ARTIGO

Tédio, corpo e arte: buscando transversalidades

Boredom, body and art: seeking transversalities

Sofia Silva Junqueira

Resumo

O tédio é um fenômeno que perpassa por todas as pessoas em algum determinado momento. Tendo em vista o paradigma fenomenológico sobre o período contemporâneo, o presente artigo busca contribuir com reflexões existenciais sobre o fenômeno, perpassando pela compreensão histórica e desdobramento teórico dele. Ao longo da pesquisa, compreende-se o enraizamento do tédio como um desenraizamento do sentido nas experiências, do desmantelamento da experiência corporal e da angústia diante dos modelos existenciais previamente engendrados na sociedade. Assim, debruça-se a investigar através da dimensão corpórea e da arte enquanto potencial criativo, possibilidades de construção de novos sentidos e de produção de autenticidade.

Palavras-chave: Tédio; Psicologia Fenomenológica; Arte.

Abstract

Boredom is a phenomenon that permeates all people at some point. Bearing in mind the phenomenological paradigm of the contemporary period, this article seeks to contribute with existential reflections on the phenomenon, passing through its historical understanding and theoretical unfolding. Throughout the research, the rooting of boredom is understood as an uprooting of meaning in experiences, the dismantling of the bodily experience and anguish in the face of existential models previously engendered in society. Thus, it focuses on investigating through the corporeal dimension and art as a creative potential, possibilities for building new meanings and producing authenticity.

Keywords: Boredom; Phenomenological Psychology; Art.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por intenção refletir sobre a experiência do tédio na medida em que o toma como um fenômeno do cotidiano que afeta a massa populacional. Apesar disso, poucos estudos acerca da problemática vêm sendo desenvolvidos pela fenomenologia contemporânea. Debruçarmo-nos sobre a vida em seu dia a dia é encontrarmo-nos com a experiência real de vida, uma vez que determinados modelos existenciais guiam e ultrapassam os coletivos humanos. Em outras palavras, este trabalho aborda questões pequenas, que por muito passam despercebidas, mas que aqui surgem como grandes potenciais de investigação acerca da condição humana. Por essa perspectiva, olhar para a questão do tédio pode ampliar nossa concepção de homem e suas relações com o mundo, para, em consequência, amplificar nossas possibilidades de ser e existir com o mundo e com nós mesmos.

A presente reflexão parte inicialmente de alguns questionamentos: como eram as filas dos bancos antes dos smartphones? Ou as longas viagens de ônibus? Como as pessoas esperavam nos consultórios, nos pontos de ônibus e aeroportos? A pós-modernidade, adjacente ao desenvolvimento tecnológico, reconfigura as relações humanas com o tempo, com o mundo, com outros humanos e sobretudo com si mesmos.

É observável a olho nu o medo de entediar-se que paira sobre a população contemporânea. Estamos sempre online, conectados, e reclamamos quando frequentamos um restaurante que não tenha wi-fi. Consumimos jogos, viagens, bares, boates, álcool, drogas, comemos por compulsão. Quem nunca abriu a geladeira para ver o que tinha por puro tédio? Configuramos uma sociedade que vive anestesiada, entretida, e que teme encontrar-se com a experiência do tédio.

A partir de uma investigação teórica bibliográfica, o trabalho se faz pela abordagem fenomenológica apoiando-se em alguns pensadores da corrente, como Heidegger (2015), Revers (1966) e Svendsen (2006). Para tal, articula-se com registros históricos, outras correntes da filosofia e pensadores contemporâneos a fim de ampliar nossa percepção sobre o fenômeno, tais como Giovanetti (2019), Rodrigues (2020), Lima (2014), Mosé (2020), Alvim (2014), entre outros, para sustentar uma postura crítica acerca dos modelos de vida hegemônicos pautados na

subjugação da experiência, e reflexionar sobre possibilidades de transcendê-los. Neste sentido, enquanto propõe-se como uma busca fenomenológica, antes de começarmos é necessário reduzirmo-nos fenomenologicamente.

A QUESTÃO DO SER-ENTEDIADO

O ser, ao encontrar-se com um profundo tédio sobre tudo aquilo que o cerca, dentre atividades e atividades, mecânicas ou intelectuais, ao deparar-se com o "não o aguento mais" e o "de nada faz sentido aguentar", o "que saco", "o tempo não passa", "de nada me serve", "estou entediado", "sou tedioso", dentre outras finitas afirmações verbalizadas ou não, que lhe ocupam determinada dimensão de espaço e tempo na subjetividade; esbarra com a incerteza das certezas e com um tempo que não passa. Até que, em um segundo instante, emerge do fundo caótico uma nova curiosidade e um novo objeto que por alguma fração de tempo, faz sentido o investimento. Ao abarcar o fenômeno entediante que parece em diversos formatos e expressões o sujeitar à angústia sobre sua própria existência, urge uma via para a compreensão da própria condição de *ser-e-estar* no mundo. O tédio, inicialmente, aparenta dizer tanto sobre um estado natural do ser, quanto sobre sua característica fluída de percepção de si e do meio.

Heidegger (1927) afirma que a elucidação do ser se dificulta por ser usualmente acompanhada pela questão que se põe sobre ele, "eu sou alto", "as coisas são como são"*:* não se contata o ser em si, apenas ao que lhe caracteriza. Neste sentido, o ser cotidianamente referido por vezes não expressa sentidos singulares adjacentes à experiência, e sim, àqueles naturalizados construídos a priori ao longo da estruturação histórica de modelos existenciais. Logo, o ser a qual esta pesquisa se refere é este ser que está-sendo, que vem-a-ser-o-que-se-é na sua relação com o mundo, que está em constante transformação, ser inserido e inseparável de sua contextualização, organismo atravessado pelo ambiente, o ser-no-mundo, o *dasein.*

Para o autor em questão, o *dasein* configura a relação do espaço temporal ocupado pelo ente (*Da)* com a capacidade subjetiva, ou consciência, daquele que ocupa (*Sein)*, que inseparáveis possibilitam processos particulares de singularização deste ser que é lançado em um determinado instante, e, a partir da compreensão, se apropria de suas próprias possibilidades de existir.

A existência, por essa ótica, não pode ser reduzida a um simples ocupar de espaço no mundo, ela é condicionada a capacidade de manter-se-no-seu-ser, de estar presente em si, sendo o *existenz* do *dasein* o que indica o processo que dá gerúndio ao ser, o está-sendo; na mesma medida que o caracteriza como movimento que dá possibilidades existenciais. Para Heidegger (1927) só o homem existe, só o homem tem o *dasein*. É humana a capacidade de ser subjetivado por uma carga histórica, é humana a faculdade de criar-se, autenticar-se, ser e sobretudo existir diante de processos a priori.

A questão sobre o sentido de ser é a mais universal e a mais vazia; entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade se sua mais aguda singularização em cada presença. É necessário um fio condutor concreto a fim de se obter o conceito fundamental de "ser" e de se delinear a conceituação ontológica por ele exigida, bem como suas derivações necessárias. A universalidade do conceito de ser não contradiz a "especialidade" da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a presença. É na presença que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser. Em si mesma, porém, a presença é "histórica", de maneira que o esclarecimento ontológico próprio deste ente se torna sempre e necessariamente uma interpretação "referida a fatos históricos". (Heidegger, 2015, p. 79)

O ser-no-mundo não escolhe ou controla suas possibilidades de maneira a constituir uma espécie de hierarquia na relação *da+sein*. Ao contrário desta concepção positivista, a fenomenologia heideggeriana propõe uma justaposição entre ser e mundo. De acordo com tal pensador, ser e mundo constituem-se e criam-se em conjunto: o *dasein* é lançado no *Da* mas não é lançado por si mesmo, ele é determinado pelas possibilidades de ser, mas não é ele mesmo quem as lhe proporciona.

