



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**A PERSONALIDADE ELÍPTICA:  
UMA FENOMENOLOGIA DAS ESTRATÉGIAS BORDERLINES**

**LUCAS CAMAPUM ROSA**

**Brasília  
Julho de 2023**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**A PERSONALIDADE ELÍPTICA:  
UMA FENOMENOLOGIA DAS ESTRATÉGIAS BORDERLINES**

**LUCAS CAMAPUM ROSA**

Monografia apresentada ao Departamento de  
Filosofia como requisito parcial para a obtenção  
do título de bacharelado, sob a orientação do  
Professor Dr. André Leclerc.

**Brasília  
Julho de 2023**

BANCA EXAMINADORA

---

PROFESSOR ORIENTADOR

---

PROFESSOR(A) CONVIDADO(A)

---

A todos e todas as estrategistas *borderlines*  
dedico essas humildes reflexões.  
Não desistam.

## **AGRADECIMENTOS**

À Universidade de Brasília, baluarte da sabedoria que nos inspira, do diálogo que nos articula e da resistência que nos liberta.

Ao professor e orientador Dr. André Leclerc, pela disponibilidade e afabilidade.

“Eu sei que vou chorar  
A cada ausência tua eu vou chorar  
Mas cada volta tua há de apagar  
O que esta ausência tua me causou”

Eu sei que vou sofrer  
A eterna desventura de viver  
A espera de viver ao lado teu  
Por toda a minha vida”

Vinícius de Moraes; Antônio Carlos Jobim

“Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte (...). Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos covariantes.”

Maurice Merleau-Ponty  
(2018, p. 208-210)

## RESUMO

O presente trabalho investiga o transtorno de personalidade *borderline* a partir de uma abordagem fenomenológica. Apurou-se aqui um desvio das aproximações mais comuns, isto é, perspectivas médicas e estatísticas; reducionismos biológicos e/ou comportamentais; e pressupostos dualistas de mente e corpo. Nosso arcabouço teórico fundamenta-se na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Constituem o método as reflexões a partir das contribuições deste autor. O problema que orienta nosso objetivo indaga sobre como a filosofia merleau-pontyana pode ampliar o conhecimento, enriquecer a discussão e promover a humanização acerca deste transtorno. Observou-se que o referencial merleau-pontyano propicia compreensões novas e significativas acerca da gênese e dos desdobramentos desta personalidade. Concluiu-se que as análises acerca da personalidade *borderline* podem adquirir matizes originais ao adotarmos esse referencial, tais como a concepção desta experiência enquanto um movimento elíptico de uma estratégia adaptativa que visa o equilíbrio existencial fundado na percepção fenomenológica, na corporalidade e na historicidade.

**Palavras-chave:** Filosofia da personalidade; transtorno de personalidade *borderline*; fenomenologia da percepção.

**THE ELLIPTICAL PERSONALITY:  
A PHENOMENOLOGY OF BORDERLINE STRATEGIES**

**ABSTRACT**

The present monograph investigates borderline personality disorder from a phenomenological approach. It is noted here a deviation from the more common approaches, that is, the medical and statistical perspectives, the biological and/or behavioral reductionism, and dualistic assumptions of mind and body. Our theoretical framework is grounded in Maurice Merleau-Ponty's phenomenology. The method consists of reflections based on the contributions of this author. The puzzle that guides our objective inquires about how Merleau-Ponty's philosophy can expand knowledge, enrich discussions, and promote the humanization of such a disorder. It was observed that the Merleau-Pontian perspective provides new and significant understandings of the genesis and unfoldings of this personality. It was concluded that analyses about borderline personality can acquire original nuances by adopting this framework, such as conceiving this experience as an elliptical movement of an adaptive strategy that seeks existential balance founded on phenomenological perception, embodiment, and historicity.

**Keywords:** Philosophy of personality; borderline personality disorder; phenomenology of perception.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	7
2. CAPÍTULO I: A PERSONALIDADE <i>BORDERLINE</i> .....	11
2.1 SOBRE PESSOAS.....	11
2.2 SOBRE PERSONALIDADES E SEUS TRANSTORNOS .....	16
2.3 SOBRE O TRANSTORNO DA PERSONALIDADE <i>BORDERLINE</i> .....	21
3. CAPÍTULO II: CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO.....	30
4. CAPÍTULO III: O TPB A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY ...	49
4.1 TERMOS CHAVE .....	50
4.1.1 Lugar-comum.....	51
4.1.2 Equilíbrios.....	55
4.1.3 Personalidade Elíptica.....	56
4.1.4 Brecha da alteridade.....	59
4.1.5 Entrelaçamento confluyente .....	61
4.2 ANÁLISE.....	62
4.2.1 Intensidade .....	68
4.2.2 Introjeção e Confluência.....	70
4.2.3 Paranoia .....	73
4.2.4 Dissociação .....	76
4.2.5 Hábitos de potencial autodestrutivo.....	77
4.2.6 Automutilação, ameaças e tentativas de suicídio, suicídio consumado .....	79
5. CONCLUSÃO.....	82
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	90

## 1. INTRODUÇÃO

“Como você faz drama, engole esse choro!”. Essa frase enseja a pergunta: O direcionamento fenomenológico de nossa experiência se encontra num cenário que incentiva o altruísmo ou o egoísmo? Queremos que as pessoas tenham suas angústias apaziguadas, ou apenas silenciadas, para que não nos incomodem?

As elaborações deste trabalho remetem às interfaces da fenomenologia merleau-pontyana com o transtorno da personalidade *borderline*. Este é, amiúde, abordado a partir de concepções de naturezas variadas, como os apuramentos nosológicos, cognitivo-comportamentais, neurobiológicos, historiográficos, estatísticos, clínico/farmacológicos e ficcionais. Isoladamente, esses enfoques trazem contribuições sociais, culturais, científicas, e acadêmicas, mas eles não se demoram em um olhar fenomenológico. Isto é, da experiência imediata, corporal, existencial e relacional do sujeito. Esta dimensão da experiência, seja ela *borderline* ou não, está sempre em transformação (o que não soa muito convidativo para quem busca trabalhar com conceitos categóricos e imutáveis), e exige uma suspensão das considerações pressupostas para que possa ser revelada com maior transparência (RIBEIRO, 2019).

Este ponto de vista, como acima descrito, orientará este trabalho. A partir disso veremos não apenas uma nova forma de entender o transtorno, mas também observaremos como a compreensão progressiva e globalizante dos fenômenos convoca à responsabilidade de uma nova práxis. Chamado este não apenas aos estrategistas *borderlines*, mas a todos e todas. Muitas das salas desta casa chamada filosofia da mente serão investigadas, mas a porta de saída nos direcionará para a ação relacional.

Muito se pergunta sobre como surgem os transtornos de personalidade. Esta postura quase sempre guarda uma boa intenção, *i.e.*, de antecipar e impedir que se configurem sofrimentos nas vidas das pessoas diagnosticadas e nas das que as circundam. Um posicionamento compreensível, mas é um pensamento que pode fomentar o combate e o controle, assim como, por exemplo, quando perguntamos o que causa uma doença para combatermos sua proliferação e seus sintomas. Apressado, porém, é o olhar para a pessoa que subsiste aquém do transtorno. Insuficientes são os posicionamentos de acolhimento, de aceitação, de saudação de uma pessoa que reconhece uma outra como seu semelhante, e que realmente legitimam uma existência.

Durante acompanhamentos de saúde, a falta de uma conduta dialógica e horizontal se faz sentir, de acordo com os próprios usuários dos serviços de psicologia e psiquiatria. Eles relatam que pouco se pergunta sobre sua experiência enquanto pessoas além do diagnóstico. Opiniões, sentimentos e relacionamentos fora do contexto do manejo clínico de rotina são deixados de lado. O “normal” em muitas instituições de internação psiquiátrica é uma manutenção protocolar e fria (isso para não mencionar as atrocidades encontradas em instituições de “saúde mental” Brasil adentro e que replicam com muita fidelidade a lógica manicomial).

Pontuemos que essa “normalidade” é derivada dos formatos das relações econômicas, eixo das diretrizes “éticas” de nosso tempo, mas nas quais não nos aprofundaremos, visto que escapam do escopo desta pesquisa. Contudo, elas não podem ser desconsideradas nem perdidas de vista, posto que amiúde se consideram “saudáveis” e “recuperados” aqueles ou aquelas que estão aptos a (voltar a) trabalhar e produzir.

A importância de um trabalho como esse se fundamenta, portanto, em facilitar a compreensão da experiência da pessoa *borderline* da forma mais integral possível. É profundamente relevante, tanto em nível pessoal, como cultural e político, tentar levar à luz fenomênica ao que se escondeu embaixo de tratamentos e aproximações condescendentes, tutelares e estigmatizantes. A importância está no processo e objetivo de uma humanização pelo diálogo embasado na compreensão fenomenológica, e com potencial para elevar a qualidade de vida das pessoas, diagnosticadas ou não. O aprofundamento fenomenológico carrega uma promessa de uma reflexão mais detalhada acerca das camadas do transtorno de personalidade *borderline* (TPB), muitas vezes nebulosas até para especialistas e profissionais da saúde mental.

Do ponto de vista da filosofia acadêmica, é mister oxigenar discussões sobre esse tema, visto que há pouca bibliografia filosófica abordando esse assunto. A título de exemplo, no momento de início dessa pesquisa, outubro de 2022, na plataforma Google Acadêmico, não se verificou nenhuma pesquisa que contivessem em seu título, simultaneamente, os termos “filosofia” e “transtorno de personalidade”. De igual maneira, na plataforma SciELO Brasil, as buscas por “filosofia transtorno de personalidade” e “filosofia dos transtornos de personalidade” não encontraram nenhum resultado. Essa oxigenação, portanto, é o objetivo mais geral deste trabalho.

A pergunta-problema que servirá de linha guia para esse projeto é a seguinte: como a fenomenologia de Merleau-Ponty em **Fenomenologia da Percepção**, publicado em 1945, pode

contribuir para a compreensão do transtorno de personalidade *borderline* e para um projeto de abordagem humanizada acerca deste tema? Como todo acadêmico, o intuito último e mais sonhador é que essa pesquisa leve ao mundo uma contribuição, por mais modesta que possa ser. Isso se traduz na meta distal de um dia podermos todos desfrutar de uma convivência mais humanizada.

Reflexões como as aqui presentes poderão prover a filósofas e filósofos mais um ponto de partida discursivo de onde poderão contribuir com o tema da personalidade, tão ricamente explorado em alguns sentidos, mas, ao mesmo tempo, tão pouco elucidado. E, sobretudo, o diálogo compreensivo e não estigmatizante, equânime e fraterno ganhará mais uma pequena colaboração, fomentando um ambiente relacional mais saudável e espontâneo para todos e todas, diagnosticados(as) ou não. Assim, os objetivos específicos deste estudo se resumem em: 1) investigar o que uma análise fenomenológica merleau-pontyana pode formular sobre o TPB. E 2) refletir como esse novo arranjo pode contribuir para a compreensão e contato com as pessoas que vivem essa experiência *borderline*.

Primeiramente faremos, no capítulo um, uma exposição sobre o TPB, o que ele abarca e quais são suas características e especificidades mais frequentes. Relacionaremos fontes que variam entre contribuições filosóficas, artigos científicos e manuais psicodiagnósticos.

Em seguida, no capítulo dois, passaremos a uma revisão da contribuição de Merleau-Ponty sobre a fenomenologia, a percepção e a corporalidade, nos baseando em sua obra **Fenomenologia da Percepção**. Contaremos também com uma análise das reverberações do pensamento do autor para o que foi chamado mais tarde de pós-cognitivismo onde, nos estudos enativistas, se fez ecoar nitidamente sua influência. Esse arcabouço teórico permitirá que nos aproximemos da experiência humana levando em consideração a conjunção do ser e do mundo. Ou seja, uma experiência de amálgama do indivíduo corporal e do ambiente que possibilita, ontologicamente, o que chamamos de pessoa. Assim refletiremos sobre a personalidade enquanto algo contextual na relação, existência e apreensão da realidade, e não como algo puro, nem modular, ou ainda como algo geral e inespecífico.

No capítulo três empregaremos o segundo capítulo como uma lupa para observar o primeiro e, assim, sintetizar reflexões discursivas e análises sobre o TPB. À luz da fenomenologia corporal merleau-pontyana, buscaremos ressonâncias com as bibliografias relacionadas ao tema. Não só isso como faremos propostas de pontos de vistas conceituais inéditos: tais como a compreensão do TPB enquanto um movimento elíptico.

Na conclusão faremos um concentrado do que foi refletido. Elaboraremos que tipo de contribuições e impactos se depreendem das análises construídas, tentando sempre responder aos objetivos evidenciados anteriormente. Também apontaremos aqui as perguntas que ficaram sem resposta, mas que poderão ser investigadas em trabalhos futuros.

## 2. CAPÍTULO I: A PERSONALIDADE *BORDERLINE*

### 2.1 SOBRE PESSOAS

Antes de nos dedicar a compreender um transtorno de personalidade (TP), é valioso que consideremos, primeiro, alguns pontos. Afinal, como situamos uma personalidade sem antes tratar do que é uma pessoa?

Algumas aproximações sobre o que é uma pessoa serão apresentadas brevemente aqui, mas é preciso enfatizar que não há consenso filosófico definitivo para esse conceito. O valor dessa incursão teórica se resume a enriquecer as diferentes formas de apreender as facetas da experiência humana, considerando cada uma das postulações não como verdades irrefutáveis, mas como peças de uma verdade em construção. Cada concepção, à sua maneira e até certo ponto, contribui para o entendimento de pessoa do qual partimos neste trabalho e poderão alimentar reflexões sobre a vivência *borderline*.

Para P. F. Strawson (1959) o conceito de pessoa é anterior ao conceito de mente ou o conceito de corpo enquanto coisas separadas. O conceito de pessoa para o autor se dirige às entidades capazes de atribuir predicacões sobre estados de consciência e igualmente a estados corporais. Essa habilidade é desenvolvida na relação com os demais ao se dar o compartilhamento do esquema conceitual, ou seja, da rede de significações que orientam e constroem o sentido da realidade humana, sua individualidade e apreensão da individualidade do outro.

Mas só podemos vivenciar a persistência da identidade pessoal alheia se considerarmos que os outros são, de fato, pessoas. E como podemos implicar isso? A intenção da ação é parte importante no reconhecimento dos outros enquanto pessoas, diz Strawson (1959). Se consigo predicar que alguém está fazendo intencionalmente determinada ação, não preciso de observação ou estudo para saber que eu posso atribuir a mim o predicado da mesma ação, e isso deve valer para qualquer “alguém”. Da mesma forma não preciso de observação externa para saber que posso predicar sobre meus estados mentais, e o mesmo deve valer para outros sujeitos.

Desta maneira, é na compreensão relacional de que os outros agem intencionalmente sobre o mundo e que suas ações podem me atingir, assim como as minhas podem atingi-las, que se pode começar a conceber que os outros também são pessoas e que podemos, a partir disso, delinear uma ética compartilhada. Os mais céticos ainda podem não se dar por satisfeitos e negar o *status* ontológico da pessoa e as responsabilidades morais que dele surgem, mas de

acordo com o próprio autor, temos aqui apenas uma tentativa de começar a discussão, e não de encerrá-la.

Para Strawson (1959), não poderíamos fazer uso adequado do esquema conceitual sem a capacidade de reidentificação, ou seja, a capacidade de adotarmos uma atitude em prol da persistência da identidade pessoal ao longo do tempo. Isso se dá por meio de uma igualdade numérica persistente e uma contínua relação do corpo enquanto posição causal das experiências com a condição vivencial do espaço-tempo, o que permite a continuidade psíquica. A continuidade subjetiva, juntamente a relação com o mundo e demais pessoas é, para o autor, o termo conectivo para a apreensão da identificação e reidentificação pessoal.

O autor não declara abertamente seu compromisso metafísico em relação a qual teoria da identidade de particulares (do feixe ou do substrato) está mais alinhado, mas parece ter mais simpatia com a teoria do feixe.

Nesse sentido podemos passar para a contribuição de John Locke (2014) em seu Ensaio Acerca do Entendimento Humano, publicado pela primeira vez em 1689. Esta concepção parece se aproximar ora da teoria do feixe ao negar uma substância única enquanto condição para identidade pessoal, ora da teoria do substrato, se referindo a substâncias humanas, no plural. Uma das substâncias, por exemplo, seria ser uma coisa pensante. Locke usa o termo “substância” para tratar sobre Deus, inteligência e matéria, mas ele não exige uma substância única para conceber a identidade: “Não é, pois, a unidade da substância que abrange todos os tipos de identidade ou que a determina em todos os casos;” (LOCKE, 2014, p.439). E, ainda, falando sobre o que seria uma pessoa: “não sendo, neste caso, considerado se o mesmo *eu* persiste apenas na mesma substância ou em substâncias diferentes” (*ibid.*, p.443). Assim, a identidade pessoal, o “eu”, não precisaria de uma substância única, mas o pensar racional que perfaz o ser humano, sim.

Locke investe sua argumentação no sentido de uma identidade que persiste a depender da autoconsciência e da memória, e não de uma substância única, e que guardam uma relação de contiguidade sucessiva com cada momento em que se está desperto. Vale mencionar aqui uma questão de grau: minha persistência enquanto eu mesmo seria mais forte ou mais fraca dependendo da proximidade temporal do objeto da memória com o meu eu do presente, quanto mais recente e patente for a memória, mais forte é minha persistência enquanto eu mesmo no tempo (GALVÃO, 2013).

Ou seja, teríamos várias substâncias, fracionadas pelas rupturas no fluxo da consciência,

mas reunidas pela mesma e única consciência. Claro que há problematizações a serem feitas sobre nossa identidade quando estamos, por exemplo, dormindo, ou quando somos bebês, se estamos em meio a surtos psicóticos, ou ainda ao termos amnésia ou perda de memória por doenças como o mal de Alzheimer. A persistência da identidade pessoal se unifica por uma mesma consciência e sua memória, mas como? Locke contrapõe dizendo que não se trata de uma mesma e idêntica substância pensante numa mesma pessoa, mas sim sobre o que faz a pessoa ser ela mesma. Ou seja: a consciência que guarda uma sensação de continuidade e que reúne em si todas as diferentes substâncias dessas interrupções citadas, permitindo uma identidade, assim como diferentes partes do corpo animal conservam a identidade do ser vivo ao serem reunidas pela mesma vida. Ou, nas palavras do autor:

“Digo que em todos estes casos, sendo a nossa consciência interrompida e perdendo nós de vista os nossos próprios passados, levantam-se dúvidas se seremos ou não a mesma coisa pensante, isto é, a mesma substância ou não. O que, racional ou irracional, não tem a ver de forma alguma com a identidade pessoal. A questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa, o que, neste caso, não interessa de forma alguma: substâncias diversas são unidas numa pessoa pela mesma consciência (de onde realmente comungam), bem como corpos diferentes, através da mesma vida, são unidos num animal, cuja identidade é preservada nessa alteração das substâncias pela unidade de uma vida duradoura”.

(LOCKE, 2014, p. 444).

Lynne Rudder Baker (2000) concorda com Locke sobre a necessária divisão entre pessoa e animal. Quando Locke, entretanto, propõe que pessoas não tem uma substância básica única, a autora coloca uma ressalva. Se, ela argumenta, substância básica for considerado como algo que deve ser incluído numa lista completa de todas as coisas que existem, então ela advogará que pessoas são, sim, substâncias básicas (*ibid.*, p.8). Baker propõe um modelo de pessoa que se pretende nem dualista nem materialista. Sua teoria visa propor uma terceira linha reflexiva que substitui o problema mente/corpo ou o problema estados cerebrais/estados mentais pelo problema pessoa/corpo.

Muitas são as coisas constituídas, a autora introduz. Uma bandeira é constituída de tecido, mas ela não é idêntica ao tecido. O dinheiro é constituído por papel, mas não é idêntico ao papel. O David de Michelangelo é constituído por mármore, mas não é idêntico ao bloco de mármore. Nesse mesmo sentido a pessoa humana é constituída pelo corpo animal de um humano — estruturado pelo DNA de *homo sapiens* —, mas a pessoa não é o corpo. Existe algo além do corpo então? Existe outra substância? A resposta é não, pois é do próprio corpo que

surge o que qualifica uma pessoa. E o que nos identifica como pessoa não são os sentimentos ou pensamentos, pois pode-se verificar em vários outros mamíferos pensamentos, sentimentos e atividades mentais análogos aos nossos. O que então, no corpo, permite que uma pessoa seja uma pessoa? A autora propõe em seu livro que a resposta é o que ela chama de *Perspectiva Constitutiva*<sup>1</sup>, que é percepção em primeira pessoa.

Aqui não se pode confundir com o aspecto mais básico da percepção, dividido com outros mamíferos. Assim como nós, em condições saudáveis, não confundimos nossas sensações com as sensações de outrem e vice-versa. Um gato, por exemplo, não confunde sua fome como sendo a fome de outro gato, assim como também, ao ver um outro gato encharcado, não se confunde “pensando” que seria ele, na verdade, quem está molhado. O que temos e que falta ao gato e demais mamíferos é a concepção que engloba essa percepção, e disso podermos analisar, avaliar e planejar ações que giram em torno de um “eu” que os animais não têm. Um gato não pode se imaginar como sendo feio e que deveria melhorar sua aparência, assim como também não pode se pensar egoísta e considerar que deveria ser mais altruísta, ou o contrário, que é por demais altruísta e deveria ser mais egoísta. Isso é a característica exclusiva de uma pessoa, seja ela uma pessoa humana ou não humana. Nas palavras da autora:

“Muitos animais não humanos possuem perspectivas (determinadas, talvez, pelo posicionamento de seus órgãos dos sentidos — por exemplo, olhos que são as fontes de seus campos de visão), mas apenas pessoas possuem uma concepção de si como possuidoras de tal perspectiva” (BAKER, 2000, p. 21, tradução livre).

No último parágrafo sugeri que poderia haver pessoas não humanas. Como assim? Baker (2000) apresenta que não importa qual seja a constituição corporal, basta ela propiciar uma perspectiva constitutiva, e então teremos diante de nós uma pessoa. Para elucidar melhor ela nos dá o exemplo de morte cerebral, de um lado, e o exemplo do androide, de outro. Uma "pessoa" em coma irreversível ou mesmo com morte cerebral declarada, para a autora, persiste apenas enquanto corpo humano e pode se dizer que se trata de um humano, mas que já não é mais uma pessoa. Ao passo que, se substituirmos paulatinamente todas as partes do corpo de uma pessoa humana por peças mecânicas e biônicas, mas conservando o fluxo de consciência e as funções psicológicas mais complexas (centrais para a perspectiva constitutiva: considerar,

<sup>1</sup> Constitutive View (Baker, 2000)

<sup>2</sup> “Many nonhuman animals have perspectives (determined perhaps by the positions of their sensory organs — e.g., eyes that are the sources of their visual fields), but only persons have a conception of themselves as having such a perspective” (BAKER, 2000, p. 21).

raciocinar e refletir acerca de si), teríamos em mãos um ser que persiste enquanto pessoa, posto que ele goza da perspectiva constitutiva, mas que deixou de persistir como uma pessoa humana, pois já não tem corpo humano. Em suma, uma pessoa é, defende Baker, tudo aquilo que possui perspectiva constitutiva, não importando se a base corporal que permite isso é animal, mineral, vegetal, robótica ou alienígena. Mas repare bem, é absolutamente impossível que haja pessoa sem corpo algum.

Parece haver um paradoxo, poder-se-ia perguntar: como assim não existe mais do que o corpo enquanto substância, mas uma pessoa não é idêntica ao corpo? O paradoxo é ilusório e não passa de uma confusão semântica em torno da palavra “ser”. Essa é uma categoria importante para todo esse trabalho, posto que estamos tratando sobre *o que é* uma experiência, *o que é* transtorno, *o que é* personalidade, *o que é* uma série de coisas. Lembremos rapidamente que o verbo ser pode ser entendido de quatro maneiras. Temos primeiro uma divisão entre o “ser” de identidade e o “ser” de predicação. Um exemplo do primeiro pode ser “Batman é Bruce Wayne”, enquanto do segundo seria “Bruce Wayne é rico”. Contudo, o “ser” de identidade ainda pode se dividir entre “ser” de definição e o “ser” de composição. Um exemplo de ser de definição é: “o triângulo é uma forma geométrica de três lados cuja soma dos ângulos internos é 180°”. O ser de composição seria algo como “a mesa dele é uma caixa velha”. Todos os exemplos guardam o verbo ser, mas de maneiras diferentes. Quando, portanto, Baker (2000) defende que a pessoa é constituída de corpo e não há uma segunda substância, estamos usando o verbo ser enquanto composição: pessoas precisam de uma composição corpórea. Mas quando dizemos que uma pessoa é um ser com perspectiva constitutiva, não idêntico ao seu corpo, estamos tratando do verbo “ser” enquanto definição. Por fim, quando se diz que só uma pessoa pode elaborar algo como “eu deveria ser mais altruísta”, estamos dizendo que somente uma pessoa pode fazer uso do verbo ser enquanto instrumento de predicação, e que isso só é possível pois ela é dotada de perspectiva constitutiva, que a define, e que essa perspectiva constitutiva se apoia em sua constituição (composição) corporal, seja ela animal, vegetal, mineral, etc. Resumindo, aqui a composição (corporal) permite uma condição que vem a ser a definição de pessoa (mental) e que só por esta se poderá conceber e emitir predicação acerca de si mesmo.

Assim como em Locke, parece que aqui também podemos pensar em pessoas enquanto gradações, mais do que enquanto categorias. Para Locke isso envolve o nível da memória, mas para Baker isso envolveria o nível de “uso” da perspectiva constitutiva. Afinal, não nascemos com a perspectiva constitutiva, ela gradualmente se estabelece. Não só isso como estados

mentais como os advindos de doenças, ou surtos, ou do uso de substâncias e estados de consciência alterados, talvez até mesmo altos níveis de concentração ou de sono, poderiam diminuir a nossa capacidade de “usar” a perspectiva constitutiva. Isso nos tornaria “mais pessoa” ou “menos pessoa” a depender dos contextos.

## 2.2 SOBRE PERSONALIDADES E SEUS TRANSTORNOS

O que é uma personalidade e como saber se ela está saudável ou não? Aliás, seria adequado — seria justo — separarmos personalidades por saudáveis e não saudáveis? O que isso quer dizer e no que isso implica? Uma consideração apressada sobre essas questões resultaria simplesmente em: não sabemos precisar nada disso de forma definitiva, absoluta e com larga concordância entre especialistas. Isso porque não existe consenso estritamente rígido do que a personalidade realmente é, qual sua abrangência e quais são seus limites. Tudo em uma pessoa é reflexo de sua personalidade? Ou existem partes de nós que não sofrem influência nem influenciam em nossa personalidade? Uma resposta longa nos levaria a diversas teorias da personalidade, construídas por diversos autores e que remontam a tempos muito antigos. Contudo, no final ficaremos com aquele sentimento de incompletude, o incômodo típico do filosofar que reflete o pensamento “essa pergunta continua sem resposta”.

