



A DISCUSSÃO HEIDEGGERIANA SOBRE O CORPO E AS TRANSEXUALIDADES: UMA POSSÍVEL CONTRIBUIÇÃO

CAROLINE VASCONCELOS RIBEIRO¹
E
DEIVISON WARLA MIRANDA SALES²

RESUMO: Uma vez que as transexualidades se constituem como um modo de existir que nos impõe a desconstrução da ideia de que a normalidade é caracterizada pela continuidade entre o sexo biológico e o gênero, esse modo de existir nos convida assumir a tarefa de colocar no centro da discussão a temática do corpo. Tal tarefa aponta para a necessidade de questionarmos sobre a experiência humana de corporeidade. Um questionamento desta natureza foi levantado pelo filósofo Martin Heidegger em seus encontros com psiquiatras na cidade de Zollikon, na Suíça, durante período de 1959 até 1969. Com esse artigo objetivamos explicar sobre a maneira como a filosofia de Heidegger lançou questionamentos acerca do conceito de corpo subjacente aos modelos teóricos que orientam a formação ocidental em medicina. Visamos, também, elucidar como tal filosofia, ao indagar sobre a maneira como nós humanos corporamos, trouxe para o foco do debate a diferença entre o conceito de corpo como organismo, ou seja, como corpo material (*Körper*) e o conceito de corpo (*Leib*) enquanto corpo vivido, vinculado aos nossos modos de existir. Feito isso, almejamos examinar em que medida essa discussão filosófica pode ser frutífera para pensar as transexualidades. Para tanto, destinaremos um olhar sobre as pessoas “trans” considerando que a maneira como os humanos corporam não se limita aos aspectos anatomofisiológicos, mas consiste em um modo de existir que é fundado na experiência de corpo enquanto *Leib*, enquanto corpo vivido.

PALAVRAS-CHAVE: corpo; gênero; Heidegger; transexualidades.

ABSTRACT: Once the transsexualities constitute a way to exist, which imposes us the deconstruction of the idea that normality is characterized by the continuity between the biological sex and gender, this way to exist invites us to assume the task of putting the theme of the body into the center of the discussion. Such task points to the necessity of questioning the human experience of bodyness. A question of this nature has been raised by the philosopher Martin Heidegger during his meetings with psychiatrists in the city of Zollikon in Switzerland between 1959 and 1969. With this article we aim to explain the way of how Heidegger's philosophy launched questionings about the concept of the body underlying the theoretical models, on which the occidental medical education is based. We also want to exemplify how such philosophy - by investigating the way how we humans "bodying forth" brought the

¹ Professora de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade (PPGMLS/UESB). Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: carolinevasconcelos@hotmail.com.

² Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Especialista em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e em Direitos Humanos e Contemporaneidade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: devir.psicologia@outlook.com.

difference between the concept of the body as an organism (that is, as a material body - *Körper*) and the concept of the body as a living body (*Leib*), connected to our ways of existing to the center of the debate. Once done, we strive to examine in how far this philosophical discussion can be fruitful for thinking the trans-sexualities. Therefore, we focus our eye on "trans" persons considering that the way humans "bodying forth" is not limited to the anatomic-physiological aspects but consists in a way to exist, which is based on the experience of the body as *Leib*, as a living body.

KEYWORDS: body; gender; Heidegger; transsexualities.

O olhar sobre as transexualidades³ geralmente é atravessado por discursos científicos, religiosos, jurídicos e políticos. Tal polifonia aponta para sua complexidade, posto que o existir transexual desafia as regulações binárias do Estado⁴ e põe em xeque a concepção normativa de que deve haver uma coesão entre sexo biológico/gênero/desejo sexual.⁵ Uma vez que as transexualidades se constituem como um modo de existir que nos impõe a desconstrução da ideia de que a normalidade é caracterizada pela continuidade entre o sexo biológico e o gênero (GRADI, GROSS E UBESSI, 2019), esse modo de existir nos impõe, também, a tarefa de colocar no centro da discussão a temática do corpo. Tal tarefa aponta para a necessidade de questionarmos sobre a experiência humana de corporeidade e indagarmos sobre a maneira como nós corporamos.⁶ Um questionamento desta natureza foi levantado pelo filósofo Martin Heidegger quando de seus encontros com psiquiatras na cidade de Zollikon, na Suíça, durante período de 1959 até 1969.

Nos referidos encontros, temas cativos ao campo “*psi*” e à medicina foram abordados com a profundidade típica de sua filosofia e conceitos que pareciam óbvios aos psiquiatras – tais como corpo, adoecimento, pulsão, psique –, foram examinados à luz de suas heranças filosóficas e epistemológicas. A obra heideggeriana resultante desta experiência, intitulada *Seminários de Zollikon* (2006a), nos faz ver o quanto a atitude de suspeita filosófica lançada

³ Operaremos com o conceito transexualidades no plural, tal como sugerido por Bento (2017); o uso no plural almeja englobar os diferentes modos de experiência e expressão da transexualidade.

⁴ Como nos lembra Sousa (2019), em nossa legislação sobre o registro de pessoas vivas, o *sexo jurídico* é determinado, no momento de registro da pessoa, seguindo as prescrições médicas. Sendo assim, as pessoas trans, homens e mulheres transexuais, são aqueles sujeitos que, no momento do nascimento, são designadas como possuidoras de determinado *sexo*, mas se reconhecem como pertencentes a outro gênero ou a nenhum.

⁵Cf: Nota técnica do Conselho Federal de Psicologia, 2013

⁶ Heidegger transforma o substantivo alemão *Leib* (que pode ser vertido para o termo corpo no sentido de um corpo vivido) em verbo: *leiben*, vertido para o termo corporar na obra *Seminários de Zollikon*. Por vezes ele substantiva o verbo *leiben* e usa a expressão *Das Leiben des Leibes*, traduzida por “O corporar do corpo”. Mais adiante, explicaremos o sentido que o conceito *Leib* assume na filosofia de Heidegger. Cf.: HEIDEGGER, 2006, p.113/114. (Para a obra *Seminare Zollikoner*, usaremos inicialmente a paginação do original e, em seguida, apresentaremos a página da tradução brasileira)

sobre conceitos utilizados pela psiquiatria provocou muitos desconcertos entre os ouvintes e os fez pensar sobre a procedência de noções que permeiam a semântica das ciências que versam sobre fenômenos humanos.

Com esse artigo objetivamos explicar sobre a maneira como a filosofia de Heidegger (2006a) lançou questionamentos acerca do conceito de corpo subjacente aos modelos teóricos que orientam a formação ocidental em medicina. Visamos, também, elucidar como tal filosofia, ao indagar sobre a maneira como nós humanos corporamos, trouxe para o foco do debate a diferença entre o conceito de corpo como organismo, ou seja, como corpo material (*Körper*) e corpo (*Leib*) enquanto um corpo vivido, vinculado aos nossos modos de existir.⁷ Feito isso, almejamos examinar em que medida essa discussão filosófica pode ser frutífera para pensar as transexualidades. Para tal tarefa, decidimos, inicialmente, empreender uma discussão introdutória sobre a maneira como Heidegger pensa o existir humano e suas relações com o mundo para, em seguida, apresentar sua discussão sobre a corporeidade. À luz desta discussão, visamos pensar as transexualidades considerando que a maneira como os humanos corporam não se limita aos aspectos anatomofisiológicos, mas consiste em um modo de existir que é fundado na experiência de corpo enquanto *Leib*, enquanto corpo vivido.

1- O embate de Heidegger contra objetificação do existir humano

Nos seminários ministrados em Zollikon, Heidegger (2006a) se encarregou de esclarecer aos psiquiatras a força que tem um conceito, em outros termos, a força que tem a “roupagem” que uma tradição filosófica empresta a um conceito. Podemos falar de ser humano, por exemplo, e usar termos como sujeito, pessoa, consciência, animal racional e achar que são moedas de trocas semânticas que nomeiam o mesmo ente, só que de formas diferentes. Mas, nos alerta Heidegger, o modo de nomear e conceituar um ente traz consigo uma herança ontológica, ou seja, um legado da forma como este conceito foi moldado ao longo de séculos de pensamento. Um termo que é alvo do filósofo é o termo “sujeito”. Em distintas obras heideggerianas⁸ podemos testemunhar a sua postura destrutiva em relação ao termo *subiectum*, sujeito. Tal postura não equivale a um aniquilamento do conceito, mas a uma desconstrução que visa chegar às suas raízes, às suas primeiras determinações. Nesse sentido, a postura

⁷Os termos *Körper* e *Leib* podem ser vertidos para corpo em português. Mas, como na filosofia heideggeriana há uma diferença conceitual no uso destes termos, as tradutoras de *Seminários de Zollikon* utilizaram a seguinte estratégia: traduzem *Körper* por corpo material e *Leib* por corpo. Ao comentar esta obra heideggeriana Kevin Aho (2010), em *Heidegger's Neglect of the body*, verte *Körper* por *corporeal thing* e *Leib* por *Body* ou *lived-body*. Ciocan (2001, p.62) usa *corps vivant* para *Leib* e *corps* para *Körper*. Nesse texto, sempre que usarmos corpo ou corpo vivido é no sentido de *Leib* e a expressão corpo material e corpo físico será usada para *Körper*.

⁸ Cf.: HEIDEGGER, 2007a, 2006a e 2006b

destruidora da filosofia de Heidegger (1995, p.51) empenha-se em abalar a rigidez de conceitos da tradição filosófica que estariam “petrificados” e desvelar o processo histórico de construção e remodelação dos sentidos.