> No entanto, se os termos *Da* e *Sein* não fossem impregnados por aquele de *Existenz* dariam uma imagem de estabilidade e não poderiam indicar um processo. O termo *Existenz* sublinha o ser do *Dasein* na perspectiva em que este se transpõe de destino em destinação, de fado em liberdade: o homem não deu a si mesmo o ser, nem as situações últimas, nem as estruturas e os

> modos que o caracterizam e o determinam; no entanto, seu ser, que é facticidade e destino, e, como tal, de qualquer forma alteridade, lhe é confiado, dado em consignação; assim, este outro de si é ele em uma identidade que é apelo e possibilidade de identificação (Araújo, 2007, p. 4).

A partir da conceituação da existência retomamos nossos olhares à condição essencial do ser que se entedia: existir é fazer-se existente, é presença, é atividade, enquanto o tédio expressa um estado de ausência, de passividade diante do decorrer do tempo. Poderíamos brincar com a pronúncia da conjugação de tédio em "entediar-se" pensando que tédio é tornar-se ente, *"ente-diar-se"*, questionando-nos se o tédio expressaria de alguma maneira um abdicar-se do exercício de ser, uma forma de estar ausente de si. Em contrapartida, ao confrontarmos a etimologia da palavra encontramos a significação de uma sensação, comparada ao enfado, aborrecimento, cansaço, desgosto ou vazio, sem causas objetivas; mas que exprime um sentir, competência atrelada a alguém que sente e dá sentido, em outras palavras, à um ser.

Poderíamos nos colocar a descrever o estado tedioso de diversas maneiras, visto que, por se conceituar em uma experiência de vida, ou seja, numa experiência de presença e singularidade, ele se expresse em formas fluidas adjacentes ao ser-no-tempo, transformando-se e diferenciando-se em cada tempo no qual o ser-está-sendo. Por essa perspectiva, na tentativa de não reduzir o fenômeno a determinadas descrições e delimitações do que é ou não é entediar-se, Svendsen (2006) se apropria a tipologia de Martin Doehlemann para distinguir o fenômeno em quatro possibilidades gerais: o tédio situacional, o tédio da saciedade, o tédio existencial e o tédio criativo:

> O tédio situacional, que sentimos ao esperar alguém, ao ouvir uma conferência ou ao tomar o trem; o tédio da saciedade, quando obtemos demais da mesma coisa e tudo se torna banal; o tédio existencial, em que a alma está sem conteúdo e o mundo em ponto morto; e o tédio criativo, que é caracterizado menos por seu conteúdo que por seu resultado: sentimo-nos forçados a fazer algo de novo (Svendsen, 2006, p.44).

Ainda que a categorização diferencie o objeto, ambas representam a queda de um significado prévio: o ser que não vê sentido naquilo que faz, naquilo que já fez, naquilo que é, e o ser que se propõe a experienciar o não-fazer-sentido através da criação. Observa-se que o movimento de ruptura com o usual é o mesmo em todos

os tipos, o que os diferencia é da dimensão do tempo em que o tédio se estabelece e quanto a postura perante o entediamento. Neste sentido, o tédio situacional e o tédio da saciedade se apresentam pela queda de um significado sobre um objeto específico: um trabalho mecânico da ordem do *dever*, e um *sufocamento* pelo excesso de estímulos; os dois expressam momentos de colapso do sujeito com a mundanidade: pontos de ruptura na trajetória vivencial do ser com o caráter usualmente atribuído ao mundo. O ser entediado na relação com algo específico, sente-se oprimido pela sensação de um tempo que não passa. O maçante da experiência que o entedia aparenta depositar-se em uma disputa com o tempo pelo esvaziamento de ocupações autênticas.

Para Duarte (2006), quando o vazio se dá, não por um objeto específico, mas ainda por tempo determinado, o "deitar-se na falta do que fazer", um aborrecimento sobre situações que em geral agradariam e ocupariam de maneira a produzir boas afecções ao ser; o "entediar-se" sem necessariamente um motivo específico, ultrapassa à tipologia proposta por Svendsen, na medida em que, este estado não evidencia uma relação de poder entre ser e temporalidade, e sim, um estado de confluência com o presente imediato. Aqui, questiona-se a atribuição daquilo que entedia as coisas, salienta-se o caráter subjetivo do estado tedioso: o deslocamento do tédio de uma caracterização para a condição de um fenômeno, ou seja, algo que se dá na relação, no ser-aí, na unidade estrutural do próprio estar-a-ser do *Dasein.*

O tédio existencial, diferentemente dos anteriores, se dá na experiência longitudinal do ser-no-mundo. Ultrapassa a atribuição de um estar-entediado específico sobre uma ação ou objeto, sobre sensações e ocupa a integralidade do ente. Enquanto no tédio situacional abarca-se desejos de não-fazer, no tédio existencial o ser padece de um anseio por desejos. Tal estado é marcado por uma falta de expressão, pela falta de vontade, pela dissolução do campo de ação. O tédio existencial, ou tédio profundo, o estar e demorar-se entediado, se exprime pela aversão à totalidade da vida. Uma experiência radical do despertar-se do *Dasein*, um descolamento entre mundo simbólico e mundo físico, um reconhecimento de si como insignificância diante do todo. Este estado se pronuncia por uma recusa diante das possibilidades de ser, por um apelo existencial. "O tédio profundo é um grito brutal à radicalidade do ser que o humano é por 'levar no seu ser', enquanto puro 'poder ser'.

Daí que o despertar desta tonalidadeafectiva seja, no sentido mais profundo, um revulsivo" (Duarte, 2006, p. 319).

A relação entre sujeito e mundo, encarada em caráter de co-emergência e coexistência, manifesta a dinâmica de cocriação entre ser-mundo na qual o ser cria e é criado pelo mundo exterior à sua essência. A cognição, composta pela totalidade do ser, age tal qual um mestre de obras: coordena, fiscaliza e supervisiona, mas não tem absoluto controle sobre aquilo que vem a ser construído. A construção desse mundo se dá pelo conjunto integral e interacional das partes que o compõe: *da+sein*; sendo a interação entre as partes o movimento que confere autonomia, singularidade e irredutibilidade da experiência do ser-no-mundo.

HISTORICIDADE DO TÉDIO

Lars Svendsen (2006), filósofo norueguês professor da Universidade de Bergen ao se ver profundamente entediado; debruça na busca por uma compreensão dessa problemática que assombrava seus dias e os daqueles ao seu redor. Para o autor, a própria pesquisa sobre a temática se deu a partir da emergência de uma nova figura que direcionasse os sentidos daquele momento por qual passava a fim de se reconciliar com a angústia do vazio que lhe ocupava. É a partir do suicídio de um amigo, com quem compartilhava as inquietudes tediosas, que se mobiliza a pesquisar os significados do tédio e lança seu ensaio "A Filosofia do Tédio" (Svendsen, 2006).

Ao inclinar-se sobre as afecções históricas que configuram o Ocidente como aquilo que o é na contemporaneidade, Svendsen (2006), propõe inicialmente o delineamento das raízes do Tédio no pensamento teológico-cristão. Nesta via, encontra registros dos teólogos dos períodos pré-modernos nos quais a palavra tédio não aparece. Porém, da Antiguidade ao Renascimento, descrições de sentimentos de indiferença e ociosidade surgem na forma de "acédia". Sentimentos diferentes que descrevem um estado composto e complexo, o conceito mais aproximado de tédio encontrado no período, que na teologia medieval atribuía-se ao pecado originário, aquele do qual nasciam todos os demais. Em João Cassiano(Revers, 1966), teólogo francês do século V, Revers (1966), encontra o conceito acédia como a raiz de dois sentimentos distintos, o tédio e a melancolia. O teólogo descreve o *spiritus acediae* como uma apatia, que diferente da apatia normal, se dá na relação com aquilo que

tem que ser feito. Cassiano atribui à acédia o desvio da atenção das coisas verdadeiramente importantes àquelas que não deveriam ser tomadas pela preocupação.