Apenas para considerarmos brevemente alguns exemplos, temos o clássico modelo proposto por Galeno (que por sua vez bebeu das referências da medicina de Hipócrates, 460-370 a.C.) nascido em 128 d.C. em Pérgamo e que morreu em Roma em 210 d.C. Ele usou a palavra “humor” para apresentar uma teoria esquemática baseada em fluidos corporais e o equilíbrio delicado destes que, conseqüentemente, levariam aos humores colérico, sanguíneo, fleumático e melancólico a depender da predominância deste ou daquele fluido no corpo. (CORDÁS; LOUZÃ, 2020). Esse modelo já caiu em desuso a muito tempo, mas ainda é relativamente fácil encontrar seus defensores na contemporaneidade.

Sigmund Freud (1856-1939), fundador da psicanálise, usou as palavras “caráter” e “tipo” (*Charakter e Typen*, respectivamente) para o que hoje se convencionou chamar personalidade (DALGALARRONDO, 2019). Sua visão de personalidade saudável soa um tanto pessimista para muitas pessoas, mas não pode deixar de ser mencionada. Ele aponta que o desenvolvimento desta dimensão se dá desde a primeira infância, se fundamentando na introjeção das dinâmicas com as figuras adultas de referência. Assim, a maneira como a criança seria gratificada ou punida desde o primeiro dia de vida “entram na conta” e tem seu quinhão de causalidade na

constituição dos “tipos” (DALGALARRONDO, 2019). Freud elaborou que o ser humano, a partir de sua história de vida, operacionaliza uma psicodinâmica (relação entre as forças do id, ego e superego, que responde pela maneira em que são administrados os desejos e as frustrações) prevalente dentre as três: neurose, psicose ou perversão. A neurose sendo o conflito “cristalizado no tempo” entre o id, ego e superego que culmina em repressão repetitiva dos desejos e impulsos instintuais, gerando sentimentos de culpa e inadequação frequentes.

A psicose seria uma dissociação, uma dificuldade de trabalho engajado entre as partes da estrutura psicodinâmica. Em crises se daria uma total desorganização dos três componentes, levando a um id “liberto” do superego, extravasando impulsos e desejos ainda não elaborados e que então podem acabar não sendo identificados pelo eu (ego) quando a crise passar. (*En passant*: psicanalistas do século passado inicialmente consideravam os indivíduos com TPB como uma zona cinzenta entre a neurose e a psicose, mas esse paradigma hoje está abandonado).

A perversão trataria de um enfraquecimento ou ausência do superego. Nessa dinâmica o sujeito não digladiava com limites morais socialmente aprendidos como culpa, vergonha, obrigações, honra, compromissos, etc. e com frequência apresenta comportamentos que o beneficiam sem considerar empaticamente o prejuízo aos demais. Subdivisões a partir da relação da estrutura psicodinâmica também são muito presentes no trabalho de Freud, sem mencionar que tipos “puros” seriam raros, quase que virtuais, sendo mais comum apresentações de caráter que carregam mais de um tipo (DALGALARRONDO, 2019).

Outra teoria é a de seu discípulo dissidente, Carl Jung que, de maneira resumida, aponta que temos uma preponderância de uma dentre as quatro funções da personalidade. São elas o pensamento, a sensação, a intuição e o sentimento. Soma-se ao cálculo o destaque maior ou menor da abertura para o mundo, do movimento libidinal, diz Jung, ou seja, predominando uma entre a extroversão ou a introversão (DALGALARRONDO, 2019). Fazendo as combinações se chega a oito tipos diferentes de personalidade.

Esse modelo de Jung serviu de forte inspiração para o teste de Myers-Briggs, contendo 16 personalidades a depender das relações e prevalências entre extroversão-introversão, sensação-intuição, pensamento-sentimento e julgamento-percepção.

Além destas existem muitas outras teorias, testes e construções, mas fugiria do escopo deste trabalho se debruçar sobre todas elas. Um ponto em comum dividido entre os modelos apresentados acima é que todos acabam por definir categoricamente o ser humano em uma imagem que transparece certa rigidez, um acabamento estático. O nosso ponto de partida deverá

comportar, contudo, que há certa continuidade de traços de personalidade, mas que eles não estão petrificados categoricamente e até a morte.

E é nesse sentido fluido que Leclerc (2018) apresenta a personalidade como uma disposição que, por sua vez, está dentro do que podemos chamar de “mental”. Disposições mentais seriam, portanto: “capacidades, habilidade e competências (...), ou ainda ter senso de humor, ser honesto ou mentiroso, também os conceitos e conhecimentos que possuímos, e os gostos e inclinações (...) (*ibid.*, p.24).” Dentre essas disposições encontra-se a personalidade e o caráter, que o autor apresenta como: “(...) algo que levamos conosco em toda parte. Mas as disposições não são conscientes ou objeto de experiência. Elas se manifestam sob certas circunstâncias (*ibid.*, p.25)”.

Com compromisso com a fenomenologia, temos que ter como base que a personalidade é uma construção dinâmica. Isto é, uma relação constante e intransferível da pessoa-mundo, sujeita a variações de significados com abrangência para comportar a transformação ao longo da história do indivíduo (MERLEAU-PONTY, 2018). Uma pessoa cuja personalidade comporta uma identificação de padrões que é tendenciosa para uma mesma direção, cuja construção de narrativas para se situar no mundo é sempre ou quase sempre planejada sobre um mesmo molde, e cujas estratégias de resolução de problemas é também “viciada” em um ou dois procedimentos, independente da situação, será considerada aqui mais para adoecida do que para saudável. Saúde seria o movimento dialógico, renovação e inovação, trocas, relação com o diferente (Ribeiro, 2019). Os termos “personalidade saudável” e “personalidade não saudável” não são os melhores, uma proposta de “tradução”, neste trabalho, faria referência a capacidade adaptativa às diferentes situações da vida. Nesta pesquisa, portanto, não veremos uma personalidade “não saudável” como “doentia”, mas sim como um conjunto de estratégias que não se adaptam muito bem à uma quantidade de situações suficiente para afetar negativamente a sensação de qualidade de vida.

O DSM 5 (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, APA, 2018) também apresenta algumas contribuições nesse sentido quando se propõe a delinear o funcionamento de uma personalidade saudável (*ibid.*, p.775). É interessante notar que apesar de ser um manual com uma proposta categórica, sua apresentação de uma personalidade sem prejuízos funcionais conta com um ser humano contextualizado. Isto é, que vive e encontra contextos diferentes e que tem que responder a eles. Os eixos em que o manual situa a personalidade são as dimensões de:

- 1) si mesmo, que se dividem em: a) identidade e b) autodirecionamento e;
- 2) interpessoal, que se dividem em: c) empatia e d) intimidade.

O manual indica (*ibid.*, p.775) que uma pessoa cujos eixos 1 e 2 não apresentam prejuízos funcionais, ou cuja funcionalidade está quase que perfeitamente preservada terá em a): uma identidade consciente continuamente de um “si mesmo”, sabendo diferenciar o que é seu e o que é do outro; uma autoestima positiva e que anda ao passo autorregulador das condições de sua realidade atual, além de apresentar alta adaptabilidade a uma grande gama de emoções. Sobre b): autodirecionamento; essa pessoa está apta a traçar objetivos, fazer e refazer planos consistentes com suas capacidades e condições; consegue construir e reconstruir padrões comportamentais apropriados para chegar à satisfação em diferentes aspectos da vida. Consegue também, com suas reflexões sobre as experiências internas, chegar a significações construtivas.

No campo c) empatia; esse sujeito consegue compreender adequadamente os sentimentos, as experiências e os motivos das outras pessoas na maioria dos contextos. Não só isso, mas também leva em consideração, ao se relacionar, as diferentes perspectivas, mesmo que sejam diferentes das dele, e está consciente que suas ações afetam as outras pessoas.

No último quesito, d) intimidade; essa pessoa não encontra dificuldade em manter múltiplas conexões com diferentes pessoas de maneira duradoura e satisfatória. Ela também busca ter inúmeros relacionamentos afetivos, íntimos e recíprocos, além de se esforçar para ser cooperativo, construir benefícios mútuos e adotar posturas flexíveis às diferentes atitudes, sentimentos e visões de mundo das demais pessoas. (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2018)

Mas então como apreender uma personalidade “adoecida”? Desde Gordon Allport (1897-1967) as considerações acerca dos *traços*, em detrimento dos *tipos* padronizados, têm ganhado progressivamente mais importância (DALGALARRONDO, 2019). O próprio DSM 5 nos orienta a considerar a psicopatologia a partir do abarcamento de um número mínimo de traços desviantes que varia para cada transtorno. Traços se diferenciariam dos *estados* pois estes carregam uma característica transiente, efêmera, e aqueles seriam tendências mais bem estabelecidas e repetitivas da personalidade (DALGALARRONDO, 2019). Traços (como ser orgulhoso, sádico, generoso, honesto etc.) portanto seriam uma tentativa de atomização da personalidade, pequenas características que de tão básicas já não se subdividem, mas que agrupadas podem caracterizar essa ou aquela configuração. A partir do agrupamento desses

átomos teríamos os fatores ou, metaforicamente, moléculas de personalidade, que ajudam a descrever os arranjos distintos que estatisticamente se encontram repetidas vezes nas pesquisas empíricas. A essa maneira de dispor os traços chamamos abordagem fatorial dos traços (DALGALARRONDO, 2019).

Trabalhar a partir de traços exige assumir como pressuposto que a linguagem cotidiana pode definir sensível e acuradamente com (em sua maioria) adjetivos (como sério, tímido, sensível) os aspectos fundamentais da personalidade de uma pessoa. Está em cena a hipótese léxica fundamental (HLF), ponto de partida das linhas de investigação empírica acerca das personalidades, que em suas pesquisas abordam os participantes amostrais com perguntas feitas com a linguagem costumeira do cotidiano. (DALGALARRONDO, 2019).

Assim posto, antes de falarmos dos traços do TPB em específico, é preciso salientar o que configura um TP em geral. Manuais como o DSM-5 e o CID-11 apresentam dez TPs diferentes separados em grupo A, B e C, sendo o TPB apenas um deles, pertencente ao grupo B. Todos os grupos compartilham os seguintes critérios, de acordo com a American Psychiatric Association (2014):

“(...) A) Um padrão persistente de experiência interna e comportamento que se desvia acentuadamente das expectativas da cultura do indivíduo e que se manifesta em, pelo menos, duas das seguintes áreas: cognição, afetividade, funcionamento interpessoal ou controle de impulsos. B) Esse padrão persistente é inflexível e abrange uma ampla faixa de situações pessoais e sociais; C) provocando sofrimento clinicamente significativo e prejuízo no funcionamento social, profissional ou em outras áreas importantes da vida do indivíduo. D) O padrão é estável e de longa duração, e seu surgimento ocorre pelo menos a partir da adolescência ou do início da fase adulta. E) O padrão não é mais bem explicado como uma manifestação ou consequência de outro transtorno mental e; F) não é atribuível aos efeitos fisiológicos de uma substância (p. ex., droga de abuso, medicamento, exposição a uma toxina) ou a outra condição médica (p. ex., traumatismo cranioencefálico) (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 646)

A classificação do DSM 5 (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2014) conta com, no grupo A, os chamados “esquisitos” (transtornos de personalidade paranoide, esquizoide e esquizotípica). No grupo B, os chamados “impulsivos”, estão os transtornos de personalidade *borderline*, narcisista, antissocial e histriônica. Por fim, temos no grupo C, o chamado de grupo “ansioso” (aqui inclusos os transtornos de personalidade evitativa, obsessiva-compulsiva e dependente) (SANTANA; PELUSO; ANDRADE, 2020).

### 2.3 SOBRE O TRANSTORNO DA PERSONALIDADE *BORDERLINE*

O convívio íntimo com pessoas que vivem a experiência *borderline* muitas vezes leva ao seguinte pensamento: “os indivíduos com esse transtorno costumam ser estavelmente instáveis. Essa característica se manifesta em muitos, senão todos, aspectos do funcionamento da pessoa” (MELO; CASTILHO; PORTALINO, 2021, p.19). Eis uma introdução generalista.

Na linha dos esclarecimentos estatísticos, Dalgarrondo (2019) afirma que o TPB é o TP mais frequente na população, chegando a 6% de prevalência dentre os que buscam a atenção primária em saúde, 10% em serviços ambulatoriais e algo entre 15 a 25% em internações psiquiátricas, sendo “o TP mais frequente e importante em populações clínicas” (DALGARRONDO, 2019, p.281). O DSM 5 (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2014) aponta para números parecidos com esse, indicando que o TPB prevalece em 1,6% a 5,9% da população. Ainda TPB é mais frequentemente encontrado nos grupos populacionais mais jovens do que em idades avançadas, mais urbanos do que interioranos e com prevalência muito maior (75%) entre as mulheres (*ibid.*).

No que tange os aspectos genéticos, estudos com amostras de gêmeos, analisando pais biológicos e adotivos, são as principais fontes de dados sobre a genética dos TPs. Um estudo populacional com pares de gêmeos verificando transtornos do grupo B na Noruega estimou a herdabilidade genética de 35% para a personalidade *borderline* (MEIRA-LIMA; VALLADA, 2020). O DSM 5 (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2014), contudo, aponta para uma probabilidade de incidência cinco vezes maior em parentes diretos quando se compara com famílias de pais e mães biológicos sem o transtorno. No que abrange estudos de genética molecular, observou-se que o TPB está associado com polimorfismos no gene da enzima monoaminaoxidase A. É preciso observar que estudos como esse são raros e ainda são necessárias mais pesquisas para fortalecer esses dados e correlações, mas o que se pode constatar deles é que diferentes traços de personalidade tem diferentes taxas de herdabilidade, mesmo dentro de um mesmo grupo (A, B ou C), mas sempre em grau mais expressivo entre parentes consanguíneos do que em famílias com ligação sanguínea mais distante ou com filhos adotados. Ainda, existem indicações que os TPs não estão relacionados a um gene ou com genes específicos, mas com uma extrema poligenia, e que são influenciados por “constelações” complexas de muitos alelos comuns de pequeno efeito (MEIRA-LIMA; VALLADA, 2020).

Vamos aos aspectos neurológicos. É apontado que os comportamentos de suicídio e

agressividade e impulsividade associados ao TPB estão correlacionados com um comprometimento da atividade serotoninérgica. Isso aponta um caminho tanto para o tratamento farmacológico quanto para os estudos genéticos (SILVA, MONTEIRO & LOUZÃ, 2020).

Ainda, Melo, Castilho e Portalino, (2021) elucidam as seguintes alterações em exames de imagem: alteração da ativação amígdala (área relacionada às emoções, sobretudo o medo e autopreservação), hipometabolismo do hipocampo (memória, aprendizado e emoções), e alterações do lobo frontal (relacionado a execução de comportamentos intencionais e sistemas inibitórios, o que pode se associar com o comportamento impulsivo).

“(...) A revisão da literatura sugere que os principais déficits estejam relacionados a funções atencionais, aprendizagem, memórias visual e verbal, memória operacional, processamento visuoespacial e funções executivas, incluindo os processos de flexibilidade cognitiva, planejamento, controle inibitório e tomada de decisão” (SILVA; MONTEIRO; LOUZÃ, 2020, p. 66).

A serotonina desregulada, por sua vez, está associada a diversos sintomas encontrados no TPB, como desregulação e labilidade emocional, reatividade ao estresse e impulsividade. Cortisol alto e oxitocina baixa também foram relatados nas pesquisas anteriormente citadas e estão associados a comportamentos agressivos em resposta a estressores e baixa adaptabilidade relacional.

Isso os leva ao estigma. Muitas vezes taxados como “dramáticos”, esses indivíduos correm risco real de vida, sendo o sofrimento pelos estresses interpessoais percebidos com muita urgência e agudeza. Elevadas são as taxas de automutilação (seja para alívio e/ou autopunição), tentativa de suicídio e suicídio consumado. A verdade é que a vivência *borderline* passa longe de uma “encenação” calculada. O que realmente está em pauta é um ser humano que, com frequência, experimenta profundo sofrimento e uma das poucas ferramentas que domina para conseguir ajuda é expressar toda a urgência que lhe está consumindo, o que pode incluir ofender os próximos e/ou se violentar. Estamos falando de um passado — com todas as suas dores — que se presentifica na carne, enquanto a esperança em um futuro melhor parece inimaginável. Como veremos à frente, a crise leva a um regresso à fase em que “tempo” não era ainda um conceito adquirido, ao menos não completamente. Quanto ao passado das vivências *borderlines*, podemos ter um vislumbre dele com a seguinte citação:

“Do ponto de vista etiológico e como características gerais, podemos dizer que existem evidências de uma correlação importante entre o TPB e traumas infantis,

incluindo abuso sexual (principalmente incestuoso), abuso físico e violência doméstica grave, bem como experiências de invalidação emocional em indivíduos com temperamento vulnerável e predisposto à desregulação emocional” (MELO; CASTILHO; PORTALINO, 2021, p.19).

Como esse passado pode afetar o desenvolvimento neural em comparação com os cérebros de pessoas com infâncias mais pacatas? Podemos apontar que o desenvolvimento neurológico e a sensibilização ao estresse são índices afetados por eventuais maus-tratos na infância, que são uma condição ambiental muito comum em pessoas com o diagnóstico de TPB. Maus-tratos na infância prejudicam diretamente processos de neurogênese, mielinização e modelagem sináptica em áreas do cérebro responsáveis pela socialização (SILVA; MONTEIRO; LOUZÃ, 2020). A socialização é um dos pontos de maiores turbulências nas vidas *borderlines* e com o que foi citado podemos entender um pouco melhor o que está envolvido.

Considerando o cruzamento dos fatores ambientais (maus-tratos e turbulências na infância) com os fatores de predisposição genética (herdabilidade), Silva, Monteiro e Louzã apontam para um risco de desenvolvimento do TPB 13 vezes maior do que o normal. Ainda, os maus-tratos isolados dos fatores genéticos pode ser responsável por aumentar a chance em até duas vezes para o desenvolvimento do TPB, apontam as autoras.

Brasil, Dornelles e Pimentel (2021) também apontam para uma característica chamativa: um prejuízo cognitivo no processamento visual de rostos e expressões, essencial no mundo das interações humanas. Sabemos como o cérebro dedicou, durante o processo evolutivo, muitos recursos para construir uma formidável capacidade de identificar rostos e expressões. Esta habilidade chega ao ponto de comumente vemos rostos onde não há nenhum, como nas nuvens, na arte abstrata, em meio a natureza ou mesmo em composições urbanas, como casas, paredes e móveis. Mas é justamente essa capacidade cognitiva que se mostra comprometida (ou seria hipertrofiada?) em muitas pessoas com TPB. Nesses casos, a pessoa *borderline* acaba por responder emocionalmente de forma defensiva e reativa a rostos com expressões neutras (que, supostamente, não deveriam gerar qualquer desconforto para ninguém que as examinassem), pois estas são percebidas por este grupo como sendo negativas (*i.e.* raiva, desdém, provocação, deboche, etc). Assim, pode-se observar comportamentos que podem parecer a terceiros como desproporcionais e inesperados.

Pode-se argumentar, entretanto, que não se trata de um comprometimento neurológico, mas sim de uma habilidade hipertrofiada, uma sensibilidade extremamente aguçada para perceber, prestar atenção e responder à microexpressões faciais negativas de desaprovação, nojo,

raiva, etc e que pessoas sem o TPB não conseguem notar, avaliando o rosto como neutro, impassível, inexpressivo.

Todas essas alterações neurológicas vão de encontro com o que se observará no capítulo três e se adequam ao que muitas vezes se observa na experiência concreta com pessoas que vivem a experiência *borderline*.

Bentall, (2007) observa que a psiquiatria, no passado, não costumava levar em conta que os transtornos mais comuns alteravam o estado de consciência da pessoa, mas depois de três décadas de acúmulos de evidências científicas, sabe-se que até os transtornos mais comuns, como ansiedade e depressão, mesmo em formas brandas, alteram e enviesam a maneira como os estímulos são significados pela consciência. Mas o que é a consciência? Claro, sua marca é a intencionalidade, como já dizia Brentano (LECLERC, 2018), mas para além desta essência, como podemos entendê-la se quisermos discutir as maneiras que a consciência de uma pessoa que vive o TPB pode ficar enviesadas?

Uma proposta é a de Hobson (2007). Ele apresenta que a consciência é componencial, ou seja, formada por (nove) diferentes faculdades em sinergia. É importante ressaltar que podemos dividi-las apenas enquanto projeto didático, mas que ontológica e experiencialmente elas estão fusionadas e contribuem harmonicamente para a vivência de uma consciência. Metaforicamente cada faculdade mental seria como os diferentes orifícios de uma flauta: eles não são instrumentos independentes mesmo quando considerados isoladamente (separados são, no máximo, apitos), mas, antes, todos compõem um único instrumento, sendo cada um indispensável para a configuração do todo. A partitura da música da consciência humana prevê essas habilidades e pulsa com os mais variados acordes e suas diferentes intensidades.

Adotando tal ponto de vista, apenas os seres humanos possuiriam as nove faculdades, enquanto outros mamíferos podem contar com muitas, mas não todas. Vale ressaltar que não apenas em presença categórica (possuir ou não) essas faculdades se fazem cruciais para a experiência, mas também em intensidade e matização. São elas, de acordo com Hobson (2007, p.103): 1) percepção ou a apreensão de dados de entrada; 2) atenção ou seleção dos dados de entrada; 3) memória ou capacidade de recuperar os dados apreendidos; 4) orientação ou apreensão de tempo, espaço e pessoa; 5) pensamento ou reflexões acerca das apreensões; 6) narrativa ou simbolização linguística das apreensões; 7) instinto ou propensão irrefletida para agir e reagir; 8) intenção ou projeção de metas e; 9) volição ou capacidade de tomar decisões sobre como agir.

Dado o caráter indivisível da experiência humana, é impossível alterar uma faculdade sem que isso reverbere nas outras. Dito isso, a faculdade que mais parece estar afetada no TPB é a de número quatro. Essa reflexão será aprofundada no capítulo três, mas apenas a guisa de provocação: ela (a quarta faculdade) parece ser o “centro de gravidade” que vai atuar fortemente sobre as outras. É mister ressaltar uma vez mais que a marca da consciência — portanto de todos esses “módulos” — é a intencionalidade, ou a capacidade de ser acerca de algo, de se direcionar a alguma coisa, como nos é apresentado por Leclerc (2018) ao apresentar sobre as contribuições de Brentano e Husserl.

Aproveitando esse gancho, Leclerc (2018) também apresenta um conjunto de habilidades que podemos entender por constitutivas da experiência mental. O autor nos indica que no que chamamos de mente encontramos, resumidamente: 1) “percepções” externas e “quase-percepções” internas, como a imaginação e os sonhos. 2) “Sensações”, como prazeres, dores e a *qualia*. 3) “Imagens mentais”. 4) “Atitudes proposicionais”, que exigem a manipulações de conceitos. 5) “Emoções”; como medo ou alegria. 6) “Atos, atividades ou operações mentais”, como raciocinar e decidir. E, por fim: 7) “disposições mentais”, que incluem, dentre outras coisas, a personalidade, e demais configurações que ficam dispostas “silenciosamente” até que as acionemos, tornando-as assim ocorrentes (LECLERC, 2018, p. 23-25).

No último capítulo poderemos analisar mais demoradamente as variações dessas habilidades dentro da lógica *borderline*. Por enquanto é importante que não as percamos de vista. Claro, também aqui encontramos fluidez e sinergia de partes ontologicamente integradas, especificadas sobretudo em nome da didática. Juntamente a isso temos a marca inexorável do mental: a intencionalidade.

Passemos agora a revisar os principais traços do TPB. Aqui revisaremos o que a área da saúde mental aponta como as características mais comuns, que servirão de base para a nossa análise fenomenológica. Tais traços passarão por uma releitura merleau-pontyana no capítulo três.

Muitos que convivem com pessoas com TPB frequentemente relatam a sensação de ter que cuidar para não “pisar em ovos” (SILVA, 2018, p.111). Indivíduos com esse transtorno podem mostrar muita hostilidade ou autodepreciação em resposta, por exemplo, a atrasos corriqueiros por parte dos outros, mesmo os mais corriqueiros, levando “para o lado pessoal” rapidamente e com muita profundidade, o que pode abalar o vínculo, tanto terapêutico, quanto

com as demais pessoas.

Netto e Alarcão (2020), embora partindo da psicanálise, sintetizam o que chamam de essência ontológica do TPB, e que pode nos dar uma ideia axial sobre esse transtorno. Os autores refletem sobre a infinita necessidade humana de gratificação (princípio do prazer) e como, ao longo do desenvolvimento da personalidade, vamos construindo estratégias para lidar com as necessárias renúncias e limitações (princípio da realidade). Essas estratégias partem principalmente das capacidades de postergar ações e tolerar frustrações adquiridas com o tempo e com a experiência, nos ajudando com a angústia que clama por satisfação imediata na maioria das vezes impossível. A consequência disso é o aprendizado de uma regulação das necessidades de alívio e gratificação, transformando-as em formas de satisfação alternativas do desejo justamente por seu caráter não imediatista. Os autores apontam essa forma de regulação como uma personalidade amadurecida e que teve como base necessária a atenção e amor das figuras cuidadoras de referência. Essa consideração será muito relevante para nossas reflexões a frente.

É a partir do comprometimento desta base de atenção por parte dos cuidadores que Netto e Alarcão (2020, p.352) derivam a essência do TPB: “dificuldade em encontrar as barreiras, os limites da própria individualidade e, nesse sentido, os demais limites: da individualidade do outro, da insuficiência, da imperfeição, etc.”. Assim os princípios de prazer e realidade do sujeito ficam insatisfatoriamente organizados para uma vida em sociedade, marcando sua vida com um dos principais traços de personalidade do TPB: o imediatismo intenso e a urgência. A incontinência emocional transborda de maneira aterrorizante pois a pessoa não consegue se ver capaz de resolver seus conflitos, que lhe parecem esmagadores, e os menores contratemplos do plano do real podem soar como ameaçadores, *overwhelming* e de natureza persecutória contra ela.

Pessoas que vivem com o transtorno *borderline* não rompem com a realidade, mas têm dificuldades em negociar com ela (NETTO; ALARCÃO, 2020). Uma das estratégias laterais acaba então se tornando o apoio em outros indivíduos que acabam por ser idealizados, tal qual, metaforicamente, uma pessoa que está se afogando vê em qualquer um que lhe estenda a mão um salvador. Não raro, porém, aquele que está afogando, tentando emergir, afoga essa outra pessoa que lhe deu apoio. Naturalmente, como pode se esperar de qualquer um, esse suposto salvador tentará se desvencilhar para não se afogar. Podendo assim causar respostas emocionais no *borderline* que migram rapidamente da idealização de um salvador para a desvalorização de um antagonista. Podendo-se assim gerar sentimentos persecutórios em relação a pessoa que o

“abandonou”, e a sensação de ter sido desprezada como alguém de baixo valor.

Isso retroalimenta seu medo de abandono, característica muito comum, senão essencial do transtorno. Volta-se rapidamente então ao estágio inicial de buscar um outro apoio — atravessado pela sensação de urgência — um novo salvador. Importante deixar claro que não é uma questão de oportunismo premeditado e de tirar vantagem intencionalmente por parte da pessoa com TPB, como talvez poderíamos encontrar no transtorno de personalidade antissocial (psicopática). Trata-se de um verdadeiro terror, de uma necessidade violenta, de uma sensação de tudo ou nada, vida ou morte. Como já se pode antever, isso gera intensas e turbulentas relações interpessoais, muitas vezes encerradas abrupta e tempestuosamente.

