



# O corpo como um espaço íntimo: uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica

The body as an intimate space: a phenomenological and hermeneutical perspective

**Luana Pereira de Souza**

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)  
psiluanapereira@gmail.com

Recebido em: 10/07/2023  
Aceito em: 11/09/2024

## Resumo

Visando contribuir com as discussões acerca do corpo e da intimidade, esta reflexão de bases fenomenológicas e hermenêuticas, estruturada nas noções de corpo, espaço e espaço íntimo, dialoga com autores como Heidegger, Binswanger, Alice Holzhey-Kunz, Bachelard e Beto Machado. Ciente da complexidade e abrangência da temática do corpo, este trabalho, que busca uma via diversa das concepções dualistas e subjetivistas, estabelece seu ponto central na caracterização de corporeidade como um modo de ser constitutivo do *Dasein*. Não obstante, não perde de vista outras interlocuções, que assim como a ideia de *corpo como tarefa*, possibilitam a ampliação de nossas perspectivas. A espacialidade, o segundo aspecto de relevância nesta pesquisa, é caracterizada também por perspectivas heideggerianas, que se contrapõem às definições de mundo natural propostas pela física e geometria. Articulando-se a este tópico e tomando seu lugar nessa tríade, o espaço íntimo, parte da compreensão de espaço afinado para o encontro com as noções de habitar e construir, bem como com as imagens da casa e a noção de familiaridade própria. Por fim, a proposição de um corpo como um espaço íntimo, destaca um tipo de experiência corporal que esteja disposta por uma atmosfera de abrigo e repouso. Nesse sentido, um tipo de acontecimento em que seja possível a vivência do corpo em toda a sua potência e indigência.

**Palavras-chave:** Corpo, espaço, intimidade, fenomenologia, Heidegger, Bachelard.

## Abstract

Aiming at contributing to the discussions about body and intimacy, this reflection of phenomenological and hermeneutical bases, structured on the notions of body, space and intimate space, dialogues with authors such as Heidegger, Binswanger, Alice Holzhey-Kunz, Bachelard and Beto Machado. Aware of the complexity and comprehensiveness of the theme of the body, this work, which seeks a different path from dualistic and subjectivist conceptions, establishes its core in the characterization of corporeity, as a way of being a constitutive element of *Dasein*. Nevertheless, it does not lose sight of other interlocutions, which, similarly to the idea of *body as a task*, enable the broadening of our perspectives. The spatiality, the second aspect of relevance in this research, is also characterized by heideggerian perspectives, opposite to the definitions of the natural world proposed by physics and geometry. Articulating with this topic and taking its place in this triad, the intimate space starts from the understanding of space tuned to encounter the notions of dwelling and building, as well as meeting the images of house and the notion of its proper familiarity. Finally, the proposition of a body as an intimate space, highlights a type of bodily experience arranged by an atmosphere of shelter and rest. In this sense, a kind of event that enables to experience the body in all its potentiality and indigence.

**Key words:** Body, space, intimacy, phenomenology, Heidegger, Bachelard.



## 1. Introdução

A problemática do corpo não é uma novidade na história ocidental da filosofia. A busca por teorias explicativas acerca do homem, assim como pelo sentido do ser, desde Platão, Aristóteles e Descartes até os dias atuais, possibilita múltiplas formas de compreensão deste, que ocupou e ocupa, muitas vezes, um lugar subordinado em relação à razão. Os avanços médicos e tecnológicos, cada vez mais notáveis na sociedade contemporânea, não impossibilitam, no entanto, esta experiência dúbia de exposição e apagamento do corpo, e de seu sentido.

Em meio a uma sociedade que exalta padrões de beleza inalcançáveis e demanda cada vez mais produtividade, encontramos um lugar de sofrimento ímpar, enlaçado em discursos exigentes e autodepreciativos. É em face deste cenário, onde corpos são controlados e avaliados pela sua eficiência e estética, que surgem as primeiras inquietações sobre os temas a serem explorados.

Concomitantemente à prática clínica, esta que nos últimos anos tem sido campo fértil para tais inquietações, surge outro chamamento a um olhar mais atento às questões corporais, que se apresentou através das obras<sup>1</sup> de Rupi Kaur, uma poeta indiana contemporânea, que deve ser mencionada por sua contribuição às reflexões obtidas ao longo deste percurso. Na mesma perspectiva, um dos inúmeros textos do segundo livro<sup>2</sup> do coletivo literário, que ganhou destaque pela sensibilidade no contato com as vulnerabilidades que transpassam as relações humanas, ofereceu sua contribuição com o poema *o que eu diria para meu corpo*.

Diante desse contexto, o espaço íntimo, este espaço de valorização ímpar, fundamental em meu percurso pessoal e laboral, que se abriu ao campo acadêmico, inicialmente, por intermédio da obra *A poética do espaço*, urge em contraste a essa experiência de esquecimento e obriedade do corpo.

Em um trecho da obra citada acima, Gaston Bachelard, ao reconhecer o espanto possível de um espírito realista, pelo acúmulo de exemplos literários em sua exposição relativa às imagens da casa, legitima a escolha do caminho proposto neste trabalho, que assim como no caso do sonhador exposto pelo autor, se dá pela insistente aparição e veemente habilidade de tais temas, em evocar-me pousadas.

Seguindo um caminho análogo, Beto Machado em sua obra *Intimidade como método clínico*, também aponta para a urgência reflexiva cotidiana em sua prática clínica, como

1 Cf. Vide bibliografia complementar

2 Cf. SILVA, I. P. da. Textos cruéis demais para serem lidos rapidamente: onde dorme o amor. 1º ed. - São Paulo: Globo Alt, 2019.

o motivo pelo qual tal conteúdo tornou-se relevante em suas investigações. Tais exposições introdutórias são importantes, pois ratificam um interesse que ultrapassa a curiosidade acadêmica e tem sua aparição inicial pela via da experiência afetiva. Portanto, o corpo como um espaço íntimo, irrompe da interlocução entre experiências pessoais, desafios clínicos e deleites literários.

Sendo assim, após caminhar pelos sentidos que sustentam esta reflexão, seguiremos com uma descrição introdutória do modo como serão explorados os principais aspectos metodológicos. De modo geral, o corpo, o espaço e o espaço íntimo, serão os três pilares iniciais desta reflexão de bases fenomenológicas e hermenêuticas, que se propõe ao diálogo entre pensadores como Martin Heidegger, Gaston Bachelard, Ludwig Binswanger, Beto Machado e Alice Holzhey-Kunz.