O monge Cassiano observou que o estado de tédio ocupava de maneira profunda a vida dos monges ocidentais, enquanto mal se manifestava nas experiências dos monges orientais que ele encontrou durante sua vida na Palestina. Isso aponta para uma territorialização do enraizamento do tédio como um fenômeno de natureza Ocidental, desafiando a concepção tradicional do tédio como uma característica inerente ao ser humano. Cassiano, em sua obra (Revers, 1966), identifica esse estado como um "*daemonium meridianum*", designando-o como "*taedium*" para distinguir das formas comuns de melancolia. Nesse contexto, o fenômeno que acometia os monges ocidentais os submetia a um aprisionamento de si mesmos. A essência central da acédia de Cassiano era o "*horror loci*", a sensação de um tempo estagnado, a futilidade de empreendimentos, resultando num paradoxo que engendra uma inquietação e uma incapacidade de ação.

Em síntese, o "*spiritus acediae*", para esse teólogo, configurava uma aversão ao eu, uma repulsão de si, uma compreensão da inutilidade intrínseca da existência, das coisas, das labutas e das interações. Cassiano destacava que, ao contrário dos monges ocidentais, na cultura oriental, a relação com o trabalho se diferenciava, sendo inerente de aspirações e sentidos que moldavam o trabalho como a essência de suas vidas. Por outro lado, na experiência ocidental, o trabalho carecia de significado suficiente para aplacar a inquietude do ser, frequentemente sendo executado de modo meramente laboral, levando o indivíduo a buscar satisfação no pecado.

É somente alguns anos depois, no século VI, quando Bento de Núrsia, popularmente conhecido como São Bento, apresenta uma proposta de ressignificação do trabalho no Ocidente, atrelando-o às suas orações. Como em um casamento entre o Trabalho e Deus consolidado nas rochas de Monte Cassino na Itália, a labuta passa a ser o caminho à redenção do homem sobre seus erros terrenos. Com *Ora et labora*, Bento redefine o "*ethos* do trabalho" (Revers, 1966) para a salvação cristã diante da vida pecaminosa inerente à condição humana.

Durante toda a busca histórica do aparecimento do tédio encontra-se a relação entre tédio e trabalho, em outras palavras, tal relação se compõe da dicotomia não-trabalho e trabalho; e quando a nova relação trabalho-Deus emerge, a fuga do trabalho transcende os sentidos anteriores de possível causa para o pecado e se torna o próprio pecado. Em Tomás de Aquino, na Itália do século XIII, período da Idade Média marcado pelo vasto crescimento do cristianismo, a acédia é tomada como um *delictum grave*, como pecado originário por colocar o homem na direção contrária aos ensinamentos da igreja. "Enquanto o trabalho refere à produtividade do amor cristão, a acédia indica a decadência da mística em benefício da senda do hedonismo*."* (REVERS, 1966, p. 19).

Embora sejam semelhantes, a acédia e o tédio divergem em relação ao público afetado. O espírito da acédia atormentava a vida dos nobres e dos que residiam em monastérios, aqueles menos envolvidos com atividades laborais em comparação à população trabalhadora. Eles direcionavam suas energias para a vida alheia ou para a espiritualidade. Ambas as categorias, já salvas e com garantia de sobrevivência e liberdade, eram impactadas por sentimentos de indiferença e ociosidade, visto que se deparavam com períodos de tempo aparentemente improdutivos, dadas as suas circunstâncias. Em contrapartida, o tédio assume um caráter mais popular, afetando as massas em vez de se limitar a momentos de lazer ou inatividade. Nesse contexto, nota-se que, ao contrário, o tédio ocasionalmente emerge durante as atividades humanas, inclusive no desempenho do trabalho, em meio à imperiosa necessidade de busca pela subsistência na sociedade.

É nesta perspectiva que no século XVII, Blaise Pascal busca respostas acerca da condição humana. O filósofo francês, acanhado por suas dúvidas e pelo sentimento de incompletude, observa que há algo que é humanamente universal, que não separa classe, profissão, ou condição socioeconômica. Para Pascal, o sofrimento, a queixa, a angústia, a incompletude do ser, são estados inerentes à humanidade, assim, o autor se debruça em uma análise do papel do entretenimento sobre a vida e seus indicativos existenciais.

Pascal observa que a insaciabilidade do homem comum o coloca em movimento constante, sendo este então o mais próximo de uma definição real para felicidade terrena. Para ele, a necessidade do ser de sentir-se feliz urge como

indicativo da insustentabilidade do ser, sendo a infelicidade uma condição inata ao homem, este que através do entretenimento, do gozo rápido de placebos sociais, se distancia do eu-infeliz com pequenas alegrias. Para o pensador, o indivíduo foge constantemente daquilo que é humano, pois o homem que vive em sociedade, vive interpretando diferentes papéis a fim de fugir daquilo que é seu, o próprio eu, que é infeliz, insaciável e cruel.

O que o teólogo denomina como "placebos sociais" se refere a disposição do entretenimento diante do vazio existencial humano. Ele postula que, através de estimulações efêmeras produtoras de pequenas alegrias o homem consegue, por pouco tempo, fugir de si. E quando não as encontra, depara-se consigo mesmo, e não suporta a dor de ser. Assim, os placebos sociais, são placebos pois são findos, superficiais, não capturam o sentido vital, e agem apenas na angústia sintomática do existir.

Nesta direção, o tédio pascaliano seria o desespero do ser, que por indeterminada duração de um momento, entra em contato consigo mesmo e se encontra com sua misteriosa, inútil e incompleta condição de homem. Pascal pontua que enquanto o homem comum, busca no movimento a satisfação de suas insuficiências, sendo mais provável que este escolhesse ir para a guerra a entediar-se; o filósofo é aquele que, como crítica ao homem comum, busca no repouso e na compreensão de si a ilusão de felicitar-se.

Para Svendsen (2006), ainda que a acédia configure um ascendente do tédio, o mesmo só vem a se consolidar como um estado de humor durante a Modernidade. Para o autor, o problema do tédio está atrelado ao Romantismo na medida em que parte da individuação de sentidos e significados na contramão às noções de eu e desejo produzidas pelo capitalismo no ápice do seu desenvolvimento. Assim, mesmo que a acédia seja o precursor do tédio, não devemos nos enganar e tratá-los como uma mesma experiência, pois sobretudo o *spiritus acediae* é um conceito moral que, de acordo com o autor, atingia somente uma parcela da sociedade: composta por nobres e pelo clero; diferentemente do tédio, que se apresenta como um estado psicológico que afeta as massas.

Revers (1966) traz em sua investigação uma diferenciação complexa acerca

do fenômeno entediante que o configura como um estado unicamente humano por estar composto na experiência temporal. Desta maneira, o autor reconhece no tempo o caráter de construto humano, característica esta que compõe os conceitos de memória, hábito, moral, história, dentre outros pilares do desenvolvimento da subjetividade. Ao descrever tal diferenciação, Revers (1966) traz o exemplo do gato doméstico, animal que é instintivamente um caçador, e que se configura como tal dentre todas suas forças impulsivas. Mesmo quando retirado da sua ambientação natural, domesticado, seus impulsos continuam referenciando a atitude do caçar em si, com os brinquedos. Em suas formas naturais, quando saciado o gato brinca com a caça.