Em seu exercício de desconstrução do termo sujeito, Heidegger (2006a, p.153/143) se encarregou de esclarecer que, até a modernidade, a palavra latina *subiectum*, tradução do grego *hypokeimenon*, nomeava tudo aquilo que estivesse na base, que fosse fundamento para suportar predicamentos, portanto, o termo não se relacionava com o sujeito no sentido de um “eu”, de uma *egoidade*. Ao invés, relacionava-se a tudo aquilo que estivesse subjacente e se encontrasse aí defronte. Deste modo, as pedras, as plantas, os animais, eram *subiectum* não menos que o ser humano (HEIDEGGER, 2007a, p.105). Sendo assim, convém perguntar: se *subiectum* nomeava tudo que estivesse à base, por que a partir da modernidade atrelamos o termo sujeito ao ser humano? O filósofo alemão nos esclarece que Descartes, ao procurar um fundamento absoluto e seguro, encontrou este fundamento na certeza do cogito, na certeza indubitável do “penso, logo existo”. Assim, o ser humano – enquanto *res cogitans* (substância pensante) – torna-se a base, o fundamento absoluto para tudo o que há. A partir daí, diz Heidegger, “(...) o termo sujeito torna-se, passo a passo, o título do eu. Torna-se, então, objeto tudo aquilo que está diante desse eu em seu pensar, por tornar-se determinável através deste pensar, de acordo com seus princípios e categorias”. (HEIDEGGER, 2006a, p.154/144).

Desde a perspectiva heideggeriana, com Descartes se iniciou uma forma específica de posicionamento do ser humano diante do real, qual seja: a de fundamento fornecedor de princípios racionais com os quais se deve medir a presença (ou realidade) de todas as coisas. Ao se tornar *subiectum* – o fundamento – o ser humano passou a ser o legislador do real, a base pensante que se apropria, categoriza e domestica tudo o que se mostra. Ao alçar o ser humano à condição de *subiectum*, Descartes teria reduzido todos os demais entes à condição de algo que se contrapõe ao ser pensante, logo, à condição de *obiectum*.⁹

O entendimento do ente humano como *subiectum*, seria apenas uma mudança no uso de um termo, pergunta Heidegger nos *Seminários de Zollikon*? A operação em jogo seria apenas uma operação semântica que teria tornado o termo em questão em algo exclusivo do humano? Segundo o filósofo, não! Esta mudança em relação ao termo *subiectum* não é algo restrito ao campo linguístico, mas equivaleria a “nada menos do que uma mudança radical da posição do

⁹ Em seu *Dicionário Heidegger*, Inwood (2002, p.178) esclarece que o termo latino *obiectum* passa a significar “literalmente o que está lançado contra (*gegen*), contraposto” ao homem. O alemão possui duas palavras para objeto: *Objekt* e *Gegenstand*. Heidegger, entretanto, utiliza com mais frequência a segunda palavra porque traz consigo a ideia que se estabeleceu na modernidade: objeto é o ente lançado contra (*gegen*) o sujeito que domina e categoriza o real. (cf.: INWOOD, 2002)

homem diante do ente”. (HEIDEGGER, 2006a, p.153/144). Doravante, a presença a partir de si mesma de uma coisa passa a ser entendida, exclusivamente, por sua possibilidade de representação através de um sujeito pensante.

Quais seriam as consequências dessa “mudança radical da posição” do ser humano diante do real? Não temos como elencar e examinar a contento todas as consequências pensadas por Heidegger, em função do escopo de nosso texto. Decidimos, entretanto, listar algumas que podem ser úteis ao nosso argumento futuro: uma delas consiste no estabelecimento da dicotomia sujeito-objeto como índice elementar para entendimento de toda as relações do ente humano com o mundo¹⁰; a outra consiste no entendimento do ser humano como uma substância, como uma coisa pensante que, no binarismo sujeito-objeto, ocupa o lugar daquilo que é a base que determina tudo o que é; desta deriva uma consequência nomeada por Heidegger de processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) do real, o qual consiste em estabelecer a objetividade como a única forma de doação dos entes, em outros termos, consiste em subordinar o advento da totalidade dos entes ao domínio objetivo.¹¹

A subordinação do dar-se dos entes ao domínio objetivo fez morada no fazer científico e em suas ramificações técnicas. A partir da modernidade, as ciências esforçaram-se em separar seus objetos – “regiões do real” – enquadrando-os em especialidades (HEIDEGGER, 2002, p.50). Nesse processo de segmentação da realidade, os fenômenos que surgem devem ser objetivamente capturados e categorizados até enquadrarem-se no domínio decisivo de uma teoria científica (HEIDEGGER, 2002, p.49). O que não se submete a este enquadre, não tem o status de objeto e, conseqüentemente, de real. Para Heidegger (2006a), o padrão científico hegemônico que se estabeleceu foi o das ciências da natureza, com pretensões de explicação dos fenômenos na perspectiva físico-matemática. O filósofo nos alerta que muitas ciências que versam sobre fenômenos humanos se submeteram aos ditames do modo científico-natural de produção de conhecimento.¹² Segundo ele, “as teorias psicológicas surgem sob a pressão da

¹⁰ Não temos como trabalhar neste texto o que Heidegger denomina de domínio planetário da técnica, o qual transforma tudo em *Bestand*, fundo de reserva, recurso. Para o filósofo, a domesticação do real pela técnica contemporânea tem suas raízes no estabelecimento da dicotomia sujeito-objeto. Como afirma Brüseke, “a polarização sujeito-objeto formou a base do ataque (*Angriff*) do homem ao seu próprio mundo e contribuiu ao esquecimento do ser do qual o próprio homem faz parte” (BRÜSEKE, 1997, p. 10). Sobre esse tema conferir: Ribeiro, 2009 e 2015

¹¹ “Com o processo de objetificação do real, nada pode advir, vir à luz, que não seja determinado como objeto” cf.: HEIDEGGER, 1982, p.46

¹² Para Heidegger, algumas ciências dos fenômenos psíquicos ainda se submetem aos padrões procedimentais e à semântica das ciências da natureza, ainda que possam não assumir isso explicitamente. Uma das críticas de Heidegger nos *Seminários de Zollikon* é ao uso, por parte da psicanálise freudiana, de termos como: aparelho psíquico, pulsão (força), equilíbrio homeostático, dentre outros inspirados na física e biologia. Sobre esse assunto, ver: Heidegger, 2006a; Ribeiro, 2008

tradição, porque a tradição nada conhece além do caráter do ser da substancialidade e da objetivação e da coisificação (...)” (HEIDEGGER, 2006a, p.271/229).

A filosofia de Heidegger se insurge contra este caráter de objetivação, instituído na modernidade. Aqui nos interessa sua crítica à maneira como tradição moderna se faz presente no conceito de corpo, do qual se serve a medicina. Para esclarecermos essa crítica, precisamos apresentar ao leitor a maneira como Heidegger pensa o ser humano, pois é esta maneira que orienta suas considerações sobre o corpo. Para tanto, vamos trazer uma passagem da primeira aula de Heidegger aos psiquiatras em Zollikon:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia devem desaparecer na visão *daseinsanalítica* em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará *Da-sein* ou ser-no-mundo. Entretanto, o *Da* deste *Dasein* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-aprender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-aprender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (HEIDEGGER, 2006a, p.3/33)

Da citação acima depreendemos que, além do termo sujeito, outros termos costumazes para nomear o ser humano são passíveis de crítica. Isso se deve ao fato de trazerem consigo uma silente herança do pensamento moderno que “encapsula” o psíquico e o somático em representações objetificantes. Falaremos da dicotomia entre o psíquico e o somático mais adiante, por ora, cumpre destacar que o filósofo propõe que pensemos o ser humano como *Da-sein* (ser-aí). A escolha deste termo se deve à intenção de reunir numa só palavra, tanto a relação do ser com o ente humano, como também essa referência fundamental do humano à abertura (“aí”) do ser enquanto tal. (HEIDEGGER, 1973, p.58). Tal relação pauta-se na compreensão de ser que abre possibilidades fáticas de sermos no mundo. Para Heidegger (1995), esta compreensão de ser não equivale a um domínio teórico sobre o tema, a uma atitude do pensamento representativo-conceitual. A compreensão de ser refere-se, de início e na maioria das vezes, a uma relação pré-teórica pautada na lida cotidiana, cravada no âmbito das relações não-objetificantes com os entes que encontramos no mundo.¹³

¹³ Na obra *Ser e tempo* Heidegger nos fala de três tipos de entes: o ente humano (que é *Dasein*), o qual compreende ser e dá sentido a si e aos demais entes; o ente que se mostra como um ser-à-mão (*Zuhanden*) e que nós encontramos no mundo das ocupações e afazeres, geralmente artefatos, utensílios e instrumentos; e o ente que nós encontramos como ser simplesmente dado (*Vorhanden*), como coisa que não está disponível para o uso cotidiano e é passível de ser objetificada. Cf.: Heidegger, 1995 e Inwood, 2002

Segundo o filósofo em comento, *Dasein* só é, sendo no mundo. Ele é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), portanto, não se pode pensar o mundo como um ente pré-constituído e *Dasein* como ente simplesmente dado dentro do mundo. O que nos convida a entender o mundo como a perspectiva em função da qual os entes nos vêm ao encontro, como horizonte de significância aberto para o poder-ser de *Dasein*. Mundo não deve ser entendido geograficamente, mas como condição de possibilidade do dar-se dos outros entes. Convém destacar que nós não estamos dentro do mundo, nós somos um *ser-em* um mundo. Esse *em*, diz Heidegger, “(...) deriva-se de “*innan*”, que significa “morar, habitar, deter-se”; e “*an*” significa “estar acostumado a, habituado a, familiarizado com cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*”. (HEIDEGGER, 1995, p. 92).

Heidegger enfatiza que abertura de compreensão, que é constitutiva de *Dasein*, não equivale às cogitações intelectivas que caracterizam o sujeito moderno. O que implica dizer que as relações objetivas – as relações de conhecimento e de predicação da realidade – são apenas modos de ser do humano, mas não os mais fundamentais. De início e na maioria das vezes, *Dasein* lida com os entes no modo da ocupação, quer dizer, como algo que serve para isso ou aquilo e que não é apreendido objetivamente, mas a partir de sua serventia. Essa ocupação é pré-temática, sendo assim, encontramos os entes cotidianamente no modo da manualidade (*Zuhandenheit*) e não como objetos disponíveis à representação subjetiva. Os entes que são encontrados por *Dasein* no horizonte do mundo são nomeados de intramundanos.