Já de acordo com o DSM 5, “a característica essencial do transtorno de personalidade *borderline* é um padrão difuso de instabilidade das relações interpessoais, da autoimagem e de afetos e de impulsividade acentuada” (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2014, p.663). Seguindo este manual, seriam necessários cinco dentre os nove traços apresentados a seguir para que se possa diagnosticar propriamente um caso de TPB de acordo com o DSM 5.

“1. Esforços desesperados para evitar abandono real ou imaginado (...). 2. Um padrão de relacionamentos interpessoais instáveis e intensos caracterizado pela alternância entre extremos de idealização e desvalorização. 3. Perturbação da identidade: instabilidade acentuada e persistente da autoimagem ou da percepção de si mesmo. 4. Impulsividade em, pelo menos, duas áreas potencialmente autodestrutivas (p. ex., gastos, sexo, abuso de substância, direção irresponsável, compulsão alimentar (...)). 5. Recorrência de comportamento, gestos ou ameaças suicidas ou de comportamento automutilante. 6. Instabilidade afetiva devida a uma acentuada reatividade de humor (p. ex., disforia episódica, irritabilidade ou ansiedade intensa com duração geralmente de poucas horas e apenas raramente de mais de alguns dias). 7. Sentimentos crônicos de vazio. 8. Raiva intensa e inapropriada ou dificuldade em controlá-la (p. ex., mostras frequentes de irritação, raiva constante, brigas físicas recorrentes). 9. Ideação paranoide transitória associada a estresse ou sintomas dissociativos intensos” (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2014, p.663).

O mesmo manual conta ainda com um modelo de compreensão do TPB que não é definido por traços, mas por características funcionais. Nesse modelo, a American Psychiatric Association (2014) aponta que, para um diagnóstico apropriado, deve haver prejuízo em duas dentre as quatro seguintes funcionalidades que aqui apresentamos resumidas: 1) Identidade: autoimagem prejudicada, autocrítica excessiva, sentimentos de vazio e estados dissociativos sob estresse. 2) Autodirecionamento: instabilidade para criar e manter planos. 3) Empatia: dificuldade em reconhecer emoções alheias, hipersensibilidade interpessoal, tendência a focar no que há de negativo nas relações. 4) Intimidade: muita intensidade, mas igualmente instável e conflituosa, frequentemente há desconfianças, carência, medo de abandono, alternância entre

devoção e repulsa.

Concomitantemente, ainda é inteiramente necessário que haja quatro ou mais dos sete seguintes traços funcionais, sendo obrigatório que, pelo menos um deles, seja o de número cinco, seis ou sete. Aqui estão eles de maneira panorâmica, mas para compreensão mais detalhada, remeter ao DSM 5 (AMERICAN PSYQUIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 766-767): 1) Labilidade emocional: alterações de humor intensas ou desproporcionais. 2) Ansiedade: estresse agudo associado a relações interpessoais. 3) Insegurança de separação: real ou imaginada, autonomia comprometida. 4) Tendência à depressão: incluindo pensamento e comportamento suicida. 5) Impulsividade: ações sem planos ou considerações sobre os efeitos, sentimento de urgência. 6) Exposição a riscos: desnecessariamente e sem considerar os possíveis resultados. 7) Hostilidade: resposta desproporcional a insultos ou desentendimentos reais ou imaginados, podendo incluir agressão física e autolesão.

Ainda, para possibilitar uma visão sintética, Silva e Ximenes (SILVA, 2018) elaboraram um diagrama que auxilia na compreensão do TPB e ainda torna visível a dificuldade do diagnóstico diferencial, dada a familiaridade com outros transtornos.

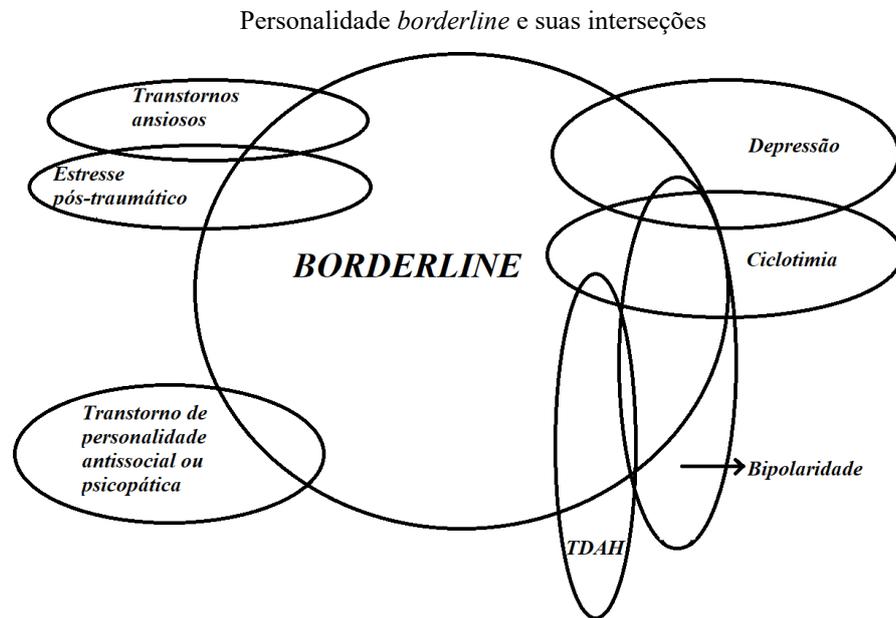


Figura 1. Elaborado por Ana Beatriz Barbosa Silva e Lya Ximenes (SILVA, 2018, p.20).

Muito ainda se pode dizer sobre o TPB, tentamos configurar apenas a mais singela ponta do *iceberg*. Esse capítulo se pretendeu apenas introdutório, tentando reunir o conhecimento mais bem estabelecido pela comunidade científica sobre o transtorno e, ao mesmo tempo, tentando ao máximo não estereotipar ou estigmatizar. Até aqui vimos apenas o que precisamos ter como fundamento para refletir sobre o TPB à luz do que vamos explorar nos próximos capítulos.

### 3. CAPÍTULO II: CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Merleau-Ponty foi um filósofo fenomenólogo e, concordando com Husserl, considerava que a primazia do pensamento fenomenológico é a intencionalidade, ou o movimento em direção a algo, a representação. Em Leclerc (2018) vemos que essa noção de intencionalidade como marca do mental parte originalmente de Franz Brentano, professor de Husserl. Contudo, se para Husserl a intencionalidade era sempre de e para uma consciência, para Merleau-Ponty era imprescindível considerar a intencionalidade corporal; apenas a intencionalidade da consciência não seria suficiente para compreender a experiência humana, pois o corpo é também sempre consciente de algo e se refere sempre em direção a algo, e o faz através dos sentidos, ou de sua sciência (MERLEAU-PONTY, 2018). Essa consideração é a coluna vertebral de tudo que se desenvolverá a seguir e não poderá ser esquecida.

É a partir dessa noção que Merleau-Ponty vai nos fazer pensar, em Fenomenologia da Percepção (2018), sobre uma sinestesia dos sentidos e sobre seu imediatismo acerca das informações de maneira pré-reflexiva. Podemos dizer que a percepção é anterior e necessária à qualquer significação. Vale ressaltar que perceber não é um mero reflexo ou um “receber”; é se posicionar (fazer postulações) e posicionar (postular sobre) o percebido em nível corpóreo. Isso concede à percepção um “sotaque”, uma marca pessoal, uma assinatura como a digital dos nossos dedos para cada indivíduo. Pode-se atestar isso perguntando a qualquer pessoa que domina uma linguagem de sinais. Apreendemos dessa forma a unicidade experiencial de cada um; pra cada vivência, uma diferente expressão de universo.

A carne não é só corpo, diz o autor, ela é realidade perceptiva que presentifica o sujeito, sempre em direção a algo. A carne é a alma (ou aquilo que pode perceber) e é dotada de comunicação constante com o mundo (Merleau-Ponty, 2018). Por ser o corpo expressivo e inteligente, intencional e, portanto, fenomenológico, podemos notar seu movimento “em direção a” ao assistir uma performance de dança ou de teatro mudo, ou mesmo quando nos comunicamos uns com os outros por meio de gestos e expressões. Mesmo um olhar mais demorado e o menor dos gestos já carrega uma forte intenção, mesmo que não nos demos conta. Portanto, o corpo é simultaneamente obra e autor, e é muito saudável aprendermos a ser sua plateia.

Um argumento em favor do resgate da percepção como ponto de partida filosófico, para Merleau-Ponty, é, como vemos em bebês e crianças pequenas, a percepção corporal é nossa

primeira fonte de conhecimento do mundo, e não a reflexão. Por isso o imediatismo da percepção seria uma espécie de trunfo e um fundamento em nossa concepção de existir em um mundo. Logo, como vimos no capítulo anterior, a construção de uma personalidade começa já no primeiro dia de vida, ou mesmo nas percepções corporais vividas na vida intrauterina.

A percepção é originária e primeira fundadora, direta e autêntica, e o projeto merleau-pontyano é sobre contrapor a prevalência da razão (ideia) sobre o corpo (material). O dualismo é defendido desde Platão, abordagem repetida pela filosofia medieval, em seguida por Descartes na idade moderna e desembocando sem pausa na contemporaneidade, onde ouvimos que “fulano é muito racional” como se isso fosse uma característica independente do todo. Merleau-Ponty visa recuperar à filosofia o tempo perdido evidenciando a percepção e tecendo críticas a construção, a projeção e a representação mental contidas nos pensamentos de caráter *à posteriori*. Partindo deste ponto, o que o corpo imediato tem para nos “dizer” sobre os fenômenos? O corpo sempre fala sem precisar de palavra alguma.

Para os que ainda insistirão numa separação rígida entre corpo e mente, uma reflexão inicial: junte as mãos e note como não é fácil nomear qual seria o sujeito e qual seria o predicado dessa ação, quem toca e quem é tocado, quem percebe o toque e quem percebe o tocar. Vê-se que é virtualmente impossível dizer aonde a mente acaba para começar o corpo. Isso pois eles são um continuum, uma amálgama.

Outro exemplo é o de Theodor Erismann (SACHSE *et al.*, 2017), médico e pesquisador russo. Ao criar um experimento com óculos que colocava tudo que era visto de ponta-cabeça, ele mostrou que não é só a mente que é responsável pela visão ou por decodificar os estímulos luminosos captados pelos olhos. Foram necessárias algumas semanas de experimentações em diversas atividades até que a adaptação fosse perfeita e os óculos já não fossem um empecilho e sim parte funcional da totalidade da visão. Atividades simples como tomar chá eram impossíveis no começo, mas, ao final do experimento, pedalar uma bicicleta não apresentava dificuldades.

Isso é um indica que o corpo e seus sentidos, como o equilíbrio e o movimento, estão interligados e interdependentes das partes de sua totalidade para assegurar e assentar a experiência visual. Ainda, quando os óculos foram retirados, levou-se semanas para que as condições basais de psicomotricidade fossem reestabelecidas, assim como a visão invertida também não voltou ao normal imediatamente, o que nos permite supor que os circuitos neuronais não são os únicos agentes corporais envolvidos na visão funcional, mas também a

vivência, a experiência temporal e contextual.

Vê-se como o corpo estabelece uma espacialidade e um autoconhecimento próprios e em movimento a depender do contexto. Isso impossibilita aceitar a ideia de que é puramente a mente a envolvida exclusiva na apreensão visual do mundo mas, antes, uma conjunção mundo-organismo. A este conjunto unificado e indivisível, Ribeiro (2019, p.83) chama de “espaço vital”, lugar onde o indivíduo se situa e se constitui não só da “pele para dentro”, mas amalgamado com seus arredores. É nesse sentido que o enativismo (concepção de cognição que bebeu da fonte de Merleau-Ponty) e seu movimento de síntese mente-corpo-ambiente pode apresentar contribuições para a nossa discussão. Façamos agora uma digressão.

Na tentativa de entender a mente ou, na maneira mais atualizada de falar, o “funcionamento do aparato cognitivo” (ROLLA, 2021, p. 29), chegamos a um recorte temporal que divide o cognitivismo da velha guarda das ciências cognitivas contemporâneas. Ou, em outras palavras, aquelas que fazem uso de teorias representacionistas, computacionistas e funcionalistas em detrimento da maneira de abordar o tema pela visão do pragmatismo. Contudo, se quisermos entender bem o enativismo, comecemos abordando ao que ele se opõe.

Para nos situar teoricamente, Rolla (2021, p. 29) nos dá uma aproximação simplificada do que ele toma por cognição, “o acesso que um organismo tem ao mundo” e, claro, quais são os mecanismos envolvidos nesse processo e como eles operam. Em resumo, o cognitivismo *old school*, tinha por concepção de cognição uma configuração com uma base de hardware (aparato biológico) e uma função de software (representações). E isso era, para os defensores dessa corrente, não uma hipótese, mas um fato, um ponto de partida “seguro”. Nessa abordagem o papel do corpo, do aparato biofisiológico, é deixado de lado e relegado para a biologia e para a antropologia, quando muito. É aí que entra o funcionalismo no repertório da velha guarda, o foco da pesquisa cognitiva se basearia então neste *software* que permitiria caracterizar e analisar um estado cognitivo como “primariamente o modo como a tarefa cognitiva em questão é executada” (ROLLA, 2021, p. 33).

Possivelmente a velha guarda veria os óculos de Erismann supracitados como uma questão de *hardware* e de pouca importância, desprezando toda a alteração no estilo de vida do sujeito. Mas Rolla (2021) nos mostra que essa interpretação seria limitada pois, para dar apenas um exemplo, nosso processar de informações não é seriado nem “duro”, mas abrangente, com tarefas concomitantes e plasticidade extremamente adaptativa. Rolla (2021), em seguida,

apresenta então que é dos movimentos que virão a percepção, um ponto crucial e que já estava presente na contribuição de Merleau-Ponty.

Da mesma maneira que o exemplo dos óculos e assim como os movimentos, o ponto sócio-histórico e o lugar no espaço físico e simbólico ocupado pelo sujeito são inexoravelmente parte do exercício fenomenológico de dar um sentido particular ao mundo. Pensemos, como exemplo, como uma fotografia será diferente mesmo que se mude, por um movimento ínfimo, apenas um grau na angulação de onde o fotógrafo está apontando sua máquina. Isso poderia significar talvez perder um cometa passando pelo céu na hora da fotografia, ou registrar talvez um pequeno detalhe que antes não apareceria. Agora imagine que no lugar da máquina fotográfica estamos falando sobre o olhar humano, e toda subjetividade dele decorrente. De maneira análoga, a percepção humana varia a partir da posição espaço-temporal dos corpos em movimento, o que inclui a cultura, a economia dos recursos e a história.

Ainda tratando sobre o aparelho ocular, Rolla (2021) nos diz que, não fossem os pequenos movimentos dos olhos, nossa percepção de um objeto, de um lugar, de uma configuração qualquer que seja, não se realizaria como a conhecemos. Citando Dewey (1896), Rolla apresenta que essa concepção já data de tempo considerável, concepção essa que foi de frente contra os cognitivistas *old school*. Rolla (2021) aponta ainda que estes últimos negligenciaram as contribuições de Dewey e continuaram com seu empreendimento funcionalista equivocado da cognição, dando primazia ao estímulo externo e sua suposta recepção passiva pelo organismo em detrimento da corporeidade ativa e em movimento.

Quanto às origens dessa negligência e sobre o elenco do cognitivismo *old school* como, então, paradigma, podem-se apontar duas: 1) a necessidade de se opor ao behaviorismo eminente e; 2) a herança teórica da “tradição analítica que dominou por maior parte do século XX, em especial na filosofia anglófona (ROLLA, 2021, p.36)”, e que, dentre outras áreas do conhecimento, fomentou o cognitivismo computacionalista, representacionalista e funcionalista.

Nos é sugerido pelo autor, porém, dois argumentos que se opõem a esse cognitivismo da velha guarda e com potencial para desmontá-lo, um argumento epistemológico e outro ontológico (ROLLA, 2021, p.39).

O primeiro argumento (*ibid.*, p.39) versa sobre a psicologia ecológica de Gibson (1986; 1979 & 2015). Ele trata de uma representação que assume que o ambiente e as ondas luminosas que dele são emitidas seriam pobres de informação. Sendo assim necessário para o organismo,

ou seu aparato cognitivo, “enriquecer” essa estimulação da córnea e os processos biológicos neuronais seguintes com representações. Gibson difere, assim, estímulo sensorial de percepção. Como exemplo nos é citado a metáfora de um indivíduo cercado por uma forte neblina, ele está sendo bombardeado por estímulos sensoriais, mas, por não poder distinguir os objetos ao redor, sua percepção está comprometida. A percepção seria então “a detecção de informação para a ação, que é ricamente distribuída em estruturas ambientais para organismo” (ROLLA, 2021, p.40). Conclui-se que, se o mundo exterior for rico de informação, não é, em termos de eficiência, bioenergeticamente econômico para o cérebro — ou seja, seria “contra-evolutivo” —, que representações mentais tivessem lugar na percepção. Ou, nas palavras do autor (*ibid.*, p.40): “um organismo *presente no mundo* — um organismo capaz de agir e efetivamente explorar o seu entorno — não precisa *representá-lo internamente*”.

Se isso não foi suficiente para tirar o representacionalismo do ringue de entidades teóricas, o argumento ontológico, por sua vez, aspira a levá-lo a cabo de uma vez por todas. Rolla (2021) endereça a autoria do argumento ontológico aos enativistas radicais Hutto e Myin (2013, 2017). De acordo com esses autores, devemos considerar o conceito de informação exclusivamente como a covariação que encontramos na natureza. Ou seja, a covariação em que onde há fumaça, há fogo, ou a covariação entre os anéis de uma árvore que nos mostra sua idade, por exemplo. De acordo com isso, as ondas cerebrais captadas num eletroencefalograma ao expor o sujeito a estímulos visuais não são covariação de representações mentais, apenas de atividade cerebral *que foi chamada de* representações. Nesse sentido, as representações seriam como uma “historinha”, uma “mentirinha” que ganhou *status* de verdade de tanto ser repetida — uma promessa vazia de que um dia uma nova física viria para atestar sua validade. Ou seja, como nos diz Rolla (2021, p.44), ou aceitamos a inexistência de representações mentais ou aceitamos um “cheque sem fundo”. E é esse o conhecido problema duro do conteúdo (PDC) de Hutto e Myin.

Até aqui observamos bastante sobre o que o enativismo *não* se trata, ou sobre o que ele se opõe. Mas numa visão mais aproximada, podemos destacar as palavras de Rolla (2018) para tentar ressaltar a essência deste conceito.

O enativismo é parte de um prolífico programa de pesquisa que perpassa a filosofia, a psicologia cognitiva, a inteligência artificial e a linguística. A característica unificadora das posições enativistas é a centralidade que a ação desempenha na cognição. (...) A tese central de Gibson é que a ação é constitutiva da cognição. (ROLLA, 2018, p.31-33)

E ainda, conforme o autor mais tarde apresentará:

“(...) para organismos multicelulares com sistemas nervosos, a cognição consiste no que os autores de TEM (teoria enativista de mente) chamam de *enação* — daí a ideia de uma teoria enativista da mente. Em uma primeira aproximação, *enação* refere-se aos ‘padrões sensório-motores que permitem à ação ser perceptualmente guiada’ (Varela *et al.*, 1991/2016, p.173). Isso significa que o agente cognitivo estabelece autonomamente correlações entre padrões de sensações e de movimento e, com isso, ele realiza o seu mundo. Mais precisamente, é a partir da coordenação de padrões sensório-motores (PSMs) que emergem habilidades sensório-motoras (HSMs), isto é, estruturas cognitivas cujo exercício consiste no direcionamento (ou intencionalidade) do organismo ao mundo. HSMs são, portanto, a chave para a compreensão da cognição na perspectiva enativista. (ROLLA, 2021, p.54)

Seria, portanto, apenas a partir das ações que um organismo poderia ter uma percepção daquele ambiente em que se encontra. Tratando sobre a metafísica da percepção, Rolla (2018) escreve que o comprometimento do enativismo é com a noção de uma percepção cuja direcionalidade são as possibilidades de ação e interação com o mundo ao redor e seus eventos, o que ressoa com o arco intencional de Merleau-Ponty, como veremos adiante. (Devemos ter esse ponto como referência crucial quando analisarmos no próximo capítulo a percepção das possibilidades de ação da pessoa que vive o TPB).

Nesse sentido, os fatos que envolvem o nosso encontro com os objetos do mundo podem ser explicados pelo enativismo sem que se precise apelar para entidades não verificáveis. Tais fatos são fenomenológicos e encapsulam duas noções que pedem nossa concentração. A primeira trata sobre a percepção e como ela é sempre e exclusivamente “a partir da perspectiva de um sujeito, mas também é um evento sobre objetos eles mesmos” (ROLLA, 2018, p. 33). Por exemplo: posso rodear um carro que estava na minha frente aparentemente em bom estado, mas ao dar a volta, noto do outro lado vários amassados em sua lataria. Assim se percebe que no que se vê existem elementos que mudam (o estado de conservação da lataria de cada lado do carro, meu ponto espacial referencial, ou seja, meu lugar no espaço ao me deslocar) e elementos que não mudam (mesmo fazendo uma volta ao redor do carro, ele continua sendo meu objeto de observação naquele momento, conserva-se carro [não vira um cavalo, *e.g.*], com suas características intrínsecas e extrínsecas que não são alteradas pelo meu olhar, além de ser visto a partir do mesmo ponto referencial subjetivo, eu mesmo).

A segunda noção, nas palavras do autor, trata “de que percebemos objetos em sua totalidade apesar da parcialidade do nosso acesso” (ROLLA, 2018, p. 34). Ou seja, nossa percepção consegue se estruturar mesmo que nem todos os elementos do *layout* ambiental

estejam presentes (ou no ângulo apropriado para serem encontrados pela nossa visão). Mesmo que precisemos dar uma volta no carro para perceber que sua lataria está amassada, não se precisa dar uma volta para perceber se trata de um carro, nem para perceber que *há* um outro lado. Não é preciso explorar tudo que nos rodeia para perceber que existem coisas mais próximas e objetos mais distantes, a percepção de um único ângulo é suficiente para compreender a profundidade de um espaço e dos objetos presentes. Outro exemplo ainda mais interessante é o que Rolla (2018, p.35) nos mostra e que aqui parafraseio: não é porque olhamos para uma estante cheia de lombadas de livros, juntos, lado a lado, que se pode dizer que percebemos apenas essas lombadas. Todos nós percebemos os livros como um todo. Isso também está de acordo com as leis da percepção de Wertheimer, teórico da psicologia da *Gestalt*. A figura a seguir exemplifica como não é necessário que todas as partes estejam presentes para que o todo possa ser visto.

Princípio do fechamento de Wertheimer



Figura 2. Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/281543719187701/>

Feita essa digressão acerca do enativismo, fica mais nítido como cada sentido individual de mundo é perpassado pela percepção corporal e sua ação em um meio. Afinal, tudo que sei e aprendo, sou e faço, é através da minha experiência corporal, que é única para cada um, por natureza. Ou ainda:

“(…) O enativismo é uma concepção fortemente corporificada de cognição. Ou seja, a morfologia corpórea não é um mero veículo causal para a recepção de estímulos

sensoriais — que era a maneira do antigo cognitivismo de pensar o corpo. (...) Consequentemente, cada um desses tipos de organismo realiza um mundo diferente daquele dos demais. Interessantemente, em virtude da concepção corporificada de mente e da cognição, o problema filosófico clássico de conectar corpo e mente simplesmente se desfaz, pois a mente é corporificada. (...) A ideia de enação implica uma concepção essencialmente situada de cognição, segundo a qual uma performance cognitiva constitutivamente depende das circunstâncias ambientais em que é realizada.” (ROLLA, 2021, p.59).

Ainda podemos considerar a mente corporificada e a evolução da percepção e cognição através do corpo pela ótica da biologia e da evolução das espécies. É necessário admitir que o *homo sapiens* não se constituiu já “sabendo” falar, mas ele “construiu” a linguagem vocal depois de muitas gerações de ações não verbais, ou seja, corporais. O corpo é, em seus primórdios e até hoje, no indivíduo contemporâneo, anterior às palavras, fundador de sentido de mundo e comunicador fenomenológico.

Esse padrão se repete em cada um: a “idade da pedra de antes das palavras” existe na história de todos nós, ela é a infância antes da internalização da fala, primeiro degrau de nossa existência e base inapagável presentificada em todo momento. Pode-se perguntar a qualquer pai, a qualquer mãe, e a qualquer cuidador: No convívio com a criança aprende-se “sua língua” não verbal e fica claro que ela se comunica por um fisicalismo. Negar isso seria equivalente a dizer que a criança humana, até aprender as palavras, é um conjunto de comportamentos aleatórios, erráticos e vazios de propósito. Não bastando isso, não podemos negar que é, a própria palavra, mais um dos comportamentos corporais.

Em consonância, em sua obra, Merleau-Ponty (2018) apresenta que o psíquico e o físico não são duas coisas, mas uma só, o pensamento orgânico. O autor apresenta que o organismo, o corpo, está como que perpetuamente sublimado no ser no mundo, ele se faz sempre presente, embora não como figura, mas como fundo, emergindo como figura apenas em situações de perigo e de extremos: “pois para possuir meu corpo fora de qualquer tarefa urgente, para brincar com ele ao meu bel-prazer (...), é preciso também que eu inverta a relação natural entre corpo e a circunvizinhança e que apareça uma produtividade humana através da espessura do ser (*ibid.*, p.161-162)”.

Mas essas urgências são exceções, na maior parte do tempo temos como figura as funções intersubjetivas e abstratas, como a racionalidade. Como seria o comportamento de uma pessoa que se vê frequentemente em estados de urgências? A resposta é uma maior presença do

corpo enquanto figura. O organismo seria, portanto, uma condição inescapável e insuperável, sempre presente, silencioso em condições ordinárias, e renunciá-lo seria renunciar à carne, à alma, à percepção (MERLEAU-PONTY, 2018).

Ainda de acordo com o autor, essa é diferença do ser humano para os animais. Enquanto eles estão limitados a viver em um *meio* como que tomados por um todo, por uma “fusão figura-fundo” indiferenciada, nós, ao sacrificarmos parte de nossa espontaneidade, ganhamos o mundo. Isto é, a racionalidade capaz de tornar em uma experiência periférica aquilo que para os outros animais é central. De cingir e conceber tanto uma figura quanto um fundo (esse poder está, de certa maneira, comprometido no TPB, como veremos adiante). Ganhamos a condição de divisar que há um mundo do qual todos os meios advêm, de ver o palco onde todos os comportamentos atuam (*ibid.*). Em outras palavras, aprendemos a sair da ilha e, por isso, reconhecer a ilha, enquanto nossos parentes distantes, os outros animais, como que só conseguem, metaforicamente, ver as árvores, mas não a floresta. Nossa vivência animalesca com o meio, contudo, não cessou nem cessará jamais, mas, evolutivamente, agora passa pelo organismo para aportar então em uma racionalidade que é não uma outra coisa distinta, mas uma parte distal do mesmo, o pensamento orgânico (MERLEAU-PONTY, 2018).