> O animal não se entedia nunca quando o impelem forças impulsivas, nem quando se extingue o seu interesse pelas significações do seu mundo, sejam originais, sejam por ele atribuídas no brinquedo, porque no repouso (indiferença) o animal não vive o tempo, mas se reduz a um puro ser do presente (Revers, 1966, p. 60).

De acordo com o autor, poderíamos pensar a experiência instintiva como uma experiência do espaço, presa no momento presente e ausente de sentidos prévios. Deste modo, o gato, por exemplo, cria relações com os objetos e outros animais puramente embasado nos sentidos do agora: o gato com fome enxerga no rato um alimento, o gato saciado a enxerga como algo a ser investido energia, um brinquedo. Assim, os sentidos atribuídos às coisas se criam e recriam constantemente baseados na experiência sensorial do animal-no-espaço. Diferentemente da experiência humana, que deposita nas coisas, nas situações, sentidos e significados construídos historicamente que precedem o contato: a cadeira sempre será uma cadeira, mesmo quando usada para propor algo que não o lugar para assentar.

Revers (1966) traz uma descrição parecida para o comportamento infantil: tanto a criança quanto o gato não depositam no próprio objeto sentidos anteriores à relação; em outras palavras, os objetos não possuem em si características que os tornam determinados, são interessantes enquanto, na relação, são dignos de investimento energético. A boneca com a qual a criança brinca é a mesma que em minutos se torna desinteressante. A questão que surge como diferencial entre ambos é que, na contramão do comportamento animal, a criança desenvolve a capacidade de

simbolizar suas ações, e passa a reproduzir comportamentos típicos humanos com seus brinquedos.

Deste modo, J. Revers (1966) põe o estado psicológico do tédio como a experiência de um ser. Ser este, imerso na temporalidade não-linear que as coisas comportam: o significado. Por essa ótica, o tédio seria a emergência do ente puro, ontológico, ausente da experiência temporal que o subjetiva, que vem à superfície quando o ser se depara com significados que não sanam sua inquietude.

> No tédio autêntico, o que entedia não é bem uma determinada coisa; está-se pura e simplesmente entediado. Quer dizer: tudo nos diz igualmente pouco. No tédio, como a palavra indica [em alemão: Langeweile é o momento que se alonga ou demora], o tempo tem um papel. Não há nem futuro, nem passado nem sequer presente. No tédio, propicia-se o inacabado apelo do ser (Duarte, 2006, p. 300).

Considerando esse olhar sobre o ser como ser-no-tempo poderíamos descrever o "entediamento" como um processo de ruptura na estrutura linear do tempo. Como se, no encontro consigo, o ser tropeçasse e caísse onde já não há passado ou futuro, apenas um lapso temporal no presente, que comporta um complexo de estímulos sobre o ente, mas já não compõe os sentidos atribuídos *a priori*. As coisas deixam de ser o que são, e se tornam vazios profundos de significados. "Tudo se torna intercambiável e, em termos de valor, não diferente, preferências genuínas tornam-se impossíveis, e terminamos em total aleatoriedade, ou em total paralisia da ação" (Svendsen, 2006, p. 49).

Por esse ângulo, podemos encarar o tédio como um processo de entediamento diante do *status quo,* ante ao horizonte último que destitui as aberturas do presente. Assim, despertam-se possibilidades para a significação e ressignificação desse estado de humor que em um primeiro momento aparenta uma simples angústia de existir, mas que, como toda angústia, pode ser a revelação necessária ao ser para uma abertura nova, para a apropriação de si-mesmo e criação de novas possibilidades existenciais.

TÉDIO E CONTEMPORANEIDADE

No período contemporâneo, a relação que impera dentre as infinitas formas de ser e estar no mundo é a homem-tecnologia. Desde a Terceira Revolução Industrial ou Revolução Tecnológica (Shwab, 2016), a dependência de artefatos tecnológicos tornou-se característica da vida cotidiana do homem médio ocidental. Com o decorrer do desenvolvimento da ferramenta digital, observa-se a interiorização de instrumentos tecnológicos das fábricas para as casas, e posteriormente para a vida individual. É a partir deste movimento que Giovanetti (2019) se dispõe a estudar o adoecimento existencial característico do século XXI.

A hipermodernidade, como Giovanetti (2019) denomina a contemporaneidade, compõe um conjunto de movimentos de ruptura com a modernidade. Das características que o autor atribui à janela de tempo analisada, talvez a aceleração do tempo seja a mais perceptível no cotidiano do ser. A nova disposição temporal ofertada pelo desenvolvimento tecnológico promove, em vista da caracterização do ser-no-mundo como ser-no-tempo, um novo lapso entre os modelos existenciais modernos e os contemporâneos. Os processos de subjetivação hipermodernos são marcados pela emergência de novos valores, sentidos e modelos vivenciais. A civilização pós-cristã (Lima Vaz, 2002 citado por Giovanetti, 2019) rompe com os sentidos hegemônicos pré-contemporâneos e passa a se caracterizar pelo desligamento com a moral cristã e o cientificismo moderno.

A partir de um movimento complexo de ruptura, a sociedade contemporânea então se configura pelo desligamento: o desinvestimento nas relações interpessoais tradicionais; o desmantelamento do vínculo social em prol do advento das redes de socialização virtuais; o pouco comprometimento em vista da facilidade e rapidez das sobreposições de figuração das situações; os novos modos de fazer-se presente ou ausentar-se dos lugares. O pós-modernismo é marcado sobretudo por ser uma Era da Técnica (Heidegger citado por Giovanetti, 2019), quando o conhecimento valoroso é aquele de fácil acesso, fácil compreensão e facilmente reproduzível, sem aprofundamento ou reflexão que demandem esforço. A sociedade pós-industrial preocupa-se principalmente com o lazer e os prazeres derivados da curtição e da falta de compromisso, tangendo a vida light. "A vida *light* caracteriza-se pelo fato de que

tudo está sem calorias, sem gosto ou interesse; a essência das coisas não importa. ("(PDF) O Homem Moderno | J. M. de Barros Dias - Academia.edu") Só é quente o superficial". (Rojas, 1996 citado por Giovanetti, 2019 p. 52).

Com o desenvolvimento tecnológico, cada vez menos a sociedade se configura enquanto classe operária. A substituição fabril dos obradores pelas máquinas já era visível durante a Segunda Revolução Industrial, século XIX, quando a função humana passa a ser de fiscalizar e manusear o maquinário ao invés de participar diretamente da produção. Com a Revolução Tecnológica característica do século XX, a implicação humana se torna ainda menos impactante, visto que a máquina passa a ser controlada por outra máquina, um computador. Ao homem cabe a fiscalização apenas do último. Poderíamos adentrar ainda na Quarta Revolução Industrial (Schwab, 2019) que abrange os sistemas fabris de inteligência artificial e programações com redes neurais, na quais o próprio computador se fiscaliza e corrige os próprios erros durante o processo. Na contemporaneidade o maior impacto industrial é formado pelos sistemas de informação.

Observamos como os processos industriais de ruptura com a modernidade soam em consonância com as transformações da estética do comportamento humano. No decorrer das revoluções, cada vez menos o homem preocupa-se com o labor. Cada vez mais o trabalho gira em torno da intelectualização e da reprodução técnica do saber. Gradativamente o homem médio ocidental passa a ter mais tempo livre diante do menor esforço físico provido pelo trabalho.

