Giovanina Gomes de Freitas Olivier

Um Olhar Sobre o Esquema Corporal, a Imagem Corporal, a Consciência Corporal e a Corporeidade

Giovanina Gomes de Freitas Olivier

Um Olhar Sobre o Esquema Corporal, a Imagem Corporal, a Consciência Corporal e a Corporeidade

Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas
Área de Concentração: Educação Motora

Orientador: **Prof. Dr. João Batista Freire da Silva** (Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas)

Campinas, 1995

UNI
BIBLIO

UNIDADE BC
N.º CHAMADA:
T/UNICAMP
OL4o
V.
EX.
TOMBO 25999
PROC. 433/95
C [ ] D [x]
PREÇO R$ 11,00
DATA 01/12/95
N.º CPD

CM-00078887-0

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA FEF-UNICAMP

OL4o

Olivier, Giovanina Gomes de Freitas
Um olhar sobre o esquema corporal, a imagem corporal, a consciência corporal e a corporeidade / Giovanina Gomes de Freitas Olivier. — Campinas, SP: [s.n], 1995.

Orientador: João Batista Freire da Silva.
Dissertação (mestrado) — Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física.

1. Educação Física 2.*Esquema corporal. 3. Imagem corporal. 4. *Consciência corporal. 5. *Corporeidade. 6. Fenomenologia I. Silva, João Batista Freire da. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física. III. Título.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. João Batista Freire da Silva (FEF — UNICAMP)

Prof. Dr. Paulo Roberto de Sousa (FCM — UNICAMP)

Prof. Dr. Wagner Wey Moreira (FEF — UNICAMP)

Data da aprovação: 23/08/1995

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Salvio e Neuza, pelo carinho com que sempre me apoiaram.

Ao Sílvio, pelo simples fato de existir.

Ao João, por me ajudar a construir pontes para o desconhecido.

Ao Prof. Décio e à Cecília, pela amizade, espontaneidade e ouvidos sempre disponíveis.

À Silvana, pela sensibilidade para compartilhar.

Aos amigos do grupo de Fenomenologia da FEF — UNICAMP, pelo convívio e pelas discussões enriquecedoras.

À Tânia, pelo sorriso e gentileza sempre presentes.

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
e eu sei dar por isso muito bem...
(Alberto Caeiro)

SUMÁRIO

Introdução ..... p. 1

Capítulo I: Esquema Corporal × Imagem Corporal ..... p. 6

Evolução histórica ..... p. 8

Discussão dos conceitos ..... p. 15

Anexo I ..... p. 23

Capítulo II: Corpo vivido — Corpo no mundo ..... p. 25

Escavações na arqueologia do corpo ..... p. 26

A Corporeidade ..... p. 44

Corpo, Corporeidade — e a Educação Física? ..... p. 53

Anexo II ..... p. 59

Capítulo III: Consciência Corporal ..... p. 62

Consciência ..... p. 63

Consciência do Corpo ..... p. 71

Anexo III ..... p. 90

Referências Bibliográficas ..... p. 95

RESUMO

O presente trabalho discute os conceitos de imagem corporal, esquema corporal, corporeidade e consciência corporal. Tais termos, embora bastante utilizados em Educação Física, nem sempre se mostram claramente delineados, acarretando confusão de significados. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, com interpretações e comentários pessoais da autora. Buscou-se enfatizar os autores considerados fundamentais nas discussões dos temas envolvidos, bem como autores que fornecessem um panorama mais abrangente sobre os mesmos. O trabalho foi dividido em três capítulos básicos, por motivos didáticos; na verdade, relacionam-se intimamente: cada tema remete a outro, e a discussão de um deles lança novas luzes sobre os demais, num movimento de espiral ascendente. O primeiro capítulo aborda os temas de **esquema corporal** e **imagem corporal** e reporta-se, principalmente, a autores da neurologia e da psicologia. O segundo capítulo, intitulado "Corpo vivido — Corpo no mundo", é dedicado à **corporeidade** e subdivide-se em três momentos: uma contextualização histórica das visões de corpo; a nova abordagem introduzida pela fenomenologia de Merleau-Ponty e o envolvimento da Educação Física nestes temas. O terceiro capítulo discute os conceitos de **consciência**, antes de reportar-se ao de **consciência corporal**; aqui novamente foi enfatizada a fenomenologia de Merleau-Ponty.

INTRODUÇÃO

Sentir como quem olha,

Pensar como quem anda.

(Alberto Caeiro)

Na produção do conhecimento, o homem cria conceitos, estabelece analogias, formula generalizações, organiza, sistematiza. Neste recorte da realidade, na transposição do vivido para o pensado ou, segundo Piaget, do fazer para o compreender, cada área especializa-se em olhar o fenômeno de maneira particular — ou seja, conceitualizá-lo de acordo com seus próprios paradigmas. Estes, por seu lado, são enraizados, têm uma história que pode ser traçada e que demarca suas características; em outras palavras, os paradigmas são marcados pela ideologia. Morin [39] nos mostra que a imagem da neutralidade científica, do cientista em sua torre de marfim, é uma falácia — ou, melhor dizendo, serve a uma ideologia que mantém a ciência intocável, inquestionável, com objetivos "nobres" pairando acima do senso comum. As ligações entre ciência, tecnologia e Estado, entre saber e poder, entre o conhecimento que se produz e os interesses a que ele serve também são abordadas pelo autor. Por outro lado, a fenomenologia de Merleau-Ponty [35] trouxe em cena a profunda interação entre o ser cognoscente e o objeto cognoscível; com efeito, eles não se separam, mas interpenetram-se e influenciam-se mutuamente.

Da tradição grega clássica, advém a associação entre *ver* e *conhecer*. Para os epicuristas, o mundo sensível era a fonte de todo conhecimento e nele o olhar mergulhava para apreender a única realidade verdadeira. Foi principalmente o platonismo que levou a que se *enxergasse* este mundo sensível como sendo a cópia mal acabada de um mundo ideal — daí a necessidade de reaprender a ver, re-ver a realidade oculta por trás das aparências que se ofereciam ao olhar. Conhecer deixou de ser aquele mergulho no sensível para se tornar reflexão sobre o invisível e o olhar se dirigia, não para a luz que emanava das coisas, mas para a luz do universo ideal que se refletia sobre elas. A história posterior da razão baseou-se nisto: o olhar via

(conhecia), mas o pensamento via (conhecia) além.

Mas conhecer é também deixar de ver. Quando eu conheço algo, aproprio-me dele, trago-o para meu universo de referências e deixo de olhar para todas as particularidades que caracterizam aquele algo como único, singular. Meu olhar torna-se estagnado, olho para *fatos* e imagino *soluções* para os *problemas* que eles supõem. Não mais posso *divisar* todas as linhas trêmulas que percorrem o objeto a cada instante, não me abro às suas possibilidades, porque não há para mim perspectivas não vistas; o objeto é linear e dele me aproprio; não vejo um objeto que se mostra. Por isso é preferível *olhar* a *conhecer, analisar, dissecar*. Ou, como tão bem disse Fernando Pessoa [45], pela boca de Alberto Caeiro:

> *Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que*
> *[conhecê-la,*
> *Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,*
> *E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar.*

Quando desvelo o objeto que se mostra ao meu olhar, percebo regiões invisíveis, que não só pontuam o que me é visível, mas permitem que o visível assim me apareça. Esse invisível não advém do reflexo de um mundo ideal, por onde vagaria o olho do espírito, mas compõe o objeto mesmo, é constituinte do mundo sensível e se dá a um olhar encarnado. Diria Merleau-Ponty que a perspectiva torna o objeto uma presença ante meu olhar. Ou ainda, citado por Adauto Novaes: *O invisível é o relevo e a profundidade do visível.* [42; p. 14].

O olhar, portanto, conhece que desconhece, saboreia o invisível naquilo que vê, não se depara com *problemas*, mas desvela *mistérios* [38], não se apropria de fatos, mas se maravilha com fenômenos. O olhar não apenas pousa no objeto, mas mergulha e ancora-se nele; sabe-o não linearmente, mas espontaneamente, nas

relações que estabelece e que o tornam um objeto em um dado horizonte.

> ... *olhar um objeto, é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam em sua direção.* [35; p. 82]

Espalhando-se no mundo, o olhar descobre o outro e com ele comunga na existência. O olhar incorpora a distância; dá carne ao que o toque não alcança, ao visível que habita meu horizonte, às imagens da minha fantasia. O olhar estabelece relações, mas não se apropria; desvela o mundo, mas não o reduz. Divisa-se, assim

> ... *um mundo feito de coexistências, coextensividades, simultaneidades, parentesco, implicações mútuas, afinidades, imbricações, entrelaçamentos, correspondências...* [6; p. 82]

A Educação Física também lança seu olhar sobre o fenômeno humano e busca saber mais sobre ele. Sendo uma área do conhecimento que procura estruturar-se e ser reconhecida enquanto **ciência**, necessita de uma certa sistematização e muito se discute qual seria o seu objeto de estudo. Pesquisa e trabalha com conceitos não raro tomados a outras áreas — já devidamente integradas no *status* de ciências. Talvez por isso tais conceitos pareçam nelas transitar com maior tranqüilidade. A Psicologia, por exemplo, trabalha com a noção de *imagem corporal*, enquanto a Neurologia lida com o conceito de *esquema corporal*. A Educação Física se relaciona com ambas e daí decorre a confusão e até a sobreposição entre os dois conceitos: ora privilegia-se um, ora outro e ora ambos, indiscriminadamente.

No presente trabalho, propomo-nos a contribuir para clarificar alguns termos bastante usados em Educação Física, mas nem sempre suficientemente delineados. Enfocamos as noções de **esquema corporal, imagem corporal, consciência**

corporal e corporeidade. Procedemos a um levantamento bibliográfico, buscando o significado destes termos nos principais autores e igualmente nas áreas específicas nas quais eles se originaram e são utilizados. Consideramos que tal contribuição é necessária para uma ciência que se constrói. Por outro lado, podemos nos perguntar em que ciência a Educação Física pretende se transformar. Lidando com o homem, ela se liga necessariamente ao contraditório, antagônico, conflituoso — e tudo isso presente na unidade viva que atua no mundo. Os conceitos ajudam a ampliar o compreender (logo, possibilitam a transformação do fazer) mas não esgotam o humano.

Os trechos de textos em língua estrangeira foram traduzidos pela autora. Ao final de cada um dos três capítulos, há um anexo com a transcrição dos originais.

ESQUEMA CORPORAL X IMAGEM CORPORAL

As palavras diversamente arranjadas têm um sentido diverso e os sentidos diversamente arranjados têm diferentes efeitos.

(Pascal)

A primeira discussão a ser empreendida diz respeito aos conceitos de esquema corporal e de imagem corporal. Tais conceitos nem sempre estão claramente definidos mas, ao contrário, interpenetram-se e, não raro, substituem-se um ao outro. Com efeito, para muitos autores — Le Boulch [31], Mira y López [36], Schilder [50], entre outros — tais conceitos se tornam sinônimos. Entretanto, as palavras remetem a significados diferentes e, no caso, a um enfoque diverso do mesmo fenômeno — qual seja, a percepção que cada indivíduo tem de seu próprio corpo e das relações que ele mantém com o espaço circundante. Observa-se a tendência de uso do termo **esquema** na Neurologia, enquanto a Psiquiatria e a Psicologia parecem preferir o emprego de **imagem**. Sendo as áreas de interesse e os métodos de pesquisa destas ciências distintos entre si, necessariamente os significados que atribuem ao fenômeno correspondem a concepções diferenciadas do mesmo (e, portanto, a posturas ideológicas específicas face a ele).

A Educação Física, que tem como área de interesse o corpo humano, deve recuperar os significados de homem implícitos sob tais conceitos. Para tanto, parece-nos necessário traçar um panorama histórico, no qual contextualizaremos a evolução dessas noções.

Evolução histórica

Pode-se dizer que a idéia de uma organização perceptual do corpo surgiu no século XVI, na França, com o médico e cirurgião Ambroise Paré [25]. Este foi o primeiro a descrever o fenômeno conhecido como "membro fantasma", ou seja, uma alucinação em que um membro amputado é percebido como ainda presente. Três séculos depois, na Filadélfia, EUA, outro médico interessado no "membro fantasma", S. Weir Mitchell, demonstrou que a imagem corporal (sem referir-se a este termo) era passível de sofrer alterações, sob tratamento ou em condições experimentais [25].

Em 1900, a publicação da obra de Sigmund Freud, *A Interpretação dos Sonhos*, apontou novos rumos à Psiquiatria tradicional. Interessado nas manifestações inconscientes, não apenas nos sintomas patológicos, mas principalmente nos processos do pensamento normal, Freud não descartou, no entanto, a participação do corpo. Assim, nesta obra, ele considera a importância, na formação dos sonhos, da cenestesia — a qual define como *uma sensibilidade geral difusa*, para a qual *todos os sistemas orgânicos contribuem com uma parcela* [19; p. 37]. Tal importância será, mais adiante, amenizada, mas permanece:

> *... não pode haver dúvida de que a cenestesia física [ou sensibilidade geral difusa] está entre os estímulos somáticos internos capazes de ditar o conteúdo dos sonhos. Pode fazê-lo, mas não no sentido de que pode proporcionar o conteúdo do sonho, mas no sentido de que pode forçar aos pensamentos oníricos uma escolha do material a ser representado no conteúdo...* [19; p. 252]

Em 1923, a publicação de *O Ego e o Id* trouxe novamente considerações a respeito do corpo. Nesta obra, Freud propõe-se a uma explanação sobre a estrutura e

o funcionamento mentais. Considera o ego a instância psíquica que se diferencia do id (centro dos impulsos e paixões) a partir do contato com o mundo externo; é também a instância que tem acesso à motilidade e que controla, portanto, as descargas do id no ambiente. Interessa-nos, aqui, a formação do ego:

O próprio corpo de uma pessoa e, acima de tudo, a sua superfície, constitui um lugar de onde podem originar-se sensações tanto externas quanto internas. Ele é ***visto*** *como qualquer outro objeto, mas,* ***ao tato****, produz duas espécies de sensações, uma das quais pode ser equivalente a uma percepção interna.* [22; p. 39]

E, mais adiante:

O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície. Se quisermos encontrar uma analogia anatômica para ele, poderemos identificá-lo melhor com o "homúnculo cortical" dos anatomistas, que fica de cabeça para baixo no córtex, estira os calcanhares, tem o rosto virado para trás e, como sabemos, possui sua área da fala no lado esquerdo. [22; p. 40]

Na tradução inglesa deste trecho, acrescenta-se, ainda a seguinte nota de rodapé:

Isto é, o ego em última análise deriva das sensações corporais, principalmente das que se originam da superfície do corpo. Ele pode ser assim encarado como uma projeção mental da superfície do corpo, além de, como vimos acima, representar as superfícies do aparelho mental. [22; p. 40]

Devemos lembrar que Freud estava preocupado em demonstrar as correlações fisiológicas de sua teoria sobre o psiquismo, de onde a alusão ao "homúnculo cortical". Sabe-se que o ego constrói-se não apenas a partir das sensações advindas através das vias nervosas, mas igualmente pelas vivências afetivas. Estas podem implicar em sub ou supervalorização de determinadas áreas do corpo. O esquema cortical acima mencionado não prevê nem comporta tais alterações.