Mas e se formos mais longe? E se quisermos definir o que há de diferente entre nós e as outras coisas do universo, não só os animais, mas quem sabe uma colmeia de abelhas, um androide complexo, uma inteligência artificial sem corpo, o próprio planeta? O que diferencia o vivo do não vivo? Rolla (2021) apresenta que se trata do caráter autopoietico encontrado mesmo na menor unidade biológica: uma célula. O que significa dizer que o que é vivo é dotado de um sistema fechado, no qual há troca entre dentro e fora para se manter um equilíbrio termodinâmico, e cujo funcionamento do agente (a célula, o animal, o humano) ativamente organiza os componentes estruturais necessários para sua sobrevivência e estabelece as regras de relação dentro e fora e entre seus componentes.

Estamos falando de um movimento de automanutenção e a capacidade do ser vivo de se atrair ou de se repelir do que favorece ou desfavorece essa automanutenção e que confere sentido à sua existência. Curiosamente, diga-se de passagem, o ser humano parece ser a única criatura que se leva para perto do que não é conveniente para sua automanutenção, ocasionando amiúde o adoecimento. É justamente a atividade de explorar o que de significativo há no ambiente que constitui, pelo menos para o agente pluricelular vertebrado, seu acesso cognitivo ao mundo, como podemos ver na seguinte citação:

“A ideia central dos teóricos da autopoiese é que um sistema vivo, dada sua condição de precariedade, constantemente se afasta de repelentes e se aproxima de atratores para garantir a sua identidade sistêmica. Nesse processo de identificação de fatores ambientais, de acordo com aquela bivalência, o ser vivo estabelece as relações que são significativas para sua automanutenção, ou seja, produz sentido através da sua atividade. (...) Em resumo, ao produzir os próprios componentes estruturais dentro de um fechamento organizacional, e com isso manter sua identidade, o sistema continuamente identifica fatores ambientais que são favoráveis ou prejudiciais para si — mais precisamente, para sua identidade ou organização. (...). É por essa interação contínua que um sujeito realiza um mundo enquanto age” (ROLLA, 2021, p.50-54).

Sobre a experiência corporal e a psicologia clássica, Merleau-Ponty (2018), intenta nos mostrar como deve ser compreendida a diferenciação do corpo dos demais objetos. O autor nos diz que os objetos têm sempre uma ausência possível, o que exige nosso corpo de ser um objeto entre outros, pois, com uma ausência impossível, o corpo permanece sempre à margem de todas as percepções. “O corpo existe comigo” (*ibid.*, p.134). Enquanto as outras coisas estão horizonte, nós somos, nosso corpo é aquilo que permite que o horizonte aconteça. Contudo, no TPB, veremos um movimento que se assemelha a um eclipse parcial do corpo.

Assim, o corpo não entra em eclipse (não se distancia nem some), como o fazem os verdadeiros objetos, mas subsiste como em um simulacro de permanência absoluta de caráter de fundo em contraste com a permanência relativa dos objetos figurantes. Ou seja, ele *parece* com um objeto permanente dentre objetos relativos. Mas ele, o corpo, contudo, não é um objeto entre objetos, nem um “objeto-exceção”, mas é ele mesmo o que constitui os objetos como objetos. Merleau-Ponty conclui que o corpo é o “hábito primordial”, que “condiciona todos os hábitos e pelo qual eles podem ser concebidos (*ibid.*, p.134)”.

É preciso distinguir aqui que estamos falando do corpo fenomenal e existencial, do ser no mundo, não sua constituição concreta baseada em carbono, hidrogênio, nitrogênio, fósforo etc. Estamos falando aqui, como aponta Alvim (2011), não do corpo objetivo, mas sim do corpo vivo e intencional, o corpo-sujeito da experiência.

O corpo não é tangível ou visível na medida que é ele o que toca e o que vê. De acordo com Merleau-Ponty (2018), o campo perceptivo primordial, *i.e.*, a arena em que todos os objetos podem existir, aparecer e se ausentar como que eclipsados, é um campo de domínio da percepção e onde o corpo tem a potência. Os objetos não surgem no mundo e vem até nós, como atores que surgem num palco, eles partem de nós e vão para o mundo, assim como os personagens que “nascem” de uma autoria dramática.

É importante que, com isso, não nos deixemos aventurar por um idealismo que poderia nos levar ao solipsismo. O que temos em mãos, quando tratamos sobre a criação de mundo, é uma ontologia fenomenológica. Ou seja, não sou eu, corpo material e/ou mental, que existo com base de carbono, que crio a materialidade do que me circunda, mas antes o que me circunda só *me* circunda porque eu, enquanto corpo próprio fenomenal, existo. Logicamente, se eu (de carbono) não existisse, o mundo objetivo ainda existiria, mas não é disso que estamos falando. Merleau-Ponty (2018) tenta nos mostrar que se o *eu fenomenal* não existisse, o *meu* mundo não existiria, ao mesmo tempo que este *meu* mundo é tudo, em absoluto, que existe *para mim*. Não só isso como também haverá um mundo para cada um de nós enquanto formos sujeitos com corpo próprio.

Portanto, a invariação da perspectiva corporal se dá não como a de um objeto particular que não se moveria, uma suposta exceção entre os objetos verdadeiros com a capacidade extraordinária de sempre estar presente, mas sim como peça-chave, um pivô para a constituição da variação de perspectiva dos objetos. Sem o corpo, não há nem pode haver mundo — este que não é a soma de todos os objetos, mas o “horizonte latente da experiência (*ibid.*, p.136)” — enquanto durar o corpo, todos os objetos vibrarão com sua pulsação. O corpo constitui o mundo e é através dele que nos comunicamos com a realidade. Como um antigo conhecimento budista diz: o mundo não vem até mim, mas existe a partir de mim. Como veremos no próximo capítulo, o borderline tem dificuldade em assumir a “postura de autor”, sofrendo (passivamente) a vida mais do que a “emanando”.

Merleau-Ponty (2018) critica a psicologia de sua época e a objetificação do sujeito, mesmo que essa objetificação tivesse uma intenção de fazer ciência. Ele aponta que a psicologia tratou de estudar a “pessoa universal”, não cada um em particular. Girando assim em torno de um psiquismo “geral”, em vez de em torno da pessoa individual, colocando em protagonismo a “representação em detrimento dos fenômenos (*ibid.*, p.138)”. A crença problemática por trás desse movimento é a busca positivista por uma objetividade comparável às das leis das ciências naturais, por um suposto “mundo verdadeiro (*ibid.*, p.139)” e não fenomenológico.

Claro, hoje não precisamos ser tão ferrenhos e precisamos dar crédito a muitas iniciativas da psicologia de tendência positivista. Apesar de não terem delineado leis universais da psiquê, tal orientação fomentou os testes psicométricos usados atualmente por psicólogos em todo o mundo para avaliar, dentre outras coisas, as personalidades e, com isso, elaborar intervenções clínicas mais eficazes. Um pouco de positivismo faz bem, ajuda a manter a

sobriedade filosófica e a questionar abordagens dualistas. Como veremos adiante, o objetivo derradeiro deste trabalho é um chamado à ética e à fomentação de um mundo melhor para todos, diagnosticados ou não. Para isso é necessário um aproveitamento epistemológico múltiplo, não deixando de lado possíveis aliados e quaisquer contribuições que sejam úteis à causa, mesmo que sejam advindas do positivismo que, sob um olhar apressado, pode parecer avesso à fenomenologia. Não ao preconceito epistemológico!

Mas Merleau-Ponty tinha críticas duras a essa abordagem exclusivamente cientificista que, de acordo com ele, teve por consequência natural o distanciamento do indivíduo de si mesmo e dos outros ou, nas palavras do autor:

A contribuição das experiências alheias vinha apagar a estrutura da sua, e reciprocamente, tendo perdido contato consigo mesmo, ele se tornava cego ao comportamento do outro. Instalava-se assim em um pensamento universal que recalcava tanto sua experiência do outro como sua experiência de si mesmo (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 139).

Felizmente, os psicólogos cientistas eventualmente teriam que cair em si — literalmente — e, assim como sucedeu na contemporaneidade, perceber que não podiam falar propriamente do corpo enquanto tentassem ficar à frente do que queriam estudar, debruçados sobre o “indebruçável”. O corpo chamou-os, assim como sempre nos chama, de volta para dentro. A partir disso começou-se então a entender a psicologia como algo que vem *dos* psicólogos, e não *para* os psicólogos (MERLEAU-PONTY, 2018). O seguinte exemplo ilustra com fidelidade a situação: o biólogo pode olhar uma célula no microscópio, o químico pode testar reações em diferentes aparatos de laboratório, mas o psicólogo não pode se debruçar sobre si como se um outro fosse (*ibid.*), assim como não podemos colocar uma caixa dentro dela mesma. Tal posicionamento contra abordagens positivistas era necessário para Merleau-Ponty em sua época, pois não havia então quase nenhuma porta de entrada para as idiossincrasias do indivíduo. Mas os tempos mudaram e trouxeram um bom alento, e não seria assim sem as críticas feitas por Merleau-Ponty e tantos outros no século passado. Hoje, portanto, é mais produtivo colocar o positivismo nem como inimigo, nem como protagonista, mas como aliado.

Assim, como apontado por nosso fenomenólogo do corpo, o estudo científico em psicologia deve ter, preponderantemente, espaço para a introspecção. Sem isso só teremos psiquismos que redundarão — senão em pseudociência — em nada de novo que o corpo já não nos tenha ensinado (MERLEAU-PONTY, 2018). O movimento de tentar se situar como um objeto entre objetos, e a subsequente frustração desse esforço, acabou por levar os psicólogos

a uma perspectiva de uma experiência organísmica, uma “presença sem distância ao passado, ao mundo, ao corpo e ao outro” (*ibid.*, p.142).

Nota-se, em especial, durante a elaboração sobre a espacialidade do corpo (*ibid.* p.143), a noção de figura e fundo, além da de intencionalidade corporal. A fenomenologia da corporeidade contempla, para o autor, sempre um “em direção a algo”. E, nessa fronteira de contato com a coisa à qual nos direcionamos, se estabelece, a cada instante, o esquema corporal transitório no espaço e no tempo de maneira situacional. Destacando-se como figura exatamente a fronteira de contato (assim como mais tarde Ribeiro [2019] registrará), enquanto toda a periferia do campo repousa como fundo indissociável à configuração total. O corpo se adapta e se orienta nas condições presentes, como podemos visualizar nas palavras de Merleau-Ponty:

E com efeito sua espacialidade não é, como a dos objetos exteriores ou a das "sensações espaciais", uma *espacialidade de posição*, mas uma *espacialidade de situação*. Se fico em pé diante de minha escrivaninha e nela me apoio com as duas mãos, apenas minhas mãos estão acentuadas e todo o meu corpo vagueia atrás delas como uma cauda de cometa. Não é que eu ignore a localização de meus ombros ou de meus rins, mas ela só está envolvida na de minhas mãos, e toda a minha postura se lê por assim dizer no apoio que elas têm na mesa. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 146).

Não se trata aqui de um corpo que tem uma mão ao lado do braço, que fica ao lado do ombro, que fica ao lado do pescoço. O corpo é uma amálgama onde cada ponto guarda todos os outros. Se assim não fosse, como um paciente com aloquiria, poderia sentir na mão direita os estímulos aplicados na sua mão esquerda (MERLEAU-PONTY, 2008)? É importante pontuar que essa fusão é também atemporal, ou seja, assim como o corpo é essa amálgama totalizante de músculos e nervos, interocepção, propriocepção e exterocepção, também o é uma unidade com sua experiência passada e sua expectativa de futuro, ponto a ser problematizado no TPB, no próximo capítulo.

Podemos ainda pontuar, em relação à espacialidade e ao movimento, a diferença da intencionalidade quando o organismo se decide entre gestos concretos (como acenar para um amigo na rua) e gestos abstratos (simular um aceno para alguém que não está lá) (MERLEAU-PONTY, 2018).

No primeiro caso, o organismo age de maneira pré-consciente e pré-objetiva e, quando esse amigo nos ignora, a reação corporal é imediata, o nosso gesto “murcha” antes mesmo que possamos nos conscientizar de nossa própria frustração. Antes mesmo que possamos dizer “poxa vida, ele não me viu”, já temos uma resposta corporal à situação. A mesma coisa se dá

quando nosso amigo corresponde ao nosso aceno, podemos sorrir ou gesticular com a mão ainda mais acentuadamente, e tudo de maneira pré-reflexiva. Esta pré-reflexão é uma característica destacada no TPB e se mostra enfaticamente em sua impulsividade e responsividade, como veremos adiante. Também pode ser o caso de que a pré-reflexão dessas pessoas esteja conservada e só se destaque porque a abstração ficou “atrofiada”, mas não nos apressemos na discussão.

No caso de gestos abstratos, temos primeiro o foco da atenção e a razão voltadas para nosso corpo, para as partes envolvidas e que deverão “construir” os movimentos que configurarão um aceno mecanizado. É evidente que não há um movimento preferível nem um ou outro que seja “errado”, ambos fazem parte da esfera da vivência do ser no mundo e estão integrados na nossa vida, se revezando conforme as situações pedem.

Contudo, o autor destaca que pacientes com doenças cerebrais podem ter dificuldades em apenas um dos movimentos, conservando perfeitamente o outro, o que demonstra a existência plena destes dois tipos de movimento intencional (MERLEAU-PONTY, 2018). Uma analogia possível para compreender a dificuldade destes pacientes seria, metaforicamente, a postura de uma leitura deste texto que agora está sendo realizada fluidamente e de maneira “melódica”, encadeada e; numa outra postura, dedicar-se a ler este texto letra por letra, carácter por carácter, num processo que exige esforço e atenção.

No caso de pessoas adoecidas, como no caso Schneider, por exemplo (MERLEAU-PONTY, 2018), elas não conseguem articular, ou ao menos com muita dificuldade, movimentos abstratos. Enquanto pessoas sem condições adversas conseguem “traçar” linhas e regras imaginárias para organizar e se situar no mundo, essas pessoas têm dificuldades com tarefas que exigem esse poder abstrato de delimitar medidas que não estão objetivamente postas, como dizer que dia foi ontem e qual foi o mês passado, mesmo que saibam o dia e o mês vigentes e saibam de cor os dias da semana e os meses do ano. Dificuldades análogas que tangem ao corpo também se verificam, como a dificuldade de apontar, sem tocar, uma parte do próprio corpo sob um comando (linguagem, portanto abstrata), mesmo que seja capaz de levar a mão imediatamente ao local onde um mosquito o acabou de picar, ou seja, numa ação concreta (MERLEAU-PONTY, 2018). Vê-se aqui a relação íntima do modo como a abstração ou concretude de uma ação com a organização espaço-tempo-corporal do indivíduo regula o estar-no-mundo de cada um.

O chamado para uma concepção de ser humano como um ser integral e indivisível em

seu corpo fenomenal é fomentado pela experiência de que reduzi-lo à fisiologia ou reduzi-lo a um intelectualismo redundante em compreensões limitadas, portanto falsas, acerca da experiência de ser no mundo (MERLEAU-PONTY, 2018).

Qualitativamente diferentes, os movimentos concreto e abstrato, entremeados um no outro, fazem parte inexorável do indivíduo saudável. Contudo, se tornam ambos indistinguíveis e apagados em suas idiossincrasias, levados ao patamar de igualdade, quando se adota unicamente a biologia, a fisiologia ou uma análise psicológica intelectualista, purista e descolada de contextos, descolada do ser da vivência. A relação entre concreto e abstrato será essencial em nossa discussão.

É necessário conceber que existem para um corpo “várias maneiras de ser corpo, para a consciência, várias maneiras de ser consciência” (*ibid.*, p.175). Uma visão acurada de ser humano contemplará, portanto, um sujeito cuja mudança de 1% de suas experiências não resulta em um indivíduo 99% semelhante a si, mas 100% diferente do que era na configuração prévia.

Partindo da importância do contexto como fundo e que uma simples mudança em uma de suas partes resulta em uma nova configuração total, podemos entender a noção da significação única de cada ser perante o mundo. As vivências, conforme acontecem, sedimentam no sujeito uma construção própria de mundos dentro do mundo. Olhando isso de longe se vê que cada indivíduo da sociedade carrega em si ativamente um cosmos, uma configuração no sentido da Gestalt-Terapia (RIBEIRO, 2019), sempre em transformação e mediada por um corpo próprio no tempo e no espaço.

Essa sedimentação se faz pré-consciente no sentido em que não preciso rememorar todas as minhas interações com um bom amigo para vivenciar plenamente as diferentes caras e bocas que ele usa para se exprimir além das palavras. É isso também que me permite ir ao meu banheiro sem redescobrir minha casa de novo a cada vez que me dirijo até lá (MERLEAU-PONTY, 2018). Conforme a nossa história e nosso crescimento acontecem, vão se desenvolvendo, sempre no gerúndio, redes de significações entranhadas na materialidade histórica do corpo, que nos servem como orientações globalizantes, imediatas mesmo que não conscientes. Orientações estas que serão revistas no próximo capítulo. É preciso apontar que não se trata de uma espécie de mapa pronto que consultamos imperceptivelmente, mas de uma percepção do presente que brota do “mundo primordial (*ibid.*, p.182)” e que nutre a noção de mundo que construí e que então a retroalimenta como num movimento de espiral intencional, sempre se atualizando. Ou, nas palavras do autor:

“É assim que pode haver para nós uma espécie de panorama mental, com suas regiões demarcadas e suas regiões confusas, uma fisionomia das questões e das situações intelectuais como a investigação, a descoberta, a certeza (...). A estrutura do mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro da consciência (MERLEAU-PONTY, 2018, p.182)”.

Consciência essa que é a vida sempre em direção a algo, que é “o ser para a coisa por intermédio do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.192). Nesta consciência temos uma sustentação que Merleau-Ponty chamou de “arco intencional”, uma periferia insuperável que nos envolve em “nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral (*ibid.*, p. 190)”. É este arco intencional que unifica em uma totalidade cada indivíduo, e o qual nós só podemos nos aproximar fenomenologicamente, tanto o nosso quanto ao de terceiros, por meio de uma análise existencial baseada numa *epoché*, que desvia das investigações de vieses empiristas, positivistas e idealistas.

Esse arco promove as possibilidades existenciais, tudo o que pode se fazer é a partir dele. Isso posto, pode-se entender porque, originalmente, a consciência em Merleau-Ponty (2018) é antes um “eu posso...” mais do que um “eu penso que...”. Temos assim não só um sistema de posições atuais, mas um sistema amplo de posições possíveis, contrapartes à *lâ* aduracionismo, formando esta dupla inseparável e dinâmica que é a maneira de estar no mundo e que é o real esquema corporal (*ibid.*, p.147). E isso é apontado por Merleau-Ponty (2018) como a diferença dos objetos, que tem uma “espacialidade de posição”, em relação ao eu, que tenho uma “espacialidade de situação (p.146)”. Como veremos mais a frente, o posicionamento de “eu posso...” está comprometido na personalidade *borderline*, se tornando algo mais parecido com “podem fazer algo comigo/por mim”.

A partir dessas reflexões, podemos ver como, para Merleau-Ponty, o ser humano é como uma obra de arte, não uma consequência das leis da natureza. Se assim o fosse, seria melhor, para entendê-lo, estudá-lo quando já fosse um cadáver. Analogamente, as leis da física podem muito bem descrever os escombros de um prédio depois de um terremoto, talvez remontar aos mais ínfimos detalhes, quanto melhor souber sobre as características da construção antes do desmoronamento. Mas isso não se aplica ao ser humano. A vida enquanto obra de arte guarda relações com as leis da física, química e biologia das mais superficiais quando tratamos sobre o significado e visão de mundo de um indivíduo. Enquanto uma obra de arte, nos é bem mais rico, em termos de compreensão da vida, se usarmos como fonte, aquele texto que vem ao lado

do quadro no museu, desde que esse texto seja escrito pela própria arte-autora, ou seja, a pessoa que estamos levando em consideração. Claro que as cores das tintas de um quadro, a tela, as dimensões espaciais e sua temporalidade estão de acordo com as leis da física, como não poderia deixar de ser, mas não há rigor científico nem lei da termodinâmica, ou mesmo um Einstein, Darwin ou Faraday que seja capaz de, com estas, explicar com precisão a subjetividade daquelas.

É nesse mesmo sentido que uma apreensão freudiana sobre as leis da psicodinâmica também serão superficiais para a questão do sentido do ser aí enquanto se pretenderem universalizáveis. O mesmo vale para qualquer tentativa de estudo do humano que se valha de um método compartimentalista e desunificado. Ou ainda:

A compreensão dos fenômenos que emergem dos discursos descritos ocorre na experiência da linguagem, numa dimensão histórica e existencial, enquanto manifestação do homem como ser-no-mundo. E não a partir das relações fundamentadas num construto teórico determinista. (FLAUZINO & POKLADEK, em KLUTH E POKLADEK, 2008)

É por isso que se deve considerar que o esquema corporal não é só corporal no sentido material, pois ele é delimitado pelo campo, pelo contexto, pelos arredores, pelo tempo, pelo fundo e sobretudo pelo sujeito e sua consciência de sua consciência; se trata de um esquema de um corpo no mundo. O doente no caso Schneider tem deficiência justamente nesta “transposicionalidade” do atual com o possível, no concreto com o abstrato e, como escreve Merleau-Ponty (2018, p.203): “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo”. Mundo este que é, para nós, um intercâmbio ora biológico, ora compartilhado, ora individual. Mas, seja como for, estando saudável, o corpo estará a emprestar aos movimentos espontâneos, a partir do arco intencional, algo de existência independente e inesgotável (MERLEAU-PONTY, 2018). A pessoa borderline também apresentará dificuldade com a transposicionalidade atualidade-possibilidade, de forma distinta do doente do caso Schneider, mas veremos isso com mais detalhes no capítulo seguinte.

A intencionalidade é, portanto, um processo-chave para a compreensão de um indivíduo, e precisamos sempre considerar que esse sujeito está situado em algum contexto. Considerar que vai dispor de objetos que poderão ser para a consciência objetos intencionais, ou seja, objetos que serão potencialmente “alvos” do organismo. É só a partir desta concepção que

podemos compreender o sujeito com sua psicopatologia.

É importante, contudo, conceber que existe um *feedback* do mundo para a intencionalidade do sujeito que para ele se direciona. Watsuji (KRUEGER, 2020) nos apresenta o caráter relacional da intencionalidade, e também como o processo de alterar as relações altera a intencionalidade de cada um. Mas antes tentemos entender o que este autor propõe quando diz que o mundo responde à nossa intencionalidade. É fácil ver como as possibilidades de manuseio — o arco intencional — vão variar se estou segurando um ovo, uma camiseta ou uma pedra. Cada uma destas coisas me dará um *feedback* de sua dureza, peso, temperatura, forma, e com elas posso configurar o campo intencional, um vislumbre das contrapartes, que estávamos agora a pouco vendo em Merleau-Ponty. Como veremos adiante com mais detalhes, a pessoa *borderline* não está perfeitamente segura do *feedback* que recebe do mundo, tendo sempre uma desconfiança latente a permear suas relações.

É preciso compreender que não só os objetos respondem, mas, sobremaneira, o mundo cultural também. Falar alto ou baixo, *e.g.*, é um processo mediado culturalmente no qual recebemos, desde crianças, respostas do ambiente que nos balizaram para ter como referências determinados tons de voz em determinados ambientes e situações; “aqui devo falar mais alto, ali, mais baixo, acolá devo ficar em silêncio”. Ou ainda, “aqui posso pedir”, “aqui posso exigir”, “acolá serei repreendido se fizer qualquer um dos dois”. Uma reprovação, um sorriso, um aceno, uma bronca, uma explicação, e todas as respostas intrapessoais possíveis entram em cena como *feedbacks* quando fazemos de objeto intencional a vida da relação social. A socialização, a retroalimentação comportamental, sobretudo na infância, tem papel crucial na configuração da estratégia *borderline*, essencialmente quando a negligência, a violência e outros abusos fazem parte do crescimento desta criança.

Para ajudar a compreender essa ideia, Krueger (2020) nos apresenta como o caráter intencional da relação influencia a vida prodômica (quadro anterior ao estabelecimento pleno da doença) de um esquizofrênico. Esta condição leva este indivíduo adoecido aos poucos a perder contato com os significados culturais de gestos, feições, tons de voz e trejeitos, o que o leva a um estado de desconhecimento e desconforto análogo a se sentir um estrangeiro que não domina a língua local. É algo como o que citamos anteriormente ao mencionar uma leitura letra por letra, maquinal, em vez de fluida. Enquanto pessoas sem o diagnóstico conseguem tomar por certo o significado de várias expressões, fazer uso delas fluidamente durante conversas e, mesmo para auxiliar na comunicação, imitam em certa medida as feições que o interlocutor faz,

o prodrômico em processo de embotamento afetivo não sabe como responder às pequenas comunicações não vocais, se torna incapaz de ressoar intercorporalmente (KRUEGER, 2020), e acaba por ficar, muitas vezes, inexpressivo e sem reações emocionais durante uma conversa. Metaforicamente lembrando a expressão séria de um míope que não consegue notar ao longe que alguém está sorrindo para ele. Ou, mesmo se o prodrômico tenta se esforçar para fazer sentido dos trejeitos e feições da fala do outro, acaba por se desconectar do conteúdo da fala do interlocutor. Para tentar dar atenção à linguagem não verbal, perde-se da escuta, levando a um desencontro comunicativo e dificuldade de dar continuidade às conversas.

Vemos nesse exemplo como essa dificuldade em formar um campo de possibilidades altera toda a relação do sujeito com seu mundo. A cultura, por sua vez, formando um *loop*, dá seu *feedback* a essa dificuldade em ressoar do doente, resposta essa que, por muitas vezes, é de estranheza e até de medo estigmatizante contra as pessoas “loucas”, o que acaba por alimentar um ciclo de afastamento social e embotamento afetivo, característico da esquizofrenia.

Especula-se inclusive que a falta de contato e compreensão acerca dos significados das relações não vocais são o que embasam futuras sensações de desconfiança, delírio de referência e paranoia, comuns neste diagnóstico. Sintomas semelhantes, vez por outra, são encontrados também no TPB.

Mas se podemos fazer uso dessa noção relacional da intencionalidade cercada de *feedbacks*, esse sistema multifatorial em que estar com outras pessoas regula minha intencionalidade (KRUEGER, 2020) para compreender a esquizofrenia, podemos seguir a mesma ótica para estudarmos o transtorno de personalidade, como o *borderline*. Afinal, somos todos mediados pelos nossos arredores, não apenas os adoecidos ou “transtornados”, consideração esta que pode tecer paralelos mesmo com as teorias da psicanálise e do behaviorismo radical. Nas palavras de Merleau-Ponty:

“Os usos de nosso círculo, a constelação de nossos ouvintes imediatamente obtém de nós as falas, as atitudes, o tom que lhes convém, não porque procuramos agradar ou disfarçar nossos pensamentos, mas porque literalmente somos aquilo que os outros pensam de nós e aquilo que nosso mundo é (MERLEAU-PONTY, 2018, p.154)”.

#### 4. CAPÍTULO III: O TPB A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

Como visto no capítulo anterior, não é apenas a corporalidade atual que entra em cena para que se desdobre, a partir de mim, a minha realidade. Merleau-Ponty (2018) ressalta que também toda corporalidade que eu posso ser deve também entrar como parte do cálculo. Agora veremos como, tão essencial quanto a presente e as futuras, as corporalidades que já se foram são, no presente, o palco para o espetáculo que chamamos de mundo.