Aho (2010, p.32) destaca que, na perspectiva heideggeriana, meu modo de ser no mundo não pode ser entendido como massa que ocupa uma localização particular, mas deve ser entendido a partir de minhas ocupações concretas, de meu fazer e agir cotidianos. Como dissemos, nesse agir, as relações entre *Dasein* e os entes intramundanos não se reduzem às relações de conhecimento estabelecidas entre o sujeito e o objeto. Além disso, alerta Aho, não se pode pensar o modo deste ente *ser-em* um mundo como uma posição espacial que ele ocupa numa região metrificável; o que importa, ao pensar seus modos de ser no mundo, é seu envolvimento existencial com os entes que estão à mão e são usados a partir do sentido que se doa às atividades diárias. (AHO, 2010, p.33). Assim, por exemplo, os caminhos que *Dasein* percorre para o encontro com um determinado manual na cotidianidade não devem ser mensurados, posto que este ente não “devora quilômetros”, mas se direciona ou se aproxima do que se abre para um encontro no horizonte do mundo (HEIDEGGER, 1995, p.160). O estar próximo do manual intramundano na familiaridade cotidiana, apesar de ser pautado na lida pré-

temática, não é cego, não é carente de direção. É guiado por um “saber” não intelectual que Heidegger nomeia de circunvisão. (HEIDEGGER, 1995, p.111)

É importante destacar que, na perspectiva heideggeriana, só o ser humano existe. Isso não significa que os demais entes sejam irrealis ou projeções humanas; significa que, no horizonte conceitual da filosofia de Heidegger, existir implica em estar aberto e dar sentido e, para o autor, só *Dasein* pode fazer isso. Existência nomeia o modo de ser de *Dasein*, não no sentido de uma substancialidade, de uma natureza humana ou de um conteúdo quidditativo, mas como um poder-ser que se realiza nas concretudes fácticas abertas no horizonte de mundo. Como somos constituídos enquanto possibilidades e não como substancialidade, os caracteres ontológicos utilizados para descrever nossos modos de ser não devem ser aqueles utilizados pela antiga ontologia para se referir às coisas, a saber, as categoriais. Na perspectiva da antiga ontologia, categorizar significava “(...) dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer todos verem os entes em seu ser” (HEIDEGGER, 1995, p.81). Como não somos coisas ou entes-simplesmente-dados, não podemos ser categorizados. A constituição ontológica de *Dasein* é caracterizada pelo que Heidegger nomeia de existenciais.¹⁴ Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. Cada tipo de ente que lhe corresponde, impõe um modo diferente de interrogar: o ente que perguntamos “quem” é no modo da existência e o que perguntamos “que” é no modo de algo simplesmente dado, sendo categorizável. (HEIDEGGER, 1995, p.81).

Vimos acima que o ente existente, *Dasein*, não deve ser “(...) forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação” (HEIDEGGER, 2006a, p.3/33). O que significa dizer que quando um discurso reificador e objetificante é utilizado para explicar os nossos modos de ser, há algo de nossa complexidade que sempre lhe escapa, posto que esse modo de categorização é estrangeiro ao nosso modo de existir. Isso pode ser percebido na tentativa da ciência em abordar o corpo humano apenas em seus aspectos anatomofisiológicos. Para Heidegger, ao pensarmos nosso corporar temos que considerar que “(...) a relação existencial não consiste de moléculas, não é originada por elas (...)” (HEIDEGGER, 2006a, p.200/179). A redução de nossa corporeidade à condição orgânica implicaria, nessa perspectiva, uma categorização que não alcança nosso modo de existir corporalmente, afinal, “se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, moléculas de despedida.” (HEIDEGGER, 2006a, p.200/179)

¹⁴ Os existenciais descrevem a estrutura *a priori* da existência em oposição à descrição categorial que designa o ser das “coisas”, o ser de algo que é, de um *quid*, não de um quem. Enquanto as “coisas” estão dentro do mundo, o ser de *Dasein* é no mundo. Cf.: Heidegger, 1995, § 9 e 11.

2- Não há moléculas de despedida: sobre o corporar de *Dasein*

Em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta uma abordagem sistemática do ser do ente que nós mesmo somos, ou seja, faz uma analítica dos modos de ser de *Dasein* tanto em sua cotidianidade mediana tragada pelos afazeres do mundo, quanto no angustiar-se solitário, que lança esse ente no estranhamento do sem sentido. Não obstante a envergadura das temáticas abordadas – temor, decadência, impessoalidade, ser-para-a-morte, dentre outras – não localizamos na obra em questão um parágrafo específico sobre a temática da corporeidade. Em função disso, o psiquiatra Medard Boss, anfitrião dos seminários em Zollikon, lembra a Heidegger a “recriminação de Jean Paul Sartre, que estranhava que em todo *Ser e tempo* o senhor só escreveu seis linhas sobre o corpo” (BOSS apud: HEIDEGGER, 2006a, p.292/243).¹⁵

Um questionamento sobre uma “aparência textual anêmica”¹⁶ do tema do corpo no livro principal de Heidegger está presente em obras de vários expoentes da filosofia contemporânea. Essas críticas, como indica Waelhens (1950), acusam o *Dasein* heideggeriano de ser desprovido de consistência corporal e ter com a carnalidade uma relação accidental. Cristian Ciocan (2001), elenca distintas críticas à “pálida presença” da dimensão corporal de *Dasein* em *Ser e tempo*. O autor nos indica que, para Michel Haar, Heidegger não teria pensado a animalidade do ente que nós mesmos somos; segundo Derrida a filosofia de Heidegger careceria de uma discussão sobre a diferença sexual e, para Michel Henry seria possível detectar no pensamento heideggeriano a falta de uma discussão sobre o nascimento. (CIOCAN, 2001, p.65). Ciocan, então, problematiza se o ser humano heideggeriano não seria um ente desencarnado, assexuado, cuja carnalidade teria recebido considerações evasivas e colaterais¹⁷.

Não cabe ao escopo deste texto empreender um questionamento minucioso sobre o que fundamenta tais críticas, tampouco assumir a postura de negar a ausência de um tópico dedicado ao tema do corpo na obra de 1927. Almejamos apenas indicar que a discussão sobre o corpo foi preparada nessa obra e abordada em outras que lhe foram posteriores. O que implica questionar o argumento de que a filosofia heideggeriana tenha negligenciado o tema do corpo ou lhe proporcionado uma aparência conceitual anêmica. Em nossa argumentação limitar-nos-emos a destacar que, apesar da carnalidade do ser humano não ter sido alvo de tratamento minucioso na obra de 1927, as condições para pensá-la foram explanadas ali de modo rigoroso e pormenorizado.

¹⁵ Trabalhamos essa argumentação no texto em que abordamos o tema do corpo em Heidegger e na psicanálise de Winnicott. Cf.: Ribeiro, 2018.

¹⁶ Essa é uma expressão de Ciocan, 2001

¹⁷ Sobre esse tema, conferir também Aho, 2010.

Com o fito de fundamentar o argumento acima, chamamos a atenção para uma das conquistas teóricas incontestes de *Ser e tempo*, a saber, a distinção entre os modos de ser do *Dasein* e dos entes que estão dentro do mundo, os intramundanos. Heidegger nos mostrou que o ente que nós mesmos somos não pode ser acessado pela perspectiva categorial, pela perspectiva que visa atribuir-lhe uma quiddidade, uma essência imutável. Reservou aos caracteres ontológicos de *Dasein*, como vimos acima, o termo “existenciais” e nos alertou que ser humano nunca pode ser visto como algo simplesmente dado. Nos parágrafos §23 e 24 – sobre a espacialidade – podemos acompanhar o esforço do filósofo em nos alertar que, ao falar das relações de *Dasein* com mundo, não está a falar de uma coisa-eu dotada de corpo (*das körperbehaftete Ich-ding*) que ocupa lugar no espaço. A leitura atenta dos referidos parágrafos nos permite reconhecer a recusa heideggeriana em pensar a corporeidade (*Leiblichkeit*) do *Dasein* como algo simplesmente dado, como coisa material, como *res*.¹⁸

Ainda que o tratado de 1927 não tenha apresentado um tratamento sistemático e rigoroso da dimensão corporal do humano, em *Ser e tempo* encontramos argumentos que negam que *Dasein* seja um composto corpo-mente, cujo acesso ao mundo consistiria em sua saída da interioridade rumo à externalidade (§§12, 13,19, 23, 24). Sim, pode ser que encontremos na obra em comento um maior número de menções a mesas e martelos, do que ao corpo humano. Mas, todas estas menções estão à serviço da caracterização da relação de *Dasein* com o mundo, de seu modo de ser-no-mundo e de se relacionar com os intramundanos. Ora, esta caracterização será o ponto de apoio a ser utilizado por Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, para explicar aos psiquiatras que o corporar (*das Leiben*) co-pertence sempre ao ser-no-mundo e é um modo de ser de *Dasein*. É nessa obra que a questão sobre o corpo aparece de modo anunciado, o que não significa dizer que Heidegger não tenha trabalhado em obras anteriores.

Em sua crítica às formas objetificantes de abordar o humano, Heidegger (2006a) nos faz ver como os médicos, a partir de um olhar anatomofisiológico, abordam o corpo apenas em seu sentido orgânico, como corpo material (*Körper*), por conseguinte, não alcançam a uma experiência humana de corpo (*Leib*). Examinaremos com mais demora esta diferença tal como apresentada nos *Seminários de Zollikon*, antes convém mostrar como o questionamento sobre a nossa maneira de corporar não é algo exclusivo deste livro e aparece na obra heideggeriana

¹⁸ Segundo Murta e Sanson Jr (2017, p.47): “A noção moderna de corpo preconiza um ‘corpo’ inscrito no paradigma matemático-mecanicista: mecanicista, porque seu modo de funcionamento é entendido explícita e analogamente como um relógio, máquina cujas engrenagens operam qual autômato; matemático, porque extenso e assim passível de mensuração. Desses dois aspectos se logra uma composição bastante fidedigna da corporeidade implicada na escrita da *res* extensa: com o termo “*res*” apontando para o mecânico, e “*extensa*” indicando o matemático”

denominada *Nietzsche I*. Nesta obra, Heidegger (2007b, p.92) questiona a tendência de “cindir as coisas” e entender o corporal (*leiblich*) como se um apêndice chamado corpo estivesse ligado à alma. Questiona também a maneira como a ciência natural versa sobre o corpo vivido e sobre corporar humano reduzindo-o a um corpo físico (*Körper*), a um aparato orgânico. Esse corporar “(...) é algo essencialmente diverso de estar apenas de posse de um organismo”. (HEIDEGGER, 2007b, p.92). Para o filósofo, o modo de apreensão científico-natural entende que portamos corpo assim como portamos a faca na bolsa, tal como uma substância, um *Körper*.