Giovanetti (2019) concede à vida *light* as novas formas de relação interpessoal na contemporaneidade. Relações estas que são, em sua grande maioria, mediadas por um smartphone, e que se guiam pelas afecções prazerosas que provém. O movimento utilitarista da tirania do prazer expressa uma supressão da relação dialógica pela relação pragmática eu isso. As relações afetivas se tornam relações afirmativas, nas quais o outro tem papel objetivo em reafirmar o sujeito enquanto um ser que lhe agrade e preencha sua percepção de si mesmo. A objetificação das relações humanas evidencia também outros fenômenos característicos da contemporaneidade, como o individualismo e a individuação das verdades e da existência.

Esse novo paradigma que explicita a dinâmica da emancipação do indivíduo começou a ser construído no início da idade moderna. O indivíduo passa a ser o valor supremo na compreensão de toda a vida cotidiana, em oposição à tradição, em que a pessoa se submetia a uma ordem preestabelecida. Assim, a modernidade adotará o indivíduo como o princípio na organização social. Esse desenvolvimento de uma autonomia do sujeito concretiza-se com a implantação da modernidade no fim do século XVIII. Agora, o indivíduo passa a ser compreendido enquanto valor e princípio. (Giovanetti, 2019, p 55)

De acordo com as constatações de Giovanetti (2019), com as transformações das formas de ser-no-mundo a organização psíquica subjetivada na humanidade ocidental produz novos modelos de abarcar o mundo e a coexistência. Uma vez que a transposição dos valores e sentidos se dá no direcionamento da individuação destes, a hiper valorização do indivíduo enquanto ser completo e independente do entorno, aliena e obscurece aquilo que o dá haveres existenciais de ser: o mundo.

Em alicerce a ótica fenomenológica, o estado de alienação impossibilita uma compreensão sensitiva de mundo pelo sujeito, e o afasta da sua condição primária de ser-no-mundo. O obscurecimento do entorno abafa o estado relacional deste ser que é junto com o externo, por consequência, reduz a gama de possibilidades de interação e ação no campo. Poderíamos nos harmonizar com a analítica ontológica da presença heideggeriana (1927) a fim de ressaltar existência como aquela que se faz a partir de uma emergência ativa de sujeito e mundo (*da+sein*). Em outras palavras, o filósofo postula que estar no mundo não é o bastante para existir um ser, dado que entes não-vivos ocupam espaço e se transformam a partir dos estímulos mundanos. Para ser, é necessário estar presente, fazer-se, estar sempre em processo de apropriação; para ser é necessário estar fazendo-se no tempo e espaço. Sendo assim, a presença do ser se faz na construção de si em relação com o mundo, portanto a retirada de quaisquer um dos agentes compositores da relação impediria a emergência da mesma.

A partir da descrição das características da hipermodernidade, Giovanetti (2019) abarca os novos formatos e a nova estética do adoecimento existencial. Para o autor, "adoecer é um sintoma de como levamos a nossa vida, isto é, de como organizamos o nosso viver dentro da sociedade em que estamos mergulhados"

(Giovanetti, 2019, p. 63). O adoecimento tem sobretudo aspecto social, como a histeria freudiana expressava a repressão da sexualidade feminina no século XVIII, a estética do adoecimento contemporâneo é composta por tédio, vazio e apatia.

Enquanto o vazio manifesta a perda de sentido diante de uma crise identitária baseada na falta de construção autêntica de um si-mesmo, a apatia é atrelada ao entorpecimento e anestesiamento emocional perante a perda dos sentidos próprios e ao desengajamento diante das atividades as quais o sujeito não se apropria. O tédio também se relaciona intimamente com a perda do sentido, mas em contrapartida, engendra-se na sociedade de consumo (Giovanetti, 2019), onde o consumidor não é só sujeito como também é mercadoria.

A problemática do tédio enquanto despotencializador do sujeito aparece em larga escala durante um marco histórico pelo qual a humanidade passa atualmente. Em 2020, de maneira inesperada, um novo movimento de ruptura com o padrão existencial ocidental surge. A crise pandêmica causada pela COVID-19 quebra com o comportamento normativo e evidencia grandes características e demandas da sociedade como um todo. Para além da exposição de falhas sistêmicas dos modelos de governos vigentes, a COVID-19 e a necessidade do isolamento social explicitam também as características pontuadas por Giovanetti (2019).

Joelson Rodrigues (2020) psiquiatra e estudioso da psicopatologia por uma abordagem fenomenológica também pauta o adoecimento existencial na contemporaneidade. Rodrigues traz a angústia como estética da sociedade pós-moderna. Diferente de Giovanetti (2019), o psiquiatra não se aprofunda sobre as questões do tédio, mas se harmoniza com a analítica do adoecimento existencial como consequência de um modo de vida pautado por movimento útil, tecnologia e consumo.

Para Rodrigues (2020), a sociedade contemporânea é atravessada constantemente por movimento. O autor se refere aos fluxos de desejo e capturas sistêmicas da temporalidade como os produtores de sentidos existencial do contemporâneo. Rodrigues atribui ao colapso com a modernidade a quebra da verdade tradicional, e consequentemente dos destinos essenciais. Em outras palavras, Rodrigues observa que a dinâmica pós-moderna é uma dinâmica de

dissolução dos modelos de vida modernos, e então, se configura por uma busca constante por novos. A busca pela felicidade, pelo encaixe na sociedade, e pelo gozo dos prazeres contemporâneos fomentam a sociedade de consumo contemporânea.

O movimento em questão pouco tem a ver com o movimento físico do corpo. O autor considera como movimento a incapacidade do repouso do intelecto: estamos sempre conectados, sempre temos algo a fazer. "Tudo precisa ser rápido, ágil, deve economizar tempo e otimizar resultados" (Rodrigues, 2020, p. 27). Para Rodrigues, a vida contemporânea é marcada pela aceleração das atividades, pela hiperprodução de entretenimento, pelo consumo excessivo de lazer, tanto como pela falta de tempo de repouso, pela falta de reflexão de si-mesmo e por um vazio existencial.

O tédio, tal como um estado de humor que direciona o campo perceptivo do sujeito, é o componente principal do desligamento do sentido. O agente que torna qualquer sinfonia num conjunto de barulhos, um quadro em uma sobreposição de cores. O sentido, enquanto farol da existência, ou aquilo que dá rumo à vida (Giovanetti, 2019), é o que estrutura valores às experiências e dá perspectivas e planejamentos à vida.

A sociedade do lazer, marcada pela imposição do prazer acima das demais afecções do existir, encontra-se em tédio generalizado. O homem ocidental moderno desligou-se das faculdades pré-estabelecidas de direcionamento existencial. Este, se situa num limbo entre o passado e o futuro, mas que ainda não configura propriamente um presente, por caracterizar-se por uma ausência de ação e disposição sobre a mundanidade que o compõe.

Heidegger (*in* Svendsen, 2006) descreve o tédio em três momentos: o primeiro enquanto tédio que se entedia por causa de alguma coisa específica, no qual o sujeito sabe o que lhe entedia – semelhante a definição de tédio situacional (Svendsen, 2006). O segundo, como tédio profundo de uma situação por inteira: quando num momento, posterior a experiência, percebe-se a totalidade de uma situação de maneira entediante: não se encontra objeto, tédio e passatempo coincidem (Svendsen, 2006). E o terceiro na qualidade de um tédio constituído na temporalidade do ser, sem qualquer distinção de causa. Neste sentido, Heidegger (*in* Svendsen, 2006) evidencia o tédio enquanto fenômeno tautológico: é o entediante que entedia.

Indicando que não há uma localidade determinada para o fenômeno, e sim, um território na relação entre sujeito-objeto.