A partir das considerações prévias, façamos agora uma elaboração sobre o TPB partindo da Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty (2018). Refletiremos aqui sobre a percepção situada e a interrelação sujeito-ambiente na construção de mundo. Ficará aqui subentendido a perspectiva enativista de consciência corporificada. Igualmente latente será o contorno sobre como a experiência *borderline* (e o detalhamento de sua etiologia fundamentada na interrelação pessoa-mundo) constitui, por si só, um exemplo de crítica ao modelo dualista cartesiano. Compreender de um novo ângulo a intencionalidade *borderline* é aqui o nosso intuito. O movimento intencional vai, por diferentes maneiras, em busca do equilíbrio (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 212), da *autopoiesis* (ROLLA, 2021), mas é justamente na forma *como* essa busca se dá nas vidas das personalidades *borderlines* que concentraremos nossa atenção. Tentaremos, portanto, algo como “traduzir sintomas” — uma redução fenomenológica —, em intenções rumo ao equilíbrio.

Mas, primeiro, deixemos claro o que é o equilíbrio o qual nos referimos: um sentimento de autopertencimento, de se sentir no direito inexorável de fazer seu próprio mundo e ser o centro criador de sentido dele a partir de suas próprias percepções (MERLEAU-PONTY, 2018). É viver desimpedidamente sua própria realidade interna e externa a cada momento presentificado. É o caráter autopoietico como vimos no capítulo anterior (ROLLA, 2021). “Sou o mundo, o mundo sou eu (RIBEIRO, 2019, p.18)”: é ter o corpo próprio como suficiente para, metaforicamente, se sentir em casa.

E, como veremos, no TPB, frequentemente não há essa sensação de suficiência no corpo próprio para “alcançar” esse lar. Isso pois essa sensação disfórica está enraizada nas corporalidades fundantes que não satisfizeram historicamente as condições necessárias para tal.

Ribeiro (2019) é um Gestalt-terapeuta que contempla a visão merleau-pontyana. Em suas palavras, o contato humano — visando o equilíbrio e sendo um “processo no qual as funções sensoriais, motoras e cognitivas se unem (RIBEIRO, 2019, p.19)” — tem, como um de

seus fundamentos:

(...) do ponto de vista relacional, a ideia paradoxal de união e separação, sem que tal processo implique uma dicotomia, de tal modo que união e separação são funções paralelas de contato: isto é, o conceito de contato está necessariamente ligado aos conceitos de união e separação. O modo como as pessoas se encontram ou se desencontram revela o modo de seu engajamento numa relação, a qual torna visíveis o grau e o nível de equilíbrio orgânica que elas codividem e que procede do processo de união e separação com que se relacionam. Se se conhece o modo como alguém faz contato, conhece-se também o nível de encontro e separação com que se aproxima das coisas ou pessoas (RIBEIRO, 2019, p. 18).

Partindo do exercício filosófico de questionar o que se vê e proporcionar novas perspectivas de compreensão e aproximação dos fenômenos, elaborou-se termos chave que agora serão apresentados. Seus objetivos são favorecer uma forma fenomenológica de abordar o que está sendo investigado. Eles aparecerão ao longo da discussão deste capítulo em diversos momentos e farão referências uns aos outros, portanto cabe primeiro uma digressão para apresentá-los.

Só podemos ler e escrever uma linha de cada vez e mesmo assim os textos podem ficar confusos. Para evitar isso separamos os trabalhos em capítulos temáticos, subcapítulos, tópicos e subtópicos. Essa é uma boa manobra didática, mas não podemos confundir essa maneira de construir e divulgar conhecimento com o movimento não linear que encontramos na vida. As estratégias aqui colocadas sobre uma luz fenomenológica se encontram sobre as mesmas condições de todos os fenômenos: estarem totalmente conectados entre si por incontáveis teias fenomênicas. Como exposto por Ribeiro (2019), os processos não estão separados, ou mesmo conectados como um vagão de trem que se conecta apenas aos vagões adjacentes. Eles estão num esquema fluido no qual se encontrará, em cada parte, um reflexo de todas as outras partes e, no todo, algo maior que soma das partes.

#### **4.1 TERMOS CHAVE**

Os primeiros dois termos, “Lugar-comum” e “Equilíbrios”, são baseados diretamente na fenomenologia corporal de Merleau-Ponty. Eles fazem referência às contribuições do autor, mas contarão com outras reflexões semióticas adaptadas à natureza do presente estudo.

Os termos como “Personalidade Elíptica”, que conta com um “centro primário” e um “centro secundário” também fazem referências às contribuições encontradas na Fenomenologia da Percepção (2018), mesmo que menos diretas. Esses termos, como se verá, ecoam as reflexões

sobre a sensação de corpo próprio que Merleau-Ponty fez ao tratar sobre síndromes somáticas incomuns.

O termo “brecha de alteridade” é uma repercussão do que vimos a respeito da construção de mundo a partir de processos da percepção e que aborda o contato entre mundos de duas pessoas diferentes.

O termo “entrelaçamento confluyente” é uma metáfora que visa desdobrar a fenomenologia de alguns comportamentos muito comuns às pessoas que vivem o TPB.

#### 4.1.1 Lugar-comum

O lugar-comum remeteria às primeiras vivências fenomênicas experienciadas na idade concretista, a idade onde a concepção de mundo era apenas corpórea, física, sem qualquer conteúdo abstrato. Ele um dia já foi tudo para cada um de nós, a totalidade de nosso mundo, mas agora, enquanto adultos, ele nos é como um “primeiro degrau” em nossa estrutura de realidade. Isto é, um fundamento a partir do qual se construiu a subjetividade dotada de signos, refletindo Merleau-Ponty (2018) e o que vimos no capítulo anterior. O lugar-comum é a “língua” que o corpo aprendeu e normalizou antes das palavras serem aprendidas, e que nunca foi esquecida, tão pouco se deixou para trás (como um casulo) ou morreu, ele estaria mais para o que as células-tronco são para a nossa biologia. Ele se encontra em cada um, em momentos sem conflitos, como uma sensação de eutimia, de estar em casa, de normalidade, de estar à vontade e, nos momentos conflituosos, como uma vontade de retornar a esse lugar. Lembremos que o que é conflito muda de pessoa para pessoa, assim como o lugar-comum. O lugar-comum é pré-consciente e corporal por natureza, mesmo que possamos trazê-lo às vezes à consciência e manipulá-lo com abstrações, como agora estamos fazendo nesse parágrafo.

Enquanto adultos, perturbações da vida que não nos deixam “à vontade” podem ser profundamente subjetivas, mas, mesmo que só um pouco, incomodam também nosso conforto corporal. Outras situações podem ser profundamente desconfortáveis para o corpo, mas também sempre afetarão nossa subjetividade, mesmo que em menor grau. Isso pois mente e corpo não são substâncias diferentes, mas formam uma unidade na mesma pessoa.

Vale mencionar que o lugar-comum de todos, no início da nossa vida, começa com uma identidade fusionada eu-ambiente. Isso não é problemático e a separação é esperada com o tempo, o entrave se dá quando essa separação, necessária para uma boa vivência das fases

futuras, não acontece de forma adequada, que é o caso que agora analisaremos.

As condições dessa idade corpórea (onde tudo o que há são sensações corporais) que favorece o transtorno *borderline* é comumente marcada (como a bibliografia enfatiza) por sofrimentos. Ou seja, quando a criança foi negligenciada, punida, ou, por quaisquer motivos, não pode ser atendida em suas demandas (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021). Assim, o “sentir-se em casa”, o lugar-comum que será carregado vida afora, fica atravessado pelo sofrimento de precisar de ajuda e não ser atendido. Essa condição enceta um trágico “formato” de mito de Sísifo. Isso pois o retorno ao lugar-comum, que era para ser cômodo e recorrente, se configura como incômodo, paradoxalmente equivalendo conforto a desconforto. Em outras palavras, a recorrência desse padrão institucionalizará a insatisfação de necessidades como uma coisa normal.

Por mais que se busque ajuda, as diversas autossabotagens da estratégia *borderline* farão com que o outro seja colocado, mesmo sem querer, no papel do “outro primordial”, *i.e.*, aquele que na idade corpórea não contemplou as necessidades da pessoa. Isso ocorre em nome do retorno ao lugar-comum, à nossa primeira referência de equilíbrio, entranhada na carne. O abandono e o conseqüente sofrimento tornam-se, paradoxalmente, aquilo que ele mais teme e o lugar para onde se dirige. Torna-se normalidade tentar suprimir necessidades que clamam atendimento e, quando já em níveis insuportáveis, buscar em alguém um salvador. Estar em paz é não estar em paz. Buscar conflitos em momentos que tudo parece tranquilo se assemelha ao formato de um instinto. Tudo começa com a corporeidade: a normalização de um seio que não amamenta, um choro que é ignorado, um afeto que é frio, distante e intermitente. Mais a frente a criança poderá então ouvir coisas como “para de chilique”, “você é muito sensível” e “pra que chorar por isso?” (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021). Na ponta do processo, enfim, teremos uma subjetividade que busca manter por perto alguém que propicie dinâmicas de insatisfação, incompreensões e conflitos, mas também de salvação destes mesmos conflitos, por motivos que detalharemos em breve.

O lugar-comum não é um lugar de “abandono completo e derradeiro” para a vida da personalidade *borderline*, mas um lugar de buscar um outro que fica por ali, distante, orbitando, em suma, um “abandono parcial”. Isso pois o bebê cresceu e agora é um adulto. Logicamente, tivesse sido um bebê completamente abandonado, teria morrido de fome, sede e frio. Se ele sobreviveu é porque esse outro, vez por outra, atendeu suas necessidades. Mesmo que minimamente, o outro cuidou, mesmo que só das demandas mais necessárias para a

sobrevivência e crescimento. O bebê “sabe”, em um saber corporal, que o abandono total o levará ao sofrimento máximo, temendo-o absolutamente, mesmo sem nunca tê-lo conhecido. No adulto veremos que o que mais se teme, essa coisa desconhecida, “espreita atrás da porta”, e sabe-se que o caminho para seja lá o que isso for, é atravessado pela solidão, então evitar a solidão se torna um imperativo.

Viver esta corporalidade *borderline* seria como a seguinte metáfora. Viver o medo avassalador de entrar na piscina por ter quase se afogado da última vez que entrou, quando ainda se era uma criança. Na ocasião, por falta de altura, esta criança não “dava pé” no fundo da piscina. Ao mesmo tempo, agora que se é adulto, o medo persiste, não se consegue concatenar que já se tem altura o suficiente para “dar pé”. E, por isso, se faz questão de ter sempre alguém ali com você, te segurando para que não se afogue. Consequentemente, fica-se desesperado se esse alguém te solta, mesmo que por poucos segundos. Quando deixados sozinhos, e mesmo que consigam sustentar-se com o pé no fundo da piscina, a sensação de segurança e conforto não se estabelece, como se essa sustentação não fosse confiável, como se pudesse sumir a qualquer momento. Por isso, mesmo quando parecem estar estáveis sozinhos, podem evitar se movimentar (aqui ‘dá pé’, mas sabe-se lá se daqui dois passos também dará). Por dentro podem estar sequiosos por alguém do seu lado, para garantir que não se afoguem, e essa sensação pode, a qualquer momento, evoluir para o desespero, para gritos de socorro, mesmo que, objetivamente, não estejam se afogando.

A metáfora com “dar pé” não é por acaso. Trata-se de reforçar a dimensão corporal desse desconforto. Por mais que muitos digam (língua, abstração) que a pessoa pode e consegue, ou mesmo que deve se sustentar sozinha, essa sugestão é irrisória, por sua natureza interpretativa e abstrata. O que realmente se precisa não é a ideia racional de segurança transmitida por uma fala como essa, mas a sensação corporal de segurança a nível concreto. Nesse sentido se percebe que conversas ou sessões de terapia não tem todo seu potencial alcançado se a pessoa não se sujeita a experiências e ao uso prático de estratégias diferentes. Só assim, gradualmente, terão subsídio experiencial para essa sensação de segurança e autoconfiança. Não se aprende a nadar lendo livros de natação, mas sim se permitindo nadar. A psicoterapia encoraja o mergulho, mas não ensina a nadar, esse aprendizado é corporal, portanto, pessoal, experiencial e intransponível da mesma maneira que não se pode pedir que alguém vá ao banheiro por você.

Assim, não é o caso que o bebê tenha medo da morte. A morte enquanto ideia é uma

abstração que só será adquirida muito mais tarde. Precisamos entender a sensação imediata a partir apenas da corporeidade. Eis aqui uma tentativa disso: o que temos por certo é um desconforto físico (o que um dia se aprenderá a chamar de fome, por exemplo) que só aumenta a cada momento que não é satisfeito. A fenomenologia disso apresenta um estado de sofrimento corporal que só aumenta, mas sem nenhuma possibilidade de satisfação, não sem o cuidador. A ideia abstrata de morte não existe (se existisse poderia até sugerir uma chance de alívio — assim conseguimos compreender o movimento suicida que poderá se configurar na vida adulta, quando abstrações já estão incorporadas). E posto que a ideia abstrata de tempo também não existe, o sofrimento parece eterno a cada instante, por seu caráter absolutista de uma percepção concretista.

Descrever essa sensação apenas de maneira concreta é um desafio e tanto e, em um texto, ontologicamente impossível, mas tentemos uma aproximação. Se fossemos “traduzir” essa corporeidade em uma abstração, talvez um conceito candidato seria “inferno”. Não é “morrer afogado” o que o *borderline* teme, é a sensação corpórea de “estar vivo e se afogando eternamente”, sem a esperança de reemergir. Ou melhor, a única esperança não reside nele, mas em um outro, seu salvador. É essa sensação que permeia a “normalidade” do estrategista *borderline*, seu lugar-comum. É mister ressaltar que o atravessamento dessas sensações se dará, mesmo no adulto, como um conhecimento pré-reflexivo, corporal, que pode influenciar o sujeito, como muitas vezes é o caso, sem que este “perceba que está percebendo” esta experiência. Assim, o que aqui se descreveu com palavras, é apenas uma cópia (num sentido platônico) da experiência fenomenal.

É assim que o “abandono completo” é qualquer coisa, menos o lugar-comum. O “abandono completo” é o que mais se teme e o lugar-comum *borderline* será de tentar fugir dele.

Como a falta de oferta aumenta a demanda, os mínimos momentos de atenção e cuidados que evitaram o abandono completo se tornam profundamente valorizados. O outro primordial se torna um salvador a quem ser devoto. Ao mesmo tempo, contudo, ele é aquele indolente que, por sua omissão, será percebido como não confiável. Conforme a subjetividade se constrói, este outro alternará entre salvador e perseguidor. Na vida adulta se verá, por vezes, uma devoção quando o parceiro o atende em suas demandas, mas uma “vilanização” quando este não corresponde, podendo se presenciar delírios persecutórios e paranoia.

Contudo, tão ou mais comum do que sentir que o outro o persegue, é colocar a culpa

sobre si. Sabemos como crianças tendem a ser autorreferentes e se culpar por coisas que não lhe remetem diretamente. O exemplo clássico é a criança que se culpa pelo divórcio dos pais. No caso do abandono parcial a criança pode conceber, eventualmente, uma lógica do tipo: “se ele não me atende deve ser porque eu não mereço”, “devo tentar ser uma pessoa melhor, assim receberei a atenção deles”; “se recebo tantas punições, só pode ser porque realmente sou uma pessoa indigna”.

Vale ressaltar que os cuidadores não necessariamente são pessoas ruins. Podem ser pessoas que apenas não sabem “ouvir” os pedidos da criança e acabam cuidando de forma insuficiente, a despeito de terem por ela muito amor. Talvez, inclusive, a criança tenha sido “passada de mão em mão” por lares adotivos sem ninguém para dar a ela a atenção que ela pedia. Ou seja, não é preciso “achar um culpado” mal-intencionado. Porém, em outros casos, são, sim, “cuidadores” negligentes, abusivos e violentos que promovem esse lugar-comum.

O lugar-comum é parte do que, na teoria de Baker (2000), se chamou de o corpo da pessoa, substrato necessário para qualquer pessoa, humana ou não. Todos temos nosso lugar-comum e talvez possamos nos referir a “tipos de lugares-comuns”, assim como aqui estamos falando de um “lugar-comum *borderline*”, que é o fundamento corporal de tudo que veremos a seguir.

#### 4.1.2 Equilíbrios

No plural, pois existe sobreviver e existe viver. O equilíbrio que Merleau-Ponty (2018) sugere é aqui dividido em dois. Começemos por um equilíbrio inerte, ancorado em comportamentos cristalizados assim como o mel cristaliza ao ficar parado muito tempo. Este é o equilíbrio suficiente, que permite a sobrevivência por mais algum tempo e aqui chamaremos de equilíbrio estático, ou equilíbrio suficiente. Este é o equilíbrio encontrado no lugar-comum da pessoa que vive a experiência *borderline*, mas esse equilíbrio também é encontrado em qualquer outro sofrimento psicológico. Não é o “melhor”, mas é o que se consegue fazer com os recursos que recebeu, o famoso “é o que tem pra hoje”. Ele é o instinto de sobrevivência jogado nos ermos áridos. É a planta que não consegue quebrar o vaso com suas raízes, mas também não morre pelo confinamento, vivendo assim como consegue, apertada. Busca-se esse equilíbrio quando não se pode acessar o equilíbrio dinâmico, ou quando nem se sabe que um equilíbrio dinâmico existe.

O outro equilíbrio é a busca primordial do movimento fenomênico. É o melhor possível

e que todos naturalmente tentamos alcançar, é o equilíbrio a que Merleau-Ponty (2018) se refere. Afinal, quem não quer ter uma vida feliz e saudável? Este é o equilíbrio do bem viver, amar e ser amado, ter e poder dividir; é ser livre para se ser como puder, quiser e precisar. É a intencionalidade da autorregulação orgânica (RIBEIRO, 2019). É a espontaneidade e fluidez nas relações com as alteridades, é o movimento que sabe quando parar e quando retomar seu caminho por diferentes percepções. Percepções estas que permitem visões de mundo plurais e abrangentes. Este equilíbrio chamaremos de equilíbrio dinâmico.

#### 4.1.3 Personalidade Elíptica

Quando vivenciamos um equilíbrio dinâmico, nossa vida se expande a partir da pessoa única que somos, que é a fonte inexorável do próprio mundo (MERLEAU-PONTY, 2018). Isso permite uma fenomenologia da percepção de mundo centrada naquele que se entende como primeira e terceira pessoa ao mesmo tempo, e que cria toda a realidade orbitante a partir do centro: “eu”. Se equilíbrio dinâmico leva à saúde, então uma personalidade saudável possui, metaforicamente, um formato de círculo, que conta com um centro, o corpo.

Elipse é uma forma geométrica que conta com dois focos que, aqui, para adaptar-se a metáfora, chamaremos de dois centros. A elipse se assemelha a um círculo levemente achatado, cujos dois focos, quanto mais próximos ficam, mais a figura se assemelha a um círculo. E, se os dois focos se sobrepõem, temos em mãos um círculo perfeito. A elipse, aqui propomos, é o formato “bicêntrico” da personalidade *borderline* (que tem como centro primário aquele que deveria ser o centro de uma personalidade saudável e circular) que, por necessidade de adaptar-se a condições de um passado difícil, achatou-se e não se tornou círculo. De círculo em potencial, cresceu e tornou-se elíptico, posto que era este o formato do vaso destinado a suas raízes. A escolha por manter a palavra centro em vez de foco objetivou ressaltar os paradoxos dessa vivência: como algo pode ter dois centros? Soa, no mínimo, estranho, mas, paralelamente, como pode uma pessoa querer ser uma só com outra? Pois bem, mas é justamente esse o caso. A gênese desse processo será discutida à frente, agora vamos nos concentrar apenas na maneira em que ele se desdobra.

O centro secundário é reservado para aquele com quem a pessoa que vive a personalidade *borderline* se vincula afetivamente com mais intensidade, como um “trono” em que ao longo da vida muitos e muitas poderão se sentar. O trono do centro secundário é um

convite insidioso para ocupar o lugar do outro primordial, personagem necessário para a vivência do lugar-comum *borderline*. Esse movimento de dependência traz uma dose de equilíbrio estático, pois exige que o centro secundário fique fixado no referencial do centro primário, que pode manipular e tyrannizar o secundário para que isso seja garantido. O trono pode parecer bonito, mas não é confortável. É essa atitude que, com o tempo, leva a pessoa colocada neste lugar a se afastar pois, sendo uma pessoa saudável, ela busca conviver com quem favoreça seu formato circular, não com quem a force a adotar outro formato, nesse caso, elíptico.

Contudo, antes da separação se dar de fato, várias turbulências acontecem dentro da relação (que mais a frente serão detalhadas), conflitos, brigas, desconfianças, dependências, tudo para tentar garantir o não rompimento. Vemos aqui uma tentativa de retorno ao lugar-comum, onde há um outro com o qual se pode promover sofrimento e insatisfação.

Enquanto a relação durar, se buscará um equilíbrio cada vez mais aperfeiçoado, como é natural de qualquer vivência e relação. Mas, no caso do TPB, se dá um problema que parte da estratégia dessa personalidade para se direcionar ao que percebe como equilíbrio. Se uma pessoa sozinha é “redonda”, “circular”, então a estratégia *borderline* tentará aproximar a relação, forçando dois círculos (as duas pessoas) a se encontrarem, tentando uma fusão. Fusão esta que busca tornar os dois centros dos diferentes círculos nos dois centros de uma mesma elipse. Lembremos que focos sobrepostos da elipse configuram um círculo perfeito, e é esta a intenção final: a proximidade máxima, o círculo. A pessoa só quer “ser um círculo como todo mundo”, mas por uma estratégia contraprodutiva e, a despeito disso, indispensável. Todo exagero ecoa uma grande falta. A confusão está na tentativa de fundir as duas pessoas. De maneira pré-consciente, se trata de uma tentativa de forçar o outro primordial a ser um cuidador presente. Só que isso é tomar presença por proximidade e vice-versa, pois esta era a lógica quando o mundo era apenas corporal, mas não necessariamente é assim na vida adulta dotada de abstrações. Dois namorados ainda são namorados mesmo quando fora do campo de visão um do outro, e podem se sentir próximos ao se falarem todo dia, mesmo que em lugares diferentes do mundo.

O objetivo é certo, a abordagem é avessa e contraprodutiva. Sim, a vivência saudável é circular, mas a *relação* saudável não se confunde com vivência saudável. A vivência saudável é pessoal, trata-se de cada um ser um único círculo. A relação saudável não consiste em dois círculos que se fundem em um só e para sempre, “metades da laranja”, como tenta a estratégia *borderline*. Mas sim em círculos separados que podem se tocar, podem interagir, podem até se

confundir e se fundir em alguns momentos (como durante o sexo), mas em que ambas as partes prezarão pela individualidade em primeiro lugar, separando-se e encontrando-se num movimento de dança relacional.

Em resumo, a estratégia da personalidade elíptica é buscar a saúde — ou o que lhe parece saudável — pela fusão dos centros, é buscar o “unicentrismo pela conjunção” dos centros. Só há um porém. É impossível fundir duas pessoas, fisicamente, é óbvio, mas tão claramente também é a impossibilidade ao nível das subjetividades. A estratégia *borderline* está condenada à frustração irremediável. Isso é o que leva os profissionais da saúde a qualificar essa estratégia como um transtorno.

A estratégia persiste, pois, a esperança é a última que morre. “Pensa-se” (de forma pré-consciente) que talvez na próxima relação se consiga, finalmente, fundir os centros. O que incentiva a continuação dessa estratégia não é a relação íntima com pessoas “circulares”, independentes, pois estas rapidamente “caem fora” por logo perceber que a outra parte se movimenta rumo a dependência e para a invasão de espaço pessoal — para a invasão dos limites das circularidades. O que realmente alimenta a esperança é a relação com pessoas que parecem trazer uma promessa de se adequar a essa proposta elíptica e em boa medida até se adéquam. Silva (2018) prevê que dois tipos de pessoas se vinculam mais frequentemente a essa dinâmica: neuróticos obsessivos (por ingenuidade) e personalidades psicopáticas (para tirar vantagem).

O processo terapêutico, portanto, deve objetivar a conscientização de que a pessoa que vive a personalidade *borderline* não sucumbirá sem um centro secundário. Deve-se enfatizar que sozinha (e apenas sozinha) ela poderá ser circular. Isso pode ser uma tarefa árdua pois o simples pensamento de se fazer uma “mitose” nessa elipse para que cada parte seja um círculo independente pode causar pavor, a sensação de que o “abandono completo” se aproxima. Uma diferença fenomenológica e ontológica se faz necessária. Claro que, ontologicamente, a pessoa que vive o TPB não vai morrer sem alguém ao lado, inclusive assim estará mais próxima da saúde. Mas fenomenologicamente a sensação é de incompletude, de sistema aberto, sujeito a “entrar água e afundar”.

O abandono total no horizonte já foi algo a se temer, e com razão, mas o mundo já não é o mesmo e o abandono total já não está mais “atrás da porta”. A tarefa terapêutica é justamente o processo da conquista desta concepção. Sendo adulta, pessoa pode buscar o autossuporte, a realidade do lugar-comum não precisa ser mais a única, e abandono pode ser ressignificado como liberdade. O processo deverá apresentar que o equilíbrio estático, que um dia já foi a

única opção, pode dar lugar ao equilíbrio dinâmico. O caminho para isso envolve fazer a pessoa se ver como um círculo autônomo e também legitimar os outros em suas circularidades. A internalização dessas concepções favorece o “unicentrismo disjuntivo”. Ou seja, os focos da elipse metaforicamente sofrem uma mitose, separando-se, vivendo cada um o seu potencial de se reconhecer como único e inteiro, e que pode se relacionar com outros que também são únicos e inteiros. E assim, não mais buscar se fundir com o seu próximo (o que chamamos aqui de unicentrismo conjuntivo).

#### 4.1.4 Brecha da alteridade

Trata da força repelente, física e metafísica, que impede o unicentrismo conjuntivo. Quanto mais próximos da fusão de centros, menor a brecha. A intencionalidade da estratégia *borderline* é fechar a brecha com a fusão, o que na prática não é possível, retornando à tragicidade à lá Sísifo. A brecha da alteridade é ameaçadora para a pessoa que vive a personalidade *borderline* pois ela ecoa memórias de abandono, o que leva a ansiedade e a tentativas de fechá-la. É a interpretação inadequada desta brecha que permite a ilusão de que, sem um centro secundário, a pessoa é um sistema aberto e vulnerável. Isso se dá pois é dessa fresta que vem a parte desconfortável do lugar-comum: uma realidade corpórea, um sentir corporal em que estar só é sinônimo de estar à mercê da sorte, sinônimo de sofrimento certo. Por outro lado, estar minimamente acompanhado é sinônimo de um sofrimento menor, ou apenas ocasional, e que afasta o sofrimento máximo. O lugar-comum, como um primeiro degrau, um fundamento, ensinou a percepção e significação de que “antes mal acompanhado do que só”. Segue disso o raciocínio: “não poderei ficar só se eu e o outro somos um”.

É uma lógica que traduz a vontade da criança, contida no adulto, de garantir que o cuidador de referência esteja sempre ali, mesmo que ele não seja o melhor do mundo: ruim com, pior sem. Não ter um centro secundário, para o adulto, equivale, para a realidade corpórea internalizada, a uma aproximação do abandono total e irremediável, a sensação aproximação com o “afogar-se eternamente”. Portanto, ter um centro secundário, para o adulto *borderline*, equivale, para sua realidade corpórea internalizada, a ter um cuidador nas proximidades e que pode até permitir o sofrimento, mas possibilita a esperança na resolução e afasta o sofrimento máximo.