Em *Sobre o humanismo*, Heidegger (2009, p.42) afirma que, por mais que a fisiologia e química fisiológica possam, com o rigor das ciências naturais, examinar o ser humano como um organismo, não há como encontrar o corpo (*Leib*) humano nessa explicação do orgânico. Entendido como abertura para o horizonte de sentidos doados pelo ser, o ser humano não equivale a nenhuma espécie viva, sendo assim, “(...) o corpo do homem é algo essencialmente diferente de um organismo animal”. (HEIDEGGER, 2009, p. 41). Aqui o filósofo não está a negar o valor das explicações científico-naturais, mas esforça-se em nos alertar que tais explicações não alcançam a complexidade da experiência humana de corporeidade.

Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2006a, p.232/202) afirma aos psiquiatras que, para os médicos, o fenômeno do corpo (*Leibphänomen*) fica encoberto porque eles apenas se ocupam do *Körper*, reinterpretando-o em termos de funções somáticas. Os médicos não acessariam o corporar de *Dasein* porque o fenômeno do corpo é irreduzível a mecanismos, ao modo de funcionar de aparatos. Nesse sentido, adverte que o tratamento deste fenômeno deve ser efetuado a partir de uma elaboração suficiente do entendimento do ser humano como um ser-no-mundo, enquanto ente que é um existente e não um subsistente. Por isso, ao querer ajudar, o médico deve: “(...) anotar que se trata sempre do existir e não do funcionar de algo. Quando só se visa esse último, não se ajuda o *Dasein*”. (HEIDEGGER, 2006a, p.202/180). Mas considerar o existir não equivale à tentativa de atrelar ao funcionamento do *Körper* uma ação do psiquismo e pensar nosso corporar a partir de uma interação substancial entre corpo-alma.¹⁹ Essa, para Heidegger (2006a, p. 102/106), foi a saída da medicina psicossomática de seu tempo,

¹⁹ No artigo *O estudo da medicina em Descartes*, Donatelli nos esclarece que a concepção cartesiana de organismo se inscreve no quadro da filosofia mecanicista, a qual tem como postulado fundamental a interpretação da natureza em termos de matéria e movimento. A autora nos indica, entretanto, que apesar de, no *Traité de l'homme*, o corpo humano ser equiparado a uma máquina, no momento em que a abordagem se volta para as sensações, com o exemplo do pé sendo atingido pelo fogo, a união entre corpo e alma é indicada. Apesar de Descartes reconhecer a importância em estabelecer a distinção entre as funções do corpo e as da alma, quando fala das sensações, dos sentimentos, dos movimentos voluntários, ele pensa na interação entre estas substâncias. A união entre as duas substâncias, ou seja, a união corpo-alma, afirma a autora, será trabalhada por Descartes nas questões médicas. Cf.: DONATELLI, 1999

a qual, apesar de ter avançado no entendimento do corpo para além do mecanicismo, toma psique e soma como duas substâncias distintas e pretende tornar conexão entre elas algo passível de explicação científico-natural.²⁰

Até o presente momento vimos que a crítica de Heidegger ao modo como a nossa corporeidade é abordada pela ciência médica implica na objeção à sua tentativa de objetificá-la a ponto de reduzi-la ao campo do orgânico. Presumimos que tenha ficado claro que o conceito de corpo físico (*Körper*) não alcança a complexidade do modo humano de corporar. O que implica reafirmar que a corporeidade de *Dasein* não pode ser vista como algo simplesmente dado, como substância. Segundo Kevin Aho (2010, p.30), esse é o conceito de corpo que legamos da tradição cartesiana, o qual é pensado em oposição a uma mente imaterial (*res cogitans*). Enquanto substância material, poderíamos categorizar o corpo como algo que ocupa um lugar no espaço e é passível de ser observado de modo quantificável. Esse tipo de olhar, considera-o como um objeto no sentido latino que indicamos acima, como *ob-jectum* (*Gegenstand*), ou seja, como algo que é representado e categorizado pelo sujeito teorizador. Segundo Ciocan (2001, p.64), Heidegger se recusa a considerar o corpo vivido (*Leib*) de modo reificado, como um ser-simplesmente-dado, um *Vorhandenheit*. Contudo, essa reificação é característica do modelo biomédico que subjaz, de forma hegemônica, à formação médico-ocidental. Segundo Barros,

O modelo biomédico estimula os médicos a aderir a um comportamento extremamente cartesiano na separação entre o observador e o objeto observado. Proclama-se a necessidade de um 'distanciamento objetivo', visto como uma qualidade que cabe preservar ou mesmo incrementar, por mais que seja inerente ao ato médico uma interação inescapável e mais ou menos intensa entre médico e paciente e que esta interação seja fundamental para o sucesso terapêutico. A intensificação da divisão do indivíduo em *pedaços* contribui sobremaneira para dificultar a valorização do *todo*. Até mesmo se nos restringirmos ao âmbito terminológico, os médicos ocidentais têm dificuldades em descrever o *todo*, a não ser por meio das *partes*. Desta maneira, por mais que alguns profissionais queiram visualizar seu paciente como um *todo* e situá-lo, de alguma maneira, no seu contexto socioeconômico, terminam por regressar ao reducionismo, pois este foi o modelo em que foi pautada sua formação na escola médica. (BARROS, 2002, p.78-79)

Em função desse traço objetificador que marca a medicina, o corpo humano é entendido de “modo genético-causal” (HEIDEGGER, 2006a, p.243/211). Isso significa destinar à experiência humana de corporalidade categorias científico-naturais e não se aproximar de seu

²⁰ Heidegger (2006a, p.100/104) aborda o tema da medicina psicossomática a partir de uma palestra intitulada “O que o clínico geral espera da psicossomática?”, proferida pelo dr. R. Hegglin no Primeiro Congresso da Sociedade Psicossomática da Suíça, em 1964. Alerta-nos que o dr. Hegglin, ao falar da interação entre o psíquico e o somático, usa o termo corpo material (*Körper*) e aventa a possibilidade de sua metrificacão. Apesar de propor um olhar para a relação corpo-psiquismo, ele se comportaria como um arauto da maneira moderna de entender o corpo, como substância (*res*), como coisa.

sentido existencial. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2006a, p.237/206) afirma que não é possível abordar a complexidade dos fenômenos corporais sem transpor a dicotomia sujeito-objeto e considerar o ser humano enquanto *Dasein*, cuja constituição fundamental é ser-no-mundo. Para abordar esta complexidade com os psiquiatras, o ministrante dos seminários lhes propõe pensarem a diferença entre o limite do corpo vivido (*Leibgrenze*) e o limite do corpo material (*Körpergrenze*). Como exemplo sugere que pensem que, ao apontar para o batente de uma janela, não terminamos na ponta do dedo, na epiderme. Não obstante o fato de o limite do corpo material ser esse, o limite do corpo vivido depende do modo como se dá minha estada no mundo, minha abertura para o mundo que se abre em meu apontar para o batente da janela. Por isso, Heidegger (2006a, p.113/114) afirma: “(...) *der Leib als Leib ist je mein Leib*”. Ao nos dizer que o “(...) corpo, como corpo, é meu corpo em cada caso”, o filósofo alemão nos faz ver que este corpo só é na medida em que corpora (*leibt*) no horizonte de ser em que se dá a minha estada.

O corporar, tal como entendido por Heidegger, está em total relação com meu modo de ser em um mundo, não se restringindo aos limites anatomofisiológicos do corpo material (*Körper*). Por isso, o limite do corporar (*die Grenze des Leibens*) se modifica de acordo com meu modo de estar aberto ao mundo. Como lembra Aho (2010, p.41), em nosso modo de ser cotidiano, meu corporar alonga-se para além da pele e se abre num horizonte de possibilidades existenciais. O corpo vivido, enquanto corporar, relaciona-se com o existir, sendo assim, relaciona-se com a disposição que marca os meus modos de ser com tonalidades afetivas e com minha condição de ser-lançado no mundo, de ser projeto.²¹ O que implica dizer que todo o comportamento do ser humano, como um ser-no-mundo, é “(...) determinado pelo corporar do corpo” (HEIDEGGER, 2006a, p.120/118) e não pela materialidade da anatomia. Acreditamos que esse argumento se afina com a compreensão da corporalidade do existir transexual.

3. Transexualidades

Nesse tópico abordaremos o tema das transexualidades prezando pelo uso de uma literatura científica que inclua uma visibilidade para a autoria de pessoas trans.²² Discutiremos

²¹ Não estamos, de início e na maioria das vezes, diante do ente como se esse fosse um *factum brutum*, vazio em si mesmo, ao invés, somos “tocados” por ele, ao passo em que numa conjuntura se abrem possibilidades de uso e serventia. É nesse sentido que podemos dizer que nos encontramos afetados pelos entes intramundanos no ato mesmo de estarmos continuamente compreendendo tanto o ser das coisas com as quais lidamos, como nosso próprio ser. O ser afetado não é um sintoma afetivo, um estado psicológico, mas uma disposição afetiva (*Befindlichkeit*) que tem caráter ontológico, ou seja, que é constitutiva do ser do *Dasein*. Logo, intimamente vinculada à compreensão. Cf.: Heidegger, 1995, §29,30 e 31

²² Este recurso metodológico de fazer uma revisão teórica sobre o tema a partir de trabalhos de pessoas trans é sugerido por Silva, Souza e Bezzerra (2019). Destacamos, ancorados na discussão destes autores, que a expressão

mais detidamente esse tema depois de examinar, ainda que em traços largos, elementos implicados nessa discussão, a saber, os conceitos de sexo, sexualidade e gênero.

