobre autismo: um estudo sobre narrativas em primeira pessoa**. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - IMS-UERJ. Rio de Janeiro. 2013. 96 f.
- FURLAN, R. A noção de “comportamento” na Filosofia de Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia**, v. 5, n. 2, p. 383-400, 2000.
- GRAÇAS, E. M. D. Pesquisa Qualitativa e a Perspectiva Fenomenológica: fundamentos que norteiam sua trajetória. **Revista Mineira de Enfermagem**, v. 4, n. 1/2, p. 28-33, jan./dez. 2000.
- HIGASHIDA, N. **O que me faz pular**. Rio de Janeiro: Intrinseca, 2014.
- HIGASHIDA, N. **Fall down 7 times get up 8: a young man's voice from the silence of autism**. New York: Random House, 2017.
- KANNER, L. Autistic disturbances of affective contact. **Nervous Child**, v. 2, p. 217-250, 1943.
- LAMPREIA, C. Os Enfoques Cognitivista e Desenvolvimentista no Autismo: Uma Análise Preliminar. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 17, n. 1, p. 111-120, 2004.
- LIMA, R. C. **Autismo como transtorno da memória pragmática: teses cognitivistas e fenomenológicas à luz da filosofia de Henri Bergson**. [S.l.]: Tese de Doutorado (UERJ - IMS), 2010.
- MACHADO, B. F. G. Corporeidade e Existência em Merleau-Ponty. **Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Musicoterapia**, Curitiba, v. 2, p. 47-58, 2011.
- MANTOVANI, H. J. Uma Fenomenologia do Patológico em Merleau-Ponty. **Revista Filos**, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 193-212, jan./jun. 2009. ISSN 0104-4443.
- MARQUES, J. O método fenomenológico em Husserl e Heidegger. **Filósofos**, v. 2, n. 1, p. 41-53, junho 1997.
- MARTINI, R. D. S. A Fenomenologia e a Epochê. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 21/22, p. 43-51, 1998/1999.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Editions Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. ISBN 85-336-2234-1.
- MERLEAU-PONTY, M. **Eloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Gallimard, 1960.
- MOREIRA, V. O Método Fenomenológico de Merleau-Ponty como Ferramenta Crítica na Pesquisa em Psicopatologia. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 17, n. 3, p. 447-456, 2004.
- MOUTINHO, L. D. S. O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o Problema da Racionalidade. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 110, p. 264-293, dezembro 2004.

- NEVES, J. L. B. **Merleau-Ponty e o problema fenomenológico**. Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2016.
- ORTEGA, F. O sujeito cerebral e o movimento da neurodiversidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 477-509, 2008. ISSN 0104-9313.
- PASSOS, C. M. **Estudos em Saúde Coletiva: a crítica ao dualismo cartesiano e sua contribuição na compreensão do autismo**. Rio de Janeiro: UERJ, IMS, 1999.
- RESENDE, M. S. D.; PONTES, S.; CALAZANS, R. O DSM-5 e suas implicações no processo de medicalização da existência. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 21, n. 3, p. 534-546, dezembro 2015.
- RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RORTY, R. **Contingency, Irony and Solidarity**. New York: Cambridge University, 1989.
- RYLE, G. **The concept of mind**. New York: Routledge, 2009. ISBN 0-203-87585-0.
- SADALA, M. L. A. **A fenomenologia como método para investigar a experiência vivida: uma perspectiva do pensamento de Husserl e de Merleau-Ponty**. SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS. Bauru: Universidade do Sagrado Coração de Jesus e Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativa. 2004.
- SILBERMAN, S. **Neurotribes: The legacy of autism and the future of neurodiversity**. New York: Penguin Random House, 2015.
- SOARES, E. A Crítica de Merleau-Ponty à Psicofisiologia Clássica. **Fractal Revista de Psicologia**, Niterói, v. 2, 2004.
- TEIXEIRA, M. C. T. V. et al. Literatura Científica Brasileira Sobre Transtornos do Espectro Autista. **Revista da Associação Médica Brasileira**, v. 56, n. 5, p. 607-614, 2010.
- TOURINHO, C. D. C. A Crítica da Fenomenologia de Husserl à Visão Positivista nas Ciências Humanas. **Revista Abordagem Gestáltica**, v. 8, n. 2, p. 131-136, jul-dez 2011.
- VERISSIMO, D. S.; FURLAN, R. Entre a Filosofia e a Ciência: Merleau-Ponty e a Psicologia. **Paidéia**, v. 17, n. 38, p. 331-342, 2007.
- VIEIRA, K. O.; MANTOVANI, H. J. Merleau-Ponty: introdução à estrutura do comportamento. **Revista da Católica**, Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 93-100, 2010.
- WILLIAMS, D. **Meu mundo misterioso**. Brasília: Thesaurus, 2012.
- WING, L. Asperger's syndrome: a clinical account. **Psychological Medicine**, v. 11, n. 1, p. 115-129, fevereiro 1981.
- ZILLES, U. Fenomenologia e Teoria do Conhecimento em Husserl. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. XIII, n. 2, p. 216-221, 2007. ISSN 1809-6867.