Svendsen (2006) observa que o tempo, durante a normalidade rotineira, é transparente. Não percebemos o tempo enquanto fenômeno, ou movimento. Não ocupamos o tempo de maneira consciente, não nos presentificamos no tempo. Estamos sempre ocupados e distraídos. É no atrito com o tédio que a experiência temporal do ser o torna consciente do tempo. "Como expressou Joseph Brodsky, o tédio representa o tempo puro, não diluído, em todo o seu esplendor redundante, monótono" (Svendsen, 2006, p. 140). Entediar-se revela a experiência do nada que compõe a realidade ausente de sentidos. Por isso, aprisiona o Dasein, e impõe ao ser a necessidade de encontrar-se consigo mesmo.

Em contrapartida ao adormecimento do ser, Heidegger apresenta no tédio uma ponte para a liberdade. Para o autor, o tédio nos força "a levar nossa própria liberdade em conta em vez de tentar esquecê-la ou de nos envolver em vários passatempos" (Svendsen, 2006, p. 135). Ao nos privar de qualquer interesse e nos preencher de indiferenças, o fenômeno desconfigura os sentidos prévios e nos obriga a liberdade de escolha e construção de saídas.

TÉDIO, CORPO E ARTE

Frente às considerações de Svendsen (2006) ao idealismo heideggeriano diante da experiência do tédio, cabe a nós, neste momento, abordarmos então, a disposição do ser sobre este momento tedioso e suas inúmeras possibilidades de atividade em cima dele.

Ao considerarmos o tédio uma sintomática existencial podemos compreender os placebos sociais (Pascal, 1971), as distrações efêmeras e rápidas fugas do fenômeno como tratamentos paliativos à condição humana. Porém, pressupor que o tédio não é uma condição essencial da vida, mas sim uma expressão viva do existir é, também, extinguir a idealização de uma cura ou propor alguma forma de superação do mesmo. Enquanto expressão, o tédio é um fenômeno que expressa alguma coisa, neste sentido, expõe os processos de ruptura com a rítmica usual. Em outras palavras, o tédio enquanto estética da sociedade contemporânea (Giovanetti, 2019) evidencia

as falhas e faltas que o modelo de vida hegemônico consiste.

Durante o aprofundamento na história do tédio uma relação que surge, essencial neste ponto, é entre tédio e os processos de intelectualização. Desde a acédia pré-moderna os relatos eram sobretudo das classes que exerciam funções de maior investimento do intelecto em detenção do esforço físico. De acordo com o desenrolar histórico nas relações humanas, simultâneo ao desenvolvimento das relações de trabalho, o tédio vai se configurando como um fenômeno próprio e estruturando uma forma de ser. Tal relação exprime, de certa maneira, uma percepção acerca do fenômeno que o atrela ao intelecto. Por esta ótica, buscamos explorar uma dimensão do ser que quase passa despercebida: o corpo.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), filósofo francês contemporâneo à Heidegger, nos apresenta uma via de acesso ao ser diferente do pensamento articulado e da consciência intelectiva. Merleau-Ponty, na busca por transcender a dicotomia moderna das relações sujeito-objeto, sugere um desvio da nossa atenção ao corpo enquanto portador de consciência e sentidos. Na filosofia do autor, o corpo sai da periferia e se torna figura diante da totalidade que o ser compõe.

A hipervalorização do corpo enquanto estética se torna hiper desvalorização enquanto potencial de consciência. Viviane Mosé (Mosé, 2009), filósofa e psicanalista brasileira, afirma que aquilo que se diz como culto ao corpo deveria ser classificado como culto a imagem, uma vez que o corpo é, muitas vezes, maltratado em vista da manutenção da questão da imagem. Sobretudo a autora considera que as aparências desse corpo pouco dizem sobre o corpo real, suscetíveis a manipulações e organizações prévias para a construção de uma estética ideal, ao passo que o corpo físico nada se relaciona com o ideal. As idealizações pertencem ao campo simbólico, ao intelecto, enquanto o corpo referido não é o corpo representativo ou corpo histórico, ao contrário, é a carne, o corpo presente, são os sentidos experienciados da experiência.

Neste mesmo direcionamento, Merleau-Ponty (Lima, 2014) recapitula a percepção como instituição humana pertencente à dimensão carnal. A experiência se dá pela articulação dos sentidos biofísicos, que compõem uma consciência própria do corpo. Esta, desde o início da filosofia tem sido deixada de lado, tratada como ilusória

por não estar encadeada nos agenciamentos históricos pré-experienciais que o intelecto apreende durante a vida. Mosé (Mosé, 2009) declama que a contemporaneidade, como fruto das relações sócio-históricas do passado, é marcada por um pensamento obeso e um corpo raquítico, visto o tanto que se foi investido no pensamento e o quanto se negligenciou o corpo ao longo dos séculos. Para a filósofa, o olhar para este corpo pouco deve ser sobre a imagem que ele representa, longe disso, a autora propõe que o valor do corpo está na porção de vida que ele carrega em nós.

A vivência é espacial, o corpo ocupa espaço. O movimento do corpo no espaço não se dá direcionado por representações ou reflexões objetivas dos significados daquele lugar, ao contrário, é ação intencional a partir das possibilidades de movimento daquele corpo. Não há cálculo ou metrificação do espaço a se ocupar. O corpo se movimenta sem pensar, apoiado de uma consciência motora que é pré-reflexiva. Não é necessário atentar-se aos movimentos musculares para andar, ou medir corredores para saber se a largura ou altura são o suficiente para a passagem. O corpo por si só se orienta e se adapta quando necessário.

A experiência primária se dá pela síntese corporal, sendo a percepção carnal anterior a quaisquer processos reflexivos. Mônica Alvim (2014), se debruça sobre o pensamento Merleau-Ponty ano com a finalidade de ampliar a ótica humana sobre a experiência. Neste viés, o corpo é previamente um campo de presença, campo este perceptivo e prático, uma vez que comporta a percepção e as possibilidades de ação. Assim, a carne transcende a relação sujeito-objeto por conter em si as duas posições:

> O corpo tem, então, uma dupla pertença à ordem do objeto e do sujeito e, nessa condição, pode nos revelar relações inesperadas entre elas. Se pode apalpar e ver os objetos é unicamente porque pertence à mesma família. Sendo ele próprio visível e tangível, utiliza seu ser como meio para participar do deles. Um corpo vê e toca, é visível e tangível, assim como o mundo. Há uma espessura da carne que comunica vidente e coisa (Alvim, 2014, p.65).

Com o tédio não seria diferente. O tédio enquanto expressão sintomática da vida agoniza o ser em todas as suas dimensões, transformando e afetando as percepções de tempo, espaço e si mesmo do ser. Assim, o corpo também se entedia, os sentidos e sensações manifestam a abulia do fenômeno. Ao passo que o problema

do tédio ocupa as estruturas do ser como um estado de aprisionamento das vontades, ele colapsa com os sentidos utilitaristas que ultrapassam a singularidade do ser, na medida que são características dos processos de subjetivação coletivos. Em outras palavras, a lógica utilitarista, a moralidade e o pragmatismo causal, ocupam o homem histórico, corpo e pensamento representativos, em contrapartida, a vontade enquanto potência de ação e presença são características do presente imediato, da carne.

Mosé se refere a diversos filósofos ao longo do Café Filosófico (2009), mas aposta no gesto, movimento do corpo, como principal criador do mundo, e por isso, afirma que a recuperação do gesto é a ação necessária para a transformação desse. Para a psicanalista, a dança enquanto movimentação rítmica, pertence às dimensões do tempo e espaço, sendo o corpo a primeira fonte de conhecimento e primeira marca de expressão do ser: "vida é sinônimo de tempo que é sinônimo de ação (...). Ação é o que produz o mundo". (Mosé, 2009, 8min45s).