Enquanto pessoas que sofrem de transtorno de identidade da integridade corporal podem desejar que um membro de seu corpo seja amputado (por estar “sobrando” de maneira

desconfortável e disfórica, causando estranhamento), metaforicamente as pessoas que vivem o TPB parecem viver o diametralmente oposto. Seria algo como a sensação de uma parte faltando, causando disforia, mesmo que o corpo esteja íntegro. Assim, essa dificuldade só poderá ser aliviada com a “anexação” de uma outra pessoa em seu esquema corporal, que agora, com isso, parece completo. A brecha da alteridade é a denúncia de que essa anexação não foi perfeitamente executada e o anexo pode se desvincular a qualquer momento.

Essa reflexão é crucial para entendermos os comportamentos futuros de tentativas de suicídio e suicídios consolidados. Diferente do bebê, a quem só resta a experiência passiva de viver uma necessidade sem atendimento e um desconforto que só aumenta, o adulto que vive o *borderline* consegue conceber um fim a esta sensação que apelidamos de “inferno”. Este adulto relembra corporalmente a sensação que traduzimos anteriormente como “eternamente em cada instante”, tornando a morte uma alternativa de escape. Diferente do bebê negligenciado, ele não precisa mais passar por um “afogamento eterno”, pois pode “tirar o *band-aid* de uma vez” e não mais ter que viver a angústia de um conflito que só tende a piorar e que tende ao infinito e à eternidade. Afinal, pode parecer melhor morrer rápido do que sofrer para sempre, e essa impressão se fará mais patente quanto maior o sofrimento for se tornando.

Isso esclarece os movimentos suicidas: a falta de esperança na volta do cuidador, e a expectativa aterrorizante de logo encontrar o que se esconde atrás da porta. Morre a esperança, morre a pessoa. Ou, ainda, posto que o cuidador nunca deixou a criança morrer, chegar perto da morte é, logicamente, a condição que aproximará de volta o cuidador. Na lógica corpórea, uma vez que o cuidador sempre retornou e atendeu aos sofrimentos mais críticos, buscar os sofrimentos mais críticos poderá trazer um cuidador. Isso elucida ameaças e tentativas suicidas. Não é incomum que pessoas nessa angústia cortem os pulsos ou tomem todos os remédios da casa e logo em seguida liguem ou mandem mensagem para alguém dizendo o que acabaram de fazer. Eis a esperança que ainda suspira fracamente e, tentando um último movimento, joga seu “*all win*”.

A lógica da corporeidade primordial deve ser evidenciada e ressignificada em terapia para que se possa propiciar dinamicamente uma transformação. Talvez essa lógica nunca suma (e isso nem seria desejável), afinal é a base da biografia do sujeito. A história pessoal não pode ser transplantada como um rim, mas pode ser ressignificada. A lógica *borderline* pode deixar de ser figura e passar a ser fundo, posto que, na vida adulta, a realidade em que ela se constituiu também já não é figura, mas um fundo em forma de lembrança corpórea.

Podemos pensar numa analogia que favoreça a compreensão: um prisioneiro de guerra sobreviveu anos ao se alimentar de migalhas que procurou até a exaustão todos os dias. Uma estratégia árdua, mas necessária e útil. De volta ao mundo sem guerra, já não consegue se impedir de racionar, acumular e estocar toda e qualquer comida em que possa por as mãos. Alguém lhe diz que sua preocupação não faz sentido e sugere que ele pare com essa estratégia, lhe remetendo a lembrança de não ter comida nos tempos de prisioneiro, presentificando assim o sofrimento da fome no aqui e agora, então fortalecendo ainda mais o *craving* pela acumulação e estocagem. Mostrar a diferença de realidades sem mostrar o caminho que as une só ressalta o mecanismo de defesa. Isso equivale, na pessoa que vive a personalidade *borderline*, a alargar a brecha de alteridade sem demonstrar antes que isso se trata de uma liberação, uma independência, e não de abandono e desolação.

#### 4.1.5 Entrelaçamento confluyente

É a intencionalidade fundamentada na percepção distorcida das fronteiras do eu com o outro. É o movimento que assume que a verdade de um é a verdade do todo. É se ferir almejando ferir o próximo, agradar ao outro pois se pensa assim agradar a si. É uma ação pré-consciente e que faz referência ao entrelaçamento e emaranhamento quântico de partículas subatômicas, que podem estar em pontas opostas do universo, mas alterar o *spin* de uma, causa a alteração do *spin* da outra. Se o outro é tatuador, devo ter tatuagens; se o outro gosta de restaurantes caros, então gastarei o pouco que tenho para jantar com ele; o outro sonha em mudar de país, então *nós* sonhamos em mudar de país — *juntos*. O outro me causou dor? A mesma dor deve-lhe ser causada; se eu não quero ir dormir agora, mas o outro quer: briga. A briga tem o intuito de nivelar a diferença, estreitar a brecha, fazer com que ambos durmam juntos ou ambos fiquem acordados juntos, mesmo que seja brigando, tudo para que não se separem.

Aqui falamos “eu” e “o outro” apenas para fins discursivos, fenomenologicamente a estratégia *borderline* busca que ambos se confundam. Trata-se antes de uma amálgama, uma só elipse, não dois círculos que se tocam. Estamos falando de um “nós” que nubla e tenta engolir as alteridades, estamos falando de um entrelaçamento existencial. Se a brecha da alteridade denuncia as diferenças, o entrelaçamento é a reação, a tentativa de “abafar” essa denúncia.

Este movimento se associa intimamente com o que propõe Ribeiro (2019) quando ele descreve o processo de proflexão. Parafraseando o autor, esse movimento é um delineamento

de realidade em que a pessoa vive a desejar que os outros sejam conforme ela quer, ou que sejam conforme ela mesmo é. No TPB, por sua vez, vemos como a pessoa quer, ao mesmo tempo, que o outro seja como ela deseja (isto é, alguém que sente no trono de centro secundário) e alguém que é como ela (alguém que precisa de um outro para estar completo, e que vai lutar para que essa unidade não se desmanche). Para isso, diz Ribeiro (*ibid.*), será parte da estratégia a manipulação dos outros com o objetivo de satisfazer suas necessidades. Esta manipulação é especial, pois ela não é tirânica, mas, antes, trata de fazer o que os outros gostam, ou mesmo se subordinar a eles, com o intuito de seduzi-los a lhe dar algo em troca. Isso está entrelaçado com a dificuldade de se sentir independente, orientando o sujeito a buscar sempre alguma companhia. Isso leva a relações fantasiosas, a uma recusa da legitimação do outro enquanto livre e independente, além de objetificá-lo. Nas palavras do autor encontramos muito do que já vimos e do que ainda analisaremos:

A proflexão apresenta ainda alguns complexos sintomas, como distúrbios de fronteira e limite, isto é, dificuldade de perceber o que é meu e o que é do outro; identificação disfuncional com o outro e/ou dualidade funcional, esperando do outro o que ele não prometeu (...); confusão com autoimagem/fronteira do ego, tentando um ajustamento neurótico. Reação de ajustamento por dependência (RIBEIRO, 2019, p. 131).

## 4.2 ANÁLISE

A seguinte proposição da etiologia do TPB feita por Brasil, Dornelles e Pimentel (2021) ao basearem-se no diálogo entre sujeito e ambiente, exemplifica uma limitação do dualismo cartesiano para abordar o tema aqui proposto. Os autores também destacam o TPB como uma instabilidade e desregulação sobretudo emocional, mas também interpessoal, comportamental e cognitiva (*ibid.*, p.53) e que todos os sintomas do transtorno giram em torno desse eixo.

Isso se deve a um aprendizado comprometido de *coping* emocional decorrente do histórico individual disruptivo da transação dialógica das variáveis subjetivas, biológicas e ambientais. Merleau-Ponty (2018) já havia nos situado da importância da experiência vivida para a construção de sentido de mundo. Posto que a concepção de mundo está conectada de maneira indiscernível com as experiências, e que as experiências são constantemente transitórias, estamos sempre elaborando novos mundos que, por sua vez agem sobre quem somos, num processo fluído que lembra um jogo de pingue-pongue: de um lado a pessoa

subjetiva e corporal, do outro, os *feedbacks* das nossas ações (KRUEGER, 2020). Portanto, ao buscar compreender personalidades, precisamos refletir sobre um “quem estou?” (dinâmico), não apenas sobre um “quem eu sou?” (estático).

Essa interrelação está apurada no trabalho de Brasil, Dornelles e Pimentel (2021). Eles chamam nossa atenção para a vulnerabilidade biológica e o histórico de ambientes invalidantes. Ou seja, estamos falando das bases neurobiológicas e neuropsicológicas profundamente associadas com o histórico de vida do indivíduo que não teve suas necessidades de validação satisfeitas.

Como apresentado anteriormente no primeiro capítulo, vastas são as pesquisas que apontam para a importância da relação ambiental entre a dimensão histórica sobre as pessoas que vivem a experiência do TPB e os seus aspectos neurobiológicos e subjetivos. Essa condição corrobora diretamente com o trabalho de Merleau-Ponty (2018) no que se refere a unicidade e indivisibilidade pessoa-corpo-mundo.

No TPB a percepção de alguns estímulos é mais sensível, sobretudo os percebidos como sendo de abandono e indolência, e estes frequentemente são respondidos com uma alta intensidade emocional, muitas vezes imediata. Seguindo a orientação merleau-pontyana, consideramos que essa percepção é pré-reflexiva, anterior ao processamento consciente, o que nos leva a uma resposta anterior a qualquer arbítrio, o que diverge do posicionamento de muitos pais e/ou cuidadores que consideram que o indivíduo simplesmente não está se controlando, ou que está “fazendo chique porque quer”.

Assim como uma região da pele queimada de sol é mais sensível e tem uma resposta de evitar e se proteger dessa dor de forma imediata e pré-reflexiva, tal qual é a maior sensibilidade e reatividade emocional da pessoa que vive a experiência *borderline* ao ser exposta a percepções de separações afetivas. Para melhor compreender situações invalidades e de abandono e ao que se referem, Brasil, Dornelles e Pimentel expõem:

“(...) ao longo do desenvolvimento, emoções, pensamentos, preferências e até mesmo sensações físicas da criança (ou adolescentes), quando externalizadas, costumam ser rejeitadas, criticadas, banalizadas, não levadas a sério, ou até mesmo punidas. Seus problemas também são sistematicamente minimizados, assim como sua dificuldade em resolvê-los ou de lidar com eles” (LINEHAN, 2010, apud BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021, p.56).

Os autores também apresentam:

“Outro exemplo de invalidação é quando o ambiente, diante da comunicação das experiências privadas por parte da criança, dá respostas similares aos exemplos a seguir: ‘Você é sensível demais’, ‘Você não deveria se sentir tão nervosa só por causa de uma prova’, ‘É feio sentir isso’, ‘Nossa, você é incapaz de relevar qualquer coisa’, etc.” (LINEHAN, 2010, apud BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021 p.58)

Como consequência, o indivíduo acaba por incorporar em sua percepção de si mesmo que suas emoções são reprováveis, que existem maneiras que ela deveria ser e maneiras que ela não pode ser, e que isso é a pedra angular para a aprovação ou reprovação, amor ou abandono, refletindo o que vimos ao citar Watsuji (KRUEGER, 2020) sobre o *feedback* ambiental. Esse é o cenário que pode constituir na subjetividade temporal da pessoa um *leitmotiv* de incongruência emocional e identitária que servirá como contexto pré-reflexivo e de retroalimentação em suas futuras percepções e reações, construções de mundo e interações com ele.

A partir disso podemos conceber o início da construção da emoção fundante na pessoa que vive a personalidade *borderline*, uma fração da paisagem interna que circunda essa experiência ao longo dos diferentes momentos da vida. Ou seja, uma gama de sensações que, através da socialização, designou-se como algo para se temer e reprimir. A configuração das emoções se construindo enquanto um possível inimigo silencioso e imprevisível dentro da própria pessoa, que vive latente e insidioso a ameaçar o pertencimento grupal do sujeito. E que vem à tona, tornando-se figura, em momentos de transbordamento emocional, munido de regulações disfuncionais (inação; chantagem; desdém; ironia; auto e heteroagressividade; desprezo; fuga; uso de psicoativos; e tentativas de autoextermínio) em nome da autodefesa e de tentativas, mesmo que imperfeitas, de resolução de problemas (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021).

E isso, portanto, exemplifica o que discutimos anteriormente (capítulo dois) ao falarmos sobre a emergência do organismo enquanto figura em momentos críticos, de acordo com as considerações de Merleau-Ponty (2018, p.125). Lembremos sempre que esse é um processo pré-reflexivo, que coincide na conhecida impulsividade comum às pessoas que vivem a experiência *borderline*. Sintetizando, estamos falando de pessoas com emoções muito fortes e ainda assim avessas a essa mesma intensidade, uma vez que esta pode levar a reprovação social e ao abandono real ou percebido. É com essa preocupação que muitas pessoas com o diagnóstico chegam a terapia, esperando que o profissional irá julgá-los assim como as pessoas do mundo lá fora o fazem, assim se esforçando para esconder sua intensidade. É necessário,

portanto, que o vínculo seja assegurado através da promoção de um ambiente de acolhimento e validação.

Vale apontar, contudo, que é essa mesma intensidade que favorece que amiúde se encontre muitas personalidades artísticas inigualáveis, como Amy Winehouse e Marilyn Monroe, em meio às pessoas que vivem a experiência *borderline* (SILVA, 2018). Posto que a arte é um caminho bastante receptivo para a expressão das emoções, esta também deve ser uma via a ser considerada nos tratamentos psicoterapêuticos com TPB. A arte, sobretudo as que exigem performance e interpretação, trazem bons resultados para o *borderline* pois sua dificuldade de construir o mundo ganha uma ferramenta, um eu-lírico com sua própria subjetividade e seu próprio mundo, um mundo diferente e que o *borderline* consegue vivenciar como sendo seu, ou somá-lo ao seu, elípticamente confluindo com o personagem. Assim as músicas conquistam um efeito mais profundo e conectivo aos nossos ouvidos e as atuações se fazem tão verossímeis que só conseguimos ver o personagem, não mais o ator ou a atriz. Contudo, claro, assumir uma outra vida e deixar a sua de lado, ou misturar a sua com a de um personagem, pode trazer mais desequilíbrio do que equilíbrio, portanto dosar os momentos de entrega e demarcar quando performar e quando não performar são posicionamentos necessários ao se adotar a arte-terapia com pessoas que vivem o TPB.

Brasil, Dornelles e Pimentel (2021) teorizam que é da autorreprovação emocional, fundamentada na reprovação externa durante a infância, que se desenvolve a dependência e a busca de aprovação externa tão comum ao TPB. Mesmo que Merleau-Ponty (2018) tenha já indicado que a experiência perceptual é imediata e intransponível, podemos ensaiar aqui que ela pode sofrer essa tentativa de sequestro, onde um outro “eu” invalidante se introjeta no caminho do ciclo do contato (RIBEIRO, 2019). Mesmo que o corpo não possa ser eclipsado (MERLEAU-PONTY, 2018), no TPB podemos ver como ele é passível de significativa alienação parcial, resultando em dependência, confluência e dissociação. A partir dessa introjeção o sujeito fica com recursos subjetivos escassos para construir uma realidade em que se vê com autonomia para resolver seus problemas, muitas vezes acabando por se tornar passivo em relação a eles ou desenvolvendo uma dependência de outras pessoas (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021).

Assim, acabamos de ver a importância da primeira infância, na qual o indivíduo constrói seu entendimento de mundo apenas pelas experiências do corpo físico. É contando apenas com a consciência corpórea que se começa a vida e se pode, ao longo de um processo extenso,

conceber um ambiente externo. A qualidade desse processo depende da capacidade dos cuidadores de responder às demandas do bebê, expressas apenas por comunicação corporal e facial. Falhas nesta fase podem dificultar o entendimento do que é “eu” e o que é “não eu”, confusão não rara entre as pessoas que vivem a experiência do TPB e que aqui incluiremos na ideia de “bicentrismo”.

No curso do desenvolvimento o afeto tomará papel crucial, pois não basta dar ao bebê de mamar quando ele pede, é extremamente relevante que isso acompanhe tons de voz e expressões faciais validantes que, através da imitação, mostram ao bebê que se reconhece o que ele está comunicando com seu corpo (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021). É por meio dessas vivências da corporeidade que as vivências emocionais e mentais poderão se desenvolver. Isso se deve a um processo chamado espelhamento, que reflete para a criança, pela imitação, um sinal de que ela é compreendida e considerada em sua individualidade pelo outro.

Quando os espelhamentos são congruentes com a experiência privada da criança, permitem que ela se torne capaz de organizar, reconhecer e diferenciar seus estados internos. Nesse espelhamento, é importante que o cuidador consiga deixar claro que, apesar de estar expressando afeto, não é o que ele mesmo está sentindo (marcar o espelhamento). Esses dois aspectos (espelhamento empático e marcado) levam ao desenvolvimento do conceito de emoção e da capacidade de entendê-la e regulá-la (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021, p. 67-68)

A pessoa se verá da maneira que foi vista pelos cuidadores de referência e suas formas de oferecer afeto. Se não foi validada, terá dificuldade de ver suas demandas como válidas e, futuramente, terá dificuldade de validar as demandas dos outros, lembrando muito o que nos fala Strawson (2003) sobre a capacidade de predicar sobre si e sobre outros na configuração do processo de se tornar pessoa. Merleau-Ponty (2018) poderia propor que o mundo sou eu e emana de mim, mas por mais que isso possa ser verdade num nível causal material, formal e final, a causa eficiente, para tomarmos emprestado a terminação aristotélica, seria o olhar do outro que desde cedo aprendemos a internalizar. E, sobre esse olhar, ele nos diz que “cada um de nós se vê como que por um olho interior que, de alguns metros de distância, nos observa da cabeça aos joelhos” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.207). Quando devidamente constituído, é este olhar o que permite uma corporeidade e subjetividade unicentristas. É como se estivéssemos colocando aqui o horizonte formativo da perspectiva constitutiva proposta por Baker (2000) e que fundamenta o que é uma pessoa. Em certa medida, considerando as reflexões de Baker (2000), poderíamos mesmo discutir em trabalhos futuros se não seria o corpo, não a personalidade, que é *borderline*.

Em resumo, é a partir da corporeidade pessoal em relação com o outro que podemos construir o que será o entendimento de um “eu” que se inclui na vida social (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021), com as capacidades descritas por Baker (2000) em sua perspectiva constitutiva, e que poderá ser a fonte de sua realidade de mundo (MERLEAU-PONTY, 2018) de maneira autônoma.

Tal compreensão favorece que pensemos num sentido diametralmente oposto. Isto é, uma relação de fisicalidade com o outro que venha a não ser satisfatória, suficiente e nutritiva, e que assim comprometerá a distinção de um eu e seu ambiente social, além de dificultar a compreensão do que se espera dele e o que esperar dos outros. A perspectiva constitutiva (BAKER, 2000) poderá não atingir níveis ideais em muitos momentos e a capacidade de organizar uma realidade que parte de si poderá se fragilizar. Assim sendo, podemos ver aqui preditores e fatores de risco que poderão fomentar muitas das características encontradas nas pessoas que vivem o TPB: cognição social comprometida, dificuldade de reconhecer e manejar emoções, instabilidade nos relacionamentos e viés negativo para interpretar expressões e intenções de outras pessoas (BRASIL; DORNELLES; PIMENTEL, 2021).

Descrições como essas podem contextualizar muita coisa, mas não fazem mais do que oferecer uma perspectiva em terceira pessoa da vivência *borderline*. Fenomenologicamente falando, não podemos comparar uma pessoa a um objeto exterior mundano que podemos observar no microscópio, mesmo que adotemos uma perspectiva temporal longitudinal. Seria mais aproximado compararmos a pessoa às obras de arte (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 208).

Eu posso lhe dizer como é a Monalisa em suas cores e técnicas de pincelagem, citar em ordem cada nota da nona sinfonia de Beethoven, resumir com fidelidade Crime e Castigo, de Dostoiévski, mas só se poderá vislumbrar mais apropriadamente o que eles realmente são na experiência do contato direto. Sim, podemos falar sobre explosões emocionais, mas lembremos que elas não podem ser iguais a todos os indivíduos com o diagnóstico, isso seria estereotipar e estigmatizar. Como diz Merleau-Ponty (2018), os comportamentos têm sotaques, tons de voz, gestos e fisionomias que “revelam não mais os pensamentos daquele que fala, mas a fonte de seus pensamentos e sua maneira de ser fundamental, da mesma maneira a poesia, se por acidente é narrativa e significativa, essencialmente é uma modulação da existência (*ibid.*, p.209)”. É preciso sempre ter em vista que a pessoa que expressa e o conteúdo que se exprime não podem ser separados (*ibid.*, 2018), e que conhecer a maneira como o outro faz contato é conhecer a sua noção de mundo (RIBEIRO, 2019).

Apesar da fonte de pensamentos ser única e intransponível, ao descrever a evolução e adaptação contínua desta fonte e seu papel para a vivência num mundo, Merleau-Ponty (2018) aponta que somos “um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio (*ibid.*, p.212)”. Com isso ele não só contrapõe que o corpo seria um receptáculo para um “eu penso (*ibid.*, p.212)” de uma substância distinta, mas implica ao movimento de cada eu orgânico uma direcionalidade: equilíbrio. Este que conta com referenciais no passado e no futuro, mas é vivido agora.

Portanto, não é o caso que a construção de mundo se dê de maneira caótica, tão pouco a mercê exclusiva do *feedback* (KRUEGER, 2020), como talvez possa parecer o desenvolvimento de tecnologias que usam redes neurais. A construção de mundo se organiza em vista de um equilíbrio, e é a forma de buscar este equilíbrio que modela a personalidade de uma pessoa. Essa busca é individual, mesmo que possa ser mais prazerosa quando estamos bem acompanhados (RIBEIRO, 2019). Mas, quando esta busca se faz constantemente com dependência de outras pessoas ou circunstâncias, quando se apoia em conjuntos de estratégias repetitivas e estáticas, ou “pacotes” já reconhecidos estatisticamente, e que causam disrupção para si e para outros, temos aí os transtornos de personalidade. Falemos agora, nos orientando pela fenomenologia merleau-pontyana, sobre o “pacote” de estratégias encontradas frequentemente nas vivências da personalidade *borderline* e como elas se organizam para buscar equilíbrio.

#### 4.2.1 Intensidade

Na história das pessoas que vivem a experiência *borderline*, “pedidos” simples de validação, como vimos, não foram, muitas das vezes, correspondidos, enquanto, por outro lado, explosões e apelos extremos receberam atenção (maior ou mais imediata) dos cuidadores de referência. Conforme isso se repete, se forma um padrão muito bem explicado pelos behavioristas, em resumo: explosão como estímulo, atenção como resposta; mais explosão, mais atenção. Isso faz com que, gradualmente, “pedidos não explosivos” não sejam mais emitidos, posto que não apresentam resposta reforçadora. Traços como este, “aprendidos em casa”, poderão facilmente se espalhar para outros contextos de vida.

Se o reforço for variante, ou seja, acontecer às vezes sim, às vezes não, as chances das explosões acontecerem se tornam ainda mais prováveis. Esta dinâmica relacional foi muito bem estudada e verificada pelos behavioristas, que a nomearam reforço intermitente (BRASIL;

DORNELLES; PIMENTEL, 2021). Como esperar moderação de um lugar-comum onde ela nunca foi útil nem reforçadora? Como esperar moderação se é justamente a intensidade que mais eficientemente aproxima o cuidador distante? A lembrança corporal dessa lógica é mais do que lembrança, está entranhada na carne e orienta o presente.

Assim, considerando o cenário constitutivo pessoa-corpo-mundo (MERLEAU-PONTY, 2018), podemos compreender como, a partir da busca de equilíbrios, mesmo as pessoas sem a genética e/ou realizadores físicos endógenos predispostos ao transtorno podem vir a desenvolvê-lo. Isto pois se trata de um processo perceptivo e construído que envolve todo o campo existencial desde o nascimento. Não só isso como, considerando uma infância validante, podemos compreender que mesmo pessoas geneticamente predispostas não necessariamente desenvolverão o traço da intensidade.

E, ainda, baseando-se na construção aqui apresentada, acreditamos que é a partir do que diz respeito ao processo de “seleção natural/comportamental da intensidade”, que podemos refletir um pouco mais sobre o que vimos anteriormente (capítulo um) ao falarmos de reconhecimentos de expressões faciais. Parece mais seguro supor que não há comprometimento cognitivo da habilidade de reconhecer emoções negativas em rostos. A hipótese de que esta habilidade está hipertrofiada, não atrofiada, soa mais congruente, pelo menos quando partimos do que foi aqui exposto. Essa consideração está em concordância com uma pesquisa recente (WREGGE *et al.*, 2021) que observou uma maior ativação da amígdala em reação à exposição a imagens de rostos neutros, mas não encontrou diferenças significativas na percepção de rostos que evidentemente indicavam medo.

Pensemos na vida cotidiana, por exemplo: um casal que está junto há décadas. Um parceiro consegue reconhecer o que se passa emocionalmente com o outro pela simples observação de um movimento milimétrico de uma sobrancelha. Seria o caso de dizermos que essa leitura de emoções está atrofiada ou hipertrofiada? De igual maneira, um rosto que está obviamente aterrorizado transmitirá essa sensação tanto para alguém íntimo há 50 anos, tanto para alguém que está vendo a pessoa pela primeira vez. A mesma lógica se segue na corporeidade *borderline*.

Lembremos que generalizar o que é de fato uma ameaça e assim responder a ela com intensidade é uma estratégia de sobrevivência ancestral. Os humanos antepassados que fugiram do barulho na moita, assumindo que era uma onça, tiveram mais chance de passar seus genes à frente do que os que tomaram o barulho por uma capivara e sofreram um ataque do felino. Posto,

portanto, que a linha entre a salvação e o “inferno” está no outro, é justo pensar que, desde cedo, é muito relevante “ficar reparando” no rosto do cuidador de referência. Expressões minimamente negativas sinalizam que o “resgate” está mais distante e, o “inferno”, mais próximo, ensejando assim comportamentos intensos como o choro e os gritos para evocar a atenção e proximidade dos cuidadores.

É claro, entretanto, que uma corporeidade *borderline* não torna a pessoa infalível em perceber microexpressões negativas. Igualmente, como sabemos, mesmo casado há cinquenta anos, um parceiro ainda pode se enganar sobre o que um movimento do rosto do outro indica. Em relações interpessoais, o sujeito da experiência *borderline* pode, por vezes, se enganar, julgando que o outro o está rejeitando em algum nível quando, na verdade, não está. Contudo, em outros momentos, esta pessoa *borderline* pode fazer a leitura adequada e “sacar” que o outro a rejeita de alguma forma antes mesmo que isso seja consciente para este outro, o que seria uma habilidade impressionante.