O primeiro a utilizar a expressão *esquema do corpo* foi Bonnier, em 1905, concebendo-a como a soma de todas as sensações vindas de fora e de dentro do corpo. Descreveu a "esquematia" como sendo um distúrbio deste esquema do corpo, classificando-a em *hiperesquematia* (quando uma parte do corpo ocupa, no esquema corporal, uma área maior do que deveria), *hipoesquematia* (quando tal área é menor do que o usual) e *paraesquematia* (quando a área ocupada no esquema corporal é imprópria para aquela parte do corpo) [25; p. 37].

Em 1898, na França, Tissié havia cunhado o termo *moi splanchnique* para designar um *self visceral* [25; p. 37] ou o ... *centro do nosso ser* (que) *se acha velado ao nosso conhecimento* [19; p. 37]. Tal conceito, sem dúvida, influenciou van Bogaert [25], ao qual atribui-se o termo "imagem de si" ou "auto-imagem" (*image de soi*).

Foi a escola britânica de neurologia a que distinguiu entre as duas noções — esquema e imagem — preferindo aquela a esta. Henry Head estava interessado no estudo dos nervos periféricos, principalmente nas funções nervosas associadas à sensação. Demonstrou a existência de duas classes de sensações: a *protopática* (*protopathic*) e a *epicrítica* (*epicritic*). A sensação protopática, como o próprio nome diz (do grego: *proto* = tenro e *pathos* = emoção), compreende as formas mais primitivas, que primeiro surgiram ao longo da evolução humana. Tais sensações não são objetivadas, quer dizer, não podem ser localizadas com precisão pelo sujeito que

as vivencia. Elas

... não refletem com a devida precisão os objetos concretos do mundo exterior, têm caráter imediato, estão distantes do pensamento e não podem ser divididas em categorias precisas que se possam designar com certos termos genéricos. [32; p. 19]

Luria também descreve a segunda classe de sensações, a qual é a mais recente na escala evolutiva:

Por sensações ***epicríticas*** *(do grego: superior, superficial, suscetível de elaboração complexa) entendem-se os tipos superiores de sensação que não têm caráter subjetivo, estão separados dos estados emocionais, apresentam estrutura diferenciada, refletem as coisas objetivas do mundo exterior e estão bem mais próximos dos complexos processos intelectuais.* [32; p. 19]

Head avançou ainda mais, porém, e descobriu que, ao se eliminar ambas as classes de sensações descritas, surgia um sistema ainda mais primitivo, o qual ele denominou *sensibilidade profunda* (*deep sensibility*). Verificou que tal sistema relacionava-se com o sentido postural e demonstrou que ele fornece não apenas uma localização acurada do corpo no espaço, mas ainda permite a estimativa de todos os movimentos do corpo, bem como a estimativa do espaço através do nosso corpo. Assim, nosso conceito de espaço e movimento é determinado por um padrão básico de posturas corporais [25; p. 47]. Qualquer alteração postural é confrontada a este padrão antes de penetrar na consciência. Tal padrão, que Head denominou *esquema* (*schema*), embora básico para a consciência do espaço e do movimento, atua, ele mesmo, de maneira inconsciente. Segundo Head, ... *qualquer coisa que participe do*

movimento consciente de nossos corpos é adicionada ao modelo de nós mesmos e se torna parte destes esquemas. [25; p. 48]

Estes esquemas são plásticos, pois devem comportar as constantes alterações corporais:

Através de alterações permanentes de posição, estamos continuamente construindo um modelo postural de nós mesmos que está se modificando constantemente. [25; p. 48]

Da escola vienense de neurologia vieram muitas contribuições. Em 1908, Arnold Pick referiu-se a uma *imagem mental* do corpo [25], a qual seria formada através de estímulos visuais, mas também de sensações táteis e das de movimento (cinestesia). Poetzl e Pineas estudaram uma disfunção da imagem corporal, a chamada *impercepção* [25], na qual o paciente nega a existência de uma parte do corpo e até mesmo deixa de olhar para ela. Tais estudos apontaram para o problema da relação entre a percepção de um membro (através da visão ou da sensação) e a concepção do mesmo (acreditando em sua existência ou negando-a). Assim, toda imagem torna-se o resultado dinâmico da percepção associada à concepção, e esta integração percepto-conceito está presente na imagem corporal [25; p. 52]. Pode-se notar que, para a escola vienense, a imagem do corpo compreende as sensações internas e externas da vivência do sujeito, mas também as significações em que tal vivência implica (sendo, obviamente, fundamental o papel da memória e dos aspectos cognitivos).

A maior contribuição neste campo foi fornecida por Paul Schilder, neurologista, fisiologista e psiquiatra, para quem a imagem corporal é uma **construção** que se assenta nos sentidos, especialmente os visuais, mas também os táteis e cinestésicos. Na verdade, considera que a imagem corporal — que também

designa como *esquema corporal* e, ainda, *modelo postural do corpo* — implica em uma *sinestesia* e que a separação em componentes visuais, táteis e cinestésicos é artificial. Embora discordando de muitos aspectos da Psicanálise, Schilder acatou alguns de seus postulados, como o da existência de um instinto básico que assegura e mantém a integridade do corpo — os *instintos sexuais* ou *de vida* ou, ainda, *Eros*[1]. Valoriza antes as *forças construtivas da psique* [50; p. 169], pois se há uma tendência à destruição (o que Freud chamou de *instinto de morte* ou *Tânatos*), esta é apenas um passo necessário à reconstrução. Deste modo, a imagem corporal, longe de ser algo pronto e definitivo, altera-se constantemente e permanece estável apenas o suficiente para voltar a se modificar.

É verdade que fraturamos a imagem corporal no mesmo momento em que acabamos de criá-la. Mas os processos de construção são sempre a basso ***continuo****, até mesmo quando ocorre uma fratura da imagem corporal. (...) Em outras palavras, a destruição é uma fase parcial da construção, que é um projeto e a característica geral da vida. Destruímos para reconstruir.* [50; p. 168-169]

A labilidade da imagem corporal justifica-se pela influência que sobre ela exercem os estados emocionais, os conflitos psíquicos, os intercâmbios com as imagens corporais alheias. Para Schilder, o elemento social é um dos fundamentos na construção da imagem corporal, pois somos ... *um corpo entre corpos* [50; p. 243], nossa ação se dirige para um mundo e só podemos nos distinguir enquanto um "eu" se antes reconhecermos a existência de um outro, um "tu":

---

[1] *São conservadores no mesmo sentido dos outros instintos porque trazem de volta estados anteriores de substância viva; contudo são conservadores num grau mais alto, por serem peculiarmente resistentes às influências externas; e são conservadores ainda em outro sentido, por preservarem a própria vida por um longo período. São os verdadeiros instintos de vida.*[21; p. 58]

De modo geral, não se dá muita atenção aos fatos sobre os quais se baseia a relação social, mas esta não é apenas uma relação entre duas personalidades, como também uma relação entre dois corpos. Portanto, a questão da imagem corporal está presente em toda situação desta espécie. [50; p. 202]

E a seguir afirma:

... todas as pessoas que se encontram fora de nós são necessárias para a estruturação da imagem de nosso corpo. Ao construirmos nosso corpo, nós o espalhamos novamente pelo mundo e o fundimos com outros ... todos estruturam sua imagem corporal em contato com os outros. [50; p. 236]

Lauretta Bender, psiquiatra infantil e viúva de Schilder, definiu a imagem do corpo a partir de quatro parâmetros, com base na teoria gestáltica. Em primeiro lugar, a imagem do corpo é ... *predeterminada por um padrão integrado, biologicamente determinado pelas leis do crescimento* [25; p. 70]. Ela é ... *reconhecida socialmente e aceita pelo contato e identificação com outras personalidades físicas* [25; p. 70]. Ela sofre modificações em sua constituição, sendo reconstruída através do sistema nervoso, o qual ... *utiliza todas as novas experiências das sensações e da psique* [25; p. 70]. Por fim, ela é ... *imediatamente modificada pelos movimentos e posições do corpo* [25; p. 70].

No campo da Psicologia, muito foi desenvolvido acerca da imagem do corpo. Desde Freud (como já vimos), passando por Jung (que descreve a simbologia, presente em muitos mitos, do corpo e da árvore da vida) e Reich (com suas noções a respeito das couraças musculares e sua importância na construção da imagem que se tem do próprio corpo), até as investigações de Fisher & Cleveland, referentes às delimitações (ou fronteiras) da imagem corporal.

Discussão dos conceitos

Percebemos que, na utilização dos termos **esquema** e **imagem** corporal estão implícitas noções distintas, embora não opostas, antes complementares. Consideramos que o **esquema corporal** é a referência mais adequada ao "homúnculo cortical" a que aludia Freud — ou seja, trata-se de uma organização neurológica das diversas áreas do corpo, de acordo com a importância de inervação somática que elas recebem. É antes um dado *a priori*, biologicamente determinado, anatomicamente situado na chamada *área do esquema corporal* do córtex cerebral (giro supramarginal e regiões vizinhas), sendo uma área de associação entre as principais zonas de sensibilidade. Por certo não descartamos as trocas com o ambiente como componente do esquema corporal mas, neste trabalho, consideramos que ele é principalmente um dado biológico, anatômica e fisiologicamente estabelecido. Porém, o homem não se conceitua como um ser exclusivamente biológico: ele é o resultado das interações entre o biológico e o cultural, entre o inato e o adquirido, comportando-se como um "algo" além de toda definição limitante. Não se concebe o homem senão em diálogo com o mundo; ele não é uma entidade abstrata, mas um ser dinâmico que se engaja numa ação transformadora do mundo e de si mesmo: *O mundo precisa do homem para ser "o mundo"; o ser é ser quando é "ser-para-mim"*. [4; p. 254]

Destas considerações e levando em conta as orientações originais de ambos os termos, dentro de suas áreas específicas, concluímos que o mais adequado para a Educação Física (enquanto área de compreensão do fenômeno humano) é **imagem corporal.** O *Novo Dicionário Aurélio* [43] dá à palavra **esquema** os seguintes significados:

1. Figura que representa, não a forma dos objetos, mas as suas

relações e funções. 2. Sinopse, resumo, esboço. 3. Plano, programa.

Portanto, embora tal termo compreenda o universo relacional do homem (que se manifesta enquanto corpo), ele também traz em seu cerne significações que **reduzem** o humano ou **restringem** sua vivência a um planejamento prévio. *Esquema* remete, pois, a algo rígido e para sempre "por se fazer". Consideramos que o homem **não** é um ser inacabado, mas um ser que atua sempre como uma totalidade. Esta totalidade não é um "esboço", mas é ao mesmo tempo plástica para reconstruir-se no diálogo com o mundo. Quando dizemos que o homem não é um ser inacabado, queremos dizer justamente isso: que ele é uma **unidade** intencional, uma presença atuando em sua totalidade. Ele é, poderíamos dizer,"dinamicamente acabado", o que equivale a afirmar que ele se recria e recria constantemente seu mundo — e esta reconstrução é inexoravelmente simbólica.

O mesmo dicionário considera os seguintes significados da palavra *imagem*, entre outros:

1 ... 6. Representação dinâmica, cinematográfica ou televisionada, de pessoa, animal, objeto, cena, etc. 7. Representação exata ou analógica de um ser, de uma coisa; cópia. 8. Aquilo que evoca uma determinada coisa, por ter com ela semelhança ou relação simbólica; símbolo. 9. Representação mental de um objeto, de uma impressão, etc.; lembrança, recordação. 10. Produto da imaginação, consciente ou inconsciente. 11. Manifestação sensível do abstrato ou do invisível.

Aqui temos os aspectos que consideramos essenciais da percepção que o homem tem de si mesmo enquanto corpo, das relações que, através dele, estabelece consigo e com o mundo: o caráter dinâmico, representativo, simbólico; o papel que aí desempenham a memória, os processos inconscientes e a dimensão do sensível.

Segundo Gehlen, uma das características fundamentais do homem é a sua capacidade de tomar uma posição e, deste modo, atuar face a si mesmo e face ao mundo. Isto só se torna possível através da construção de uma **imagem** de si mesmo:

... gostaríamos de determinar a essência do homem, que viria a ser algo assim: existe um ser vivo, sendo uma de suas propriedades mais importantes a de ter que adotar uma postura em relação a si mesmo, fazendo-se necessária uma "imagem", ou fórmula de interpretação. [23; p. 9]

E adiante:

... faz-se extrinsecamente necessária uma "noção de si" a partir do interior, se o homem considera a si mesmo "para fazer algo" e isto somente é possível tendo uma imagem de si mesmo. [23; p. 10]

Imagem expressa, ainda, a vitalidade dos processos inconscientes, na relação que estabelecem com a consciência. Segundo Jung,

... a imagem será a expressão da situação momentânea, tanto consciente como inconsciente. Não se pode, portanto, tentar a sua interpretação partindo-se unicamente da consciência ou da inconsciência, mas baseando-se, outrossim, em suas relações mútuas. [26; p. 514]

A imagem condensa, assim, a experiência do homem em sua atualidade e marca sua presença no mundo. Ambas são dialéticas: a atualidade é um ponto efêmero no espaço-tempo de sua história, ao mesmo tempo, alarga-se para o passado e para o futuro e para além das fronteiras geográficas do indivíduo; na atualidade

estão presentes as vivências passadas, os projetos futuros, o apenas sonhado, tudo, enfim, que caracteriza a singularidade do ser. A presença compreende não apenas eu mesmo, mas o outro para o qual eu me faço presente; é nesta relação que ela se constitui. Na imagem do corpo está implícito não apenas o corpóreo, ou seja, meu corpo enquanto objeto de reflexão, com fronteiras bem definidas pela epiderme, mas principalmente a corporeidade, o corpo sujeito que age no mundo e que, nesta interrelação, estende-se para ele, perde suas fronteiras anatomicamente definidas e torna-se marcado pelos símbolos de suas vivências, torna-se presença:

> *... eu estou no mundo, não em meu corpo; o pólo da presença é o outro a quem eu sorrio e não meu rosto que sorri. Neste sentido, a presença coincide com sua corporeidade, mas também a ultrapassa, meu corpo tem "fronteiras", ele "pára", se pode-se dizer assim, no limite exterior da epiderme, mas a presença está constantemente além.* [12; p. 11]

Imagem do corpo é, portanto, o conceito — e a vivência — que se constrói "sobre" o **esquema corporal**, e que traz consigo o mundo humano das significações. Na imagem, estão presentes os afetos, os valores, a história pessoal, marcada nos gestos, no olhar, no corpo que se move, que repousa, que simboliza.