A partir das noções heideggerianas de corporeidade e espacialidade, referidas pelo autor como modos de ser constitutivos do existir humano, faremos nosso primeiro acesso aos temas, através de suas contribuições em *Ser e Tempo* e *Seminários de Zollikon*. Em uma visão contemporânea, e oferecendo um contraponto, Holzhey-Kunz nos aproxima das questões corporais em uma perspectiva ôntico-ontológica, mais especificamente, através da noção de corpo como tarefa e seus desdobramentos em meio às tonalidades afetivas.

As obras citadas no parágrafo anterior, assim como a comunicação de Binswanger, *O problema do espaço na psicopatologia*, serão centrais para a elucidação das noções de espaço, ser-no-mundo, compreensão e disposição. Tais fundamentações são imprescindíveis para estabelecer o fio condutor entre o espaço e o espaço íntimo, delineados por Bachelard, através das imagens da casa e Beto Machado, com a noção de intimidade como familiaridade própria.

Após a exposição dos tópicos iniciais, já elencados anteriormente, chegaremos ao cerne desta investigação. Ao corpo íntimo será dedicado o quarto tópico, aquele que diz respeito a essa articulação entre as concepções de corporeidade, espacialidade e intimidade. Nesse sentido, o ponto ao qual se deseja chegar aqui, é aquele em que seja possível vislumbrar uma experiência corporal que habita o poder-ser.

Em síntese, a proposta deste percurso é pensar, a partir dessa relação co-originária entre espaço e corpo, um modo de lida filosófica e cotidiana acerca da corporeidade, que possa acolher essa possibilidade de uma experiência corporal íntima.

## 2. Desenvolvimento

### 2.1. Corpo

Marcado pela história ocidental, desde Platão e Aristóteles até o pensamento meta-



físico, o corpo tem experimentado um empobrecimento e esvaziamento de seu sentido. A busca pelo que torna algo real, assim como a busca pela permanência e substância das coisas, colocou o corpo, ao longo desse período, em uma posição subordinada em relação à razão. Nos períodos antigo e medieval, o corpo ainda pertencia ao ser, apesar de sua apreensão como uma substância material. No entanto, na modernidade, com o pensamento de Descartes, esse modo de pensar ganha uma nova perspectiva com o Cogito. (MICHELAZZO, 2002, p. 10-12)

De acordo com Michelazzo:

Com a modernidade, entretanto, o corpo - como todo ente, toda coisa - torna-se *ob-jectum* e isso significa: aquilo que é lançado (*ob*) “diante de”, “contra o” *sub-jec-tum*. Em outras palavras, uma coisa “é”, “existe”, apenas na condição de ser representada pelo sujeito de forma clara e distinta (segundo as exigências da medida matemática). Com isso notamos o lugar ainda mais subalterno em que o corpo é colocado pelo pensamento; ele agora passa a ser dependente da representação que o homem faz dele, ou seja, ele só “é” aquilo que o homem pensa dele. (MICHELAZZO, 2002, p. 12, *grifo* do autor).

Portanto, a partir de Descartes e da cisão entre substância material (*res extensa*) e substância pensante (*res cogitans*), o corpo, assim como todo ente fora do homem, pode ser submetido à mensurabilidade e domínio do método científico. O estabelecimento do corpo mediante essa compreensão, assim como o surgimento da sociedade moderna, permitiu também, dentre outras coisas, o avanço das ciências médicas e biológicas. Contudo, esta visão de mundo baseada no domínio técnico e capitalista, transformou as coisas e a natureza em um grande reservatório de matéria-prima. (MICHELAZZO, 2002, p. 12-14)

Num mundo assim, o homem não consegue mais criar raízes (sentido, proximidade, intimidade) com as coisas, com pessoas, com lugares. Tudo parece ganhar uma uniformidade e nivelamento tediosos. E, apesar desse mundo dar ao homem uma sensação de um “viver intenso” - por sua vida de “consumidor”, por seu alto “padrão de consumo” - não há como negar que a sua experiência final revela sempre um cansaço, um desgaste, uma exaustão, que nunca se recuperam, o que lhe mostra que o seu consumo parece sair do âmbito das coisas e voltar-se contra si mesmo. (MICHELAZZO, 2002, p. 14).

Logo, este corpo, ancorado em certas definições de homem, que nos levam a esta ex-



periência contemporânea de corpo-objeto, nos incita cada vez mais à busca de outros meios de compreensão deste e da existência humana. Nesse sentido, recorreremos a Heidegger, um filósofo alemão que, em uma recusa à palavra homem e as representações encurtadoras e insuficientes nela impregnadas pela tradição, utiliza-se do termo *Dasein*<sup>3</sup> para determinar o modo de ser fundamental do existir humano.

Em *Ser e Tempo*, no § 9, destinado à analítica do *Dasein*, o autor caracteriza o ente humano como aquele que está sempre em jogo, ou seja, aquele que por constituição fundamental existe, tem de ser. Nesse sentido, as características que constituem o *Dasein* não são propriedades inerentes, mas são sempre modos possíveis de ser. É sendo, que este se relaciona com seu ser, a cada vez, deste ou daquele modo, a partir de seu mundo. Tal sentença revela, portanto, seu caráter de indeterminação e abertura. (HEIDEGGER, 2015, p. 85-89)

Este modo de compreensão do homem, pautado na abertura de mundo e ausência de determinações essenciais, que contrapõe as perspectivas dualistas e subjetivantes, não propõe, no entanto, a invalidação da biologia e avanços das ciências médicas. Heidegger, em um de seus seminários<sup>4</sup>, deixa claro esta possibilidade de acesso ao corpo [*Leib*] como um corpo material [*Körper*], entendendo que este é apenas um modo possível de compreensão do homem e do corpo, em meio à facticidade. Em vista disso, o autor supracitado, logo ao início do § 10 de *Ser e Tempo*, nos oferece sua perspectiva:

As delimitações da analítica existencial face à antropologia, psicologia e biologia referem-se somente à questão ontológica de princípio. “Do ponto de vista epistemológico”, essas investigações são necessariamente insuficientes simplesmente porque a estrutura de ciência destas disciplinas - o que nada tem a ver com a “cientificidade” daqueles que trabalham para o seu desenvolvimento - tornou-se cada vez mais questionável. Por isso, são necessários novos impulsos, oriundos de uma problemática ontológica. (HEIDEGGER, 2015, p. 89-90).

Sem dúvida, Heidegger, ao longo da construção de todo o seu pensamento filosófico, ofereceu novos impulsivos compreensivos acerca do sentido do ser. Contudo, apesar de

3 Nesta reflexão, o termo *Dasein* foi escolhido para designar o modo de ser fundamental do existir humano, no entanto, a principal base para referências e citações será a tradução da Márcia de Sá Cavalcante, por uma preferência compreensiva do texto.