Se ainda se resiste a dizer que as habilidades de reconhecimento facial estejam hipertrofiadas ou atrofiadas, parece seguro dizer que elas estejam, no mínimo, enviesadas. Isto é, que elas estejam se baseando em uma operacionalidade de intensidade do tipo “melhor prevenir do que remediar”. Tratar-se-ia, dessa forma, de um lado, de uma condição categórica (hipertrofia ou atrofia) e, de outro lado, de uma questão qualitativa (a direcionalidade do viés). Portanto, podemos considerar um movimento análogo a: “se é possível que aquele rosto neutro esconda uma emoção negativa, é melhor que eu reaja como se isso fosse uma certeza. Dessa forma garanto que serei cuidado, independente do outro estar avesso a mim ou não.

Contudo, uma coisa não impede a outra, pode-se estar simultaneamente enviesado e hipertrofiado: eu posso chorar “só pra garantir” que o outro cuidará de mim e, ao mesmo tempo, posso perceber com mais expertise o que se passa insidioso em um rosto supostamente neutro. É um comportamento de “jogada de aposta segura” e que, por isso mesmo, tem tudo para ser frequentemente reforçado, retroalimentando o padrão de intensidades.

#### 4.2.2 Introjeção e Confluência

Ter um “outro eu” em si mesmo é um processo que pode ser saudável e que inclusive deve acontecer (de maneira adequada). Como vimos anteriormente, Merleau-Ponty (2018) descreve que é a partir disso que podemos elaborar o nosso “terceiro olho interno”, necessário

para nossos processos perceptuais e subjetivos saudáveis. Essa “boa introjeção” favorece o que Ribeiro (2019) chama de “mobilização”, nas palavras dele:

Mobilização: processo pelo qual me movimento efetivamente na direção de minha mudança, aproprio-me da necessidade de mudar e me programo para fazê-lo. Fico mais atento para exigir meus direitos, separar minhas coisas das coisas dos outros, sair da rotina, expressar meus sentimentos exatamente como sinto, não ter medo de ser diferente. Entendo que não mudo o passado, mas posso ressignificá-lo, entendo que não morro quando faço opção por mim; antes, ressurjo, faço do outro minha opção secundária, entendo que eu devo ser minha primeira opção, acredito que só sou, de fato, respeitado, quando me torno minha própria primeira opção (RIBEIRO, 2019, p.129).

É necessário contudo que a introjeção deletéria seja demarcada e diferenciada dessa mobilização. Na mobilização, de um lado, temos, na primeira infância, uma relação de corporeidade afirmativa que fertiliza o solo de uma subjetividade autocentrada, ciclicamente fluida, móvel e plástica. Aqui o mundo da percepção é primordial, como diria Merleau-Ponty (2018), e também imediato e fundador do presente. O mundo começa e se encerra a partir de minha percepção: unicentrista, portanto.

Do outro lado, contudo, temos a introjeção, uma relação que, na primeira infância, dá lugar a uma corporeidade invalidada, que aliena as demandas, dificuldades e queixas corporais, e que pode comprometer assim a construção unicentrista da subjetividade. Posto que, no lugar do processo de personalidade (que foi empurrada para a periferia do ser), um outro centro é introjetado, configura-se, no que era para ser circular, uma forma elíptica. Assim se dá a naturalização dessa “subjetividade bicentrista”. O indivíduo, conforme se desenvolve, “se sente em casa”, normaliza e naturaliza tal dinâmica. Qual não é a surpresa quando, nas relações com as outras pessoas do mundo, este indivíduo tenta reproduzir a relação que, desde o âmago, desde que o mundo ainda lhe era apenas físico, se fez referencial?

Introjeção (‘ele existe, eu não’): (...) processo através do qual obedeço e aceito opiniões arbitrarias, normas e valores que pertencem a outros, engolindo coisas sem querer e sem conseguir defender meus direitos por medo da minha própria agressividade e da agressividade dos outros. Permito-me ser governado pelos ‘deves’ internalizados. Desejo mudar, mas temo minha própria mudança, preferindo a rotina, simplificações e situações facilmente controláveis. Penso que as pessoas sabem melhor do que eu o que é bom pra mim. Gosto de ser mimado. (Pelo fato de se sentir inferiorizado, o fato de ser mimado dá ao introjetor a sensação de ser aceito.) (RIBEIRO, 2019, p.127-128).

Disso decorre que “puxar” pessoas para serem um centro secundário de sua elipse é algo sentido como necessário para a pessoa que vive o TPB, pois traz a sensação de naturalidade,

lugar-comum, de lar, de estar onde se deve estar, fundamentado historicamente no mundo da corporeidade que persiste no presente enquanto fundo. Quando sem ninguém para por nesse lugar, se vai de encontro a sensação de estranheza, como se um membro estivesse faltando, como se tivessem tirado uma parede inteira de uma lateral de sua casa, agora exposta, ou removido suas pernas, lhe deixando a sangrar. “Onde foi parar o outro centro de minha elipse?”. A pessoa com fome precisa de comida, a pessoa com frio, de calor, e a pessoa que naturalizou a introjeção, precisa de um introjeto, ou, pelo menos, essa é a sensação que se deve ressignificar em terapia. Adquirir um introjeto para colocar de centro secundário favorece a sensação de equilíbrio suficiente, estático. Essas considerações colocam uma luz merleau-pontyana sobre a sensação de vazio e de “algo faltando”, tão constante na experiência *borderline* e que é um de seus critérios diagnósticos (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014).

Poderia se supor que, então, uma vez acompanhada, a pessoa que vive a experiência *borderline* estará em paz e contemplativa. Infelizmente o movimento em busca da confluência não se satisfaz eventualmente e nem ruma para a “retirada” (RIBEIRO, 2019) como seria o caso em um relacionamento saudável. Apresentemos os conceitos para melhor apreensão. De um lado temos:

CONFLUÊNCIA (‘Nós existimos, eu não.’): (...) Processo através do qual me ligo fortemente aos outros, sem diferenciar o que é meu do que é deles; diminuo as diferenças para sentir-me melhor e semelhante aos demais, obedeço e sigo valores que não são meus para me sentir dentro da multidão e, embora com sofrimento, termino obedecendo a valores e atitudes da sociedade ou dos pais. Gosto de agradar aos outros, mesmo não tendo sido solicitado. Temendo o isolamento, amo estar em grupo, agarrando-me firmemente aos outros, ao antigo, aceitando até que decidam por mim coisas que me desagradam (RIBEIRO, 2019, p 136).

E, de outro lado, o mecanismo que é dificultado pela confluência e, ao mesmo tempo, o caminho para a superação desta:

RETIRADA: Processo através do qual saio das coisas no momento em que sinto que devo sair, percebendo o que é meu e o que é dos outros; aceito ser diferente para ser fiel a mim mesmo, amo o “eu” e aceito o “nós” quando me convém, procuro o novo e convivo com o velho de maneira crítica e inteligente (RIBEIRO, 2019, p. 137).

Assim como o limite de uma função matemática que tende a zero, sem nunca alcançar esse valor, o mais confluyente dos relacionamentos *borderlines* não pode tornar duas pessoas uma só, por mais que tente. A brecha da alteridade, por menor que fique, marcará o horizonte relacional com uma ameaça perpétua e sutil de uma separação e abandono.

Consideremos a seguinte anedota. Pensemos em nosso braço enquanto nosso corpo e, por isso mesmo, formador de sentido de mundo (MERLEAU-PONTY, 2018). Num triste dia, num acidente, ficamos sem esse braço e com nosso campo de ação assim diminuído. Mas, felizmente, um outro braço se nos oferece. Aceitamos, mas sempre com medo de que ele possa nos deixar como o outro também o fez. Esse novo braço, contudo, frequentemente apresenta movimentos independentes da nossa vontade, parecendo querer demarcar sua independência, ameaçando desvirtuar nosso sentido de mundo. Eventualmente percebemos que o braço corresponde melhor ao nosso desejo e fica mais submisso se infligirmos a ele estímulos dolorosos. Não demora e vemos como logo o braço é completamente nosso e está ao nosso dispor, mesmo que tenha que sentir dor às vezes. Mas em um outro triste dia, o novo braço, cansado de sofrer, vai embora, nos deixando com uma sensação de vazio e culpa por tê-lo agredido. Junto a isso experienciamos o vazio e a confusão sobre o que somos e o que não somos, além da apreensão e das dúvidas sobre como será a percepção e vivência de mundo agora. Ficamos com um desejo de encontrar um novo candidato a braço. Até que isso aconteça, o mundo nos parecerá mais estranho e suspeito, mais nublado e enigmático, e nossa sensação de completude existencial, desfalcada.

O que pode ser mais íntimo que a relação consigo próprio? Se o outro é parte deste “comigo”, não poderá haver intimidade maior entre ambos, posto serem um. Infelizmente, esse movimento de buscar a unidade fusionada só pode gerar uma intimidade com a própria fantasia. Isso vai progressivamente distanciando de si o outro que não está satisfeito sendo um centro secundário a ser usado, e que busca na separação preservar sua identidade.

#### 4.2.3 Paranoia

Lembrando o que já foi discutido a respeito da alienação e conseqüente aversão aos próprios sentimentos negativos, podemos, a partir das reflexões acima, estabelecer paralelos com a sensação de ideação paranoide, por vezes presente na experiência *borderline*.

Não tendo os recursos subjetivos preparados para lidar com sentimentos negativos (o medo da brecha da alteridade e do abandono, por exemplo), um atalho cognitivo para tentar buscar equilíbrio pode ser a projeção do perigo em algo exterior a relação, potencializando paranoias momentâneas. Nesse sentido, se evita entrar em contato com a possibilidade de separação. Posto que o equilíbrio suficiente almejado na personalidade *borderline* é a

convergência de centros da elipse, um unicentrismo conjuntivo, como poderia a unidade (almejada) se separar dela mesma? Pode haver maior disrupção? É evitando esse paradoxo que a ideiação paranoide pode se fazer valer.

O pensamento “nossas diferenças ameaçam nossa relação” podem ser arremessados para agentes externos, algo como: “ele pensa que somos diferentes pois [nome de outra pessoa] está fazendo a cabeça dele contra mim” ou “agora que temos um filho você mais gostar mais dele do que de mim e vai querer me deixar”. Esse tipo de orientação pode, no nível cotidiano, afastar os amigos e parentes da parceira ou parceiro com quem o indivíduo diagnosticado se relaciona. Parceiros e parceiras que se relacionam com pessoas que vivem o TPB podem comumente relatar que “quando estamos só nós dois parece tudo maravilhoso”, ou algo como “fulana(o) é a pessoa perfeita para uma ilha deserta”. Mas a menção de uma terceira pessoa, ex-namorada ou amiga próxima pode, por vezes, bastar para ocasionar uma reação de raiva na pessoa que vive a personalidade *borderline*, pois esta menção acabaria por alargar a brecha de alteridade.

Aqui vale o ditado: gato escaldado tem medo de água fria. A água fria não tem potencial para escaldar, assim como, muitas vezes, um ex-companheiro, um familiar, ou uma amizade próxima não tem potencial de causar um abandono do parceiro. Mas como a água fria pode parecer quente, essas pessoas podem parecer ameaçadoras para a relação e, assim como o gato escaldado foge da água fria, a pessoa que viu de perto o “inferno” por meio do abandono tentará isolar essas pessoas percebidas como potenciais arautos do abandono total. Essa repulsa se dará com o movimento de desvalorizá-las com o objetivo pré-consciente (fundamentado no entrelaçamento confluyente) de fazer o parceiro sentir a mesma repulsa por elas, e não mais querer as procurar nem mencionar. Temos em jogo o entrelaçamento confluyente, mas ele corta para os dois lados. Nesse sentido, na medida que se desvaloriza o outro, é “um pulo” para sentir ou imaginar que o outro também lhe desvaloriza, retroalimentando a dinâmica de ver o outro como alguém ameaçador.

Porém, num nível crítico de urgência, a pessoa, (seja ela companheiro[a], terapeuta, familiar ou amigo[a]) que vive um vínculo significativo com o indivíduo diagnosticado com o TPB, pode ser extremamente desvalorizada e acusada de ser um(a) perseguidor(a). Um movimento fenomenológico possível sugeriria que esse colapso emocional é ocasionado por: 1) as diferenças interpessoais terem sido evidenciadas; 2) por essas diferenças serem imediatamente percebidas como ameaçadoras; e, 3) a pessoa se ver encurralada por não ter

mais ninguém a quem culpar por essa ameaça derivada daquele ou daquela que é (ou até então parecia ser) o outro centro da elipse, uma parte de si mesmo. E, sabe-se, não é difícil sentir como perseguidor aquele que nos encurrala.

O que era uma relação de equilíbrio suficiente de repente, sem aviso, se revelou uma ilusão, a brecha da alteridade que tanto custava para ser ignorada foi, como pela força de um aríete, tensionada até arrebentar e, assim, denunciada. Esse movimento fenomenológico é muitas vezes assumido como certeza pré-reflexiva e urgente, mesmo que a outra parte nunca nem tenha pretendido perseguir a pessoa que vive a experiência *borderline*.

Como defesa, não é incomum que se trate esse inimigo com desprezo ou mesmo com agressões. Afinal, punições e agressões foram uma forma aprendida de lidar com o que é desconfortável. Nesses momentos críticos a pessoa que vive a personalidade *borderline* pode falar coisas cruéis e tentar humilhar sua companhia, despertando a parte *fight* da conhecida resposta a perigos: *fight, flight, freeze*. Passar dias sem fazer contato, “dar um gelo”, também são comuns, e geralmente são acompanhados do desejo de vingança. Algo como “quero que ele sofra com meu silêncio assim como ele me fez sofrer, e que dessa forma ele pense duas vezes antes de agir como agiu”. Essa dinâmica pode retroalimentar a ida ao lugar-comum: de ser uma pessoa indigna, não merecedora, má, gerando culpa e potencializando autopunição, como veremos em breve.

A paranoia que designa o outro ou a outra como perseguidores também pode afetar e confundir a pessoa que vive o TPB em relação ao seu autoconceito já fragilizado. Pelo movimento do entrelaçamento confluyente segue-se: o perseguidor sou eu e eu sou o perseguidor. Se enseja assim sensações como “eu realmente sou muito difícil”, “eu deveria dar menos trabalho pros outros”; “ele (ou ela) estar contra mim só é uma prova de tudo isso”.

E segue-se de forma pré-consciente algo como: “se outro é parte de mim, então eu estou contra mim mesma, e se outro tem suas razões para estar contra mim, talvez eu também tenha razão de estar contra mim, afinal, não sou merecedora de apoio. Realmente, eu mereço sofrer”. Logo, pela identificação com o perseguidor e pelo desprezo pelo perseguido (si mesmo), podemos então apreender o salto que se dá para a autopunição e automutilação, como veremos a frente. Esse movimento fenomenológico é muitas vezes acompanhado de um senso de certeza, mesmo que a outra parte nunca tenha pretendido perseguir a pessoa que vive a experiência *borderline*. Como vimos anteriormente, isso faz parte da proflexão (RIBEIRO, 2019), sobretudo

no que trata de se relacionar com suas próprias fantasias mais do que com o outro enquanto outro de fato.

#### 4.2.4 Dissociação

Paralelamente, em meio a estresses sociais, ao invés de eleger inconscientemente um ou mais perseguidores, a pessoa em crise pode experimentar sintomas dissociativos. Se sintomas são tentativas de equilíbrio, a dissociação é uma maneira rápida de se subtrair da situação aversiva (despersonalização) ou subtrair a situação aversiva de si (desrealização). Aqui lidamos com um processo em que o fundo almeja engolir a figura, o que pode gerar bastante ansiedade e confusão, mas que não deixa de ser uma estratégia conveniente para colocar a sensação de abandono e separação atrás de um biombo de disforias.

Aqui podemos imaginar toda a energia de medo e de raiva que encontramos na paranoia tamponados e sem válvula de escape. Talvez por medo de ser vista como “uma pessoa ruim” e se sentir culpada depois, talvez por não querer acusar, brigar, nem machucar ninguém. Mas, mesmo assim, esse medo e essa raiva precisam ter uma vazão. É dessa maneira que frente a situações de abandono real ou percebido, podemos ver, em vez da paranoia, um processo de distanciamento dissociativo. Para quem não está acostumado com o termo, um processo semelhante, embora de outra natureza, pode acontecer em situações traumáticas em que a pessoa parece perder toda a memória do evento traumatizante, mas sem que haja traumas neurológicos que justifiquem o esquecimento.

Nesse mesmo sentido, frente a situações de dilatação e tensionamento da brecha de alteridade, uma saída imediata e que desvia da paranoia pode ser a desrealização, quando o mundo ao redor não parece mais como estava momentos antes, podendo gerar uma sensação de estar-se perdido, mesmo que se esteja em ambientes normalmente familiares, ou de não reconhecer pessoas próximas. Outra saída dissociativa é a despersonalização, onde o mundo ao redor se conserva, mas o estranhamento é consigo mesmo, como se a pessoa que você é deixasse subitamente de ser a maneira como você se sente. Com essas considerações, ficam patentes as contribuições de Merleau-Ponty (2018) quando ele conecta diretamente a percepção com a maneira que damos sentido com o mundo. No movimento dissociativo vimos como, para evitar o sentido de abandono, simplesmente se alteram as percepções. Sim, outras disforias emergirão, mas a meta de se distanciar da sensação de abandono foi atingida.

É importante deixar claro que sensações persecutórias ou dissociativas podem ser raras e/ou breves para muitos, e serem “reservadas” apenas a situações percebidas como muito devastadoras, e nem toda pessoa que vive o TPB irá relatá-las. Convém sempre investigar se, nesses casos, não há comorbidades como transtornos psicóticos que melhor expliquem esses episódios.

#### 4.2.5 Hábitos de potencial autodestrutivo

Hábitos impulsivos e perigosos, por tão intensos, podem assim favorecer um movimento efêmero de unicentrismo disjuntivo para a pessoa, transmitir um gosto fugaz de equilíbrio, *awareness*, autonomia, alvos naturais da vivência humana, além de poder colocar um biombo diferente sobre os desconfortos, um biombo de adrenalina.

Os exemplos a seguir pretendem ilustrar essa dinâmica: Pule de paraquedas e tente se distrair do aqui-e-agora, você verá assim o que é *awareness* instantânea. Ou então tente calcular quantos passos são necessários da porta do quarto até sua cama no meio de um orgasmo. Verá que naqueles breves segundos não existe algo como “calcular” ou quaisquer outras possibilidades de saídas ou distanciamentos da presentificação arrebatadora. Alternativamente e de maneira mais segura e comedida, poderia se propor, aprender a meditar pode conectar você consigo mesmo e centrar-te no aqui-e-agora. Mas isso leva prática e tempo, e estamos falando sobre personalidade dotada de uma impulsividade que não poderá ser ressignificada senão por um longo processo terapêutico.

Isso porque essa impulsividade e intensidade traduz uma necessidade urgente: o medo do abandono. Afinal, alguém tentaria meditar e pacientemente encontrar equilíbrio enquanto está se afogando? Essa conexão é entendida apropriadamente apenas a partir da concepção das vivências passadas e significações corpóreas construídas durante a idade corpórea. Não havia a alternativa de ter calma e esperar o outro vir atender suas demandas. Espera, calma, paciência são conceitos que exigem uma idade minimamente capaz de abstração. Na idade da lógica corporal só há o imediato, e é imediatamente que a demanda exige ser satisfeita. Não existe pedir calma para quem está se afogando, soa absurdo, se não cruel. Essa reflexão merleau-pontyana permite uma compreensão desse movimento que, visto de fora pode parecer desmedido.

É nesse sentido que proponho o entendimento das dinâmicas autodestrutivas comumente vistas no TPB. Práticas como: dirigir de forma imprudente; abusar de substâncias;

fazer sexo desprotegido e/ou com pessoas não confiáveis/desconhecidos; gasto de dinheiro que não se tem; transtornos alimentares impulsivos; etc. Estes comportamentos, momentaneamente, permitem, mesmo que de maneira disfuncional, a sensação de unicentrismo disjuntivo e, portanto, de equilíbrio (ou, mais apropriadamente, um pastiche de equilíbrio, uma “ersatzação”, posto que o potencial ofensivo é maior do que o benefício secundário fugaz).

Essas práticas são, durante sua execução, uma maneira de “esquecer” a falta que se sente de um centro secundário. Temos assim um caso da figura que tenta engolir o fundo, e se torna brevemente tudo o que existe. Não se trata de conseguir demarcar as fronteiras de si, como seria *wholesome*, mas tornar tudo um si mesmo, um exemplo de confluência orgástica com a intensidade da circunstância. Isso não é tão distante da realidade das pessoas não diagnosticadas: quem não já considerou colocar a música tão alta a ponto de não ouvir os próprios pensamentos? Quem nunca ouviu alguém dizer que ia beber até esquecer todos os problemas? Quem nunca, em situações de muito estresse, se permitiu comportamentos contraproduativos e autossabotadores (fumar uma carteira de uma vez, comer todos os doces da casa)? Mas como um vício em drogas, metaforicamente, esse alívio dura pouco, gerando *craving*, abstinência, resistência à “dose”, e um ciclo disfuncional e perigoso.

É notório como esses comportamentos levam de volta ao lugar-comum: de baixo autovalor e um deszelo com a própria segurança. Assim como visto na paranoia, há uma identificação com este comportamento, que se torna egossintônico. Pode-se notar que o centro secundário da elipse que ecoa do lugar-comum, mesmo ausente em pessoa, se faz presente como a imposição de deszelo e negligência com o autocuidado do centro primário. Assim a pessoa acaba fazendo consigo o que gostaria que um outro lhe fizesse (RIBEIRO, 2019), *i.e.*, através de um gozo mórbido, levá-la ao êxtase de uma sensação de sistema finalmente fechado. Isso nos faz entrever um movimento de entrelaçamento confluyente que atravessa as barreiras do tempo e do espaço, presentificando no centro primário um embaixador do centro secundário, favorecendo uma sensação de unicentrismo, seu desejo mais profundo.

Apesar disso, deixemos claro que é esse mesmo largo potencial para se entregar a comportamentos nocivos que podem propiciar uma grande dedicação às atividades construtivas. Silva (2018) apresenta como pessoas que vivem essa personalidade podem se mostrar muito saudáveis quando estão desacompanhadas de vínculos muito estreitos. Basta considerarmos que o objetivo de hábitos potencialmente autodestrutivos está em desanuviar “o vazio” da ausência de um centro secundário, afastar a sensação de abandono, para compreendermos o que a autora

propõe. “Se jogar de cabeça” em atividades como esporte, artes, trabalho, estudo é a contraparte saudável possível e que deve ser incentivada (até certa medida) para que assim se tente sublimar o sentimento de um trono do centro secundário vazio. Essa ressalva se baseia na conclusão autoevidente de que não será apenas um bom hábito, designado a afastar a sensação de vazio, que ressignificará e impedirá essa mesma sensação de ter relevância na vida do sujeito que vive o TPB e, em menor grau, ter as consequências que vimos quando a pouco fizemos uma analogia ao vício em drogas. É necessário agir na fonte, não no intermédio.

#### 4.2.6 Automutilação, ameaças e tentativas de suicídio, suicídio consumado

É ainda no contexto do retorno ao lugar-comum e da identificação com o centro secundário que podemos tentar entender essas dinâmicas. Podemos presenciar automutilação, ameaças e tentativas suicidas em situações em que: a) a brecha da alteridade é tensionada e evidenciada; b) em momentos quando se pune a essa pessoa com TPB por seu movimento de dependência, e/ou; c) quando se exige que ela seja independente, culpabilizando-a por suas estratégias.

Essa estratégia pode se dividir em duas (em nome do nosso estudo, mas na prática estão amalgamadas). Num primeiro sentido podemos vê-la como uma estratégia com a qual se visa alívio e equilíbrio por meio da autopunição e fuga do abandono total. Aqui se revisita o lugar-comum. Neste sentido, a automutilação atravessa uma identificação com o(s) cuidador(es) invalidante(s), referência(s) da construção biográfica do lugar-comum, que normalizou respostas punitivas às demandas de atenção e acolhimento. Ao se autoflagelar, se age de acordo com esse “eu prototípico” do segundo centro elíptico, ou o “outro primordial”, satisfazendo-se pelo masoquismo, ou melhor, satisfazendo sadicamente aquele que se sente ser parte de si e que deseja negligenciar o centro primário, proporcionando uma sensação, mesmo que distorcida, de se estar em um lugar familiar, estar, fenomenologicamente, em casa. Como na sessão anterior, esse movimento guarda algo de fazer consigo o que o gostaria que um outro lhe fizesse (RIBEIRO, 2019).

Ribeiro (2019) nomeia esse movimento de “retroflexão” (*ibid.*, p.132). Trata-se de um processo em que um outro existe introjetado dentro do sujeito, e o ponto de referência para viver o presente é o passado, ou, como dito anteriormente, o lugar-comum. O movimento é de encontrar toda a culpa em si e em “sua” (aspas pois se trata de um introjeto), assim percebida, inadequação.

Faço comigo o que o eu gostaria de fazer ao outro ou faço comigo o que gostaria que o outro me fizesse. Processo por meio do qual desejo ser como os outros desejam que eu seja, ou desejo que eu seja como eles próprios são, dirigindo para mim a energia que deveria dirigir a outrem. (...) Autoagressão, automutilação, autocensura (RIBEIRO, 2019, p. 132-133).

Ainda de acordo com o autor (*ibid.*), esse movimento também é parte da condição de engajar intensamente em hábitos visando se ocupar (como visto na sessão anterior sobre hábitos autodestrutivos). E, na hora da raiva frente a distensão da brecha da alteridade, pode-se também ver violências contra objetos, para assim evitar agredir o outro, quebrar vasos, chutar portas, socar paredes, *e.g.* Eis a heteroagressão limítrofe antes da autoagressão.

A segunda maneira de entender essa estratégia é considerar o benefício secundário, uma tentativa desesperada, na beira da desistência, um “*all win*” para, na prática, intimar e/ou testar o companheiro ou companheira. Se a aposta der certo, aquele, que parecia estar em vias de abandonar, retorna.

Vemos assim um tipo de tentativa de manipulação do outro, mesmo que o custo disso seja se infligir muita dor ou mesmo a morte, porém a sensação fenomenológica é de uma boa barganha. A percepção de dor física e, paradoxalmente, de morte, em casos assim, é “menos mortal e mortificante” que a percepção do abandono, tornando essa troca vantajosa, pelo menos na organização dos processos psíquicos. Retornamos mais uma vez ao lugar-comum, onde o sofrimento físico da não validação na idade corporal foi normalizado e prolongou-se para a vida subjetiva. Não só isso, mas considerando a sensação confluyente da unidade elíptica, vê-se que o seu autocuidado se encontra, fenomenologicamente, no centro secundário (o que ajuda a entender os processos do tópico anterior). Afinal, o outro primordial não era apenas quem negligenciava, mas também a parte que cuidava. “A parte” de autocuidado está então geolocalizada no outro centro.

Segue-se disso a sensação pré-reflexiva: como é natural que tenhamos autocuidado, “é natural” que o outro (que também faz parte de mim) cuidará de mim. Vemos assim uma distorção do que *era* pra ser autocuidado. O outro primordial e, por extensão, o outro que se senta no trono daquele, seria assim “a parte de mim” que detém o instinto de sobrevivência. Afinal ele nunca me deixou morrer, assim é esperando que ele vá acudir imediatamente quando eu precisar. Segue-se então, logicamente, que basta que eu precise e ele aparecerá, portanto, cortei meus pulsos e liguei para ele dizendo o que fiz. Ecoando assim o que vimos no tópico sobre a brecha da alteridade e no tópico dos comportamentos intensificados. Ao se cronificar

essa dinâmica, cada autoagressão pode se tornar uma maneira de manipular e de punir o outro pelo abandono (e, pelo entrelaçamento confluyente, punir a si por ser “abandonável”), e cada retorno do outro se torna uma prova (mesmo que deturpada) de amor e acolhimento. O exemplo clássico é a frase: “se você terminar comigo, eu me mato”. Lembrando sempre que não podemos ver isso como um cálculo frio e manipulativo de um psicopata, mas sim como o esforço derradeiro, um último fôlego de uma carne atormentada pelo desespero.