Rodrigues assim os distingue:

> *... o Esquema Corporal é, normalmente, conotado com uma estrutura neuromotora que permite ao indivíduo estar consciente do seu corpo anatômico, ajustando-o rapidamente às solicitações de situações novas, e desenvolvendo acções de forma adequada, num quadro de referência espacio-temporal dominado pela orientação direita-esquerda; a Imagem Corporal relaciona-se com a consciência que um indivíduo tem do seu corpo em termos de julgamentos de valor ao nível*

afetivo. [47; p. 3]

Também o psicanalista francês Didier Anzieu estabelece distinções entre os dois conceitos. Considera que o termo **esquema corporal** foi menos difundido nos meios psicanalíticos por implicar em questões neurológicas, as quais deixam de lado as noções puramente psicológicas de *imago* e *fantasias* (ou *fantasmas*):

É preciso distinguir dois grandes tipos de representações: a imagem do corpo e o esquema corporal. Elas seguem lógicas totalmente distintas. A imagem do corpo alinha-se aos fantasmas e às imagos paterna e materna, as imagens boas e más. [14; p. 19]

Para Anzieu, o *esquema corporal* é uma *estrutura*, geneticamente necessária, à qual vem se somar a *imagem* do corpo. A imagem, portanto, habita o esquema, preenche a estrutura, torna o corpo uma intencionalidade. A metáfora que ele estabelece entre o esquema corporal e a árvore é bastante ilustrativa[2]:

O esquema corporal são as raízes, o tronco e os ramos e as imagens do corpo representam a folhagem: a roupagem. O corpo é "recolonisado" pela imagem do corpo, mas para tal se faz necessário o prévio esquema corporal. [14; p. 19]

Será interessante notar que, neste trecho, Anzieu fala de *imagens* corporais, conferindo a esta noção a idéia precisa de processo, dinamismo e das múltiplas

[2] A árvore de Sephiroth, da tradição judaica, também corresponde a uma representação da estrutura do corpo [51]. Em psicometria, o "teste da árvore" fornece subsídios para a análise da estrutura psíquica de um indivíduo, a partir do desenho de uma árvore executado pelo próprio sujeito [10]. Em muitos mitos, a árvore representa a energia vital, estrutura e dinâmica da vida [27], como a árvore Ygdrasill, da mitologia germânica.

influências sócio-histórico-culturais que recebe. Por outro lado, o *esquema*, enquanto estrutura que compreende ... *a verticalidade, a lateralidade, a bidimensionalidade ou a tridimensionalidade...* [14; p. 20], não apresenta a mesma plasticidade dinâmica.

Chirpaz fornece algumas características daquilo que entendemos por imagem corporal, ainda que pareça tomar tal termo como equivalente a esquema corporal:

O esquema corporal é, pois, esta "imagem" vivida, dinâmica e não estática, para onde convergem e onde se combinam elementos táteis, visuais, musculares, esta sensibilidade difusa graças a qual nos sentimos vivos, esta sensibilidade despertada por cada movimento de nossos músculos e de nossas articulações. [12; p. 35]

E adiante:

Em outras palavras, o esquema corporal é apenas uma outra maneira de designar a morada da presença, sua coincidência com o corpo. [12; p. 36]

Paul Schilder, outro autor que aparentemente equipara o termo "esquema corporal" ao de "imagem corporal", em sua obra *A Imagem do Corpo*, parece preferir empregar *esquema* na primeira parte do livro, referente à discussão sobre os processos neurofisiológicos envolvidos. Nas segunda e terceira partes, que se voltam, respectivamente, para os aspectos psicológicos e sociológicos, utiliza predominantemente os termos *imagem* ou *modelo postural*. Se considerarmos o esquema a "estrutura" sobre a qual se assenta a imagem corporal — ou, segundo a metáfora de Anzieu, o tronco e ramos que são (re)colonisados pelas folhas — veremos que a imagem corporal em si ... *nunca é uma estrutura completa; nunca*

é estática... [50; p. 249].

O próprio Schilder, na conclusão de seu trabalho, confere ao termo "esquema" implicações bem menos ricas do que aquelas com que vinha tratando o termo "imagem corporal":

O esquema ***a priori****, a concha vazia da vida, a simbolização das condições gerais da vida alcança seu significado completo e final quando a vida não é uma conotação fisiológica geral, mas sim um processo real de experiências e situações vitais variadas.* [50; p. 263]

Se considerarmos o homem um ser complexo, não podemos nos referir ao conceito que constrói sobre si mesmo e às relações que estabelece com o mundo como pertencendo ao âmbito dos "esquemas". O homem — logo, o corpo humano — não é um conjunto cognoscível de estímulos e respostas, não é um fato que deva ser interpretado, não é um problema que espere uma solução. Como bem diz Régis de Morais [38], o corpo humano é um *corpo mistério*, sempre a um passo além daquilo que possamos inferir a seu respeito, a um passo além de todo discurso explicativo. O corpo humano não é simplesmente algo apreciado pela razão, mas é antes saboreado pelos sentidos, imerso nas vivências afetivas, no interior das quais a linguagem se cala. Quando falamos em "imagem corporal", em sua labilidade, seu movimento de eterna reconstrução a partir das relações com outras *imagens corporais* [50], referimo-nos a esta dimensão do mistério. O termo "esquema corporal", quando empregado indistintamente como "imagem corporal", confere ao humano uma simplificação que ele não possui.

Se no **esquema corporal** a importância das áreas do corpo decorre da intensidade de inervação das mesmas (o *homúnculo sensitivo*, no giro pós-central, apresenta uma representação maior da mão e da cabeça, especialmente face, boca e

língua), na **imagem corporal**, a importância de tais áreas relaciona-se antes aos juízos de valores que não apenas o indivíduo, mas a sociedade na qual ele se insere, confere às mesmas.

A influência emocional alterará o valor relativo e a clareza das diferentes partes da imagem corporal, segundo as tendências libidinais. [50; p. 149]

E ainda:

A atitude em relação às várias partes do corpo pode ser determinada pelo interesse que as pessoas que nos cercam dão o nosso corpo. (...) O interesse dos outros pelo próprio corpo e suas ações em relação ao corpo influenciarão o interesse que o sujeito tem pelas diversas partes do próprio corpo. [50; p. 150 e p. 151]

A fim de demonstrar que a imagem corporal comporta inclusive o grau de satisfação/insatisfação do indivíduo com referência ao seu próprio corpo, Fisher [15; p. 23] cita um estudo de Jourard e Secord (1955) com mulheres norte-americanas, revelando que os sentimentos positivos referentes às partes do corpo estavam ligados ao pequeno tamanho das mesmas, com uma única exceção: as mulheres desejavam possuir mamas maiores. Isso reflete os valores difundidos pela sociedade norte-americana, quanto às características físicas que tornam as mulheres atraentes e desejáveis. A *imagem do corpo* é, pois, uma reconstrução constante do que o indivíduo percebe de si e das determinações inconscientes que ele traz de seu diálogo com o mundo. Consideramo-na como elemento básico na composição do *corpo vivido.*

ANEXO 1

(p. 11-12) *Anything which participates in the conscious movement of our bodies is added to the model of ourselves and becomes part of these schemata.* [25; p. 48]

(p. 12) *By means of perpetual alterations in position, we are always building up a postural model of ourselves which constantly changes.* [25; p. 48]

(p. 15) *The world has need of man to be "the world"; being is being when it is "being-for-me".* [4; p. 254]

(p. 17) ... *quisiéramos determinar la esencia del hombre, que vendría a ser algo así: existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una "imagen", una fórmula de interpretación.* [23; p. 9]

(p. 17) ... *se hace extrínsecamente necesaria una "noción de sí" desde dentro, si el hombre considera a sí mismo "para hacer algo" y esto sólo es posible teniendo una imagen de sí mismo.* [23; p. 10]

(p. 18) ... *je suis au monde, non pas à mon corps, le pôle de la présence est l'autre à qui je souris et non pas mon visage en tant qu'il sourit. En ce sens, la présence coïncide avec sa corporeité mais aussi la dépasse, mon corps a "des frontières", il "s'arrête", si l'on peut ainsi s'exprimer, à la limite extérieure de l'épiderme, mais la présence est sans cesse au-delà.* [12; p. 11]

(p. 19) *Il faut distinguer deux grands types de représentations: l'image du corps et le schéma corporel. Elles obéissent à des logiques tout à fait distinctes. L'image du corps est du côté des fantasmes et des imagos, paternelle et maternelle, les images bonnes et mauvaises.* [14; p. 19]

(p. 19) *Le schéma corporel c'est les racines, le tronc et les branches, et les images du corps représentent le feuillage: l'habillage. Le corps est "recolonisé" par l'image du corps, mais pour ce faire il faut le préalable du schéma corporel.* [14; p. 19]

(p. 20) *Le schéma corporel est donc cette "image" vécue, dynamique et non statique, où convergent et se combinent des éléments tactiles, visuels, musculaires, cette sensibilité diffuse par laquelle nous nous sentons vivre, cette sensibilité qu'éveille chaque mouvement de nos muscles et de nos articulations (la cénesthésie et la kinesthésie).* [12; p. 35]

(p. 20) *En d'autres termes, le schéma corporel n'est qu'une autre façon de nommer l'habitation de la présence, sa coïncidence avec son corps.* [12; p. 36]

CORPO VIVIDO — CORPO NO MUNDO

Por isso os deuses não têm corpo e alma.
Mas só corpo e são perfeitos.
O corpo é que lhes é alma
E têm a consciência na própria carne divina.
(Alberto Caeiro)

Escavações na Arqueologia do Corpo

Parodiando Freud, poderíamos dizer que o homem é, antes de tudo, um ser corporal. Afirmar que o corpo é condição essencial da humanidade pode parecer ridículo em sua obviedade, porém vemos, ao longo da história, e ainda bastante encravado no pensamento contemporâneo, o quanto o corpo foi renegado, rebaixado, na construção de um homem abstrato, feito de idéias, sentimentos, valores. A este corpo efêmero, que *ao pó retornará*, opôs-se uma alma imortal, perfectível senão perfeita, ascendendo nos planos evolutivos da criação divina, até a completa independência em relação à matéria vil. Os gregos já davam maior importância à elaboração mental do que ao trabalho braçal — o que diferenciava, inclusive, entre a classe nobre, dos *cidadãos*, ociosa, e a massa escrava, a qual era considerada algo muito distante do homem ideal. Se as atividades físicas — na ginástica e nos jogos olímpicos — se desenvolveram, foi antes como apêndice instrumental ao crescimento do espírito, das idéias (no sentido platônico de um mundo abstrato perfeito, do qual a realidade seria apenas um reflexo mal-acabado) [49]. Com efeito, naquelas atividades não estava implícita nenhuma relação com as atividades do mundo real, da cotidianeidade; eram mais um fator de distinção entre os que cultivavam o *mens sana in corpore sano* e os que exerciam as necessárias atividades produtivas da sociedade.

Os escravos cujo número não pára de crescer asseguram o essencial do trabalho manual e a classe dos homens livres tende a separar-se de todo o trabalho diretamente produtivo... As actividades das classes dirigentes têm diversas formas desde um rico trabalho intelectual e de organização até atividades que poderemos reagrupar, por comodidade, sob o termo de repouso. Para os homens livres que desprezam o trabalho manual, apenas estas actividades têm valor... A

actividade física, a "ginástica"... é um verdadeiro ***modo de vida*** *que permite a liberdade e a riqueza dos aristocratas.* [49; p. 162-163]

A Antiga Roma segue o paradigma grego de ócio *vs.* trabalho, o qual, na verdade, vai permanecer durante muitos séculos. Somente com o capitalismo, o valor social do trabalho passará a ser enaltecido. A Antigüidade, nas palavras de Paul Veyne, *... foi a época da ociosidade tida como mérito* [53; p. 123]. O mesmo afirma, mais adiante:

Essa é a primeira das seis chaves das atitudes antigas diante do trabalho: o desdém pelo valor do trabalho era desdém social pelos trabalhadores. [53; p. 124]

Assim, o corpo na Antigüidade Clássica não é só diminuído ante a mente que formula idéias, mas o é ainda mais ante a sua *práxis* — a sua atividade engajada no mundo. Se o corpo do homem livre era um corpo-apêndice de uma mente mais nobre, o corpo do escravo ou trabalhador era um corpo socialmente inexistente, enquanto objeto de preocupação e cuidados.

Na sociedade romana dos primórdios do cristianismo, o corpo, ao lado dos escravos, da plebe e das mulheres, era algo a ser sutilmente disciplinado pelo cidadão [8; p. 33]. O olhar que a sociedade voltava para ele estabelecia normas reguladoras da convivência entre o mundo natural (representado pelo corpo e suas necessidades inerentes) e o mundo socialmente organizado (representado pela cidade). Tal *dualismo benevolente* [8; p. 32] não condenava, por exemplo, a homossexualidade — mas condenava nela a atitude feminina, passiva, indigna do cidadão romano [3; p. 51].

Tal como a sociedade, o corpo existia para ser administrado, e não modificado. [8; p. 36]

Com o advento do Cristianismo, a alma passou a ocupar o lugar do espírito (*pneuma*) em sua oposição ao corpo. Os antigos romanos não acreditavam numa alma imortal, que sobreviveria ao corpo após a morte, embora algumas pequenas seitas sustentassem essa idéia [53; p. 210]. A concepção judaico-cristã trouxe não apenas a noção de uma alma que continua no além, mas de uma alma que, para se purificar e elevar-se até Deus, exige o sofrimento do corpo. O corpo carrega em si a marca do pecado original: a mulher foi condenada aos sofrimentos do parto, e o homem a retirar da terra, *com trabalhos penosos*, o seu sustento [Gênesis, cap. 3, vs. 16 e 17]. A religião cristã é a religião do corpo sofredor — de todas as passagens da vida de Cristo, a que é enfatizada é a que diz respeito a sua crucificação, à agonia do corpo para a salvação das almas humanas.

E, no entanto, como bem relata Alfredo Bosi [6], a mensagem cristã não implica na oposição entre corpo e alma, mas em sua unidade. Pois Cristo, o filho de Deus, o Verbo divino, o princípio espiritual da criação, tomou para si o corpo humano e seus sofrimentos. O Evangelho de João proclama: *E o Verbo se fez carne e habitou entre nós* [João 1, 14] e Mateus esclarece: *Eis que a Virgem conceberá e dará à luz a um filho que se chamará Emanuel, que significa: Deus conosco.* [Mateus 1, 23]. Cristo religa o que o platonismo havia separado: o corpo ao espírito, o divino ao humano, fazendo-se visível aos nossos olhos carnais por meio de um corpo que logrará vencer mesmo a morte.