3.1 Sexo, Gênero e Sexualidades: diversidades e dissensos

A relação entre sexo, gênero e sexualidades divide visões e está longe dos consensos, tendo em vista os aspectos éticos, morais, políticos, epistemológicos e religiosos que envolvem estes temas em complexas relações de saber-poder²³ (FOUCAULT, 1987). O modelo dos dois sexos biológicos que tem sido hegemônico (e narrado como inquestionável) no entendimento da relação sexo-gênero-sexualidade é recente, posto que até o século XVIII a concepção científica dominante era a chamada *One-Sex-Model*, segundo a qual só existia o sexo masculino e a mulher era um “homem invertido e inferior”, alocada em um plano inferior se comparado ao sexo único (COSTA, 1995 *apud* SILVA; LOPES, 2014, p.28).

Ao falar sobre este controverso modelo, Bento (2006) situa que havia uma noção de continuidade e não de oposição; a vagina era vista como um pênis que se inverteu (invaginou), o útero considerado o escroto feminino, os ovários como os testículos e a vulva como o prepúcio. Este modelo isomórfico foi substituído pelo dimorfismo. Segundo a autora em comentário, a dicotomia própria do dimorfismo forjou um nome para a vagina – que até 1700 era chamada de “a bainha ou órgão côncavo no qual o pênis se encaixa durante a relação sexual e por onde os bebês nascem” (LAQUER, 2001 *apud* BENTO, 2006, p.112) –, tendo sua significação-funcionalidade atribuída à heterossexualidade, por situá-la na condição de órgão-*locus* onde o pênis se encaixa e à maternidade, como órgão-*locus* de onde os bebês nascem.

Na cartilha Diversidade Sexual e a Cidadania LGBT²⁴, a Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania²⁵ (2014) tece uma discussão acerca do sexo biológico como um conjunto de informações cromossômicas e fisiológicas, marcado pela apresentação de órgãos genitais, com capacidades reprodutivas que diferenciam “machos” e “fêmeas”. Encontramos, ainda, o destaque a casos de pessoas que nascem com a combinação destes fatores, sendo chamadas de

“pessoas trans” engloba um amplo espectro de subversão de normas de gênero e aponta para uma descontinuidade entre o sexo atribuído a uma pessoa no nascimento e a sua identidade/expressão de gênero. (SILVA, SOUZA E BEZZERRA, 2019)

²³ Como assinala Foucault, “(...) poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder.” (FOUCAULT, 1987, p.27).

²⁴ A sigla remete a Lésbicas, Gays, Bissexuais e Trans. Vale ressaltar que sigla mais utilizada atualmente é LGBTQIA+, como forma de complementar as antigas siglas (GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes) e LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais) e contemplando com as outras siglas QIA+ (*Queer*, Intersexos, Assexuais e o + representando todas as categorias que não foram descritas nas siglas anteriores) (BORBOLETO, 2019).

²⁵ Como forma de abreviação de Secretaria de Justiça e da Defesa da Cidadania, será utilizada a sigla SJDC.

intersexos. Formulado nos anos 70 do século passado, o conceito de gênero tem o intuito de distinguir a dimensão biológica – que separa a espécie entre machos, fêmeas e intersexos – e o ser homem e ser mulher, que tem uma relação ligada às dimensões sociais e culturais, com atravessamentos mais complexos do que os anatomofisiológicos supracitados (SJDC, 2014). Nesta mesma direção, a psicóloga trans Jaqueline Gomes de Jesus²⁶ afirma que o gênero vai além da discussão do sexo (em seu caráter fisiológico), posto que há uma influência social. O que importa na definição do que é um homem ou uma mulher (na dicotomia simples), vai além de cromossomos ou aspectos do corpo biológico através de conformação genital e tem uma relação com a autopercepção e expressão de si (JESUS, 2012). Esse argumento nos faz pensar para além da noção de *Körper*, tal como abordada por Heidegger. Falaremos disso mais adiante, por ora caber destacar que o conceito de gênero divide opiniões e se apresenta de maneira bem diferente a depender de aspectos epistemológicos, ideológicos, políticos, religiosos e culturais, indo desde às noções calcadas nos modelos tradicionais que instituem uma co-determinação entre genitália e gênero, até às perspectivas teóricas que entendem que ser mulher/ser homem não tem relação com estrutura biológica, mas com uma perspectiva experiencial, performática e social, tal como aponta Bento (2017) em seu livro *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*.

Butler (2003), em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, situa o gênero a partir do conceito de performance social, de modo a não se poder mais ancorá-lo nos limites fechados de uma identidade constituída, mas nas experiências performativas (atos de falas e práticas), as quais possibilitarão relações diferentes na sociedade a depender de matrizes normativas. Nesse sentido, as noções de masculinidade e feminilidade “verdadeiras” não são aspectos essenciais, mas performances sociais como construções que têm como objetivo ocultar possibilidades normativas de pluralização das multiplicidades de gênero. Afinada com essa perspectiva, Bento (2017) aponta para a impossibilidade de análises das categorias de gênero de maneira essencialista, baseada em um paradigma naturalizante e universalizante. Além disso, tais perspectivas podem ser diretamente correlacionadas com o pensamento colonial que tem como modo de operação epistêmica, política e ética uma dominação, por meio de saberes e poderes, de corpos não circunscritos no perímetro eurocêntrico em termos indenitários, epistemológicos, culturais, políticos e sociais (QUIJANO, 2005)

²⁶ Como um ato político de visibilizar autoras(es) transexuais e travestis que a academia tende a invisibilizar, citaremos neste escrito o nome completo destas(es) autoras(es).

É válido ressaltar, ancorados em Crenshaw (2002) e Akotirene (2018), que as discussões de gênero precisam estar atreladas às discussões sobre sexualidade, raça e classe como eixos de co-determinação e co-engendramento, possibilitando modos de vida diferentes a partir destes intercruzamentos e concretizando formas de opressão diferentes a partir destes. Isso é apontado no conceito de interseccionalidade.²⁷ Outra discussão relevante neste campo é a de identidade de gênero, relativa a uma autopercepção íntima como sendo do gênero masculino, feminino, a combinação dos dois ou indefinido. A identidade de gênero traduz a compreensão que a pessoa tem de si mesma, como ela se representa e como deseja ser reconhecida. Um argumento muito reproduzido no senso comum e retroalimentado por saberes instituídos no campo da medicina e da religião refere-se à ideia de que ou se nasce homem ou se nasce mulher, trazendo a identidade de gênero para um aspecto naturalizante, indissociável dos aspectos biológicos, ou seja, da genitália (SJDC, 2014; COELHO, SAMPAIO, 2014). Seguindo na direção crítica à noção biologicista de gênero, mas discordando do conceito “identidade” de gênero, Bento (2006, 2017) afirma que todos(as) têm atributos masculinos e femininos, não tendo sentido afirmar que exista uma identidade de gênero, mas expressões de gênero que distorcem as noções retilíneas entre biologia-corpo-genitália-sexo-gênero-sexualidade, já que cisnormatividade e heteronormatividade caminham juntas.

Antes de seguirmos em nossa exposição convém falar, ainda que em traços largos, sobre os prefixos “cis” e “trans”. Ao fazer um panorama sobre esses termos no debate das identidades de gênero, a pesquisadora trans Amara Moira Rodovalho (2017, p.365), nos informa que a origem do termo “cis” se deu setenta anos depois da criação do termo “trans”, este datado em meados do século XX e aquele, criado no século XXI. Segundo a autora, são poucos os registros do século passado que reivindicaram a existência de outra identidade de gênero que não a predeterminada pelo genital. Rodovalho foca na força semântica destes prefixos (cis, trans), nos lembrando que o primeiro se refere à uma região que ocupa um lado específico, como nos termos Cisjordânia (região que margeia o Rio Jordão) e Cisplatina (região que ocupa um dos lados do Rio da Prata). Já o termo trans diz respeito ao que cruza, atravessa, como no termo Transatlântico. Na isomeria geométrica da química orgânica, destaca Rodovalho (2017, p.365), “(...) ‘cis’ são os átomos que, ao dividirmos a molécula ao meio,

²⁷ Esse conceito/metodologia/categoria analítica foi elaborado pela jurista norte americana Crenshaw (2002) e revisitada por autoras como Akotirene (2018) como forma de dar conta da análise da intersecção entre modos de opressão, em contraposição de perspectivas unitárias que consideram racismo, machismo, sexismo, classismo e LGBTQIA fobia como processos distintos e dissociados. A Interseccionalidade compreende os pontos de intercruzamento entre estas formas de opressão, proporcionando uma análise mais robusta, posto que considera as especificidades destas formas de opressão correlacionadas.

permanecem de um mesmo lado do plano e ‘trans’ os que permanecem em lados opostos.” No artigo *O cis pelo trans*, a autora em comento nos remete, ainda, à etimologia trazida pelo dicionário Houaiss, a qual acentua o cis como termo que nomeia algo “da parte de cá” por oposição a trans, do outro lado. Não nos cabe discutir profundamente o uso destes termos, seja no campo semântico ou conceitual, mas recorreremos ao olhar de Rodovalho para indicar o sentido geral deste uso.

A pensadora trans Viviane Vergueiro (2015) pontua a cisnormatividade e a heteronormatividade como relações de força de imposição da cisgeneridade e da heterossexualidade, a ponto de sequer precisar nomear a identidade de gênero e a orientação sexual porque se supõe, de maneira objetivista, essencialista e naturalista, que gênero e sexualidade estão atrelados à genitália. A autora nos alerta que a cisnormatividade (e a heteronormatividade) são conceitos determinados por perspectivas hegemônicas de gênero, com acento em elementos biológicos. Ademais, é preciso considerar três aspectos da cisnormatividade apontados pela autora, a saber: a “pré-discursividade, binariedade e permanência dos gêneros” (VERGUEIRO, 2015, p.61).

A pré-discursividade diz respeito aos projetos coloniais e colonizantes que produziram/produzem um processo sociocultural que se perpetuou historicamente, de modo normativo, na definição de sexo/gênero por meio de critérios objetivos e naturalizantes, desconsiderando a dimensão da autopercepção e os contextos em que estes corpos estão inseridos. A binariedade parte da noção de que uma leitura dos corpos biológicos é suficiente para definir os gêneros em “somente duas” possibilidades: macho-homem, fêmea-mulher, ou seja, em um “dimorfismo supostamente científico” que limita as possibilidades de expressão e experimentação de gênero em uma prisão dicotômica. Outro elemento da cisnormatividade é a ideia de que os corpos considerados normais devem ter uma “coerência” linear entre aspectos fisiológicos e psicológicos, proporcionando o pertencimento permanente a um ou outro gênero (a partir do sexo biológico que lhe foi atribuído no nascimento). (VERGUEIRO, 2015, pp. 65-67). Tais aspectos são determinantes na psicopatologização das sexualidades e expressões/identidades de gênero que serão descritas a seguir.