Alvim (2014) recorre a Lygia Clark para referir-se à arte enquanto potencialização da ampliação de consciência do ser. O trabalho de Lygia foi um dos pontos de ruptura da arte concreta que levou ao nascimento do movimento neoconcreto. Clark incomodava-se com o paradigma representativo da arte. Nesse sentido, atenta-se as noções de tempo e espaço representadas na arte com um caráter mecânico, característico da arte concreta, e busca, em determinado momento da sua carreira, dedicar-se a experiência do espaço como espaço tempo experimentado. Para a artista, a arte concreta representava as coisas de modo objetivo, por que motivo não conseguia expressar a vida orgânica que a experiência é.

> A artista tinha como objetivo fazer com que o quadro não fosse uma representação, uma imitação, uma figura sobre um fundo do próprio quadro, um espaço dentro do espaço, mas algo que compusesse uma totalidade com o espaço do mundo, assim se transformando em organismo (Alvim, 2014, p.119).

> Pertenço a um terceiro grupo, que tenta provocar a participação do público. Essa participação transforma totalmente o sentido da arte como o entendíamos até então. "Isso porque: recusamos o espaço representativo e

> a obra como comunicação passiva; recusamos todo mito exterior ao homem; recusamos a obra de arte como tal e damos mais ênfase ao ato de realizar a proposição; recusamos a duração como meio de expressão." ("NOUS REFUSONS. NÓS RECUSAMOS... - Colapsi")
>
> Propomos o tempo mesmo do ato como campo de experiência. Num mundo em que o homem se tornou estranho ao seu trabalho, nós o incitamos, pela experiência, a tomar consciência da alienação em que vive; recusamos toda a transferência no objeto – mesmo num objeto que pretendesse apenas salientar o absurdo de toda expressão; recusamos o artista que pretenda transmitir através de seu objeto uma comunicação integral de sua mensagem, sem a participação do espectador; recusamos a ideia freudiana do homem condicionado por seu passado inconsciente e enfatizamos a noção de liberdade (Clark,1983, p. 211).

A história da arte de Clark representa o movimento que a artista propõe. Desde a ruptura com a arte concreta, as obras da artista passam pela experimentação de quadros em alto relevo e esculturas modulares, para posteriormente colapsar com a própria ideia da relação espectador-objeto. Lygia propõe uma nova estrutura, que seja totalizante acerca dos componentes da obra. Na última fase de seu trabalho nem sujeito nem objeto definem a obra: a obra surge no campo comum. Observamos que os sujeitos, o aspecto orgânico da relação, vão de espectadores à parte essencial da obra. A obra é a proposição via: organismos e ambiente.

Por um olhar fenomenológico a separação entre objetivo e subjetivo é complexa por não comportar delimitações: o objetivo não pode partir só objeto tal como o subjetivo não pode partir somente do sujeito, uma vez que, o fenômeno perceptivo se dá sempre em relação (Svendsen, 2006). A intencionalidade direciona todas as relações.

Lygia Clark encara o corpo como meio de transformações, dado que abandona as ideias prévias sobre corporeidade que a arte e a dicotomia mente-corpo propagam. A autora faz uma crítica ao corpo como objeto interativo e estético que está sujeito às ordens do intelecto, e busca transgredir o olhar para este à uma concepção corporal dele. A mesma, nega a separação sujeito-objeto moderna e entende sentidos e pensamentos produzidos na relação entre as partes da totalidade mente-corpo-mundo como verdadeiro potencial de invenção do eu e o redescobrimento de mundo.

A partir de uma perspectiva corporal observamos que o corpo está disposto anteriormente ao intelecto e, por esta ótica, a significação de tempo e espaço se limitam ao agora e o aqui. O corpo entediado não é diferente. O tédio faz parte da consciência sensível corporal, mas carrega a insustentabilidade do intelecto diante do imbróglio de agenciamentos que ocupam a subjetividade do ser. O corpo pede movimento, mas o desejo não figura nenhum objeto que valha a pena o investimento energético.

Com a filosofia Merleau-pontyana nosso panorama do ser e suas possibilidades de existência torna-se outro. Não mais depositamos no fora de si as soluções para a superação do fastio existencial, ao contrário disso, não consideramos a existência de um fora, muito menos de uma solução. O tédio, assim, configura um fenômeno da relação corpo-mundo, na qual corpo e mundo não se desprendem nem existem separadamente.

Quando Pascal afirmava que os homens comuns erram na teoria, mas acertam na prática por sanarem o tédio com o movimento, enquanto os filósofos acertam na teoria e erram na prática por buscarem no repouso e na compreensão de si-mesmo a solução (Vargas, 2017). Pascal partia do suposto de que a compreensão de si é intelectual e que o movimento não compunha uma consciência própria. Assim, com a visão corporal, percebemos que nem homem nem filósofo acertam ou erram, já que, para além de não existir um parâmetro que classifique respostas certas ou erradas, ambas as saídas possuem potencial.

O filósofo atribui ao desprendimento do *ego* ao Divino, sendo Deus a única saída possível para o fastio que desespera ao ser. Porém, Viviane Mosé (MOSÉ, 2009) se apropria da filosofia nietzschiana e reconfigura este pensamento. Visto que *ego* é o conjunto de agenciamentos do ser que o configuram como ser pensante, desprendido da condição animalesca natural, é o movimento corporal pré-reflexivo que tem o potencial de produzir o esquecimento de si e fazer nascer o si-mesmo, um novo modo de vida autêntico. Em outros termos, ao contrário do que Pascal acredita, o movimento não é necessariamente um desencontro ou um deixar de contatar a si mesmo, na contramão disso, o movimento compõe uma consciência sensível própria do corpo, capaz de produzir vibrações diante da paralisia de si que o tédio impõe.

CONCLUSÃO

Em síntese, depararmo-nos com as proposições corporal e artística diante da problemática do tédio nos remete a proposta de produção de uma postura ativa diante da passividade compulsória que o tédio enquanto fenômeno impõe ao ser. É a partir do corpo e do potencial criativo que o sujeito tem o direcionamento de suas ações e percepções de tempo e espaço. Isto é, o ser toma alcance e porte de suas próprias rédeas existenciais.

A perspectiva corporal e artística surge como forma de ampliar a consciência, enquanto consciência-de, para transformar as tonalidades da experiência vivida pelo ser-no-mundo. Neste sentido, o potencial criativo humano deixa de ser atribuído ao intelecto e às representações intelectivas. Na contrapartida disso, a criatividade toma lugar no corpo, na percepção primária, a criação se torna autêntica criadora de novas percepções, uma vez que parte da experiência pura, anterior aos processos subjetivos de captura sistêmica e associativos.

Por essa perspectiva a imersão no momento tedioso configura uma possibilidade auto imersiva, visto que como expressão sintomática do existir, o tédio configura uma ponte para os nossos desejos e nossas demandas. Em alicerce a isso, a postura ativa de apropriação do momento tedioso para si como postura de se fazer ativo e ocupar-se na experiência própria, se mostra como uma possível ética do tédio. Svendsen (2006) conclui que a ética do tédio se faz pela própria concepção do fenômeno enquanto um modo de ser-no-mundo, longe de classificá-lo com patologia ou salvador da existência humana. O autor propõe que a própria tentativa de superar o tédio seria, nada menos, que uma atividade entediante. Por isso, a proposição ética do autor é a de experienciar o tédio como uma emoção, sentir e vivenciar o mesmo da melhor forma possível para cada ser. "Não acredito que o tédio como fenômeno seja uma plataforma para alguma filosofia moral substancial, mas acredito que tem algo a nos revelar sobre a maneira como vivemos. Cabe, portanto, ao indivíduo adotar uma posição em relação a isso." (Svendsen, 2006, p.146).