A doutrina da ressurreição dos corpos no fim dos tempos, que sentido tem? Um sentido fundamental: o corpo não é um instrumento passageiro para o caminhar das almas de encarnação em encarnação, como acreditavam os órficos e

Platão; ao contrário, corpo e alma são indissociáveis, e é a sua separação que deve ser considerada um momento agônico e transitório. [6; p. 71]

Mas o que terminou por triunfar na doutrina posterior da Igreja Cristã foi justamente a corrente platônica. Paulo foi o grande artífice deste movimento. Para ele, não é tanto a oposição entre corpo e espírito que conta, mas uma luta mais sombriamente travada entre espírito e carne. A *carne* grudava-se ao corpo e tornava-o opaco à graça divina, pois representava todas as fraquezas humanas e, principalmente, a rebelião do coração empedernido do homem à vontade de Deus. A carne é a fonte das *paixões* e das *concupiscências* [Galatas 5, 24]; a ela estão ligados *... fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, superstição, inimizades, brigas, ciúme, ódio, ambição, discórdias, partidos, invejas, bebedeiras, orgias e outras coisas semelhantes* [Galatas 5, 19-21]; enquanto ao espírito ligam-se *... caridade, alegria, paz, paciência, afabilidade, bondade, fidelidade, brandura, temperança* [Galatas 5, 20-23]. Assim, Paulo exorta:

Digo, pois: Deixai-vos conduzir pelo Espírito, e não satisfareis aos apetites da carne. Porque os desejos da carne se opõem aos do Espírito, e estes aos da carne, pois são contrários uns aos outros. É por isso que não fazeis o que quereríeis. [Galatas 5, 16-17]

Tem-se aqui não apenas o homem dilacerado entre a carne e o espírito, mas ainda um ser que, por causa de tal conflito, opõe-se a Deus: *Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero* [Romanos 7, 19]. Se há o conflito — ou seja, a dúvida em meu coração — *... já não sou eu que faço, mas sim o pecado que em mim habita* [Romanos 7, 20]. É essa *estranha religião*[1] do espírito contra a carne e do

[1] Campbell [9; p. 58] cita a seguinte consideração feita pelo filósofo zen

homem contra Deus que marcará toda a Idade Média e cuja tradição ainda se mostra bastante viva nos dias atuais.

Ao contrário da carne, o corpo era, para Paulo, o templo sagrado do Espírito Santo e nele deveria se dar a vitória sobre a carne. Para isso, a principal providência a ser tomada era o controle dos *apetites* — notadamente do desejo sexual. Paulo dava preferência à renúncia a toda atividade sexual, pois a continência era a melhor forma de servir a Deus. O casamento era, essencialmente, uma medida de defesa contra o desejo: ... *para que não vos tente Satanás por vossa incontinência.* [I Coríntios 7, 5]

Brown [8; p. 61] considera que a universalidade da religião cristã teve como base o fato de que todos os homens partilham de uma natureza sexual — natureza esta que não deveria apenas ser disciplinada no casamento, mas especialmente renegada. Não é surpreendente, pois, que no século XIX, a teoria freudiana tenha erigido a sexualidade como força determinante do psiquismo (Freud fala de uma energia psíquica sexual, a *libido*), nem que tal teoria tenha causado tanta polêmica na sociedade ocidental, há séculos moldando-se pelos ideais do paulinismo.

A Idade Média foi marcada pela opacidade da carne pecadora e pelo peso esmagador do espírito de Deus habitando o corpo humano. O corpo medieval é um campo em que se digladiam as forças antagônicas do cristianismo, e ainda as concepções pagãs, que nunca foram eficazmente reprimidas. É um corpo mortificado pelos longos jejuns dos dias santificados e empanturrado de comilança e bebedeira nos demais. Michel Rouche, descrevendo a Alta Idade Média Ocidental, declara que, na época carolíngia,

... em média cada monge consome por dia 1,7 quilo de pão (mas cada

---

Dr. D. T. Suzuki, a respeito do cristianismo ocidental: *Deus contra homem. Homem contra Deus. Homem contra natureza. Natureza contra homem. Natureza contra Deus. Deus contra natureza — que religião estranha!*

monja, 1,4 quilo), 1,5 litro de vinho ou cerveja, de setenta a cem gramas de queijo e um purê de lentilhas ou grão-de-bico de 230 gramas (133 para as monjas). Quanto aos leigos... se se contentam com 1,5 quilo de pão, empanturram-se com 1,5 litro de vinho ou cerveja, mais de cem gramas de carne e mais de duzentos gramas de purê de legumes secos e cem gramas de queijo para terminar. Essas rações alimentares giram em torno de 6 mil calorias... [48; p. 429]

E adiante, o autor esclarece que este era

... um regime normal, e os camponeses, trabalhadores braçais também o praticavam. Pois quando havia festa, todos se excediam... No total as rações chegavam a 9 mil calorias. [48; p. 430-431]

As doenças que atingiam o corpo e as grandes epidemias eram consideradas expiação dos pecados cometidos ou, ainda, imputadas a possessões diabólicas. O corpo era verdadeiro local de confronto entre o bem e o mal, entre o milagre e o pecado, o desejo e o castigo, e

... dominava-os uma culpa surda, preço inevitável das idas e vindas entre a adoração e a execração da carne. [48; p. 442]

Assim, pode-se compreender as pinturas de santos mortificados e de alegres festas aldeãs (como em Bruegel), bem como o grande número delas destacando o tema da tentação — tentação que sempre se resumia aos *prazeres da carne.*

Não era tanto sobre o corpo que pousava o olhar vigilante da Igreja; ele dirigia-se antes para o interior do coração humano. Pois se a carne era fraca e conduzia ao pecado, isto se devia apenas ao fato de que a vontade humana era

renitente a Deus. Os fiéis eram convidados à introspecção, a vasculhar, em seus corações, quanto haviam pecado — por atos ou por vontade.

No pensamento católico do início da Idade Média, a carne humana emergiu como uma coisa trepidante. Sua vulnerabilidade à tentação, à morte e até ao gozo era uma concretização dolorosamente apropriada da vontade claudicante de Adão. [8; p. 357]

Apesar do grande poder que a Igreja detinha durante o período medieval, ela nunca alcançou uma vitória definitiva sobre o paganismo europeu. Datas de antigas festas pagãs (como, por exemplo, a noite de 25 de dezembro) foram apropriadas pelo calendário cristão. Sendo uma religião monoteísta, o cristianismo precisou preencher o panteão de divindades pagãs, já fortemente enraizado na cultura européia, com um número cada vez mais crescente de santos.

O Renascimento é um dos sinais importantes de que a corrente pagã corria sob o caudaloso leito do cristianismo, mas não estava sufocada. O homem voltou a ser o centro das atenções, sua curiosidade intelectual levou-o a novos inventos, sua avidez por descobertas levou-o a novas terras, sua alegria pela vida levou-o a construir castelos amplos e luminosos, a apreciar as artes com refinamento e a cuidar do corpo com dietas e exercícios. O homem do Renascimento confiava no progresso e nas ciências de seu tempo. A religião foi revista e surgiram movimentos de contestação em seu próprio interior (Lutero, Calvino). A educação não se baseava mais na escolástica, mas foi buscar seus princípios nos autores clássicos, cujas obras são traduzidas. A invenção de Gutenberg propiciou a difusão das novas descobertas. A Terra perdeu seu *status* de centro de interesses da esfera divina, quando verificou-se que ela girava humildemente ao redor do Sol. Assim como a natureza não era mais o sagrado intocável, não mais se concebia o corpo humano como morada do

espírito de Deus — ambos podiam, portanto, ser investigados.

É claro que a "revolução" humanista ocorreu no meio social que tinha acesso às novas descobertas, às viagens e aos prazeres artísticos: o corpo que ... *exercitava-se galantemente, como a alma havia se exercitado antes*[2] era o corpo dos senhores, não o corpo dos camponeses, nem o dos servos. Neste sentido, retomava-se o exemplo do *ócio* grego. Para a grande maioria da população, o domínio do cristianismo fazia-se sentir fortemente — fosse através do catolicismo, fosse através das novas vertentes "protestantes". Entretanto, é no decorrer do Renascimento que o corpo humano começa a se descolar da *carne*; passa-se progressivamente do corpo-exercitado (alegria de viver) ao corpo-dissecado (possibilidade de viver, pois a doença não era mais vista como manifestação da vontade divina — ou, antes, como complacência em relação aos desejos da carne — mas como um sintoma cuja causa e, logo, a cura, era orgânica). Este corpo dissecado, descrito em sua anatomia interna, é cada vez mais comparado a um mecanismo:

> *As diferentes correntes do conhecimento e da sensibilidade convergem para uma moral prática, que visa manter o melhor possível a mecânica corporal.* [7; p. 584; grifo nosso]

No século XVII, Descartes reafirma esta analogia entre o homem e a máquina, em seu *Traité de l'homme*, de 1664 [52; p. 116]. Tal idéia do corpo enquanto um conjunto mecânico resulta dos inumeráveis estudos físicos, químicos, de micro-organismos, que vão transformar a medicina empírica em medicina científica. É também Descartes que estabelecerá o novo elemento antagônico ao corpo — não mais a alma imortal do cristianismo, mas a razão. Sem ela, não se

---

[2] *... galantement s'exerçant les corps comme ils avaient les âmes auparavant exercé.* [Rabelais, *in* 52; p. 89]

concebe a existência humana; o homem é, antes de mais nada, *une chose qui pense* [52; p. 116]. O *Je pense, donc je suis* marcou a concepção ocidental do homem — um ser que primeiro pensa, conhece (caráter abstrato) e que somente então pode ser, estar (caráter concreto). Tal inversão do próprio desenvolvimento cognitivo levou ao privilégio da essência sobre a existência. Com efeito, Piaget [46] demonstrou que o caminho do pensamento humano vai do concreto (existência) ao abstrato (essência) — não porém numa linha reta, mas numa espiral em que ambos os aspectos se entrelaçam e se influenciam mutuamente. A criança primeiro faz: a ação antecede a compreensão; num dado momento tornam-se quase simultâneas e finalmente a compreensão torna-se anterior à ação, o que permite a simbolização e o planejamento desta [46]. A ontogênese inverte a fórmula cartesiana para *Je suis, donc je pense*.

O método cartesiano, baseado na razão, influenciou todo o desenvolvimento científico posterior e estabeleceu as cisões tão bem conhecidas entre mente e corpo e entre teoria e prática. Dele vêm as noções difundidas de que "a inteligência se encontra no cérebro" e de que este é "o órgão mais importante do corpo humano", bem como a valorização do trabalho mental sobre o trabalho braçal, as distinções sociais entre o cientista/filósofo e o operário. Descartes define até mesmo a existência de Deus através do pensamento: em *De Dieu, qu'il existe*, a terceira das *Méditations métaphysiques*, ele estabelece como regra geral que todas as coisas que podemos conceber de maneira clara e distinta são verdadeiras:

> ... *posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos com grande clareza e grande distinção são todas verdadeiras.* [52; p. 116]

Assim, mais uma vez, o conhecimento sobre uma coisa importa sobre a

própria coisa (ou sobre o conhecimento **da** própria coisa); por outro lado, Descartes estava afirmando uma verdade psicológica — ou seja, a de que as fantasias, desejos, motivações (e, patologicamente, até mesmo os delírios e alucinações) são uma **realidade psíquica**.

Contemporâneo de Descartes, Pascal foi também um cientista, tendo convertido-se ao cristianismo em 1654. Como Descartes, buscava a verdade, mas, ao contrário daquele, para quem tal busca baseava-se na dúvida, a verdade de Pascal era viva, total, respondendo não apenas à razão, mas aos sentimentos e aos sentidos. Pascal concebe o homem no limiar de dois infinitos: o infinito macrocósmico das estrelas e o infinito microcósmico dos átomos.

Porque, afinal, o que é o homem na natureza? Um nada em relação ao infinito, um tudo em relação ao nada, um meio entre nada e tudo. [44; p. 66]

Assim, à maneira de Alberto Caeiro [45] (*Pensar é estar doente dos olhos*), Pascal nos convida a *contemplar em silêncio*, ao invés de *procurar com presunção*:

... ele tremerá à vista destas maravilhas; e acredito que, sua curiosidade tendo se transformado em admiração, ele estará mais inclinado a contemplá-las em silêncio do que a procurá-las com presunção. [44; p. 66]

Para ele, o conhecimento e a imaginação humanos são limitados:

... [a imaginação] *se cansará mais cedo de conceber do que a natureza de fornecer. Todo este mundo visível não é mais do que um traço imperceptível no amplo seio da natureza...* [44; p. 65]

Com o avanço da medicina, voltou-se ao princípio grego do *mens sana in corpore sano*. Recomendavam-se os banhos, as dietas, os exercícios ao ar livre [7]. O corpo tornou-se um objeto de estudo: a mente cartesiana dele toma distância e o analisa (decompõe-no em partes), disseca-o, esquematiza-o. Abstraiu-se o corpo de seu contexto pragmático e, encontrando-se os mesmos princípios morfológicos e funcionais, os cuidados do corpo generalizaram-se. Sendo todos os corpos basicamente *iguais*, obviamente o que caracterizava a individualidade era a mente pensante. Mais uma vez, o cartesianismo triunfava.

O corpo analisado, generalizado, permitiu que fossem criadas as condições para o surgimento do corpo manipulado. É nesta transformação criando *corpos dóceis*, que Foucault centra sua análise dos séculos XVII e XVIII:

Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo — ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil, ou cujas forças se multiplicam. [16; p. 125]

Este controle do corpo vai se exercer através da disciplinarização, da importância do detalhe, sendo as grandes instituições disciplinares a escola, o hospital e o exército:

O modelo histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais é útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficiência que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). [16; p. 127]

O sistema capitalista do século XIX apropriou-se deste corpo dócil, disciplinado e controlado. A Revolução Industrial trouxe em cena o corpo utilitário, que produz alienadamente — um corpo subnutrido, massacrado por jornadas extenuantes nas fábricas, adoecendo nas minas [41]. O taylorismo buscou a economia e a precisão dos gestos, tornando o corpo do operário um simulacro da máquina. Durante todo o século XIX o movimento proletário lutaria por melhores condições de vida e de trabalho. Mas enquanto aqui se desenvolvia a consciência de classe, a burguesia se congratulava pelo nascimento do indivíduo. Indivíduo que ultrapassava a noção de *cidadão* propalada pela Revolução Francesa, posto que se voltava para o âmbito do privado e não do público. Para a burguesia, que conferia a cada um de seus membros um rosto (e um nome) de traços distintos, o proletariado era concebido como uma massa, um aglomerado indefinido de corpos que se amontoavam em casebres imundos e cujo rosto era o rosto do outro rejeitado, da ameaça de convulsão social, do perigo de doenças e taras degenerativas.