Se a aposta der errado, a pessoa se encontra encetada em direção ao que há atrás da porta, irremediavelmente impelida ao desconhecido desconforto máximo. Dependendo do grau de desespero, a ideia de suicídio pode se fazer sentir como “a coisa mais lúcida”, pois é, ao mesmo tempo, a punição e expiação máxima para a minha inadequação e para minha característica de “ser abandonável”. Isso pode parecer uma promessa de alívio, repetindo o que vimos na primeira maneira de entender a estratégia. Na gigantesca maioria das vezes a vontade pré-consciente não é de morrer, mas de ser atendido, pois ser atendido depois de muito sofrer é o que foi concebido como lugar-comum. E quando há realmente a intenção de morrer, é porque a morte não parece tão ruim quanto o abandono total. Se matar é a forma de não ter que esperar passivamente pelo abandono total, que parece certo. Isso pois, como vimos no tópico sobre hábitos potencialmente autodestrutivos, “esperar” é algo que exige abstração, algo que não se encontra nas vivências da idade fisicista e que orquestram o movimento existencial do presente.

Em suma, encontramos na primeira parte da estratégia o alívio pela punição e expiação e, na segunda parte, o alívio da sensação de abandono pelo retorno do outro, que assim “prova” seu amor e seu lugar como centro secundário da elipse. É claro que, muitas das vezes, esse outro não retorna por amor genuíno, mas por medo e por culpa.

## 5. CONCLUSÃO

Vale destacar que o TPB não é a única resposta estratégica adaptativa possível para lugares-comuns centrados na não validação. Transtornos vizinhos como a personalidade antissocial, histriônica e narcisista podem também ter raízes nesse tipo de histórico. Contudo, essa reflexão aliada com a noção merleau-pontyana de criação de mundo a partir da percepção organísmica parecem fortes o bastante para permitir alguma generalização. Não apenas isso, mas a ótica que se construiu aqui para traduzir os traços dessa personalidade se mostrou versátil e ajudou a elucidar uma boa extensão das muitas dinâmicas mais comuns às pessoas que vivem esse diagnóstico. Por conseguinte, parece seguro defender que um modelo que parte de uma idade fisicista não validante e a subjetividade elíptica organizadora de mundo que dela pode emergir favorece uma compreensão significativa da gênese do transtorno *borderline* e oferece uma produtiva leitura de seus desdobramentos.

Tentamos abordar aqui uma personalidade muito diversa e de difícil determinação. Se seguirmos apenas as orientações do DSM 5 (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014), isto é, fechar o diagnóstico para as pessoas que têm cinco ou mais dos nove traços sugeridos, teremos em mãos, fazendo a análise combinatória, 256 tipos diferentes de personalidades reunidas pelo mesmo nome: *borderline*. Se para cada dia do ano você conhecesse uma pessoa que vive essa personalidade, você poderia passar quase nove meses sem conhecer alguém com o diagnóstico idêntico ao de uma pessoa dos dias anteriores. Isso é apenas para problematizar a classificação do DSM 5 pois, de fato, sabemos que ninguém é igual a ninguém.

Com isso em mente para evitar sempre não generalizar, podemos voltar à “síntese do corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.205) para maiores elucidações acerca das estratégias *borderlines*. O autor apresenta como é possível entender essa síntese quando voltamos nossa atenção para os hábitos. É neles que encontramos a vivência não só do campo perceptual, mas também do “campo de ação (*ibid.*, p.210)”. Se considerarmos o que se colocou anteriormente sobre os preditores e fatores de risco, podemos compreender o que se segue. Assim como o cego que faz da bengala uma extensão de sua capacidade de percepção, modulada e aumentada pela união fenomenológica da bengala com o corpo, a pessoa em sua experiência *borderline* vivencia uma capacidade de percepção flutuante, modulada e aumentada pelas suas relações mais próximas. Estas que não são meras relações, mas são sentidas como

sendo parte da pessoa assim como a bengala que faz parte do corpo do cego, fenomenologicamente falando.

O cego não precisa da bengala para viver, o *borderline* não precisa de relações ininterruptas para existir enquanto sujeito, mas o mundo é percebido como menos confuso com essas integrações relacionais, essas extensões de si (MERLEAU-PONTY, 2018). O mundo é maior e mais palpável com elas, e a suas faltas podem gerar insegurança e hesitação no movimento perceptual.

Quando consideramos as dificuldades da vivência *borderline* que estão enraizadas nas primeiras fases da vida, é possível entrever que, em primeiro lugar, aspectos cruciais não foram incentivados e cultivados adequadamente. Isso promove consequências para a percepção e construção de mundo. Como qualquer um, a busca pelo equilíbrio continua para este indivíduo, e ele tenta fazer o melhor “jogo” possível com as poucas cartas que recebeu.

Portanto, se uma noção de si e do outro não lhe está bem estruturada; se a validação de si e do outro tem fundamentos precários; se ele não se percebe como a total governança sobre sua intencionalidade e é inseguro quanto a dos outros, então será mais apropriado ver os traços *borderlines* como uma estratégia que visa o equilíbrio, não como um transtorno. Apenas para acentuar o que estamos falando: não faria sentido acusar o cego de transtornado por usar uma bengala e, ainda, se ele nos acerta com a bengala por acidente, não julgamos que ele é mal-intencionado ou transtornado.

O *self* da personalidade *borderline* não parece ficar centrado em um eu ancorado no corpo próprio fenomenal, mas em algum lugar em meio a experiência de um “nós”. Não se trata de um círculo, mas de uma elipse. O nome “*borderline*” não é à toa, temos uma perturbação fronteira para investigar. A tragicidade começa na inexorável liberdade individual dos que estão em volta e, diferente da bengala que não reclama, as pessoas íntimas podem não querer ou não se sentir confortáveis em serem um dos centros desta elipse. Considerando que não há equilíbrio dinâmico que possa resultar dessa estratégia, percebemos seu lado trágico.

O movimento elíptico, portanto, favorece relações não saudáveis. Como diria Silva, (2018), acontece um *match* perfeito entre pessoas que vivem a experiência *borderline* e pessoas dependentes e submissas que se dispõem às suas exigências de confluência e tentam não questionar, mas “colocar panos quentes” em suas explosões. Ou, ainda pior, entre os indivíduos com diagnóstico e pessoas interessadas em manipular e tirar proveito dessa dinâmica *borderline*,

prometendo à pessoa diagnosticada a confluência desejada se ela se entregar aos caprichos deste outro mal-intencionado (SILVA, 2018).

O equilíbrio dinâmico é um ciclo de contato, como descrito por Ribeiro (2019), ele é fluido e constante. Mas a estratégia *borderline* (que objetiva, no fundo, justamente isso) se dá por meio da confluência, impedindo o dinamismo e levando à interrupção do movimento. Unir os dois focos da elipse, tentando em vão formar um círculo, nunca apagará as diferenças da maneira que se anseia. Seria como querer encontrar encaixe para uma peça de Lego no meio das peças de um motor de carro. Mais trágico ainda é se permitir pensar que, porque se colou um no outro com algum super adesivo, então ambos estão integrados como parte de uma mesma natureza e são agora um todo funcional.

Duas realidades de diferentes naturezas, portanto, jamais entrarão em contato, no sentido aqui exposto, porque, por natureza, não poderão construir uma totalidade ou unidade fenomênica (...). Atravessar a fronteira de alguma coisa ou de alguém significa entrar no terreno, no corpo, na alma, nos pensamentos do outro (RIBEIRO, 2019, p. 20-21).

O processo terapêutico deve visar, portanto, a centragem fenomenal, as demarcações dos limites do eu e do outro, que desde muito tempo estão comprometidas. O alvo é o unicentrismo disjuntivo, ou seja, ser por inteiro apenas consigo, sem mais buscar o fusionamento, a confluência perpétua da elipse enquanto um padrão rígido. Se trata de conceber o outro e a si mesmo como círculos independentes, cada um com um só centro, mas que podem interagir sem precisar se perder um dentro do outro, que podem trabalhar, viver e gozar juntos, como as duas rodas de uma bicicleta que proporcionam um passeio agradável.

Podemos pensar em diversas metáforas, mas nenhuma comportará perfeitamente a essência do que estamos tentando abordar. Fica assim registrada uma grande limitação deste trabalho: se reservar a teoria. Uma proposta de pesquisa futura que envolva o diálogo direto com vidas reais de pessoas com personalidades dotadas de estratégias *borderlines*, e seus relatos de percepções fenomênicas, pode ser um caminho muito promissor para nos aprofundarmos no que aqui apenas sobrevoamos panoramicamente.

Entretanto, pelos caminhos teóricos percorridos, pudemos ver como a vida da personalidade *borderline* é marcada por aparentes paradoxos que se dão ao tentarmos equivaler a lógica da razão abstrata com a lógica concretista do lugar-comum fisicista corporal.

Por exemplo: o outro é parte de mim, mas ele está se distanciando, minha empatia comigo mesmo (conosco) colapsa, me fazendo sentir indigno da empatia do mundo e minha

própria. Afinal, se nem eu (nós) me quero bem, o que pode garantir que o mundo lá fora quererá? A partir disso, descartando a empatia para com o outro (nós), faço de tudo, até mesmo desrespeitar e agredir a mim (nós), para trazê-lo (trazer-me) e fazê-lo (fazer-me) um comigo novamente. E isso é, entre muitas aspás, “justificável” por ser, de forma distorcida, um gesto de amor e empatia comigo mesmo (nós), posto que essa estratégia autodestrutiva visa o equilíbrio de um unicentrismo, mesmo que conjuntivo. É isso ou ficar como um sistema aberto, o que soa avassaladoramente ameaçador.

Confuso de entender? Imagine viver isso. Sentir-se assim e tentar escapar dessa dinâmica, apenas para ver-se então, de repente, mais perto dela do que se estava antes. Muitas pessoas que vivem essa experiência relatam se sentir enlouquecendo, sem conseguir se afastar de um padrão que lhes traz alto grau de desconforto. Mas seria possível escapar da própria carne? O que é possível é ressignificar formatos, linguagens, estratégias. De igual maneira, o prazer e a vontade de fumar podem talvez nunca sumir para um ex-fumante, mas, a despeito disso, viver sem fumar é plenamente possível.

Pode-se estar perguntando por que o advento das habilidades abstratas, conforme a criança cresce, não resolveria todas as questões da vida *borderline*. Essa dúvida é intuitiva, mas se baseia numa concepção equivocada. Não é o caso que o poder das abstrações vai paulatinamente substituindo a lógica corporal na medida que é consolidado, como talvez se imagine, mas sim de que o pensamento abstrato tem como fundamento a lógica corporal, se construindo em cima desta. Trata-se de duas lógicas que habitam o mesmo ser, sendo a corporal a primeira, a primordial (MERLEAU-PONTY, 2018), e isso é natural para todos nós, lembrando o que falamos sobre intencionalidade da consciência para Husserl e a intencionalidade do corpo para Merleau-Ponty, no capítulo dois. A questão problemática não é esse dueto. Como já falamos antes, a corporalidade funciona como um primeiro degrau e acima dele se desenvolverá toda a vida do indivíduo. Portanto não faz sentido perguntar como a construção de linguagem e de pensamentos abstratos não soluciona tudo. O que acontece na vida dessas pessoas, na verdade, é uma construção de uma abstração que dança entre 1) reforçar o que se encontra no seu fundamento, ou seja, em traduzir o que já se encontra na lógica corporal primordial, reforçando o que já foi normalizado e; 2) uma confusão e dificuldade de coordenar e harmonizar o que se *sente* certo, mas que se *pensa* errado e vice-versa, podendo causar sentimentos como disforia e egodistonia.

Dizendo em outras palavras: não é o caso que as pessoas que vivem o TPB não estejam cientes de seus processos muitas vezes ambivalentes. Conforme cresceram e foram adquirindo o pleno pensamento abstrato, foram tomando mais e mais consciência de seu jeito de ser no mundo, o que não impede ainda o movimento interno e pulsante da lógica corporal, jamais esquecida ou enterrada. O exemplo anterior do cigarro também é válido aqui: não basta que saibamos que cigarro faz mal, em pleno 2023 todo fumante sabe disso! O que por si só dificilmente extingue um hábito bem consolidado de fumar. Um outro exemplo que talvez possa elucidar um pouco o que propomos é o seguinte: imagine que agora, depois que você já é adulto, eu lhe diga que seus pais, na verdade, não são seus pais, e te mostre também quem são os seus pais biológicos. Sim, você tem todos os recursos linguísticos e abstratos para entender isso e até mesmo concordar que isso é uma verdade, mas isso não suspende nem desfaz todo o afeto que você criou por seus pais adotivos ao longo de toda uma vida, pois é um afeto entranhado na carne. De igual maneira, depois de muitos anos de prevalência das compreensões concretas de mundo (enquanto o pensamento abstrato ainda estava em construção), não pode ser que o desenvolvimento gradual do pensamento formal (PIAGET, 1999) consiga reivindicar para si o lugar de fundamento ontológico do ser. Esse lugar pertencerá para sempre ao corpo e sua lógica de intencionalidade.

Piaget (1999) já havia indicado em seu trabalho que a construção do pensamento formal, hipotético-dedutivo análogo ao pensamento encontrado em um adulto (dotado de abstrações capazes de questionar filosofia, culturas, ética, política etc.), começaria a partir dos 12 anos de idade. Seria a partir daí que a criança começa a se ver desamarrada dos costumes dos seus pais e pode querer exercer insubordinações para demarcar sua independência e alteridade. Esse é um processo normal e esperado. Mas considerando o contexto não validante comum às infâncias de pessoas que vivem o TPB, essa conjuntura de construção e demarcação da alteridade pode ser afetada negativamente. Uma criança que queira começar a questionar e se mostrar diferente, mas que encontra punição ou negligência como respostas, pode ter esse seu movimento represado, retroalimentando assim tudo que vimos até aqui.

A abstração é, sim, a ferramenta capaz de promover ressignificações e melhorias nas dinâmicas da vida *borderline*, mas ela não é uma ferramenta mágica, não basta tê-la para que tudo melhore e os problemas “sumam”. Ter pensamento abstrato, todo adulto tem, mas isso seria apenas a causa ou o recurso material para a mudança, apenas um primeiro passo. Seria mais interessante vermos essa ferramenta como um músculo que não está em sua melhor forma

e que precisa ser exercitado, isso sim seria a causa eficiente e pedra angular da ressignificação. E esse exercício é o que se deve promover em processos terapêuticos. Fica assim patente que o afeto, como a personalidade, como o lugar-comum, estão todos entranhados na carne e não podem ser comparados a habilidades como escrever ou dirigir (ou se está escrevendo ou não se está, o mesmo para dirigir). Antes, seria mais justo compará-los com um hábito ou um sotaque (MERLEAU-PONTY, 2018), que resiste quando tentamos abandoná-lo e que não “desliga” ou se desfaz da noite pro dia.

Não existe cura para personalidades, pois não pode haver cura para o que não é doença. Fugir dela é como querer sair do corpo, tentar destruí-la é tentar se destruir. Apenas o autoconhecimento, autocuidado e muita paciência permitem um processo de ressignificação das estratégias que se cristalizaram no tempo. Assim, pelo movimento criativo do equilíbrio dinâmico, se faz do que era paralisia, uma dança. Não se trata de reprimir sintomas ou traços até que não mais sejam percebidos, mas, sim, percebê-los, validá-los, contextualizá-los e ter autonomia para satisfazer suas demandas por estratégias novas e diferentes, fluidas como as das circunstâncias da vida.

Não tem cabimento pedirmos que uma pessoa abra mão de seu corpo, de sua personalidade, ou dizer que o cego está sendo imoral ao usar sua bengala. Igualmente injusto seria exigir que a pessoa que vive a experiência *borderline* deixe de lado as suas estratégias sem que ao menos se ofereça uma alternativa tão boa quanto ou melhor. O outro é para ele uma “extensão da síntese corporal (MERLEAU-PONTY, p. 211)”. Não é uma estratégia para se condenar moralmente, mas para se assumir responsabilidade, possível somente pela autoconsciência; não é uma questão de ética, mas uma questão de saúde. Não é por maldade, mas por preservação, que aquele que se afoga afunda o outro para conseguir assim emergir e respirar. A escolha é pré-consciente, mas mesmo que consciente fosse, seria traduzida como algo do tipo “matar ou morrer”.

Não tendo sido ensinado a respeitar seus limites e validar suas emoções, como poderia ter uma noção do espaço pessoal de forma igual as pessoas que tiveram uma formação satisfatória da capacidade de validar seus limites e os do próximo?

A aparente indolência ao manipular o espaço pessoal do outro foi a única ou a melhor opção disponível para adaptação e sobrevivência em determinado momento da história do indivíduo. Por tal estratégia ter funcionado, foi se perpetuando, se alastrando, se tornando parte da pessoa e de sua maneira de ver o mundo: “não se mexe em time que está ganhando”. No

momento presente, contudo, essa personalidade causa prejuízos e dores para a vida dela e das pessoas ao seu redor, mas ela se percebe sem outras estratégias e por isso segue com o mesmo plano, mesmo que seja em parte disfuncional, “melhor um plano ruim do que plano nenhum”. É esse desespero de querer fugir de si sem ter para onde ir que leva muitas pessoas que vivem essa experiência a buscar a terapia.

O trabalho de resignificação passa por mostrar a possibilidade de outras estratégias, favorecê-las e incentivá-las. Mostrar que existem outros caminhos e que o equilíbrio funcional existe e está aguardando dentro da própria pessoa. Para isso é necessário a verdadeira relação, que só é possível quando se é um círculo fechado e inteiro que dialoga com outros círculos fechados e inteiros. Nesse movimento se encontra algo como o que Ribeiro (2019) chamou de interação, processo dificultado pelas travas da proflexão (*ibid.*):

Interação: processo pelo qual me aproximo do outro sem esperar nada em troca (...). Ajo de igual para igual, dou pelo prazer de dar, convivo com as necessidades do outro sem esperar retribuição, sinto que estar e relacionar-me com o outro me ajuda a me perceber enquanto pessoa. Tento perceber que o outro não é uma solução, apenas um caminho. Percebo que o outro não é um objeto de negociação, mas de diálogo, que é preciso manter as diferenças e que não posso esperar nada dele a não ser falando com ele, sabendo onde ele de fato está (RIBEIRO, 2019, p. 132).

Sem que nos demoremos muito sobre o tema da livre vontade, mas considerando que só podemos fazer as coisas quando para nós elas aparecerem como possibilidades, deve-se pontuar que a terapia tem papel fundamental na expansão destas. Como Ribeiro (2019) apresenta, devemos trabalhar rumo a expansão de consciência, só assim, poderemos agir diferentemente. A consciência de um possível novo caminho deve anteceder a caminhada neste, pois ninguém faz um novo caminho por mágica nem por acaso. Podemos com isso considerar a terapia, portanto, como uma expansora da liberdade, como expansora do que Merleau-Ponty (2018) chamou de arco intencional. A discussão sobre essa “expansão de liberdade”, porém, poderia ir muito além. Mas, para respeitar o escopo do trabalho, a discussão que relacione a fenomenologia merleau-pontyana, os transtornos de personalidade, e as diferentes óticas deterministas, libertárias e compatibilistas, ficará como proposta para pesquisas futuras.

Não se trata, portanto, de deixá-los (os estrategistas *borderlines*) “fazer o que quiser”, já que “é assim que se dá o mundo para eles”. Isso é um equívoco, a permissividade e ausência de responsabilização nunca foi e nunca será algo saudável, nem para os sujeitos, nem para os que com eles convivem. Se trata, na verdade, de ajudá-los a resignificar e formar novas visões de mundo, sem estigmatizar nem julgar.

Como plantas, suas raízes tomaram a forma do jarro e estão nele confinadas e apertadas, fazendo o máximo que podem para ter uma vida equilibrada. Isso não significa que, por isso, se deva deixar a planta pra sempre neste vaso, mas, por isso mesmo, devemos transplantá-la para um solo mais fértil e espaçoso, onde por ela mesma, encontrará seu caminho para a autonomia e equilíbrio funcional.

“Como você faz drama, engula esse choro”. Essa frase enseja a pergunta: queremos que as pessoas tenham suas angústias apaziguadas, ou apenas silenciadas, para que não nos incomodem? Qual será a opção mais favorecida pela lógica individualista, tão disseminada e voraz, mas ao mesmo tempo tão sutil? O foco está em promover saúde, independente do indivíduo poder trabalhar ou não? Ou o foco está no trabalho, independente da saúde ou do transtorno? Em um cenário em que o bem-estar humano é medido pelo quanto se pode explorar e ser explorado, em vez de pelo equilíbrio biopsicossocial, talvez seja valioso, e até revolucionário, apurarmos quanto de humanidade ainda nos resta antes de diminuirmos a humanidade dos “transtornados”.

A psicoterapia é justamente a tentativa de replantar essas raízes comprimidas em solo livre e favorável. Isso porque, como Merleau-Ponty (2018) deixa bem claro, a construção de mundo é uma constante relação que flui conforme a percepção das situações. Mudando as situações, muda-se as percepções e, assim, progressivamente muda-se o mundo. Porém, para a construção de uma realidade mais harmônica para a pessoa com estratégias *borderlines*, é necessário não apenas que ela engaje numa terapia validante, que demarca fronteiras e promova responsabilidades e ressignificações. É preciso também toda uma sociedade assertiva, amorosa e pronta para ouvir mais do que falar, acolher mais do que julgar, perdoar mais do que punir. Resta a pergunta: estamos fazendo nossa parte?

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVIM, Mônica Botelho. **O lugar do corpo em Gestalt-Terapia**: dialogando com Merleau-Ponty. Revista IGT na Rede, v.8, nº 15, páginas 228-238, 2011. Disponível em <https://igt.psc.br/ojs3/index.php/IGTnaRede/article/view/312>

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. 5ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2014

BAKER, Lynne Rudder. **Persons and Bodies**: a constitution view. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BENTALL, Richard P.. Clinical Pathologies and unusual experiences. *In*: VELMANS, Max; SCHNEIDER, Susan. **The Blackwell companion to conciousness**. Padstow: Blackwell Publishing Ltd, 2007. Cap. 9. p. 130-140.

BRASIL, Marseylle de Assis; DORNELLES, Vinícius Guimarães; SOUZA, Tamires Pimentel. Bases etiológicas desenvolvimentais do transtorno da personalidade *borderline*. *In*: DORNELLES, Vinícius Guimarães; ALANO, Diego dos Santos (org.). **Transtorno da personalidade *Borderline***: da etiologia ao tratamento. Novo Hamburgo: Sinopsys, 2021. Cap. 3. p. 53-86.

CORDÁS, Táki Athanássios; LOUZÃ, Mario Rodrigues (org.). Transtornos da personalidade: um esboço histórico-conceitual. *In*: LOUZÃ, Mario Rodrigues; CORDÁS, Táki Athanássios. **Transtornos da personalidade**. 2ª. ed. Porto Alegre: Artmed, 2020. Cap. 1. p. 1-9.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2019.

GALVÃO, Pedro. **Identidade pessoal**. Lisboa: Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica, 2013.

HOBSON, J. Allan. Normal and abnormal states of conciousness. *In*: VELMANS, Max; SCHNEIDER, Susan. **The Blackwell companion to conciousness**. Padstow: Blackwell Publishing Ltd, 2007. Cap. 9. p. 130-140.

KLUTH, Danuta; POKLADEK, Verilda. (Org.) **Um olhar fenomenológico**: contribuições nas áreas da saúde e educação. 1ª. ed. São Paulo: Martinari, 2008. v. 1. 126p.

KRUEGER, Joel. **Watsuji, intentionality and psychopathology**. Philosophy East and West, Volume 70, Nº3, p. 757-780, 2020.

LECLERC, André. **Uma introdução à filosofia da mente**. Curitiba, PR: Appris Editora,

1ª edição, 2018

LOCKE, John. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano** (Volume 1). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2014

MEIRA-LIMA, Ivanor Velloso; VALLADA, Homero. Aspectos genéticos. *In*: LOUZÃ, Mario Rodrigues; CORDÁS, Táki Athanássios. **Transtornos da personalidade**. 2ª. ed. Porto Alegre: Artmed, 2020. Cap. 4. p. 49-61.

MELO, Wilson; CASTILHO, Paula; PORTALINO, Ernesto. Modelos explicativos para o transtorno da personalidade Borderline. *In*: DORNELLES, Vinícius Guimarães; ALANO, Diego dos Santos (org.). **Transtorno da personalidade *Borderline***: da etiologia ao tratamento. Novo Hamburgo: Sinopsys, 2021. p 19-52.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 5ª edição, 2018.

NETTO, Oswaldo; ALARCÃO, Gustavo. Um olhar psicanalítico sobre o transtorno de personalidade *borderline*. *In*: LOUZÃ, Mario Rodrigues; CORDÁS, Táki Athanássios. **Transtornos da personalidade**. 2ª. ed. Porto Alegre: Artmed, 2020. Cap. 24. p. 350-357.

PIAGET, Jean. **Seis Estudos de Psicologia**. 24. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. **O ciclo do contato**. São Paulo: Summus, 8ª edição, 2019

ROLLA, Giovanni. **A Mente Enativa**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

ROLLA, Giovanni. **Enativismo radical**: exposição, desafios e perspectivas. *Princípios*, v.25, n. 46, p. 29-57, 2018

SACHSE, Pierre *et al.* **The world is upside down**: The innsbruck google experiments of Theodor Erismann (1883 — 1961) and Ivo Kohler (1915 — 1985). *Cortex*, v.92, p. 222-232, 20

SANTANA, Geilson; PELUSO, Marco; ANDRADE, Laura. Transtornos da personalidade: epidemiologia. *In*: LOUZÃ, Mario Rodrigues; CORDÁS, Táki Athanássios. **Transtornos da personalidade**. 2ª. ed. Porto Alegre: Artmed, 2020. Cap. 3. p. 35-48.

SILVA, Ana Beatriz Barbosa. **Mentes que amam demais**: o jeito borderline de ser. São Paulo: Principium, 1ª edição, 2018.

SILVA, Maria Aparecida da; MONTEIRO, Luciana Carvalho; LOUZÃ, Mário Rodrigues. Neurobiologia dos transtornos de personalidade. *In*: LOUZÃ, Mario Rodrigues; CORDÁS, Táki Athanássios. **Transtornos da personalidade**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed,

2020. Cap. 5. p. 62-81.

STRAWSON, Peter. **Individuals**: an essay in descriptive metaphysics. Abingdon: Routledge, 2003.

WREGE, Johannes S. *et al.* Facial Emotion Perception in Borderline Personality Disorder: differential neural activation to ambiguous and threatening expressions and links to impairments in self and interpersonal functioning. **Journal Of Affective Disorders**, [S.L.], v. 284, p. 126-135, abr. 2021. Elsevier BV. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jad.2021.01.042>.