Vergueiro cita uma definição elaborada nos *Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de Direitos Humanos em relação à Orientação Sexual e identidade de gênero* em 2007, a qual acentua se tratar de uma “profundamente sentida experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído (imposto) no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo e outras expressões de gênero” (ICJ, 2007 apud:

VERGUEIRO, 2016, p.251). Uma das posições que ressoa essa discordância à ideia de identidade de gênero como sinônimo das características corporais desde o nascimento, provém de Simone de Beauvoir em seu clássico livro de 1949, intitulado *O Segundo Sexo*:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino (BEAUVOIR, 1980, p.9).

É necessário distinguir a identidade de gênero da orientação sexual, posto que a primeira toca na autopercepção de seu gênero (independentemente de sua condição fisiológica, do seu *Körper* no sentido heideggeriano) e a última se relaciona com a atração afetiva e/ou sexual por outras pessoas, podendo ser heterossexual, homossexual, bissexual, pansexual, assexual. Vale ressaltar que pessoas cis e transgênero podem ter qualquer uma destas orientações sexuais. Além disso, é possível separar duas expressões da dimensão transgênero, a saber: 1) a da identidade, consoante a qual se encontram as (os) transexuais e travestis e 2) a da funcionalidade, representada pelas *crossdressers*, *drag queens*, *drag kings* e transformistas (SJDC, 2014).²⁸

Entendemos que é importante reforçar a distinção entre a cisgeneridade e a transgeneridade. A primeira está relacionada às pessoas que possuem uma identidade/expressão de gênero idêntica ao sexo biológico, e a segunda a pessoas cuja identidade/expressão de gênero é diferente da sua genitália. As pessoas transexuais podem ou não manifestar necessidades de modificação corporal com o intuito de aproximar-se do gênero com o qual se identificam, por exemplo: terapias hormonais e intervenções médico-cirúrgicas. No entanto, esses procedimentos não se constituem como condição *sine qua non* para a definição da expressão de gênero trans, posto que este processo vai além de elementos fisiológicos e anatômicos (SJDC, 2014). Como destaca Bento (2006, 2008), as transexualidades representam uma experiência de expressões de gênero, o que aponta para o perigo do uso da palavra identidade como processo universalizante, uniforme, homogêneo, posto que recorta as pluralidades do processo transexual. Transexualidades, travestilidade, transgeneridade revelam divergências, desconstruções, rupturas com as normas de gênero biologizantes, binárias e dicotômicas, cativas à cisnormatividade. Há, nesses casos, uma reivindicação de transporte, de passagem do gênero imposto ao nascer (“determinado” pela genitália) para a expressão e vivência do gênero.

²⁸ *Crossdresser* é a pessoa que se veste com roupas do sexo oposto para experimentar uma vivência momentânea de papéis do gênero oposto à sua genitália. Isto, contudo, não exige modificações corporais, nem tem estrutura de identidades transexuais ou travestis. *Drag Queens e Transformistas* são homens que se vestem com roupas femininas ditas “extravagantes” para apresentações artísticas, performática ou profissional. Já as *Drag Kings* são mulheres que se vestem com roupas masculinas com os mesmos objetivos. (SJDC, 2014)

Uma forma de captura comum, ainda centrada em aspectos biológicos, consiste em entender a cirurgia de redesignação sexual como a condição de estabelecer uma espécie de “transexualidade verdadeira”. No entanto, é necessário salientar que procedimentos como genitoplastia de feminilização ou de masculinização, histerectomia (retirada do útero), remoção dos seios ou aplicação de silicone, não são necessários para definir se uma pessoa é transexual ou não, pois isso recai em um aspecto ancorado no corpo material e na genitália. Temos que considerar que há, também, aspectos de classe nesta definição, tendo em vista os marcadores econômicos que definem quem tem condições de realizar tais procedimentos, como afirma o filósofo ativista trans argentino Mauro Cabral (2010 apud BENTO, 2011, p. 90).

Bento (2008) nos faz entender que as transexualidades são provas de que os aspectos biológicos (genitália, hormônios) não são suficientes na definição do gênero. Desse modo, a genitália não pode ser um fator definidor de gênero e de orientação sexual. Torna-se imperativo, então, compreender o lugar de afirmação política destes corpos como algo que irrompe uma norma aprisionante produzida por um sistema que forjou gênero como sinônimo de genitália e efetua uma colonização das vidas trans, fazendo do “ser trans um não-ser”, relativo a “alguém que não é” do ponto de vista social, como afirma a psicanalista trans Letícia Lanz. Nessas vivências, a pessoa, mesmo tendo uma existência material, não tem sua existência instituída nas redes de inteligibilidade, não é reconhecida como sujeito de direito (LANZ, 2016). A autora salienta que o que mais afeta a vida das pessoas trans não é, porém, este jogo de visibilidade-invisibilidade, mas as marcas dos hegemônicos e opressores dispositivos de gênero ancorados no binarismo, no qual o discurso científico e religioso se embasa para *re-produzir* suas formas de exclusão e perseguição. No que diz respeito à cisnormatividade, Vergueiro (2016) situa que a experiência da identidade/expressão de gênero é marcada por uma noção de normatividade que considera “normal” a cisgeneridade, mediante um alinhamento/coerência/conformidade entre o corpo biológico e sua identidade/expressão de gênero, enquanto as pessoas trans estão alocadas no *hall* de transtornadas, anormais, doentes.

3.2 - A Psiquiatria e a Patologização das Transexualidades

Em 1980, a *American Psychiatric Association* (APA) incluiu na terceira versão do Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais (DSM) uma nova seção sobre “Distúrbios de Identidade Gênero” incluindo a transexualidade nesta. Vale ressaltar que, graças a protestos dos movimentos homossexuais dos EUA, a homossexualidade foi retirada do referido manual (BAGAGLI, 2016).

Em maio de 2013, após de inúmeros debates por parte de especialistas, sobretudo da área médica, mais propriamente da psiquiatria, a APA lançou a quinta e mais recente edição do DSM. Esta nova versão sofreu diversas críticas em relação à quantidade de transtornos que possui e à presença de determinados diagnósticos. À luz de Bento (2017), podemos afirmar que este manual se arvora a ocupar um lugar de universalidade e verdade, ancorado em suposta cientificidade, posto que não existe exame clínico que consiga provar, nos moldes do científicos-naturais, que características existenciais como “competitividade, ousadia, racionalidade” são inerentes ao homem enquanto a fragilidade, sensibilidade são relacionadas às mulheres; como se isso se definisse exclusivamente a partir de aspectos corporais, da genitália ou de um quantitativo hormonal (BENTO, 2017, p.206). Essa ponderação faz coro ao questionamento heideggeriano trabalhado acima, já que aponta para a dificuldade de aspectos existenciais serem explicados pela objetividade da fisiologia.

O DSM representa uma tentativa de universalização baseada na suposição de que o contexto norte-americano (e seu paradigma medicalizante) é capaz de representar a expressão de gênero de maneira global (BENTO, 2017). Um desses diagnósticos que causam polêmicas e campanhas contrárias é o diagnóstico de Disforia de Gênero, substituto do Transtorno de Identidade de Gênero utilizado no DSM-IV. No que diz respeito às características diagnósticas, pode-se afirmar que, para o DSM V, a pessoa com Disforia de Gênero apresenta “incongruências acentuadas entre o gênero que lhes foi designado (em geral ao nascimento, conhecido como gênero de nascimento) e o gênero experimentado/expresso” (APA, 2014). O diagnóstico pode ser feito em adolescentes e adultos (F64.1) e até em crianças (F64.2). Quanto à Disforia de Gênero em adolescentes e adultos pode-se perceber a presença de:

A. Incongruência acentuada entre o gênero experimentado/expresso e o gênero designado de uma pessoa, com duração de pelo menos seis meses, manifestada por no mínimo dois dos seguintes:

1. Incongruência acentuada entre o gênero experimentado/expresso e as características sexuais primárias e/ou secundárias (ou, em adolescentes jovens, as características sexuais secundárias previstas).
2. Forte desejo de livrar-se das próprias características sexuais primárias e/ou secundárias em razão de incongruência acentuada com o gênero experimentado/expresso (ou, em adolescentes jovens, desejo de impedir o desenvolvimento das características sexuais secundárias previstas).
3. Forte desejo pelas características sexuais primárias e/ou secundárias do outro gênero.
5. Forte desejo de ser tratado como o outro gênero (ou como algum gênero alternativo diferente do designado).
6. Forte convicção de ter os sentimentos e reações típicos do outro gênero (ou de algum gênero alternativo diferente do designado).

B. A condição está associada a sofrimento clinicamente significativo ou prejuízo no funcionamento social, profissional ou em outras áreas importantes da vida do indivíduo (APA, 2014, pp. 453-454).

Segundo Pelúcio e Bento (2012, pp. 575-579), a psicopatologização das subjetividades trans tem como argumentos: a) a suposição da diferença natural entre os gêneros, pontuando que transexuais e travestis são doentes porque ou se nasce homem ou se nasce mulher; uma perspectiva que tenta reduzir um fenômeno tão complexo como o gênero a hormônios, configurações do corpo material (*Körper*) e cromossomos; b) uma visão suicidógena, a qual sustenta que o ódio da genitália é um potencial disparador de ideação e tentativa de suicídio; o que justificaria a psiquiatrização e psicologização compulsórias por meio de medicamentos e psicoterapias para conter o desejo de suicídio; c) concessões estratégicas que consideram a necessidade de considerar transexuais e travestis como doentes, posto que seria a única forma do governo custear despesas com os processos de transformações corporais, como se estes fossem uma condição necessária para a transexualidades ou como se fosse este o desejo de toda pessoa trans; d) a autoridade científica que diz respeito ao saber-poder dos manuais diagnósticos da medicina e a definição de verdade atrelada a uma atmosfera simplista que diz, nas entrelinhas, “se está no DSM, é porque é verdade”.