A obsessão do século XIX pela privacidade começou com a pequena burguesia. Se a rua era o local em que o homem cuidava de seus negócios e organizava sua vida pública, o lar era o local do seu repouso, onde podia desfrutar das pequenas alegrias domésticas. Lar, e não simplesmente "casa". No lar, era

possível esconder-se dos olhos alheios (grossas cortinas cobrem as janelas) e exibir os signos do *status* social (coleções, pratarias) àqueles que eram aceitos no ambiente familiar. O sentimento doméstico valorizava a família nuclear, as relações entre pais e filhos, o surgimento da noção de "infância", o respeito pelo ancestrais. A família construía para si uma história — e as cartas, os diário íntimos e, mais tarde, a fotografia, contribuíam para a transmissão dessa memória.

No lar, reflexo da estrutura familial, reinava a ordem, a higiene, a diferenciação de papéis e funções. O pai era a figura pública, que estabelecia o contato entre o interior e o mundo exterior e detinha todo o poder decisório. A mãe era a figura introspectiva, privada, da qual dependia a harmonia do lar; ela deveria ser prendada, econômica, modesta e sóbria. Os filhos tinham um papel de destaque, na medida em que eram os responsáveis pela continuidade do "(bom) nome" da família; por isso nem sempre lhes restava a opção de planejar a própria vida.

O século XIX descobriu a infância e os cuidados à criança eram preconizados desde o nascimento pelas autoridades médicas; o pai também passou a se interessar pelo pequenino ser, herdeiro de seu patrimônio. O corpo infantil seria vigiado desde cedo pelos olhares paternos, da medicina e do Estado. Na idade escolar, este corpo seria corrigido em suas posturas; a criança seria constrangida a "comer direito", "sentar-se reta" e expressar, através da postura de seu corpo, uma disciplina necessária ao convívio social. A esfera pública não tolerava as manifestações espontâneas de afeto e as lágrimas eram privilégio de um ser que a natureza havia dotado de uma fragilidade ímpar: as mulheres.

Porém, ao longo do século XIX e através do XX, a obsessão passaria da privacidade para o individualismo. Neste contexto, mesmo os conflitos intrafamiliais foram inevitáveis. Assim como a infância havia se construído como etapa paradisíaca, assexuada e nostálgica da vida, a adolescência apareceu como um período perigoso, não só pela irrupção da sexualidade, mas também pelo desafio que

opunha às exigências paternas. O romantismo do século XIX exacerbou o indivíduo, seus interesses, ambições e, principalmente, seu sofrimento pessoal.

Surgiu igualmente um novo olhar sobre o corpo. O indivíduo tinha a oportunidade de desfrutar de sua privacidade e passava mais tempo sozinho consigo mesmo; o banheiro, o quarto eram locais favoráveis à auto-observação. Também contibuíram para este olhar auto-dirigido e para uma ampliação da autoconsciência (corporal) a difusão da fotografia e do espelho em que o indivíduo podia contemplar-se de corpo inteiro.

No final do século XIX, a difusão citadina deste ambíguo móvel permite a organização de uma nova identidade cultural. No indiscreto espelho a beleza desenha para si uma nova silhueta. O espelho de corpo inteiro autorizará o afloramento da estética do esbelto e guiará o nutricionismo por novos rumos. [13; p. 423]

Os séculos XIX e XX marcaram períodos de contradições intensas, que bem justificaram a quantidade de neuróticos e psicóticos desfilando na literatura médica, nos arquivos policiais e nos folhetins romanescos. Pois se, por um lado, o indivíduo era incentivado ao narcisismo, descobrindo-se a si mesmo através do olhar que detinha sobre seu corpo, por outro lado, este corpo devia ser bastante coberto, escondido do olhar do outro. Embora estabelecendo-se uma identificação entre o sujeito e o seu corpo, o corpo que lhe aparecia ao espelho, no interior protegido da casa, nunca era o corpo que se apresentava aos olhares do exterior. Em outras palavras, o corpo privado dissociava-se do corpo público.

É no seio do espaço privado que o indivíduo se prepara para afrontar o olhar dos outros; ali configura-se sua apresentação, em função das imagens

sociais do corpo. Também neste domínio verificou-se uma revolução. O século XIX elabora e em seguida impõe uma estratégia da aparência, um sistema de convenções e ritos precisos... [13; p. 446]

Também o corpo da fotografia obedece a essa *estratégia da aparência*: a postura diante da câmera não é espontânea, ao contrário, trata-se de uma construção que busca no gesto aquele que melhor se adequa ao desejo de *status* social do indivíduo; portanto, não aquele que efetivamente possui, mas aquele que pretende fazer acreditar que possui.

A mesma medicina que preconizou os ideais higienistas do banho, do leito individual, passou a deplorar o prazer solitário que tais práticas poderiam acarretar. O onanismo sofreu, assim, repressão não só por parte da Igreja, mas ainda pelos médicos que viam nele causa de senilidade e morte precoces, por *desperdício de sêmen* [13; p. 454]. "Desperdiçar" ia contra o próprio âmago da moral burguesa. Tampouco a higiene pessoal deveria permitir que o olhar narcísico recaísse sobre o corpo:

Normas extremamente estritas regulam a prática do banho conforme o sexo, a idade, o temperamento e a profissão. A preocupação de evitar a languidez, a complacência, o olhar para si, na verdade a masturbação, limita a extensão de tais práticas. [13; p. 442]

Tais costumes não diziam respeito apenas à burguesia, mas atingiram também o proletariado e o campesinato, ainda que revestidos de diferentes formas. O proletariado aproximava-se muito mais dos rituais da burguesia citadina do que a burguesia do campo; tratava-se antes de diferenças entre o modelo urbano e o modelo rural, mais preso às tradições.

Essa relação ambígua do indivíduo consigo mesmo, por descobrir-se corpo, tinha na religião uma de suas causas. A Igreja, desde Paulo, sempre viu o homem menos como um "corpo" e mais como um conflito entre a alma e a "carne". Era a carne que buscava o olhar vaidoso, o toque erótico, as sensações vertiginosas. Era ela o reino dos sentidos, dos instintos que exigiam satisfação, o caos anarquista que se opunha à ordem meticulosa e rígida da moral burguesa. Eram a carne e seus "apetites" que despertavam na adolescência e levavam, muitas vezes, a quadros de patologia mental — tais como a histeria e a demência precoce. Era a carne, portanto, que deveria ser domada, disciplinada e escondida, oculta aos olhares.

A mulher, sendo o ser que mais facilmente sucumbia à carne, levando o homem pelo mesmo caminho de perdição, era necessariamente um ser ambíguo. O romantismo a descrevia tanto como um "anjo", uma sílfide etérea, quase sem corpo ou *descorporificada* [13; p. 451] — a imagem materna, protetora, mediadora entre o mundo terreno e o divino — quanto como um ser demoníaco, sedutor, diante do qual o homem sucumbe ou se torna impotente. Ora anjo, ora demônio, o corpo feminino oscilava entre o recato e a volúpia que povoavam a fantasia masculina.

O tabu que pesa sobre a manifestação do desejo feminino obriga a amante a simular a presa que não saberia "entregar-se" sem que o vigor do assalto viesse ao menos justificar a "derrota". Um corpo excessivamente loquaz na volúpia impõe, após o "êxtase", as posturas redentoras da pureza. [13; p. 530]

A histeria foi o mal feminino por excelência deste período. Representando no corpo as tensões que o desejo provocava, a patologia explicitava ambas as figuras de mulher que compunham o imaginário masculino.

A mesma esposa que sabe ser casta, quem sabe até indiferente e

frígida, arrisca-se, tal como a possessa de outrora, a ser tomada por forças naturais que poderão transformá-la em uma ninfômana. [13; p. 574]

Tais *forças naturais* eram, obviamente, as que provinham do corpo.

O século XX, com suas duas grandes guerras, colocou em questão a ordem social estabelecida. Tal como ocorria com o inconsciente, a sociedade possuía poderes subterrâneos sombrios, que podiam abalar a qualquer momento os frágeis alicerces de sua moralidade. O narcisismo e o individualismo exacerbaram-se com o capitalismo do pós-guerra e com a expansão do modelo norte-americano, que deslocou o foco das atenções da Europa para os EUA. O "self-made man" erigiu-se em artífice do seu destino; a tecnologia forneceu-lhe a certeza de prever e controlar a natureza; as democracias promoviam a liberdade de pensamento e ação. Ao mesmo tempo, as conquistas da classe trabalhadora se afirmaram, os modelos de postura e correção do corpo foram substituídos pelas atividades de lazer, a ginástica sueca militarizada converteu-se em jogos; o lúdico adentrou o espaço da disciplina.

Ora, com o correr do tempo, todas estas práticas se emancipam; pouco a pouco vão deixando a esfera médica. A visão passa a ser não tanto de corrigir, exercitar ou mesmo curar, mas de usufruir do bem-estar, da expansão de um corpo em liberdade. [13; p. 611]

Mas a sociedade capitalista não deixa de se insinuar no espaço do indivíduo, até o ponto em que se pode indagar se o prazer é espontaneamente buscado ou imposto. A mídia promove a idéia de que cada indivíduo é único, especial e se diferencia dos demais (da "massa") ao consumir tal ou qual produto. O que se observa, porém, é a padronização do consumo. O corpo não é administrado, mas modificado; tornou-se moldável pelas atividades físicas, pela cirurgia plástica e pela

tecnologia da estética. Acaba por equiparar-se aos objetos do mundo exterior, sobre o qual o sujeito exerce um domínio inequívoco. Crendo-se corpo singular, o indivíduo segue, na verdade, padrões impostos pela política da beleza e da moda — ele aspira a ter um corpo e só raramente percebe-se sendo um. O corpo consumidor reverte-se em corpo consumível e é sobre a contradição entre o **ter** e o **ser** que a segunda metade do século XX pousará seu olhar.

A Corporeidade

No século XX, os modelos corporais prosseguiram enquanto depositários de signos de distinção social. Como nas sociedades anteriores ao capitalismo, o corpo permaneceu o palco expressivo das ideologias. Estas, é claro, sempre existiram e determinaram em grande parte o comportamento social. Embora não sendo fruto do capitalismo, foi nesse sistema, gerador de contradições tão evidentes, que as ideologias foram desveladas, através das teorias marxistas. Assim como Freud conceituou o inconsciente, responsável pelo *determinismo psíquico* [20] da conduta humana, Marx identificou a relação entre a infra-estrutura e a super-estrutura, responsável pela manutenção do modelo econômico e das relações de produção de uma sociedade, agindo sobre as interações entre os indivíduos [1]. A grande força do inconsciente e da ideologia é justamente atuarem naquele nível em que o sujeito não tem conhecimento das determinações, não tem consciência delas, não pode ser chamado a testemunhar seu próprio comportamento porque está "colado" na vivência.

O corpo do homem ocidental moderno, marcado pelas ideologias, é, à maneira do corpo dos anatomistas, esfacelado, desintegrado, com diferentes regiões que se articulam e cada uma delas sob o domínio de uma dada especialidade do conhecimento. O exemplo da medicina é patente: o cardiologista, o gastroenterologista, o oftalmologista, o psiquiatra, nos falam de universos que parecem estar a milhões de anos-luz de distância entre si e mais distantes ainda de nossa vivência concreta. Preocupamo-nos em "perder a barriga", "aumentar o bíceps", "diminuir o nariz", como se as partes do nosso corpo estivessem fora de nós mesmos e como se as modificações sofridas por uma delas não fossem, na verdade, modificação do todo e, portanto, com implicações de tal abrangência.

Porém, o homem é seu corpo e, quando age no mundo, age como uma

unidade. Nesta ação não se separam o movimento do braço do piscar dos olhos, dos batimentos cardíacos, dos pensamentos, dos desejos, das angústias. Igualmente, nela não se vê apenas a atuação determinante e massificadora das ideologias — da mesma forma como o homem não pode ser reduzido às suas pulsões inconscientes, tampouco seu comportamento pode ser reduzido às determinações ideológicas. Na ação humana está a marca indelével do ser que interage. Este não é apenas um integrante de uma dada classe social, inserido nas relações histórico-culturais de seu meio: ele é um **indivíduo**, um ser único e o único capaz de testemunhar sua própria experiência, mergulhado na complexa rede de inter-relações a partir da qual constrói sua vivência singular.

... eu sou a fonte absoluta, minha existência não vem de meus antecedentes, de meu meio físico e social, ela vai em direção a eles e os sustenta... [35; p. III]

O verbo conjugado pelo capitalismo é o "eu tenho" (cujo corolário, em geral, é "ele tem mais do que eu"). Do "eu tenho coisas", passou-se ao "eu tenho pessoas" (mulher, marido, filhos) e chegou-se ao "eu tenho um corpo", o que, na verdade, é um paradoxo, pois significa dizer "eu me tenho". Talvez este verbo não seja específico do capitalismo e corresponda a uma tendência humana de acumular coisas e de tratar pessoas como coisas (nas relações que Martin Buber denominou *eu-isso*). Já o cristianismo pregava que **tínhamos** um corpo e que **éramos** uma alma (marcada pelo pecado da carne, mas, ainda assim, nossa essência divina e, logo, a única real). Talvez **ter** um corpo, ao invés de **ser** um, nos afastasse da angústia diante da morte e da decomposição da matéria: seríamos, na verdade, algo invisível aos nossos sentidos (e, por extensão, a nós mesmos), algo que permaneceria depois que estes se calassem e depois que o visível (e o "vivível") desaparecessem.

Obviamente, o que caracteriza o homem não é a existência exclusiva desse espírito ou centelha divina que nos faria imortais, mas tampouco a presença exclusiva de um corpo material no sentido da anatomia. Um fantasma não é um homem e nem o é o corpo frio estendido no necrotério. O que marca o humano são as relações dialéticas entre esse corpo, essa alma e o mundo no qual se manifestam, relações que trasformam o corpo humano numa **corporeidade**, ou seja, numa unidade expressiva da existência.

Eu só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo. [35; p. 90]

O homem existe em um corpo que se comunica no mundo com outros *egos corporais* [4]. Este corpo expressivo e significativo não é uma simples coleção de órgãos, não é uma representação na consciência, não é um objeto exterior cuja presença eu posso explorar: ele é uma **permanência** que eu vivencio.

*Ora, a permanência do corpo próprio é de gênero totalmente diferente... Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre ali para mim, significa dizer que ele nunca está realmente diante de mim, que eu não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas minhas percepções, que ele está **comigo**.* [35; p. 106]

O *corpo próprio* de que fala Merleau-Ponty remete à possibilidade do ser em engajar-se em uma existência. Eu não posso me apropriar de meu corpo como me aproprio de um objeto ou de uma idéia; ao contrário, é o meu corpo que, no movimento intencional de dirigir-se ao mundo, apropria-se dele, traz para si os

objetos, **incorpora-os**. Quando o Verbo se fez carne, quando se deu este mistério da encarnação, então surgiu o humano.