4 Cf. HEIDEGGER, M. Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas. Editado por Medard Boss. 3. Ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 104.

suas inúmeras colaborações, o autor foi amplamente criticado pela falta de dedicação ao tema do corpo. Este fato, todavia, não diminui a importância das contribuições deste que ocupa o cerne das questões a serem levantadas nesta reflexão.

No § 23 de *Ser e Tempo*, ao falar sobre o caráter espacial da estrutura ser-no-mundo, o autor já aponta, apesar de tacitamente, para a relação de co-pertencimento entre espacialidade e corporeidade. Nesse sentido, o que está em jogo neste caso, é o fato de que para Heidegger, a corporeidade, assim como a espacialidade, é um dos constitutivos existenciais do *Dasein*. Assim sendo, o corporar, é um modo de ser que “copertence sempre ao ser-no-mundo. Ele codetermina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo.” (HEIDEGGER, 2017, p. 115)

Dito de outro modo:

As cores, as formas, os sons, os gostos, os cheiros, o áspero e o macio das coisas pertencem tanto aos objetos quanto aos meus sentidos, aos meus processos cerebrais, que são como são; e tudo isso, então, não está nem nos objetos nem em mim. Não é nem “objetivo” nem “subjetivo”, não está nem no “externo”, nem no “interno”. Tudo isso pertence à minha condição de Dasein, de ser-aí, de existir, *ek-sistir*, como a clareira para a manifestação da presença dos entes nesse modo como eles se apresentam, para um Dasein, cujo modo de ser é ser corporal. (POMPEIA E SAPIENZA, 2011, p.92, *grifo* dos autores).

A corporeidade, portanto, é um modo de ser fundamental ao *Dasein*, que co-relaciona-se à espacialidade e é descerrada compreensivamente no mundo, em meio às tonalidades afetivas. Esta compreensão que é atrelada ao conceito heideggeriano de existência e é tomada como ponto de partida nesta reflexão, também serve de base para o trabalho de outros autores como Boss e Binswanger. Nesse sentido, apesar de ser possível, obviamente, realizar articulações entre Alice Holzhey-Kunz e Heidegger, a autora contemporânea critica o modo como os autores, citados anteriormente, tentam se afastar das concepções de corpo físico e corpo vivo. Como propõe Binswanger com a utilização da terminologia “modos da corporeidade vital” e Boss com a utilização do verbo “corporar”. (HOLZHEY-KUNZ, 2018 p. 74)

Do ponto de vista da autora: Com isto, o corpo se dissolve junto aos dois autores, transformando-se em Binswanger em um “modo existencial” que se metamorfoseia a cada vez de acordo com a condição do mundo, e, em Boss, em “resultado corporal” daqueles modos de comportamento, que o ser-aí a cada vez precisamente realiza. (HOLZHEY-KUNZ, 2018 p. 73-74).

Dessa forma, Holzhey-Kunz (2018, p. 74), enfatiza a dificuldade em determinar a corporeidade do corpo vivo sem coisificá-lo, contudo, ressalta também um caminho possível de acesso ao lado corporal-natural, em articulação ao conceito de existência. Nesse sentido, ela realiza duas indicações iniciais:

que nós, enquanto seres *existentes*, nem “temos” simplesmente um corpo vivo, nem “somos” simplesmente este corpo vivo, mas *temos de ser* esse corpo;

que nosso ser corporal também nos é *descerrado*, e, em verdade, tanto no compreender quanto nas tonalidades afetivas. (HOLZHEY-KUNZ, 2018 p. 74, *grifo* da autora).

Esta perspectiva do *ter de ser corpo*, aponta para o caráter intransponível e para a impossibilidade de recusa dessa tarefa, por mais que possamos nos revoltar contra ela. *Ter de ser corpo* diz respeito, também, ao fato de sermos descerrados em experiências afetivas e atmosféricas que se impõe e persistem, para além da vontade ou tentativas de controle. Em vista disso, a dor, o nojo e a vergonha são colocadas como estas tonalidades que nos confrontam com o nosso corpo vital e com a nossa própria existência. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 75-82)

Vejamos a definição de dor, proposta pela autora:

Na dor, o corpo vivo vem à tona em sua corporeidade vital, como o outro de mim mesmo, estranho para mim e, contudo, meu corpo vivo, que eu tenho de ser. [...] Na medida em que ela resgata e retira das referências mundanas, ela lança o indivíduo de volta a si mesmo e intermedeia para ele por meio daí a certeza da própria existência. A dor serve, então, a um autoasseguramento originário. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 80).

Com relação à concepção de nojo:

Ao lado da dor, o nojo é aquela experiência elementar, que confronta imediatamente com o próprio ser corpo. [...] Isto significa que todo sentimento de nojo, para onde quer que ele venha a se dirigir, nos remete para a pura carnalidade e, com isto, para a caducidade do próprio corpo vivo. Caso se compreenda o nojo como experiência originária do próprio corpo, então se torna plausível a hipótese de que todos os esforços, que são investidos na estilização, no adorno e no em-

belezamento do corpo, representam tentativas de escapar da experiência de nojo. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 81-82).

Por fim, a noção de vergonha:

[...] no envergonhar-se está sempre implicado o desejo de poder se tornar invisível, de poder afundar no chão ou se dissolver no ar. Quem se envergonha experimenta sempre ao mesmo tempo por isto a irrealizabilidade desse desejo e, com isto, a impotência em relação ao fato de estar condenado quanto corpo à visibilidade para os outros. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 82).

Segundo Holzhey-Kunz (2018, p. 78-84), este modo de compreensão ôntico-ontológico do corpo nos permite estabelecer uma conexão entre o sofrimento e o fato de estarmos submetidos à existência e às leis naturais, portanto, submetidos ao envelhecimento, perecimento do corpo e à morte. Esta consideração final, se torna extremamente relevante para o caminho proposto nessa reflexão, pois sinaliza a luta contemporânea diante do corpo imperfeito e danificado, ou seja, revela a dificuldade de acesso ao corpo como *potência e indigência*<sup>5</sup>; como um espaço íntimo.