A transposição do foco e da percepção para o corpo durante o momento

tedioso, figura uma nova maneira de contatar as afecções dele. De todo modo, o tédio afeta o ser por completo, sem distinção ou divisão das faculdades representativas ou perceptivas. Porém, a disposição do ser-entediado configura uma inquietude do corpo e uma indisposição intelectiva de investimento energético. Neste caminho, a abstenção das representações reflexivas do intelecto e a experimentação em ato do presente constituem, por intermédio do corpo, uma postura artística por configurar um movimento criativo, sem as amarras da moral da sociedade.

O corpo entediado sente que está aprisionado, e o movimento pelo espaço é a conjuntura rítmica que o permite se perceber livre. Durante os entraves de um processo de escrita foi possível experimentar as proposições da própria pesquisa. As paralisações do cotidiano são terrenos férteis para a experimentação do movimento lúdico e inútil que nos permite contatar nossas essências lúdicas e inúteis.

A arte, potência de criação, articula as capacidades de ser e sentir, as dimensões de tempo e espaço, e o caráter vivo, fluxo, mutável e copresente da existência. Assim, torna a experiência fértil para o desabrochar de novos sentidos, que sejam singulares e autênticos, na contramão dos modelos existenciais prontos. Faz desse terreno um lugar sem relógios, onde o tempo pode ser experienciado de maneira perceptiva e não-cronológica. E, por fim, faz desse lugar morada do tédio criativo, das capacidades criativas e da liberdade de ser e experimentar tudo da forma que mais sanar as ânsias do Dasein.

O fenômeno do tédio, então, não deve ser tratado como instrumento de tortura, ao contrário disso, é necessário, sobretudo, reconhecer que as possibilidades de ser e existir não se limitam aos momentos prazerosos. As angústias e aflições dizem tanto sobre a existência quanto as alegrias eufóricas. Afinal de contas, é a monocromia da experiência tediosa que nos faz atinar ao fato de estarmos experienciando algo. É a sensação de falta que nos faz questionar, de fato, a presença.

Por fim, a presente pesquisa não busca por proposições de soluções ao fenômeno do tédio por não o encarar enquanto problema, mas como via possível para crítica e construção de novas perspectivas existenciais. Neste sentido, conclui-se que é necessária maior atenção aos pequenos indicativos que o cotidiano expressa, e ao desenlace das relações ser-mundo que configuram as características da humanidade

no contemporâneo. Assim, fica evidente a urgência de uma dedicação acerca da problemática, uma vez que o tédio compõe a estética da sociedade contemporânea e expressa as demandas dela. Estudar os processos de subjetivação é, acima de tudo, encarar a existência de maneira ética, estética e política, e debruçarmo-nos sobre as expressões sintomáticas da sociedade de maneira coletiva é um compromisso da Psicologia, Filosofia, das Ciências Sociais entre outras áreas que se referem a existência humana, enquanto questionadoras do status quo. A crítica acerca dos modelos existenciais dados a priori é uma crítica sobre o aprisionamento das potências humanas, e por este seguimento, construí-la é abrir o campo de possibilidades existenciais para que o ser, enquanto presença, singularidade, potencial criativo e autêntico, possa efetivamente ser no mundo.

Nota sobre o autor:

Sofia Silva Junqueira, especializada em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial pela Universidade Federal de Minas Gerais, graduada em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Extensionista no projeto "Re(x)istir" pela Universidade Federal Fluminense e Pesquisadora no projeto "Gestalt-terapia e fenomenologia: múltiplas perspectivas de um diálogo." vinculado a Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ORCID: 0000-0002-4397-2163

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Paulo. ***Nada, Angústia e Morte em Ser e Tempo, de Martin Heidegger.*** Juiz de Fora: Revista Ética e Filosofia Política, vol. 10. 2007.

ALVIM, Monica**. A *poética da experiência: Gestalt-terapia, fenomenologia e arte.*** 1 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

BORIS, Georges. ***"A (pouco conhecida) contribuição de Brentano para as psicoterapias humanistas."*** ("A (pouco conhecida) contribuição de Brentano para as psicoterapias ...") Revista da Abordagem Gestáltica – XVII (2): 193-197, 2011.

BORGES-DUARTE, Irene. ***"O tédio como experiência ontológica. Aspectos***

da Daseinsanalyse heideggeriana". **in M. J. Cantista (Org.),** ***Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica****.* Porto, Campo das Letras, 297-323. 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a10.pdf. Acesso em 03 de agosto, de 2020.

GIOVANETTI, João Paulo. O Adoecimento Existencial no Século XXI. In: CARDOSO, Claudia (org.); GIOVANETTI, J.P. (org.). ***Sofrimento Humano e Cuidado Terapêutico.*** **Belo Horizonte**. Artesã Editora, 2019.

CLARK, Lygia. ***Livro-obra****.* Rio de Janeiro, 1983. Disponível em: http://www.lygiaclark.org.br/. Acesso em 03 de agosto de 2020.

HEIDEGGER, Martin. ***Ser e Tempo***.10ed. São Paulo: Vozes, 2015

LIMA, Antônio(org.). ***Ensaios sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty****.* Ilhéus, BA: Editus, 2014

MOSÉ, Viviane. In CAFÉ FILOSÓFICO. ***O que pode o corpo?*** 2009. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=d8kSSGX1Ufw. Acesso em 20 de junho, 2020

PASCAL, Blaise. ***Diversão e tédio.*** São Paulo: Martins Fontes, 79p. 2011 PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Abril Cultural, 1971

PRADO, Rafael; CALDAS, Marcus; QUEIROZ, Edilene. ***O Corpo em uma Perspectiva Fenomenológico-Existencial: Aproximações entre Heidegger e Merleau Ponty.*** PSICOLOGIA: CIÊNCIA E PROFISSÃO, 32 (4), 776p. 2012

RESENDE, Felipe. ***Sobre a crítica filosófica de Adorno ao Tédio e seu referido conceito em Lars Svendsen*****.** ("SOBRE A CRÍTICA FILOSÓFICA DE ADORNO AO TÉDIO E O SEU ... - ResearchGate") Kínesis, vol. IV, nº 07, 2012

REVERS, J. ***Psicologia do Tédio****.* São Paulo: Psychológica v. 29. 1966

ROCHA, Antônio. ***"Blaise Pascal: desejo e divertimento como fuga de si mesmo na antropologia pascaliana."*** *("(PDF) Divertimento pascaliano: a agitada*

busca pelo repouso ...") João Pessoa, 2017

RODRIGUES, Joelson. ***Angústia e Serenidade: A psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger.*** 1ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020

ROLNIK, Suely. GUATTARI, Félix. ***Subjetividade e história.*** In: *Cartografias do desejo.* Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1986

ROLNIK, Suely. ***Lygia Clark e o híbrido arte/clínica****. Concinnitas*. v.1, 2015

SCHWAB, Klaus. ***A Quarta Revolução Industrial***.Editora Edipro, 2016

SVENDSEN, Lars. ***Filosofia do Tédio.*** Rio de Janeiro: Zahar, 2006

VARGAS, Jean. ***A subjetividade e a busca pela felicidade no pensamento de Blaise Pascal.*** Belo Horizonte: Outramagem: Revista de Filosofia, 2017

Endereço eletrônico:
Sofia Silva Junqueira
E-mail:
junqueirasofia@id.uff.br