O homem que considera **ter** um corpo, considera que pode dispor dele como bem lhe aprouver, aliená-lo de si mesmo, vendê-lo como força de trabalho, privá-lo de prazeres para que sua alma imortal possa ser salva. Tal controle narcísico dos ritmos corporais conduz ao *stress* e à desintegração: horas excessivas de trabalho, compensadas com aulas "relaxantes" em academias de ginástica; enquadramento do corpo no padrão estético vigente; sedentarismo; atividades físicas de fim-de-semana; dietas; cirurgias plásticas. O indivíduo que tem um corpo não é consciente dele, como também não pode ser consciente de um objeto— a relação que se estabelece é de posse e não de conhecimento íntimo. "Ter" um corpo é pretender que ele se cale e se submeta ao domínio daquele que o possui. Porém, é o homem quem se encontra nos "domínios" do corpo, sua condição é corporal e ele só se comunica com os outros porque tem um corpo que se expressa. Em outras palavras, existe uma entidade complexa, mas indivisível — o homem — que apenas pode se expressar através de seu corpo e que só pode fazê-lo de forma contextualizada, como um ser no mundo. É o corpo que atrai o olhar do outro e é atraído para ele; o pensamento, a emoção, a dor, o prazer — tudo encontra no corpo sua origem e sua manifestação.

Podemos ao menos dizer que é impossível compreender o fato corporal sem nos referirmos ao ser do homem. Da mesma maneira, é impossível compreender o homem sem nos referirmos à sua corporeidade. Nós não estamos tratando de um corpo, mas de um corpo humano, nem de um homem, mas de um homem que existe corporalmente no mundo. [12; p. 7]

O corpo humano, enquanto **corporeidade** — enquanto permanência que se constrói no emaranhado das relações sócio-históricas e que traz em si a marca da

individualidade — não termina nos limites que a anatomia e a fisiologia lhe impõem. Ao contrário, estende-se através da cultura, das roupas e dos instrumentos criados pelo homem. O corpo confere-lhes um significado e sua utilização passa por um processo de aprendizagem construtor de hábitos.

Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a um bastão é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar da voluminosidade do corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo, ou de mudar de existência anexando-nos novos instrumentos. [35; p. 168]

O corpo humano supera o corpo biológico do animal e atinge a dimensão da cultura. Por ser um corpo capaz de fabricar, de conferir significados e de criar hábitos, ele dilata-se no espaço e é um corpo dinâmico em suas relações no mundo. Caracteriza-o uma motricidade particular, que supera o *movimento concreto* (*mouvement concret*) do animal, em direção a um *movimento abstrato* (*mouvement abstrait*), o qual

... cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele superpõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano... [35; p. 129]

E ainda:

O corpo do sujeito normal não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem para elas, ele pode se desviar do mundo... e, de maneira mais geral, situar-se no virtual. [35; p. 126]

Esse movimento abstrato, sonhado, imaginado, permite que o corpo se dilate não só no espaço, mas também no tempo. Exprime as marcas do passado e os projetos do futuro, continuamente renascidos e revividos em sua atualidade. O movimento concreto está aderido a um espaço e a um tempo determinados, mas, no caso do homem, observamos que

> *... o corpo em movimento... habita o espaço (e, aliás, o tempo) porque o movimento não se contenta em sofrer o espaço e o tempo, ele os assume ativamente, ele os retoma em seu significado original...* [35; p. 119]

O corpo humano que se move é, ainda, um sujeito intencional, porque se move sempre em direção a um objeto (concreto ou virtual). A relação dialética que então se estabelece entre ambos é muito bem ilustrada pelos princípios piagetianos de *assimilação* e *acomodação* [46]: eu assimilo o objeto, ou seja, modifico-o para trazê-lo ao meu mundo mas, ao fazê-lo, meu mundo também se modifica para poder acolhê-lo. Ou, segundo Merleau-Ponty,

> *Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, ou seja, quando o incorporou ao seu "mundo", e mover seu corpo é visar, através dele, as coisas...* [35; p. 161]

O corpo que aprende, que cria significados, que se desdobra intencionalmente no espaço e no tempo, é um corpo que não pode estar rigidamente fixado nos movimentos necessários à sobrevivência do organismo e da espécie (como no caso dos animais). Ao contrário, deve ser aberto aos "possíveis" que a experiência lhe oferece. Por situar-se em um ambiente cultural, no qual os acontecimentos são ricos e imprevisíveis (inversamente do que ocorre no mundo instintual dos animais), o

homem precisa ter à sua disposição um amplo leque de possibilidades motoras para a realização das tarefas a que se propõe. É na dialética do concreto e do abstrato, do real e do virtual, do necessário e dos possíveis, que a corporeidade se manifesta.

> ... *no* [sujeito] *normal, cada acontecimento motor ou tátil eleva à consciência uma imensa quantidade de intenções que vão do corpo como centro de ação virtual, seja para o próprio corpo, seja para o objeto... O normal* ***conta com*** *o possível que adquire, assim, sem abandonar seu lugar de possível, uma espécie de atualidade...* [35; p. 127]

A motricidade do homem acompanha a sua corporeidade e ambas, na verdade, não se distinguem. São a expressão do ser cultural no mundo social ou, mais amplamente, do ser intencional no mundo fenomenológico. O homem vai para o mundo e insere-se nele com seus desejos e seus julgamentos e este mundo é um tecido de múltiplas relações, as quais, ao invés de manifestarem uma causalidade do tipo estímulo-resposta, interagem dialeticamente e conferem um significado às vivências humanas.

> *O mundo fenomenológico é, não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção das minhas experiências e na intersecção das minhas experiências e das experiências do outro, pela engrenagem de umas sobre as outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade...* [35; p. XV]

E sobre a natureza intencional do ser:

> ... *a vida da consciência — vida cognoscente, vida do desejo ou vida*

perceptiva — é sustentada por um "arco intencional" que projeta ao redor de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes, que faz com que estejamos situados sob todas estas relações. É este arco intencional que faz a unidade dos sentidos, a unidade dos sentidos e da inteligência, a unidade da sensibilidade e da motricidade. [35; p. 158]

Por muito tempo, pensou-se o movimento como resultado da vontade daquele espírito imortal agindo sobre o corpo. Uma relação causal, portanto: a alma como piloto do navio (Aristóteles), o corpo como instrumento da alma e submetido ao poder intelectivo desta (o *Cogito* cartesiano). Porém, quando nos movemos, é nosso corpo que se move, nossa corporeidade que se manifesta; são nossas pernas que se dirigem e nossos braços que se estendem intencionalmente para o mundo. Como diz Merleau-Ponty, *... é o corpo que captura e que compreende o movimento* [35; p. 167]. Ou, em outras palavras, é ele (ou melhor, a corporeidade) que apreende e aprende o movimento, que assimila o objeto e se acomoda a ele. O corpo nos dá um mundo, situa-nos nele, marca os pontos em que ambos se interpenetram e se relacionam: *... o corpo é nossa ancoragem em um mundo* [35; p. 169] e *... ser corpo é estar enlaçado em um certo mundo* [35; p. 173]. Essência e existência mesclam-se na corporeidade — posto que **sou** um ser que se **apropria** de um mundo. O *corpo sujeito* — que me torna ser, indivíduo e marca minha subjetividade singular — entrelaça-se ao *corpo próprio* — que me possibilita apropriar-me da existência humana, do traçado inscrito pela cultura e pontilhá-la das relações que estabeleço com outras corporeidades, outras subjetividades. Ser corpo, portanto, é estar em um mundo partilhável com outros corpos; é habitar a dimensão da *intercorporalidade* [6; p. 82].

A corporeidade amplia o universo humano. O mundo humano não é o mundo

pré-ordenado da causalidade instintual, em que um estímulo exterior produz em resposta o mesmo padrão de comportamento. É, ao contrário, o mundo fenomenológico, no qual a relação dialética do ser e do mundo (do ser **no** mundo) implica na riqueza de vivências significativas. E estas são vivências **corporais** porque o corpo, à maneira de uma *obra de arte*, não pode ser distinto da sua corporeidade — ou seja, daquilo que ele expressa no mundo.

> *Um romance, um poema, um quadro, um trecho de música são indivíduos, quer dizer, seres nos quais não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam seu significado sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significados vivos e não a lei de um certo número de termos covariantes.* [35; p. 177]

A corporeidade implica, portanto, na inserção de um corpo humano em um mundo significativo, na relação dialética do corpo consigo mesmo, com outros corpos expressivos e com os objetos do seu mundo (ou as "coisas" que se elevam no horizonte de sua percepção). O corpo se torna a permanência que permite a presença das "coisas mesmas" manifestar-se para mim em sua perspectividade; torna-se o espaço expressivo por excelência, demarca o início e o fim de toda ação criadora, o início e o fim de nossa condição humana. Mas ele, enquanto corporeidade, enquanto corpo vivenciado, não é o início nem o fim: ele é sempre o meio, no qual e através do qual o processo da vida se perpetua.

Corpo, Corporeidade — e a Educação Física?

As atividades físicas e desportivas originaram-se, primeiro, do ócio dos cidadãos gregos; a seguir serviram à formação militar, ao longo do Império Romano [49]. No século XIX, a ginástica, identificada às práticas militares, penetra na escola e dociliza os corpos através de movimentos padronizados, repetitivos e econômicos. Segundo Nogueira [41],

> *... o século XIX marca igualmente o início do acesso das crianças do povo ao ensino elementar público, vale dizer, a abertura da escola a novos contingentes, que outrora não tinham acesso a ela. Tal fato colocava a necessidade de dotar esses grupos populares de atitudes e comportamentos compatíveis com as normas da instituição e (o anverso da medalha), de desvencilhá-los de certos traços próprios do universo cultural do campesinato e do operariado (hábitos higiênicos, representação do tempo e do espaço, etc.), não conformes com as expectativas da instituição escolar. Tratava-se, indiscutivelmente, de disciplinarizar e de aculturar ao universo escolar as primeiras gerações de crianças provenientes dos meios populares, através de práticas ditas "racionalizadas". Ora, a disciplina induzida pelo exercício ginástico era vista, à época, como um meio útil para se chegar à padronização dos comportamentos (calcados no modo de vida urbano) que se buscava então.* [41; p. 168]

A sociedade capitalista, na produção e reprodução das relações de trabalho, marcou o corpo com seus signos de dominação. Os modelos corporais, construídos nas escolas, difundidos pela mídia, sempre foram um meio sutil de alienação. A medicina dividiu o corpo, cada parte sob a ação de um "especialista" e todas estanques entre si, embora ainda com a idéia de que a soma das partes se iguala ao

todo. O corpo produz alienadamente e consome alienadamente; vende-se a barra de chocolate e a aula na academia de ginástica, a aula na academia de ginástica e o carro que transporta até lá. Nossas avós viveram sob um modelo corporal que privilegiava as formas arredondadas e cheias — durante muito tempo signos de feminilidade (fertilidade e maternidade). Na década de 60, ocorreu um incremento do ingresso de mulheres na Universidade e no mercado de trabalho até então reservado aos homens, seus corpos tornaram-se produtivos: surgiu o modelo ultra-magro. As mulheres ativas e dinâmicas de hoje têm filhas que são bombardeadas com modelos de feminilidade como a *Barbie*. Essa incoerência, básica ao capitalismo, transforma o corpo em palco de luta entre desejos opostos, entre o que se quer e o que se deve ser — tanto o desejo quanto o dever sendo socialmente determinados. Dessa maneira o corpo é controlado, pois, debatendo-se na busca vã de uma solução para o conflito, torna-se incapaz de superá-lo, ou seja, de perceber as implicações ideológicas que se armam como pano de fundo. O capitalismo reproduz na sociedade as relações de trabalho que garantem tanto a força produtiva (pela exploração da classe operária) quanto a apropriação dos meios de produção pela classe burguesa — em outras palavras, os *aparelhos ideológicos de Estado* [1] concorrem para a manutenção do *status quo*. Se, na Idade Média, o principal aparelho de controle ideológico era a instituição *Igreja* (ao lado da instituição *família*), o capitalismo vai conferir tal função à *Escola*:

> *... a Escola toma a seu cargo todas as crianças de todas as classes sociais... inculcando-lhes durante anos, os anos em que a criança está mais "vulnerável", entalada entre o aparelho de Estado familiar e o aparelho de Estado Escola, "saberes práticos" (des "**savoir faire**") envolvidos na ideologia dominante...* [1; p. 64]

E prossegue:

Cada massa que fica pelo caminho está praticamente recheada da ideologia que convém ao papel que ela deve desempenhar na sociedade de classes: papel de explorado..., papel de agente da exploração..., de agentes da repressão..., ou profissionais da ideologia. [1; p. 65-66]

Para Apple [2], a escola não apenas reproduz as relações de trabalho, mas igualmente as **produz**. São agentes na criação e recriação da cultura dominante, ao legitimarem o conhecimento das classes superiores como algo a ser preservado e transmitido. Os alunos que não são vistos como contribuindo para a produção técnico-administrativa são considerados "desajustados" e marginalizados no processo de aprendizagem. A escola cria e reproduz a divisão social do trabalho, ao cindir a teoria e a prática, valorizando o trabalho intelectual em detrimento do trabalho manual e das atividades físicas. É desse modo que a Educação Física é relegada ao status de "disciplina" menor, quando em confronto com outras "disciplinas".

No Brasil, a Educação Física iniciou-se seguindo o modelo do corpo disciplinado e dócil. Dela lançaram mão os higienistas que, à procura de um ... *corpo* ***saudável, robusto e harmonioso*** *organicamente*... [11; p. 43]. ao qual pudessem identificar-se os ideais burgueses, recomendavam a prática de atividades físicas. Ao ideal higienista, veio somar-se o ideal eugênico, visando à construção racial de um tipo físico brasileiro branco, forte, saudável. Assim foram modelados os corpos masculinos e femininos, através de práticas diárias e atividades físicas diferenciadas (que levassem em conta a fragilidade da mulher e sua função primordialmente materna) [11].

O Estado Novo marcou o nascimento da indústria nacional, sob a égide da

ditadura. Eram necessários corpos disciplinados e submissos ao trabalho nas fábricas, aos gestos mecânicos, eficientes e eficazes. Era necessário, ainda, a formação de uma juventude integrada aos ideais do Estado autoritário, que visse no perigo comunista o maior inimigo à prosperidade e paz da nação. Os princípios militares adentraram, assim, a escola, através de duas "disciplinas" propagadoras da ideologia hegemônica: a Educação Moral e Cívica e a Educação Física [11]. Ambas serviram à construção de um modelo de **homem brasileiro**, no qual convergiam os ideais do herói militar — forte, corajoso, obediente, defensor glorioso da pátria [11].