## 2.2. Espaço

Em 1932, já ciente da complexidade do problema do espaço, Binswanger, em sua comunicação *O problema do espaço na psicopatologia*, dialogou com diversos autores e formas de compreensão do tema, dentre as quais encontram-se as formulações de espaço do mundo natural e espaço afinado. Ao que refere-se às concepções de espaço do mundo natural, Binswanger explorou, através da interlocução com pensadores como Scheler, Minkowski, Bergson e Kant, aquelas denominadas como espaço orientado e espaço homogêneo. (BINSWANGER, 2013, p. 217-252)

De acordo com Scheler:

Na visão natural de mundo, o espaço aparece como um vazio *substancial* ilimitado, verdadeiramente *antecedente* a todas as coisas e movimentos, *em repouso* e independente em seu ser de todas as coisas e movimentos. [...] A visão de mundo natural mostra como coisa 'no' espaço, ou seja, coisas que são representadas *no* espaço

5 Cf. POMPEIA, J. A. Corporeidade. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse. São Paulo, n°12, p. 28-42, 2002.

como peixes dourados em seu aquário; sim, ela contém o paradoxo incomum de que ela nos mostra o ser verdadeiramente positivo, o ser das coisas que são, como um mero *preenchimento* de um espaço que antecede no ser, ‘que se encontra à base’, ‘absoluto’, ‘vazio’, ‘em repouso’ - como se as coisas só estivessem presentes para encher esse vazio em determinadas posições e para se movimentar ‘nele’, assim como os peixes dourados na cuba de vidro. (SCHELER, 1927, p. 183-241 apud BINSWANGER, 2013, p.253-254, *grifo* de Scheler).

O espaço orientado, aquele que atua no nível dos campos sensíveis e movimentos orgânicos, tem por característica principal, “o fato de, nele, o corpo ser constituído como construto espacial e de ele possuir a sua posição no espaço como um objeto insigne entre outros objetos”. (BINSWANGER, 2013, p. 222)

O espaço homogêneo, por outro lado, caracteriza-se “pela falta de todo e qualquer ponto distinto”, ou seja, se no espaço orientado o corpo ocupa um lugar central, entendendo o “aqui” como absoluto; no espaço homogêneo há uma relativização desse aqui e lá. Nesse sentido, no espaço homogêneo, “o aqui torna-se agora o mero modo de orientação em relação ao corpo. Com isto, porém, o corpo se tornou pela primeira vez *completamente* uma coisa entre as outras coisas naturais”. (BINSWANGER, 2013, p.225)

Fica evidente, com as definições apontadas acima, que à medida que as formulações relativas ao espaço são modificadas, o corpo também ganha uma nova compreensão e posição no mundo. Com isso, sem perder de vista a importância das concepções exploradas pela física e geometria, recorremos a Heidegger; novamente, em uma tentativa de acesso, agora às questões espaciais, por uma perspectiva diversa das propostas anteriormente. Nesse sentido, o autor em *Ser e Tempo*, no § 12, destinado à caracterização da estrutura ser-no-mundo a partir do ser-em, deixa claro que tal estrutura diz da espacialidade constitutiva do *Dasein* e não de uma mera orientação de lugar. (HEIDEGGER, 2015, p. 98-106)

Nas palavras do autor:

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, especialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “*an*” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito e diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de “eu sou”, isto é, como existencial, significa mo-



rar junto a, ser familiar com. (HEIDEGGER, 2015, p.100, *grifo* do autor).

Acerca da espacialidade, Heidegger, ao falar do ente humano como ser-aí, em um diálogo estabelecido com Medard Boss, em *Seminários de Zollikon*, no dia 18 de março de 1969, descreve o “aí” como esta abertura em que se dá mundo. Nesse sentido, aponta para a estrutura ser-no-mundo como um constitutivo existencial do *Dasein*. É no mundo que *Dasein* conquista seu ser, a cada vez e, é a partir das possibilidades de seu mundo, que ele pode existencialmente ser, ou seja, “o ser-aí só é porque o mundo se dá; por outro lado, o mundo só se dá porque ser-aí *ek-siste*.” (CASANOVA, 2013, p. 31)

Neste caso, esta abertura de mundo ou compreensão, não refere-se a uma mera orientação geográfica ou modo de aprendizagem em relação a algo. Esta abertura diz das possibilidades de sentido que aparecem ao *Dasein*, abrindo mundo e viabilizando seu vir a ser. Acerca deste pensamento, Assis, em sua tese de doutorado, explicita:

Do que fora dito, fica claro que a articulação de sentidos é decisiva na abertura de mundo. É por meio dos sentidos que o ser-aí descerra o mundo, abrindo e “recorrendo” determinadas regiões entitativas como dignas de consideração, enquanto outras permanecem obscurecidas para o seu campo de realização existencial. (ASSIS, 2018, p. 67).

Esta abertura compreensiva que abrange toda a estrutura ser-no-mundo, diz das possibilidades de mundo que aparecem ao *Dasein*, no enlace de seus projetos de sentido. Mundo, entendido como essa rede de sentidos e significados historicamente constituídos, diz também das possibilidades que se abrem compreensivamente em uma disposição, ou seja, afinado de um determinado modo. Em vista disso, Heidegger, no § 29 de *Ser e Tempo* designa a disposição como um caráter constitutivo fundamental do *Dasein*, que pode ser lido onticamente como humor. Vejamos uma nota explicativa acerca da etimologia da palavra:

O étimo alemão *Stimme* (= a voz, o voto) constitui, na experiência que exprime, uma fonte de inúmeras derivações e composições. Como *Stimmung*, designa o estado e a integração dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e afetos bem como das limitações e obstáculos que acompanham essa integração. A tradução por “humor” empobrece essa riqueza conotativa. Não obstante, presta-se melhor do que “estado de alma”, “estado de ânimo”. Para fazer aparecer a conotação musical de voz, a tradução valeu-se igualmente da expressão “afinação do humor”, de modo a indicar que o “humor” significa uma

estrutura de afinação e sintonização. Não se valeu nem de tom e nem de tonância, pois ambos referem-se ao resultado da afinação ao passo que, em *Ser e Tempo*, trata-se do movimento verbal mesmo de afinar-se, sintonizar-se enquanto estrutura do “humor”. (Nota explicativa da tradutora (N47), vide em HEIDEGGER, 2015, p.573, *grifo* da tradutora).

A disposição, portanto, diz de um modo de disponibilidade, de abertura, que já sempre me encontro afinado, ou seja, eu já sempre me encontro de um modo para ser afetado. Este modo em que me encontro disposto afetivamente, determina a minha lida com o mundo. Dessa forma, tais tonalidades afetivas “dizem respeito a uma atmosfera que se anuncia de forma abrupta e totalizante na própria abertura de mundo.” Assim, do mesmo modo que a compreensão, a disposição abrange toda a estrutura do ser-no-mundo. Nesse sentido, “são estruturas co-originárias. Dito de outro modo, o descerramento de mundo se dá por meio de uma abertura compreensivo-dispositiva”. (ASSIS, 2018, p. 71-72)

Acerca do que foi dito, Binswanger esclarece:

Sempre de acordo com o modo como me sinto, se estou com o coração aberto ou aflito, se meu coração se abre de felicidade ou se ele se fecha e se enche de preocupação, se ele se acha pleno a ponto de transbordar ou se ele se sente reduzido a cinzas e vazio, também se altera a expressão do mundo. (BINSWANGER, 2013, p.259).