A psicopatologização presente em manuais de classificação diagnóstica parte do pressuposto de que as transexualidades têm sintomas que são universais, com base em visões ancoradas na biologização do existir. Esse processo opera, ainda com muita força, com base nas lógicas normativas que estabelecem padrões normais e anormais, e emolduram um processo complexo como a sexualidade e o gênero em contornos medicalizantes. (BENTO, 2008). Uma expressão utilizada por Bento contempla, de forma crítica, os processos subjacentes à essa patologização: “Muito poder, pouco saber”. Afinal, o diagnóstico de Disforia de Gênero se porta, principalmente, como um regulador moral de produção de subordinação a padrões normativos por meio da definição dos desviantes da norma.

Um importante avanço na luta contra a patologização das transexualidades ocorreu em 2019 na 72ª Assembleia Mundial da Saúde em Genebra, na qual as transexualidades foram retiradas da 11ª Versão da Classificação Internacional de Doenças e Problemas de Saúde (CID-11). No entanto, ainda há neste documento menções aos termos “incongruência de gênero”, conforme situa o Conselho Federal de Psicologia (2019). Pelúcio e Bento (2012) apontam a existência de mais de 100 organizações em África, na Ásia, Europa, América do Norte e do Sul com mobilizações contínuas pela despatologização das transexualidades no plano científico e político. Dentre os pontos reivindicados por tais organizações, as autoras destacam a:

- 1) retirada do Transtorno de Identidade de Gênero (TIG) do DSM-V e do CID-11; 2) retirada da menção de sexo dos documentos oficiais; 3) abolição dos tratamentos de normalização binária para pessoas *intersexo*; 4) livre acesso aos tratamentos hormonais e às cirurgias (sem a tutela psiquiátrica); e 5) luta contra a transfobia,

propiciando a educação e a inserção social e laboral das pessoas transexuais (PELÚCIO; BENTO, 2012, p.573).

No Brasil, cabe citar a Campanha de Despatologização das identidades trans que o Conselho Federal de Psicologia (CFP) iniciou em 2014 e foi responsável por jogar luz no sofrimento provocado pelo discurso de determinadas práticas psiquiátricas perante a vivência de pessoas trans. O CFP vem organizando materiais escritos, audiovisuais, referências técnicas e eventos, tendo como foco o respeito a estas pessoas e aos Direitos Humanos, não só no âmbito da Psicologia enquanto ciência e profissão, mas se estendendo a toda a sociedade.²⁹

Após apresentarmos essa discussão sobre formas de captura do existir transexual e sobre formas de resistir a isso, convém perguntar se a filosofia de Heidegger pode servir de horizonte dialógico para a discussão supracitada.

4- Seria possível articular o pensar heideggeriano sobre o corpo com o pensar sobre as transexualidades?

Nessa parte final de nosso artigo, almejamos defender que o pensamento heideggeriano sobre o corpo pode ser frutífero para pensar a maneira como o ser humano corpora e se compreende em seu existir transexual. Antes mesmo de indicarmos como o legado da filosofia de Heidegger (2006a) nos permite pensar a corporalidade para além da anatomia e da reificação substancialista, precisamos acentuar a recusa do filósofo em relação a qualquer tentativa de objetificação do existir de *Dasein*, não somente em relação ao seu corporar. Seu posicionamento nos *Seminários de Zollikon* consistiu, sobretudo, na tentativa de tornar evidente aos seus ouvintes psiquiatras o débito que a medicina, a psicologia e até mesmo a psicanálise, tem com a herança da filosofia moderna e seu processo de objetificação do real. Esse processo se fez presente, na perspectiva heideggeriana, na maneira como Freud pensou o psiquismo como um aparelho, uma máquina; no modo como a psiquiatria enquadrou a leitura do adoecimento mental no âmbito do que pode ser comprovado e mensurado e na forma como a medicina reduziu o corpo a uma substancialidade que funciona mecanicamente.³⁰ Nos referidos seminários, Heidegger denunciou o traço objetificador presente em muitas ciências que versam sobre o ser humano e o quanto este traço é algo que impede o alcance da complexidade do

²⁹ Ver mais em <https://despatologizacao.cfp.org.br>. Na resolução 01/2018 do Conselho Federal de Psicologia, publicado no dia 29 de janeiro, há uma sessão sobre a cisnormatividade que se refere ao estabelecimento impositivo de regras sociais na lógica dicotômica e reducionista do duo homem x mulher cis. Esta cisnormatividade exclui, patologiza e violenta pessoas que não possuem identidade de gênero concordante com a genitália designada no nascimento (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2018)

³⁰ Sobre a crítica de Heidegger a Freud, conferir: Ribeiro, 2008.

existir de *Dasein*, posto que carrega uma pretensão que é metodologicamente estrangeira à maneira de acessar seus modos de ser.

Vimos acima que, para Heidegger, *Dasein* não pode ser pensado como um simplesmente-dado, passível de categorização. O ente que nós mesmos somos não é um subsistente, mas um existente que doa sentidos, compreendendo ser e a si mesmo. *Dasein* é um poder-ser e não uma essência quididativa, o que implica dizer: para acessar os seus modos de ser é preciso escapar das abordagens que o reduzem a uma natureza humana, a um composto corpo-mente, a uma substância. O modo heideggeriano de entender *Dasein*, se estende à sua maneira de pensar o corporar deste ente, nesse sentido, nos alerta que “(...) não podemos confundir nosso ser corporal (*Leiblich-sein*) existencial com a materialidade-corpórea (*Körperhaftigkeit*) de um objeto inanimado simplesmente presente” (HEIDEGGER, 2006a, p.294/245).

A partir do exposto, parece estar claro que o corporar tem uma íntima relação com o meu existir. Por isso Heidegger (2006a,p.114/115), ao exemplificar que o corpo está diretamente ligado no ver e no ouvir, nos faz atentar que não dizemos “meus olhos veem” ou “meu ouvido escuta”, dizemos “eu vejo”, “eu escuto”, isso porque não é qualquer olho ou ouvido enquanto órgão material de um *Körper* que vê e ouve, e sim o “meu olho, meu ouvido”. Vale lembrar que o corporar do corpo (*Leiben des Leibes*) se determina a partir do meu modo de ser, o que implica dizer que o “ouvir algo” traz consigo a “(...) relação do corporar com aquilo que é ouvido. O corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo” (2006a, p.114/115). Para Heidegger (2006a, p.293/245), não poderíamos ser corporais, tal como somos, se nosso ser-no-mundo não fosse um “(...) sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se nos fala a partir do aberto de nosso mundo como o que, aberto, existimos”. À luz desses argumentos, podemos dizer que o entendimento heideggeriano do corporar, na medida em que não é servil aos imperativos científico-naturais da fisiologia e da anatomia, aponta para como percebo minha estada no mundo, para o que se abre em meu estar no mundo. Acreditamos que esse entendimento se aproxima dos argumentos sobre a autopercepção íntima de si ou sobre uma autopercepção de gênero que independe de uma condição fisiológica, tal como encontramos na literatura acerca das transexualidades. (VERGUEIRO, 2015; JESUS, 2012).

Se reduzimos a corporalidade humana ao *Körper* e consideramos apenas a anatomia – particularmente a genitália – entenderemos o gênero a partir de um horizonte científico-natural, o qual é pertinente para entender entes subsistentes, mas impertinente para entender entes que existem, que dão sentido a si e ao mundo. Isso equivaleria, segundo Aho (2010, p.54) a tratar o

Sein (ser) dos humanos como sendo um ente simplesmente presente; o que, para o autor, equivaleria a destinar categorias essencialistas a um ser que é um poder-ser e não algo simplesmente dado, pronto e acabado. Para o pesquisador em comento, considerar o *Körper*, ou seja, os aspectos materiais e anatômicos do ser humano, não é fundamental para a análise de nosso existir, pois tal consideração não consegue alcançar o *Sein* do *Dasein*, os seus modos de existir concretamente no mundo. No capítulo intitulado *Gender and time: on the question of Dasein's neutrality*, Aho afirma que a ontologia de Heidegger deve ser vista como uma filosofia crítica à categoria “essencialista” de sexo, uma vez que esta categoria estaria a serviço dos saberes que tomam o corpo biológico-material como um aspecto determinante do ser humano. (AHO, 2010, p.54). Ao invés, a dinâmica do ser da existência humana deve ser entendida, mais apropriadamente, sob a categoria gênero, a qual abarca a ideia de que nossas práticas de auto interpretação e autopercepção são social e culturalmente construídas. (AHO, 2010, p.55)³¹ Podemos entender que esta argumentação confronta, de maneira contundente, a designação de gênero pela fisiologia.

Compreendemos que é possível realizar uma aproximação da discussão sobre as transexualidades com a questão do corpo em Heidegger, posto que este filósofo acentua a íntima relação entre o corporar do corpo e a compreensão de si enquanto ser-no-mundo. Se o *corpo vivido*, enquanto *Leib*, nos remete a uma compreensão de si em seu estar aberto ao mundo, há na experiência transexual uma compreensão de si que é oposta ao que se apresenta enquanto corpo material (*Körper*). A pessoa transexual pode ter como corpo material um pênis, mas no corporar do seu corpo, sua existência é experienciada como feminina, seu modo de ser e fazer-se no mundo é feminino.

Pensar o corporar humano à luz do conceito de *Leib*, nos permite, ainda, apontar para a dimensão não-essencialista do existir de *Dasein*. Essa perspectiva nos faculta refletir que não estamos presos a um destino anatômico, nem a uma identidade desde sempre confeccionada. Se existimos corporalmente e somos como nos compreendemos a cada estada, podemos dizer que o próprio conceito de gênero não deve apontar para uma identidade constituída e delimitada, mas, como aponta Butler (2003), para performances sociais ancoradas em experiências performativas. Escapar de categorias essencialistas implica, tanto para Heidegger

³¹ Aho (2010, p.58), no referido capítulo, faz uma discussão sobre o gênero neutro do termo *Dasein*. Afirma que apesar da neutralidade ontológica de *Dasein*, esta é “quebrada” onticamente na medida em que cada um de nós é gênero, ou seja, na medida em que somos seres fáticos que nos construímos a partir de nossos modos de ser em um mundo. Para o autor, é apenas na base de uma neutralidade estrutural de *Dasein* que qualquer ser humano pode dar sentido à sua vida. Apesar da rica articulação feita pelo autor entre teorias feministas e a ontologia heideggeriana, não nos aprofundaremos na discussão por conta do escopo de nosso texto. Cf.: AHO, 2010

(2006a, 1995), quanto para Bento (2007), em escapar de uma forma de captura que naturaliza o existir, toma-o como objeto natural. Daí a importância de falarmos em expressão de gênero.