O Governo Vargas inspirava-se, na verdade, nos movimentos nazistas e fascistas destinados às juventudes da Alemanha e Itália. Neles também a Educação Física desempenhava uma função ideológica importante, ao defender — e apresentar — um ideal de raça pura, geneticamente superior, forte, saudável e capaz [11].

A Educação Física, por outro lado, reproduzia as relações sociais, inculcando nas classes trabalhadoras um ideal de corpo burguês — ou seja, formando e mantendo uma cultura corporal abstraída da *praxis* real do proletariado. Tal descaracterização das práticas sociais "populares", que passaram simplesmente a ser ignoradas dentro do universo hegemônico "culto", era também o objetivo norteador dos conteúdos padronizados da escola, e subjacentes a eles.

Mas, como já dizia Jung [27], a tendência de toda postura extrema é reverter em seu oposto, até o ponto de equilíbrio — ou, segundo Marx, todo sistema traz em si o germe da sua contradição. Na Educação Física, que durante tanto tempo tão bem coadunou-se ao modelo capitalista, começaram a surgir indícios não apenas de crítica a esse modelo, mas também de superação do mesmo. É certo que ela ainda pode ser utilizada (e o é) como instrumento de reprodução do *status quo* — nas aulas de ginástica, em que os alunos são constrangidos a repetir movimentos e a encontrar o gesto mais eficaz e eficiente; nos modelos das academias, em que se padronizam corpos, na busca de um "ideal" abstrato; no esporte de alto rendimento, em que o

lucro, as dissidências e o *dopping* estão mascarados sob chavões do *fair play* ("o importante é competir") e até da identificação do atleta ao arquétipo do herói. Outras preocupações despontam. Desde Piaget [46], sabemos que a aprendizagem passa pelo corpo. É ele, em sua vivência contextualizada no mundo, o palco do conflito entre o que se conhece e o desconhecido. Segundo Freire [18], corpos disciplinados, obedientes a regras e horários, imóveis em suas cadeiras aprenderão exatamente a disciplina, a calar-se, a não ser notado nem se expor:

Parece uma loucura, mas é a lógica do sistema escolar: crianças não podem raciocinar se movendo; não podem refletir jogando; não podem pensar fantasiando. Então, para que se tornem inteligentes e produtivas, precisam ser confinadas e engordadas. [18; p. 116]

O corpo deixa de ser análise para se tornar síntese: o conceito de corporeidade situa o homem como um *corpo no mundo*, uma totalidade que age movida por intenções. É só através do corpo que a manifestação se dá, e esse corpo, aliado a essa manifestação no mundo, é o significado da **corporeidade**.

É pela corporeidade que o homem diz que é carne e osso. Ela é a testemunha carnal de nossa existência. A corporeidade integra tudo o que o homem é e pode manifestar neste mundo: espírito, alma, sangue, ossos, nervos, cérebro, etc. [17; p. 63]

O paradigma da corporeidade rompe com o modelo cartesiano, pois não há mais distinção entre a essência e a existência, ou a razão e o sentimento. O cérebro não é o órgão da inteligência, mas o corpo todo é inteligente; nem o coração a sede dos sentimentos, pois o corpo inteiro é sensível. O homem deixou de **ter** um corpo e

passou a **ser** um corpo. É no, com e através do corpo que ele pode aprender, agir e transformar seu mundo, pode construir e recriar, pode planejar e sonhar. É como corpo que o homem surge, é também como corpo que ele morre; o que virá a seguir — o céu, o inferno, o nada — não passa de especulação metafísica: o que é certo é que o homem, enquanto tal, deixará de existir.

Enfermos e decrépitos foram os que menosprezaram o corpo e a terra, os que inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue redentor; mas até esses doces e lúgubres venenos foram buscar no corpo e na terra!

Queriam fugir da sua miséria, e as estrelas estavam demasiado longe para eles. Então suspiraram: "Oh! se houvesse caminhos celestes para alcançar outra vida e outra felicidade!" E inventaram os seus artifícios e as suas beberagens sangrentas.

E julgaram ser arrebatados para longe do seu corpo e desta terra, os ingratos! A quem deviam, porém, o seu espasmo e o deleite do seu arroubamento? Ao seu corpo e a esta terra. [40; p. 46]

ANEXO 2

(p. 34) ... *je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies.* [52; p. 116]

(p. 35) *Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout.* [44; p. 66]

(p. 35) ... *il tremblera à la vue de ces merveilles; et je crois que, sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.* [44; p. 66]

(p. 35) ... [l'imagination] *se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature.* [44; p. 65]

(p. 45) ... *je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient...* [35; p. III]

(p. 46) *Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde.* [35; p. 90]

(p. 46) *Or la permanence du corps propre est d'un tout autre genre... Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est avec moi.* [35; p. 106]

(p. 47) *Du moins pouvons-nous dire qu'il est impossible de comprendre le fait corporel sans être renvoyé à l'être de l'homme. De même il est impossible de comprendre l'homme sans être renvoyé à sa corporéité. Nous n'avons pas affaire à un corps, mais à un corps humain, ni à un homme, mais à un homme qui existe corporellement dans le monde.* [12; p. 7]

(p. 48) *S'habituer à un chapeau, à une automobile ou à un bâton, c'est s'installer en eux, ou inversement, les faire participer à la voluminosité du corps propre.*

UNI
BIBLIO

L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments. [35; p. 168]

(p. 48) ... *creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain...* [35; p. 129]

(p. 48) *Le corps chez le sujet normal n'est pas seulement mobilisable par les situations réelles qui l'attirent à elles, il peut se détourner du monde... et plus généralement se situer dans le virtuel.* [35; p. 126]

(p. 49) *... le corps en mouvement... habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle...* [35; p. 119]

(p. 49) *Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son "monde", et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses...* [35; p. 161]

(p. 50) ... *chez le* [sujet] *normal chaque événement moteur ou tactile fait lever à la conscience un foisonnement d'intentions qui vont, du corps comme centre d'action virtuelle, soit vers le corps lui-même, soit vers l'objet... Le normal* **compte** *avec le possible qui acquiert ainsi, sans quitter sa place de possible, une sorte d'actualité...* [35; p. 127]

(p. 50) *Le monde phénoménologique, c'est, non pas l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité...* [35; p. XV]

(p. 50-51) *... la vie de la conscience — vie connaissante, vie du désir ou vie perceptive — est sous-tendue par un "arc intentionnel" qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qui fait que nous soyons*

situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité. [35; p. 158]

(p. 51) *C'est le corps, comme on l'a dit souvent, qui* **"***attrape***"** ***(kapiert)*** *et qui* **"***comprend***"** *le mouvement.* [35; p. 167]

(p. 51) *... le corps est notre ancrage dans un monde...* [35; p. 169]

(p. 51) *Etre corps, c'est être noué à un certain monde...* [35; p. 173]

(p. 52) *Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'oeuvre d'art. Il est un noeud de significations vivantes et non pas la loi d'un certain nombre de termes covariants.* [35; p. 177]

A CONSCIÊNCIA CORPORAL

Mas quando o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, porque sabe que morre...

(Pascal)

A expressão *consciência corporal* implica a articulação de dois conceitos, a princípio distintos entre si: o de *consciência* e o de *corpo*. No capítulo precedente, tratou-se do segundo conceito; por ora, será empreendida uma discussão sobre o termo *consciência* e, a seguir, será explorada a articulação (ou articulações) acima mencionada.

I — CONSCIÊNCIA

O termo *consciência*, transitando em várias áreas do conhecimento humano, compreende, necessariamente, significações diferentes. Há uma consciência ética, uma consciência moral, religiosa, psíquica. O indivíduo *consciente* detém o conhecimento de algo; é também responsável por tal conhecimento, não se comportando de maneira leviana ou *inconsciente*.

Filosofia

Na Bíblia, o termo "consciência" aparece essencialmente nos textos de São Paulo, significando a capacidade de discernir o bem e o mal, aprovar as coisas bem feitas e reprovar o mal praticado. Na *Epístola aos Romanos*, afirma que *... é necessário submeter-se* [à autoridade], *não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência.* [Romanos 13, 5]. A consciência, na verdade, afere o grau de rebeldia à vontade de Deus e equipara-se à noção de *coração*, tão cara a Paulo: um *coração reto* ou uma consciência reta é aquela que serve a Deus (à *Lei*); já um *coração empedernido* ou uma *consciência débil* [I Coríntios 8, 12]

caracteriza a alma do pecador. Por isso, mais do que as ações, deve-se prescrutar o próprio coração, pois é ele (ou a consciência) que dará testemunho perante Deus:

> *Os pagãos, que não têm a Lei, fazendo naturalmente as coisas que são da Lei, embora não tenham a Lei, a si mesmos servem de lei: eles mostram que o objeto da Lei está gravado nos seus corações, eis o testemunho de sua consciência que ora os acusa, ora os escusa.* [Romanos 2, 14-15]

Consciência foi também equiparada a conhecimento. Mondin afirma que *Conhecer é ser consciente de alguma coisa* e que *O conhecimento humano abarca tudo isto de que o homem pode tornar-se consciente mediante as suas faculdades, seja pelas sensitivas ou pelas intelectivas* [37; p. 62]. Embora a filosofia divida o conhecimento em *sensitivo* e *intelectivo*, ambas as dimensões estão presentes no ato de conhecer — o intelecto tem como ponto de partida a percepção que se tem do mundo e de si, através dos sentidos; e a percepção sensível organiza-se em conhecimentos sistematizados, universais e racionais. Mondin enumera as propriedades do conhecimento intelectivo. A primeira delas é a ***universalidade***, ou a capacidade de abstração e generalização — em oposição ao caráter singular do conhecimento que nos chega através dos sentidos. A segunda é a ***intencionalidade***, que é *... a propriedade do conhecimento de se transferir para qualquer coisa diferente de si mesma, ou seja, de tender para um objeto* [37; p. 80]. A seguir, temos a ***mundaneidade***, *... característica pela qual a nossa consciência tem sempre uma relação com o mundo, uma referência mundana* [37; p. 82]; trata-se de uma propriedade decorrente da intencionalidade (abertura para o mundo). A quarta qualidade do conhecimento humano citada é a ***perspectividade***, que *... denota a incapacidade de tomar todo o objeto de uma só vez, porque possuindo ele muitos aspectos e sendo que quem os observa deve situar-se em perspectiva particular, não*

pode ser percebido inteiramente. Segundo um significado mais profundo, perspectividade indica, em absoluto, a faculdade do conhecimento humano de adquirir só uma consciência parcial da realidade [37; p. 84]. Uma outra propriedade é a ***personalisticidade***, porque há sempre ... *uma participação pessoal do cognoscente na realidade conhecida, uma imersão, um entranhamento do ser humano na esfera da coisa conhecida* [37; p. 86]. Finalmente, temos a ***historicidade*** do conhecimento, que é a sua propriedade ... *de ser profundamente marcado pelo selo do tempo. Por isso, asseverar a historicidade do conhecimento não significa somente dizer que ele varie* ***objetivamente****, segundo o período histórico ao qual o sujeito cognoscente pertence ... significa também e sobretudo que o próprio poder cognitivo do homem sofre uma transformação interior* [37; p. 87]. Pela historicidade, o conhecimento só é possível pela interpretação, já que não pode ser concebido como um ... *direto espelhamento da realidade* nem tampouco ... *como criação originária do eu* [37; p. 88].

A questão da autoconsciência ocupa um lugar de destaque na filosofia moderna e especialmente no existencialismo e na fenomenologia. Considera-se a existência de duas classes de autoconsciência: a concomitante e a refletida. A primeira surge quando o sujeito foca sua atenção no objeto: ele tem uma consciência clara do objeto e uma consciência indireta de si mesmo. Nas palavras de Mondin, ... *cada ato explícito da consciência de qualquer objeto é acompanhada de um ato implícito de consciência de si, do sujeito* [37; p. 97]. Ela tem como principais características: ser um saber contemporâneo ao saber explícito relativo ao objeto; ser um saber não-posicional (não se ergue ante o sujeito, não o contempla como objeto; é portanto indeterminado, opaco); ser um saber não mediado pelo inteligível (devido à identificação entre o eu que percebe o objeto e que se percebe no ato de percebê-lo); ser um saber espontâneo (pois não exige um esforço especial, mas está sempre presente quando o sujeito atua com intencionalidade) [37; p. 98-99].

Quanto à segunda classe, temos que:

A autoconsciência refletida é o momento do conhecimento em que o homem concentra a sua atenção sobre si mesmo, sobre as próprias ações, sobre os próprios atos, sobre o próprio ser, desviando-a do mundo, das coisas, dos objetos. [37; p. 100]

Nesta forma de consciência, vemos a impossibilidade ... *de dissociar a reflexão sobre o sujeito da percepção de um objeto* [37; p. 100]. Sujeito e objeto formam uma só unidade; daí ser impossível também que a autoconsciência apreenda a totalidade do sujeito, posto que depende da relação que este sujeito estabelece com o objeto, relação esta contextualizada no espaço e no tempo. A totalidade apreendida é a totalidade relativa (ou absoluta em seu relativismo), a única possível, dado que o homem é movimento, logo dinâmica e mudança.

Psicologia

A Psicologia experimental define consciência tanto referindo-se ao estado total de consciência de um indivíduo quanto ao seu estado de vigília — este último, quando além do "normal" é caracterizado como um estado "alterado" de consciência. Na realidade, a consciência é algo que se altera constantemente, influenciada por fatores tais quais a atenção, os estados de espírito, as características pessoais, as circunstâncias ambientais, os ritmos corporais.

Freud trouxe uma nova noção de consciência, estabelecendo uma relação tão íntima entre ela e a percepção, que passou a designar um sistema *percepção-consciência*. Este, anatômica e funcionalmente, localizar-se-ia na superfície do aparelho psíquico, sendo ... *o primeiro a ser atingido a partir do mundo externo* [22;

p. 32]. Considerava ainda que tanto as percepções externas quanto as internas alcançam a consciência; no que se refere aos *processos de pensamento*, estes devem ser vinculados às representações verbais para serem conscientes.