Dito de outra maneira, pelo mesmo autor:

[...] pensemos, por exemplo, em uma afinação de tempestade -, ou, inversamente, de tal modo que, em uma expectativa aflita ou em uma tristeza aflita que entram em cena de repente, por exemplo, em relação a uma notícia funesta, o espaço anteriormente amplo e claro do mundo e do céu repentinamente se torna estreito e obscuro (por mais que, “*objetivamente*”, o sol possa parecer brilhar sempre da mesma forma). Esses contextos ôntico-genéticos, porém, só são possíveis com base na relação fenomenológica essencial, que atestamos aqui com o título de espaço afinado. (BINSWANGER, 2013, p.261, *grifo* do autor).

Tais perspectivas acerca do espaço são relevantes, pois evidenciam, assim como ocorreu na temática do corpo, as múltiplas formas de compreensão deste. Todavia, destaca-se para essa reflexão, a noção de espaço afinado. Esta que diz respeito a um modo de abertura do espaço em meio a uma determinada atmosfera, será crucial para a articulação com



a exposição que segue com relação ao espaço íntimo.

### 2.3. Espaço íntimo

Tomando como ponto de partida as formulações heideggerianas elucidadas acima e levando em consideração a relação de co-pertencimento entre espacialidade e corporeidade, chegamos à definição de espaço afinado, que será essencial para as reflexões a seguir. Entendendo este, o espaço afinado, como um modo de abertura compreensiva do espaço em meio a uma tonalidade afetiva, seguimos com vista àquele constituído por uma atmosfera particular. Aquele denominado como espaço íntimo, tal como Bachelard<sup>6</sup> e Beto Machado<sup>7</sup>, nas obras que também trarão sua contribuição.

Visando os espaços de intimidade, este percurso é iniciado pela conferência *Construir, habitar, pensar*, pronunciada em 1951 e publicada na *Vortäge und Aufsätze* em 1954. Esta comunicação da obra tardia de Heidegger, procura pensar o que significa habitar e construir, assim como em que medida estes se relacionam. Compreendendo tais perspectivas sob um ponto de vista diverso das definições relativas à arquitetura ou técnicas práticas de produção, o filósofo alemão explicita que “só é possível habitar o que se constrói. Este, o construir, tem aquele, o habitar, como meta. Mas nem todas as construções são habitações”. (HEIDEGGER, 2012, p. 125)

Acerca desta afirmativa, vejamos um exemplo proposto pelo autor:

Na auto-estrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja a sua residência; na tecelagem, a tecelã está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Na usina elétrica, o engenheiro está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. (HEIDEGGER, 2012, p. 125).

O horizonte trazido neste excerto, permite o diálogo com as noções de corpo e espaço exploradas anteriormente. Contudo, mais importante do que esta conexão, é a possibilidade de articulação entre o corpo e um tipo de espaço muito particular. Neste caso, se institui o fio condutor entre o espaço íntimo e esta proposta de habitação como um lugar onde é possível se sentir em casa, para além da experiência concreta de uma residência.

Ainda acerca desta comunicação, faz-se importante o modo como Heidegger, a fim de elucidar e justificar seu ponto, em um aceno à relevância da linguagem no acesso à

6 Cf. BACHELARD, G. A poética do espaço. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

7 Cf. MACHADO, P. R. R. Intimidade como método clínico: ensaio de fundamentação para uma psicoterapia fenomenológico-existencial e hermenêutica. 1º ed. - Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

essência de uma coisa, utiliza-se do antigo alto-alemão para destacar a relação co-origi-nária entre habitar e construir. Vejamos a formação etimológica das palavras expostas pelo autor:

[...] construir, “*buan*”, significa habitar. Diz: permanecer, morar. O significado próprio do verbo *bauen* (construir), a saber, habitar, perdeu-se. Um vestígio encontra-se resguardado ainda na palavra “*Nachbar*”, vizinho. O *Nachbar* (vizinho) é o “*Nachgebur*”, o “*Nachgebauer*”, aquele que habita a proximidade. [...] da mesma maneira que a antiga palavra *bauen*, o antigo saxão “*wuon*”, o gótico “*wunian*” significam permanecer, “de-morar-se”. O gótico “*wunian*” diz, porém, com clareza ainda maior, como se dá a experiência desse permanecer. *Wunian* diz: ser e estar apaziguado, ser e permanecer em paz. A palavra *Friede* (paz) significa o livre, *Freie*, *Frye*, e *fry* diz: preservado do dano e da ameaça, preservado de ..., ou seja, resguardado. Libertar-se significa propriamente resguardar. (HEIDEGGER, 2012, p. 126-129, *grifo* do autor).

Desse modo, segundo Heidegger (2012, p. 129), “habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência.” Esta definição, embora tenha sido examinada pelo autor, em uma perspectiva que não ocupa propriamente o lugar que pretende-se acessar aqui, possibilita, no entanto, um diálogo entre tais etimologias e os espaços íntimos, explorados através das imagens da casa.

Em *A poética do espaço*, já de início, Gaston Bachelard enfatiza a necessidade de uma postura fenomenológica, assim como a necessidade do abandono do pensamento causal, para o acesso aos problemas colocados pela imaginação poética. Os diálogos entre filosofia, arte e poesia são intrínsecos à obra do autor, que aponta neste excerto seu intuito com este trabalho:

Queremos examinar, com efeito, imagens bem simples, as imagens do *espaço feliz*. Nossas pesquisas mereceriam, sob essa orientação, o nome de *topofilia*. Visam determinar o valor humano dos espaços e posse, espaços proibidos a forças adversas, espaços amados. (BACHELARD, 1984, p.195 e 196, *grifo* do autor).

Dito isso, é evidente que as imagens da casa acessadas nesta obra, não são relativas aos objetos, fatos ou impressões subjetivas, mas sim aquelas que dizem respeito à “concha inicial, em toda moradia”. Diz daquele canto do mundo em que nos enraizamos dia a dia, aquele que denominamos como “nosso primeiro universo.” Esses abrigos não têm



seu lugar delimitado pelo espaço das ciências naturais, mas “têm valores de onirismo consoante”, onde memória e imaginação não atuam separadamente, mas sim em uma “comunhão da lembrança e da imagem”. (BACHELARD, 1984, p. 199-200)

Nesse sentido, o autor explicita:

As lembranças do mundo exterior nunca terão a mesma tonalidade das lembranças da casa. Evocando as lembranças da casa, acrescentamos valores de sonho; nunca somos verdadeiros historiadores, somos sempre um pouco poetas e nossa emoção traduz apenas, quem sabe, a poesia perdida. (BACHELARD, 1984, p. 201).