Como vimos, Heidegger (2006a) tece críticas à utilização do discurso fisiológico como definição humano, afirmando que a relação existencial não diz respeito a moléculas, não tem sua origem nelas. Apesar do avanço das discussões das neurociências, sabemos que não é possível encontrar moléculas de tristeza, de euforia ou de autopercepção de si. À luz do pensar heideggeriano, afirmamos que o que nos singulariza é o nosso corpo vivido e não o *Körper*. Assim, pessoas transexuais apresentam dificuldade de dizer “eu” a partir de uma determinação do corpo material, mas conseguem construir isso a partir do corpo vivido, que é experimentado de modo distinto ao que se apresenta fisiologicamente. Como dissemos acima, há pessoas que recorrem à medicina no sentido de realizar modificações no corpo material com intervenções cirúrgicas ou uso de reposição hormonal para que o *Körper* se aproxime das características de como a pessoa experiência sua existência enquanto corpo vivido. No entanto, como já ponderamos, essa modificação no corpo material não é condição necessária para a compreensão de si como o gênero oposto ao seu corpo material e para sua expressão como pessoa trans.³²

O existir transexual promove uma ferida narcísica no ideal do modelo biomédico, na leitura organicista do corpo. Promove porque coloca em xeque a tese de que os aspectos anatomofisiológicos (por exemplo: genitália, hormônios) são suficientes na definição do gênero e de toda experiência corporal. Promove na medida em que o seu corporar abala o imperativo que declara que o *Körper*, o corpo como *res extensa*, é o que define nosso modo de ser. Promove porque nos impele a olhar para além da cisnormatividade. Promove porque corpora subvertendo a conformidade entre *Körper* e a expressão de gênero. Tal subversão torna o corporar transexual alvo de ataques e capturas de variadas espécies, como dissemos acima. Uma prova clara disso é a captura das pessoas trans enquanto portadoras de transtorno, de uma anormalidade.³³

A resistência a essa patologização se exprime na vida de cada pessoa transexual que tem em seu existir um ato político, no campo das militâncias dos coletivos LGBTQIA+, nas produções de autoras trans como Viviane Vergueiro, Amara Moira Rodvalho, Beatriz Pagliarini Bagagli, Letícia Lanz e Jaqueline Gomes de Jesus, que articulam seus corpos-

³² O ponto delicado ligado a intervenções no corpo material é que, em determinadas situações, para que a cirurgia de redesignação sexual aconteça é necessário que se admita ter um transtorno, posto que em muitos casos no Sistema Único de Saúde este procedimento só é feito mediante o CID de Disforia de Gênero. Em casos assim, para que a medicina possa intervir, é preciso a assunção de um transtorno, de uma anormalidade

³³ Além da tentativa de articulação conceitual entre as produções sobre o corpo em Heidegger e as produções acerca das transexualidades, almejamos que este trabalho possa servir como uma discussão que se soma às estratégias de resistência às múltiplas formas de opressão, patologização e violência que fazem do Brasil o país que mais mata transexuais no mundo, como nos aponta Benevides e Nogueira (2020).

políticos no *front* acadêmico e social, bem como nas pesquisas de autoras como Berenice Bento e Larissa Pelúcio e nas ações institucionais do Conselho Federal de Psicologia. Finalizamos esse artigo, defendendo a ideia de que, tal como autoras (es) que discutem gênero e as transexualidades, a filosofia de Heidegger (2006a) questiona a sanha da psiquiatria em capturar o existir a partir de parâmetros científico-naturais normatizadores. Entendemos que a resistência contra a patologização das transexualidades pode se servir das discussões heideggerianas sobre o corpo e sobre o processo de objetificação instituído pela ciência moderna, incluída aí a medicina, mais especificamente, a psiquiatria. Em contrapartida, compreendemos que o existir transsexual pode lançar luz em pontos importantes da problematização que Heidegger faz sobre a maneira como a medicina aborda o corpo. Esse artigo equivale a uma tentativa, ainda incipiente, de abertura de um campo epistemológico que fomenta o diálogo entre as discussões teóricas sobre as transexualidades e a filosofia heideggeriana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHO, K. A. *Heidegger's neglect of the body*. New York: State University of New York Press, 2010
- AMERICAN PSYCHIATRY ASSOCIATION. Manual Diagnóstico e Estatístico De Transtornos Mentais - DSM-5. Tradução Maria Inês Corrêa Nascimento, Porto Alegre: Artmed, 2014.
- AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018.
- BAGAGLI, B. A diferença trans no gênero para além da patologização. *Periodicus*, Salvador, 5, 1, pp. 87-100, 2016.
- BARROS, J.A.C. Pensando o processo saúde-doença: a que responde o modelo biomédico? *Saúde sociedade.*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 67-84, jul. 2002
- BEAUVOIR, S. *O Segundo sexo – fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- BENEVIDES, B., NOGUEIRA, S. *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020
- BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transsexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, B. *O que é transexualidade?* São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BENTO, B. Política da diferença: feminismos e transexualidades in: COLLING, L. (org.) *Stonewall 40 + o que no Brasil?*, Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 79-11
- BENTO, B. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.

BORBOLLETO, G. *LGBTQIA+: identidade e alteridade na comunidade*. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Gestão de Produção Cultural. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

BRÜSEKE, F. Heidegger como Crítico da Técnica Moderna. *Paper do NEA*. Belém: UFPA/NAEA, vol. 71, 1997

CANNONE, L. A. R. Historicizando a Transexualidade em Direção a uma Psicologia Comprometida. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 39, n. spe3, e228487, 2019

CASTRO, M., MOUTINHO, L. (orgs.) *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, pp. 249-270, 2016.

CIOCAN, C. “La vie et la corporalité dans Être et temps de Martin Heidegger” in: *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA I*, 1-2, 61-93, 2001

COELHO, M., SAMPAIO, L. As transexualidades na atualidade: aspectos conceituais e de contexto in: COELHO, M., SAMPAIO, L. (org) *Transexualidades: um olhar multidisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2014. Pp. 13-25.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Resolução Nº 1, de 29 de Janeiro de 2018*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2018 http://site.cfp.org.br/wpcontent/uploads/2018/01/resolucao_cfp_01_2018.pdf.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Nota técnica do Conselho Federal de Psicologia sobre a atuação da(o) Psicóloga(o) no processo transexualizador e demais formas de assistência às pessoas trans*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2013

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019.

CRENSHAW, K. (2002). “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, n. 12, p. 171-88.

DONATELLI, M.F. “O estudo da medicina em Descartes”. In: *Ideação*, Feira de Santana, n.4, p.125-140, jul./dez. 1999

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GRADE, C.; GROSS, C; UBESSI, L. Patologização da transexualidade a partir de uma revisão integrativa. *Psic., Saúde & Doenças*, Lisboa, v. 20, n. 2, p. 435-451, ago. 2019

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Ed. Forense Universitária, 2007a

HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Ed. Forense Universitária, 2007b.

HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006a.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Tradução brasileira: Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009.

HEIDEGGER, M. L'époque des "conceptions du monde" in: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeyer. Paris: Gallimar, nouvelle édition, 2006b.

HEIDEGGER, M. Ciência e pensamento do sentido. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Interprétation Phénoménologique de la 'Critique de La Raison Pure' de Kant*. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1982.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JESUS, J. *Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos*. Brasília: Autor, 2012.

LANZ, L. Ser uma pessoa transgênera é ser um não-ser. *Periodicus*, Salvador, 5, 1, pp. 396-417, 2016.

MURTA, C; SANSOR JR. O corpo-máquina de Descartes em técnicas médico-terapêuticas. *Pensando – Revista de Filosofia*, vol. 08, n.15, pp. 45-70, 2017

PELÚCIO, L., BENTO, B. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(2), pp.569-581, 2012.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

RIBEIRO, C. V. "Freud se encaixaria no rol dos operários (Handwerker) das ciências naturais? Considerações heideggerianas acerca da psicanálise freudiana." *Aprender: Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*. Vitória da Conquista: Edições UESB, v. 10, 2008

RIBEIRO, C. V. O fim da metafísica segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano. *Princípios* (UFRN. Impresso), v. 16, p. 107-134, 2009.

RIBEIRO, C. V. O convite para a suspeita filosófica: notas sobre o ensinamento heideggeriano nos 'Seminários de Zollikon'. *Especiaria* (UESC), v. 13, p. 63-83, 2013.

RIBEIRO, C. V. The objectification of human phenomena: observations in the light of Winnicott and Heidegger. *Natureza Humana*, v. 17, p. 58-73, 2015.

RIBEIRO, C. V. O corpo à luz da ontologia heideggeriana e da psicanálise winnicottiana. In: Ribeiro, C. V. (Org.). *Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis*. 1ed. São Paulo: DWW Editorial, v. 1, p. 90-107, 2018.

RODOVALHO, A. M. Cis pelo Trans. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, Apr.2017

SECRETARIA DA JUSTIÇA E DA DEFESA DA CIDADANIA. *Diversidade sexual e cidadania LGBT*. São Paulo: SJDC/SP, 2014.

SILVA, L., LOPES, M. Corpos híbridos e transexualidade: para além da dicotomia de gênero in COELHO, M., SAMPAIO, L. (org) *Transexualidades: um olhar multidisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2014. pp. 25-40.

SILVA, F.; SOUZA, E; BEZERRA, M. (Trans)tornando a norma cisgênera e seus derivados. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 27, n. 2, 2019.

SOUSA, T. S. Retificando o gênero ou ratificando a norma? *Rev. direito GV*, São Paulo, v. 15, n. 2, 2019.

VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. 224fs. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VERGUEIRO, V. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial in: MESSEDER, S., CASTRO, M., MOUTINHO, L. (orgs.) *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, pp. 249-270, 2016.