O lugar de destaque da obra de Bachelard nesta investigação, justifica-se pelo fato das inúmeras caracterizações realizadas por ele, possibilitarem, nesse sentido, o acesso às múltiplas formas, tonalidades e atmosferas, que se abrem em um espaço íntimo. Ao longo de sua exposição, o poeta e filósofo das imagens descreve os cofres, as gavetas e os armários como esses “esconderijos em que o homem, grande sonhador de fechaduras, encerra ou dissimula seus segredos.” Os armários, espaços de notável intimidade, não se abrem a qualquer tempo ou servem para guardar qualquer coisa. Neles, “vive um centro de ordem que protege toda a casa contra uma desordem sem limite.” Já nos cofres, “imagens do segredo”, encontramos o que é inesquecível, pois o cofre é espaço que representa “a memória do imemorial.” (BACHELARD, 1984, p.245-252)

É partindo dessa complexidade de relação, que são desenvolvidos pelo autor, os valores das imagens da casa nos primeiros capítulos, denominados como aqueles que falam sobre a casa dos homens e a casa das coisas. Os capítulos dedicados aos Ninhos e às Conchas fazem referência aos lugares inabitáveis, aos refúgios em que nos escondemos e nos ocultamos. As conchas, esse refúgio bem conhecido por ser a casa dos moluscos é, sem dúvida, um espaço em que “a vida se concentra, se prepara, se transforma.” Um dos pequenos mistérios da natureza advém dessa formação única de um espaço que se constrói, na medida em que se vive. Nas palavras do autor: a concha é uma “casa que cresce na mesma medida de seu hóspede, é uma maravilha do Universo”. (BACHELARD, 1984, p.197-275)

Por fim, os cantos possibilitam a dialética entre interior e exterior e aparecem como esta imagem do silêncio, este refúgio que carrega em si o valor da imobilidade. Os cantos seriam, portanto, este aposento que se constrói em torno do nosso corpo quando nos refugiamos. A ideia de grande e pequeno, com A Miniatura e a Imensidão, abre caminho aos últimos capítulos do livro, que segue pela dialética do exterior e do interior (aberto e fechado) e finaliza-se com o capítulo que intitula-se *A fenomenologia do redondo*. (BACHELARD, 1984, p.286-287)



Estes espaços, caracterizados pela multiplicidade de imagens apontadas por Bachelard, assim como a conferência de Heidegger trazida logo ao início, revelam essa experiência de abrigo e refúgio, que possibilita, portanto, um resguardo e trânsito livre entre sonhos e segredos. Alinhando-se a esta perspectiva, encontramos Beto Machado, um autor contemporâneo que, apesar de ancorar-se no horizonte do contexto terapêutico e da relação clínica, em sua obra acerca da intimidade, dialoga com esta investigação, principalmente no que diz respeito aos seus apontamentos com relação à noção de familiaridade própria.

*Intimidade como método clínico*, parte do caráter pré-reflexivo da constituição de mundo, caracterizado por Husserl como intencionalidade e mais tarde radicalizado por Heidegger como compreensão. Esta abertura de mundo, que já mostrou-se primordial para as investigações sugeridas neste trabalho, recoloca-se agora nesta perspectiva de um método clínico que não busque uma relação de controle da existência. Da mesma forma, propõe que a intimidade não deve ser compreendida pela via da atitude natural, ou seja, de algo que possa ser instituído por meio da vontade. (MACHADO, 2021, p. 22-35)

Acerca da construção deste pensamento, Beto Machado argumenta:

Portanto, fica claro também para nós, que a intimidade aqui já não pode mais ser compreendida tal como ela poderia vir a aparecer na atitude natural, como algo da ordem de uma aptidão a ser adquirida por alguém, que poderia optar por relacionar-se deste ou daquele modo com o que se apresenta. Torna-se evidente, a partir de nossa investigação da fenomenologia de Husserl, que a intimidade, assim como qualquer outro modo autêntico de relação, é algo que depende de um processo de autoconstituição intencional, que não está à mercê do controle do sujeito. (MACHADO, 2021, p. 35).

Estruturado em três tópicos centrais: a desobstrução do modo íntimo de ser-com; os posicionamentos prévios e o conceito de familiaridade própria, o trabalho citado, que tem por objetivo um método clínico que se estruture em uma terapia relacional íntima, oferece com este terceiro conceito, o elemento necessário para articulação com as reflexões propostas nesta investigação.

A familiaridade própria, nesse sentido, é uma construção realizada pelo autor a partir das noções heideggerianas de familiaridade e singularidade. Beto Machado, em uma crítica à concepção de familiaridade proposta por Heidegger, determina que a compreensão de familiaridade como um estar imerso no sentido das coisas é restrito à adequação e/ou orientação do significado das coisas, portanto, sugere que esta seja entendida como uma familiaridade imprópria. Nesse sentido, “o modo próprio da familiaridade envolve



um modo-de-ser-com que permite e convida a ir ao encontro de si mesmo.” (MACHADO, 2021, p. 62)

Dito de outro modo:

Ao nos referirmos à familiaridade própria, em contraposição ao que seria a familiaridade imprópria, compreendida como mera adequação ou asseguramento, nos referimos justamente a um modo de familiaridade que comporta o ser-aí em sua dimensão mais própria. Ou seja, como ser-em e ser-com próprio. (MACHADO, 2021, p.56 e 57).

Em suma, o espaço íntimo, pode ser caracterizado pela etimologia das palavras habitar e construir, pelas imagens da casa expostas de modo poético e pela noção de familiaridade própria. O espaço íntimo, portanto, diz desse refúgio que acolhe e permite experimentar minha negatividade, sem corrosão. Aponta para um lugar em que se possa dar dignidade aos defeitos, à indeterminação e à finitude.

## 2.4 Corpo íntimo

Não há intimidade verdadeira que afaste.  
(BACHELARD, 1984, p.205).

A indicação de como se estrutura a proposição de um corpo íntimo, se encontra, em alguma medida, desde as delimitações desenvolvidas logo ao início desta investigação até o encerramento do tópico que antecede imediatamente este capítulo. Como vimos, a busca por teorias explicativas acerca do homem, assim como em relação à existência, ao longo da história ocidental da filosofia, possibilitou múltiplas formas de compreensão do corpo, do espaço e do mundo. Não obstante, o fato de haver inúmeras percepções no que concerne às problemáticas em jogo, não anula o modo como tem se dado essa experiência de exposição e apagamento do corpo na contemporaneidade. O capitalismo, a demanda por produtividade, assim como a valorização de padrões de beleza inalcançáveis, transformam corpos em objetos passíveis de controle e avaliação, segundo sua eficiência e estética. Tal como foi explicitado por Michelazzo (2002, p. 14), em um mundo baseado no domínio técnico e na exploração de recursos, torna-se evidente a dificuldade do homem estabelecer conexões, raízes e intimidade.

Este cenário de relações superficiais, distantes e esvaziadas, não somente com os outros e com as coisas, mas também com o próprio corpo, aponta para essa atmosfera particular do mundo em que vivemos. Uma era em que o corpo não é mais totalmente



subordinado ao pensamento e à representação clara e objetiva do homem, mas sem dúvida, pode se tornar refém da reprodução de padrões de beleza, bem como da avaliação do outro, de acordo com o modo como se exhibe nas redes sociais. Acerca desta crítica, Michelazzo, sintetiza:

O corpo que habitamos em nossa modernidade tardia é, portanto, o resultado final daquela interpretação metafísica que, como vimos, aprendeu-o substantivamente, e que seguiu uma trajetória de declínio - em relação à sua natureza mais originária - através de suas diversas variações como cópia (antiga), como criatura (medieval), como objeto (moderna) e como mercadoria (contemporânea). (MICHELAZZO, 2002, p. 16).

Em vista disso, o corpo como um espaço íntimo, esta concepção que se propõe à articulação das noções de corpo, espaço e intimidade, surge do anseio por uma perspectiva que possa ampliar nossas formas de compreensão relativas a essa problemática. Para tal, tomamos como ponto de partida a relação de co-pertencimento entre corporeidade e espacialidade, esses modos de ser constitutivos do *Dasein* que anunciam o nexos entre corpo e mundo, corpo e existência. Acerca desse posicionamento, Heidegger argumenta:

Onde está o meu corpo quando eu estou “de corpo e alma” no tema do debate? Por outro lado, como está o tema do debate no espaço? Estou no tema, ouvindo. “Sou todo ouvidos”. O ouvir é, portanto, o modo do corporar, a participação do corporar na conversa. [...] Estar de “corpo e alma” em alguma coisa significa: meu corpo permanece aqui, mas o estar-aqui do corpo, meu estar sentado nesta cadeira é, por sua essência, sempre um estar-lá junto de algo. (HEIDEGGER, 2017, p.114-115).

O questionamento relativo ao lugar do corpo no momento em que estamos imersos em um determinado tema, não somente evidencia o elo espaço-corporal, mas também revela uma experiência que já sempre se dá imbricada em uma determinada atmosfera, afinação. O espaço afinado, nesse sentido, é o que permite o primeiro acesso ao tema da intimidade neste tópico. A exemplo do que já observamos, esta pode ser examinada por diversos pontos de vista, seja na construção etimológica de uma palavra, na análise de imagens poéticas ou no contexto de uma relação clínica. Contudo, é evidente que em todas essas possibilidades, o íntimo protege e abriga.

Bachelard (1984, p. 196-275), ao analisar os valores das imagens da casa, propõe que esta seja apreendida como a “topografia de nosso ser íntimo”. Assim como os cofres, as



gavetas e os armários, nosso corpo guarda esconderijos, sonhos e segredos. Do mesmo modo, experimenta nesta concha inicial o nosso canto no mundo. Nosso corpo, nesse sentido, é de fato, “nosso primeiro universo”.

Da mesma maneira que a obra do filósofo francês, citado anteriormente, a casa também tem seu lugar de destaque na poesia brasileira. Examinemos essa estrofe de *A vida verdadeira*, de Thiago de Mello:

Vida, casa encantada,  
onde eu moro e mora em mim,  
te quero assim verdadeira  
cheirando a manga e jasmim.  
(MELLO, 2017, p.17).

A via poética, vista na obra de Bachelard, assim como no trecho mencionado logo acima, pode, erroneamente, nos lançar a uma perspectiva de espaços que se afinam apenas em tonalidades “positivas”. No entanto, na construção de um modo de pensar o corpo como um espaço íntimo, o aceno não está no asseguramento de um lugar “feliz”. Assim como a definição de familiaridade própria, proposta por Beto Machado (2021, p.235), este percurso sinaliza “um modo fundamental da morada em que o ser-aí pode ter lugar enquanto tal.” Em outras palavras, a proposição de um corpo íntimo, aponta justamente, para o fato de que esse abrigo, de que esse refúgio, sustenta inclusive a negatividade, ou seja, é um modo de compreensão do corpo, em que podemos dar lugar e dignidade aos nossos defeitos, a nossa indeterminação, ao nosso perecimento e finitude.

Alinhado a essa percepção, João Augusto Pompeia, em seu texto *Corporeidade*, analisa tal horizonte através das noções de indigência e potência. A partir da caracterização heideggeriana de corporeidade, o autor enfatiza que o fato de estarmos submetidos a mudanças, também implica na submissão com relação às perdas, falta e carência. Na mesma medida em que estamos abertos às possibilidades de crescimento, desenvolvimentos e ganhos. (POMPEIA, 2002, p. 33)

De acordo com o autor:

Integram a indigência: o sentimento da pequenez; a imposição das necessidades; a limitação; o suportar o peso da existência; a dor; o ser exposto; a decadência; a morte. E a potência de ser diz respeito a todo realizar humano, ao poder transcender, ao poder ter prazer, à experiência do belo. (POMPEIA, 2002, p.28).

Todavia, apesar das noções de indigência e potência se articularem à proposta de uma



experiência corporal que se dê num espaço que sustente afinações diversas, o movimento reflexivo desta investigação, não aspira apenas uma leitura do corpo como um modo de ser, mas visa também um horizonte que não anule o caráter de autonomia do corpo [*Körper*]. Nesse sentido, dialoga com o ponto de vista oferecido por Alice Holzhey-Kunz, que ressalta a constituição fundamental de abertura do *Dasein*, sem perder de vista a tarefa de ter de ser este corpo.

Quanto a este panorama, a autora descreve:

O fato de o nosso próprio corpo vivo se tornar uma tarefa para nós, porém, francamente não contradiz, portanto, o fato de que nós somos jogados nele e, com isto, também estamos submetidos aos processos corpóreos, mas o ratifica. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 75).

Sendo assim, a proposta de um corpo íntimo, estrutura-se em um horizonte que reconheça as delimitações ônticas, mas também acene para um tipo de experiência corporal de liberdade. Todavia, não é um cenário em que “liberdade e poder significam a mesma coisa” ou em que a liberdade seja entendida como caos, desordem ou acaso. O diálogo, neste caso, se dá com a proposta de liberdade como o caráter de habitar o poder-ser do *Dasein*. (POMPEIA & SAPIENZA, 2011, p. 15-19)

Acerca desta delimitação, Pompeia e Sapienza, explicitam:

[...] ser livre significa corresponder àquilo a que ele é convocado, ou seja, significa efetivar o que é peculiar ao seu modo de ser: servir. Servir para quê? Servir para deixar que os entes do mundo se manifestem em seu ser, que as coisas se mostrem em sua verdade; servir para criar; servir para tecer o fio que reúne os acontecimentos fazendo deles história. Isso ele realiza quando faz suas escolhas. E poder escolher é poder ser livre para renunciar e para se comprometer. Apropriar-se de seu ser livre é também poder ser livre para obedecer a si mesmo, numa fidelidade ao seu caminho que se desdobra no tempo; para comprometer-se com o mundo, na correspondência às oportunidades; para comprometer-se com os outros, no compartilhar o ser livre dos homens. (POMPEIA & SAPIENZA, 2011, p. 29).

A caracterização de liberdade proposta acima é o que estabelece o fio condutor com a ideia de um espaço de correspondência livre às afetações corporais. Nesse sentido, como não podia deixar de ser, o que é posto em prosa, carrega em si o potencial de dizer aquilo que queremos acessar aqui. Vejamos nas palavras do poeta amazonense, essa articulação entre liberdade, corpo e intimidade:



Fica proibido o uso da palavra liberdade,  
a qual será suprimida dos dicionários  
e do pântano enganoso das bocas.

A partir deste instante  
a liberdade será algo vivo e transparente  
como um fogo ou um rio,  
e a sua morada será sempre  
o coração do homem.  
(MELLO, 2017, p. 21).

Sendo assim, a liberdade de Thiago de Mello, assim como aquela proposta por Heidegger (2012, p. 126-129), em seu percurso de construção etimológica das palavras habitar e construir, marca o caráter do livre que preserva e resguarda. Dessa forma, a liberdade experimentada na experiência do íntimo, diz respeito não apenas à morada do ser, mas também à morada do corpo.

Em suma, partimos da delimitação de um cenário contemporâneo em que prevalece uma atmosfera de preocupação excessiva com a imagem, bem como com a busca pela jovialidade permanente e produtividade incessante. Em consideração a isso, a proposição de um corpo íntimo, visa justamente, um movimento contrário a esse caráter restrito, encurtador e reducionista de nossas possibilidades corporais e existenciais nesse mundo. Dito isso, o corpo como um espaço íntimo, portanto, dá dignidade ao seu caráter ôntico-ontológico, assim como à sua relação espaço-corporal de potência e indigência. Por fim, parafraseando Bachelard (1984, p.201), o corpo como um espaço íntimo, “abriga o devaneio, protege o sonhador e nos permite sonhar em paz”.

### 3. Conclusão

Tendo em vista a problemática do corpo, esta investigação de bases fenomenológicas e hermenêuticas, se propôs à articulação entre as noções de corpo, espaço e intimidade. Entre diálogos filosóficos e poéticos, estabeleceu-se a construção de um modo de compreensão do corpo, em que este pudesse, em meio à sociedade da produtividade e padronização estética, experimentar toda a sua potência e indigência.

A proposição do corpo como um espaço íntimo, se ancora na relação de co-pertenecimento constitutiva entre corporeidade e espacialidade, assim como no caráter ôntico-ontológico apresentado por Holzhey-Kunz, em sua apreensão do corpo como tarefa. A intimidade, outro componente chave desta reflexão, determinou seu percurso nas imagens poéticas da casa, propostas por Bachelard, bem como na análise etimológica das palavras habitar e construir, trazidas por Heidegger em uma de suas conferências. A



contribuição contemporânea se deu a partir da noção de familiaridade própria, elaborada por Beto Machado em sua obra destinada à investigação do espaço íntimo no contexto terapêutico e na relação clínica.

Em suma, o corpo íntimo, se valeu de inúmeras interlocuções até a elaboração de uma tese que desse lugar a essa experiência corporal que se abre em um espaço livre para afetações diversas. Nesse sentido, visa ir na contramão das experiências impostas pela pressão social e busca um aceno à possibilidade de experiência do corpo como abrigo e refúgio, como casa. Por fim, para além do que já foi explicitado acima, este percurso buscou contribuir com as discussões correntes neste campo de estudo, bem como oferecer um novo elemento para ser explorado e ampliado em reflexões futuras, não somente no campo da filosofia, mas também da psicologia e atuação clínica. ●

## Referências Bibliográficas

ASSIS, A. S. de. (2018). *Historicidade e clínica*: contribuições para o método fenomenológico-hermenêutico na psicologia. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. In: Os pensadores. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BINSWANGER, L. *Sonho e existência*: escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CASANOVA, M. A. *Heidegger e o escuro do existir*: esboços para uma interpretação dos transtornos existenciais. In: Psicologia fenomenológica-existencial: possibilidades da atitude clínica fenomenológica. p. 25- 43. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*: protocolos, diálogos, cartas. Editado por Medard Boss. 3º ed. São Paulo: Escuta, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad: Marcia Sá Cavalcante. 10º ed. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanálise*: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

MACHADO, P. R. R. *Intimidade como método clínico*: ensaio de fundamentação para uma psicoterapia fenomenológico-existencial e hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

MICHELAZZO, J. C. *Corpo e Tempo*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse. São Paulo, nº12, p. 6-27, 2002.

MELLO, T. de. *Faz escuro mas eu canto*. 24<sup>o</sup> ed. São Paulo: Global, 2017.

POMPEIA, J. A. *Corporeidade*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse. São Paulo, n<sup>o</sup>12, p. 28-42, 2002.

POMPEIA, J. A.; SAPIENZA, B. T. *Os dois nascimentos do homem*: escritos sobre terapia e educação na era da técnica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

KAUR, R. *Meu corpo minha casa*. Trad: Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta, 2020.

\_\_\_\_\_. *O que o sol faz com as flores*. Trad: Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta, 2018.

\_\_\_\_\_. *Outros Jeitos de usar a boca*. Trad: Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta, 2017.

SAPIENZA, B. T. *Do desabrigo à confiança*: daseinsanalyse e terapia. 2<sup>o</sup> ed. São Paulo: Escuta, 2013.

SILVA, I. P. da. *Textos cruéis demais para serem lidos rapidamente*: onde dorme o amor. São Paulo: Globo Alt, 2019.

SOUZA, J. B. P. de. *A Verdade do Ser e a Quadratura em Heidegger*: o conceito de Geviert como centro da Kehre Heideggeriana. Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2022.