"Estar consciente" é, em primeiro lugar, um termo puramente descritivo, que repousa na percepção do caráter mais imediato e certo. [22; p. 26]

Os elementos da consciência são efêmeros, momentâneos, em alteração constante, pois dispõem de uma energia bastante móvel. Já em 1915, em capítulo dedicado ao inconsciente, Freud atribuía à atenção papel fundamental no processo de conscientização:

Independentemente do fato de o consciente nem sempre ser consciente, mas também às vezes latente, a observação tem demonstrado que grande parte daquilo que partilha das características do sistema **Pcs.** [pré-consciente] *não se torna consciente; além disso, sabemos que o ato de se tornar consciente depende de que a atenção do* **Pcs.** *esteja voltada para certas direções.* [20; p. 220]

Em *O Ego e o Id*, declara o caráter *transitório* do consciente:

A experiência demonstra que um elemento psíquico (uma idéia, por exemplo) não é, via de regra, consciente por um período de tempo prolongado. Pelo contrário, um estado de consciência é, caracteristicamente, muito transitório; uma idéia consciente agora não o é mais um momento depois, embora assim possa tornar-se novamente... [22; p. 26]

À noção de consciente opõe-se, em Psicanálise, a noção de inconsciente. Este, com efeito, ocupa a maior parte do psiquismo (é bastante conhecida a analogia que Freud estabeleceu entre o inconsciente e a porção submersa de um iceberg) e, como tal, fonte do determinismo psíquico. Através dos processos inconscientes, Freud explica as formações patológicas, os mecanismos de defesa e alguns eventos da vida normal (sonhos, atos falhos, etc.). O inconsciente diferencia-se profundamente da consciência, no que se refere às suas características e funcionamento. Seus elementos são ... *representantes instintuais que procuram descarregar sua catexia; isto é, consiste em impulsos carregados de desejo* [20; p. 213] e ainda ... *não há nesse sistema lugar para negação, dúvida ou quaisquer graus de certeza* [20; p. 213]. O acesso à consciência só lhes é concedido após sofrerem os processos de censura e deformação impostos pelo *princípio da realidade*.

Resumindo: ***a isenção de contradição mútua, o processo primário*** *(mobilidade das catexias),* ***a intemporalidade*** *e a* ***substituição da realidade externa pela psíquica*** *— tais são as características que podemos esperar encontrar nos processos pertencentes ao sistema* ***Ics.*** [inconsciente] [20; p. 215]

Carl Gustav Jung, discípulo "rebelde" de Freud, contestou o modelo psicanalítico e propôs uma concepção de homem mais ampliada e integrada. Em *Tipos Psicológicos* (1920), a definição junguiana de consciência não se afasta muito, porém, da concepção psicanalítica:

Chamo consciência à referência dos conteúdos psíquicos ao Eu, na medida em que for entendida pelo Eu como tal. As referências ao Eu, desde que não sejam percebidas pelo Eu como tal, são ***inconscientes****. A consciência é a função ou*

atividade que mantém a relação entre os conteúdos psíquicos e o Eu. Em minha opinião, a consciência nada tem de idêntico com a ***psique****, uma vez que esta representa, quanto a mim, o conjunto de todos os conteúdos psíquicos, dos quais nem todos evidenciam uma ligação direta e necessária com o Eu, quer dizer, não estão referidos ao Eu numa tal medida em que seja lícito atribuir-lhes qualidade consciente. Há uma quantidade de complexos psíquicos que não estão necessariamente vinculados ao Eu.* [26; p. 489-490]

A grande ruptura de Jung com o pensamento psicanalítico se deu a partir do conceito de *inconsciente*. Para ele, o inconsciente não era apenas o reprimido, mas possuía conteúdos autônomos, de forte carga afetiva, construídos a partir das experiências vitais da humanidade. Existiriam, assim, dois inconscientes: o *pessoal* (conteúdos reprimidos por não se coadunarem com o Eu — ou seja, com a idéia ou imagem que o indivíduo faz de si mesmo) e o *coletivo* ou arquetípico. Ao contrário de Freud, que via na bizarrice das manifestações inconscientes (como os sonhos, por exemplo) o trabalho da censura exercido pela consciência, Jung considerava essa mesma bizarrice uma reação da consciência à linguagem simbólica, não racional (pelos parâmetros da racionalidade consciente), característica do modo de funcionamento do inconsciente.

Na teoria junguiana, a consciência tem um papel fundamental, qual seja, o de **integrar** os conteúdos inconscientes (ao invés de **reprimí-los** ou **identificar-se** com eles). Este processo, a que Jung denominou *processo de individuação* [30], está sempre acontecendo, num movimento de espiral ascendente, em que cada estágio remete ao aprendizado dos estágios anteriores. A função da psicoterapia seria a de auxiliar o paciente em seu caminho de tornar-se individuado, de vir a ser. Neste ponto, as idéias de Jung aproximam-se bastante das concepções filosóficas e religiosas do Oriente. Jung fala de uma *consciência ampliada*:

Todo ser humano é capaz de ascender a uma consciência mais ampla, razão pela qual podemos supor que os processos inconscientes, sempre e em toda parte, levam à consciência conteúdos que, uma vez reconhecidos, ampliam o campo desta última. Sob este prisma, o inconsciente se afigura um campo de experiência de extensão indeterminada. [28; p. 60]

E ainda:

A contínua conscientização das fantasias (sem o que, permaneceriam inconscientes), com a participação ativa nos acontecimentos que se desenrolam no plano fantástico, tem várias conseqüências... Em primeiro lugar, há uma ampliação da consciência, pois inúmeros conteúdos inconscientes são trazidos à consciência. Em segundo lugar, há uma diminuição gradual da influência dominante do inconsciente; em terceiro lugar, verifica-se uma ***transformação da personalidade.*** [28; p. 95]

Neste processo de conscientização do que é inconsciente, o homem torna-se aquilo que realmente é, pois não mais está sujeito às determinações da psique coletiva:

A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é. [28; p. 50]

II — CONSCIÊNCIA DO CORPO

Todo conhecimento — inclusive o de si mesmo — passa pelo corpo. É o corpo que está envolvido no processo de compreender, de recordar, de se individuar. O corpo traz as marcas de sua história; sonhamos com corpos, projetamos em corpos, os arquétipos manifestam-se como corpos. Os deuses têm corpos, e ainda hoje imaginamos um Cristo cabeludo e um Deus de barbas brancas; foi preciso que O fizéssemos à nossa imagem, para que pudéssemos concebê-Lo: o Verbo se fez Carne.

A consciência do corpo é definida como a maneira pela qual a atenção sobre o corpo é distribuída [15; p. 453] e as pessoas diferem no quanto elas estão conscientes de seus corpos — ... *algumas têm uma elevada consciência do corpo e outras estão minimamente conscientes dele* [15; p. 144]. Além disso, algumas áreas do corpo recebem consistentemente maior atenção do que outras e tal diferenciação parece ter um sentido psicológico [15; p. 146].

A consciência do corpo também está profundamente enraizada na história, recebe as determinações ideológicas através de modelos corporais definidos como "belos", "fortes", "saudáveis", "desejáveis". Vimos como o corpo foi e continua sendo manipulado pelo modo de produção capitalista e como o corpo produtivo se tornou também corpo consumível e consumidor. Os corpos "feios", muito gordos, muito magros, sujos, deficientes, desajustados, são os corpos que não contribuem para a reprodução das relações de produção — e por isso são questionados, marginalizados. Não vendem, não dão lucro. Desse modo, Castellani conceitua:

Consciência Corporal do Homem é a sua compreensão a respeito dos signos tatuados em seu corpo pelos aspectos sócio-culturais de momentos históricos determinados. É fazê-lo sabedor de que seu corpo sempre estará expressando o

discurso hegemônico de uma época e que a compreensão do significado desse "discurso", bem como de seus determinantes, é condição para que ele possa vir a participar do processo de construção do seu tempo e, por conseguinte, da elaboração dos signos a serem gravados em seu corpo. [11; p. 221]

Entendemos que a consciência do corpo, em seus determinantes psicológicos, sócio-históricos, biológicos — os quais não são distintos nem distinguíveis na *praxis* humana — é condição fundamental à liberdade.

A questão da consciência em Merleau-Ponty.

O homem é um ser encarnado: é consciente de ter um corpo e todos seus atos de autoconsciência são filtrados através do corpo. [37; p. 103]

As teorias psicológicas, especialmente as de base analítica, levam, não raro, à secundarização — quando não ao esquecimento — do corpo. Fala-se muito em *desejos, pulsões, arquétipos, reprimido, consciência psicológica*, mas quase nunca se lembra de que todas essas manifestações se dão ao nível corporal. É, sem dúvida, herança do cartesianismo, do privilégio do *penso* sobre o *existo*.

Mas, obviamente, o psiquismo é um psiquismo encarnado. No comportamento humano, não detectamos uma mente que ordena e um corpo que obedece, mas percebemos uma unidade de idéias-sentimentos-ações, indissolúvel — pois qualquer dissociação simplesmente inviabilizaria o comportamento.

A obra de Merleau-Ponty, o filósofo que lembrou às ciências humanas a condição corporal do homem, e justamente por considerar tal condição, é de importância fundamental quando se fala de *consciência corporal*. Em *O Primado da Percepção e Suas Conseqüências Filosóficas*, ele aborda as relações entre

consciência e percepção e afirma:

> *... toda consciência é consciência perceptiva, mesmo a consciência de nós mesmos.* [33; p. 42]

Tal relação é intrínseca ao humano que, antes de conhecer o mundo e a si mesmo, tem o mundo como uma presença e a si como uma permanência, ou seja, vive a experiência de ambos. O mundo percebido é o horizonte comum em que figuram os fenômenos, assim como meu corpo é o fundo que permite a apreensão dos objetos em suas perspectivas. Perceber, assim como "ter consciência", implica na relação que eu, enquanto corpo engajado em uma existência, estabeleço com os objetos do mundo.

> *Perceber é tornar algo presente a si com a ajuda do corpo, tendo a coisa sempre seu lugar num horizonte de mundo e consistindo a decifração em colocar cada detalhe nos horizontes perceptivos que lhe convenha.* [33; p. 92]

Esta relação não se baseia nos princípios de causa-efeito, nem de estímulo-resposta ou atividade (de um sujeito que observa)-passividade (de um objeto que é percebido), mas é, antes, uma *Gestalt*, ou seja, uma unidade cujos componente não poderiam ser distinguidos entre si — pois, se o fossem, a unidade deixaria de existir. Para aceder ao objeto percebido, tal relação transcende a si mesma, posto que ela se dá sempre a partir de uma perspectiva, que é a do meu corpo e a da face pela qual o objeto se me mostra. Esta face visível do objeto não é a totalidade do objeto real; é apenas o objeto *possível* ou *necessário* [33; p. 47] de que o pensamento, em geral, toma posse. O objeto real compreende também suas outras perspectivas, as faces ocultas que, embora não visíveis, estão presentes. É por isso que a percepção

ascende ao objeto, ao invés de **apossar-se** dele.

Da mesma maneira, a consciência surge na relação que o sujeito estabelece com o mundo e não é simplesmente uma elaboração ou representação internas. Eu vivo o mundo antes de pensá-lo e penso porque retorno sempre a ele.

O mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor, toda existência. [33; p. 42]

Assim como perceber é tanto ver quanto deixar de ver, tomar consciência de algo implica em conhecer e saber que se desconhece. Tal atitude confere ao objeto uma realidade mais rica do que aquela que eu apreendo e confere ao outro uma existência que transcende as minhas inferências. Têm, portanto, implicações morais, porque, ao possibilitar que eu compartilhe com o outro de um mundo, que ambos percebemos, embora a partir de perspectivas diferentes, faz com que eu esteja necessariamente aberto ao olhar que o outro lança sobre o mundo.

E essa percepção se realiza, do fundo de minha subjetividade vejo aparecer uma outra subjetividade investida de direitos iguais, porque no meu campo perceptivo se esboça a conduta do outro... [33; p. 51]

Deste encontro de subjetividades — ou desta intersubjetividade — nasce o mundo com-partilhado, a objetividade que não se esgota no que todos vêem, mas abre-se para a infinidade de maneiras de se ver e torna também infinito aquilo que se olha.

Do mesmo modo que meu corpo, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, funda a unidade dos objetos que eu percebo, do mesmo modo, o

corpo do outro, como portador das condutas simbólicas e da conduta do verdadeiro, afasta-se da condição de um de meus fenômenos, propõe-me a tarefa de uma verdadedira comunicação e confere a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade. [33; p. 51]

Merleau-Ponty dedica o capítulo IV de *La Structure du Comportement*, à discussão do conceito de consciência e as relações que esta mantém com o corpo. A partir da leitura deste capítulo, por ele intitulado *Les relations de l'âme et du corps et le problème de la conscience perceptive (As relações da alma e do corpo e o problema da consciência perceptiva)*, traçaremos as várias concepções filosóficas sobre o tema, destacadas pelo autor, culminando em suas idéias pessoais a respeito do mesmo.

a) A consciência ingênua

Em primeiro lugar, Merleau-Ponty enfoca o que chama de *consciência imediata* ou *consciência ingênua* (*conscience naïve*). Neste nível de consciência, não se confunde o objeto percebido com uma imagem interna (subjetiva), porque ainda não existe aqui a construção de tal imagem mental. Deste modo, a consciência acredita atingir a coisa mesma (*la chose même*) e toma a perspectividade do objeto (ou seja, o fato de que ele nunca se apresenta à minha percepção em sua totalidade), não como uma deformação da realidade, mas como a característica essencial daquilo que é percebido, como o que torna a realidade mais rica do que o nosso conhecimento.

É justamente ela [a perspectiva] *que faz com que o percebido possua em si uma riqueza escondida e inesgotável, que ele seja uma "coisa"... O perspectivismo não é em primeiro lugar suportado, mas conhecido como tal. Longe*

de introduzir na percepção um coeficiente de subjetividade, ele lhe fornece, ao contrário, a garantia de comunicar-se com um mundo mais rico do que aquilo que conhecemos dele, ou seja, com um mundo real. [34; p. 201]

Na experiência ingênua, portanto, as coisas são evidentes como seres perspectivos e a consciência ingênua considera-as como algo transcendente e aberto ao conhecimento. Ou seja, não há uma relação causal entre ela e o objeto percebido. Nesta experiência imediata (logo, não mediatizada), as coisas transcendem a sua manifestação sensível, devido ao perspectivismo que lhes é característico e não por fazerem parte de um "subjetivismo" — ao contrário, ... *elas encarnam-se em suas aparições*... [34; p. 202]; ou seja, enraizam-se numa existência.

Para a consciência ingênua, como a experiência com o mundo não é mediatizada, o corpo não é visto como uma *tela* (*écran*) entre um espírito cognoscente e um mundo cognoscível. O corpo é o envoltório das ações; as intenções encontram nos movimentos sua encarnação ... *e exprimem-se neles como a coisa se exprime em seus aspectos perspectivos.* [34; p. 203]

Tem-se, assim, a relação entre o corpo e a alma, na consciência ingênua:

O corpo está **presente** *à alma como as coisas exteriores; ali como aqui, não se trata de uma relação causal entre os dois termos. A unidade do homem ainda não foi rompida, o corpo não foi despojado de predicados humanos, ele ainda não se tornou uma máquina, a alma ainda não foi definida pela existência para si.* [34; p. 203]

Na experiência imediata, agir sobre as coisas ... *é fazer explodir no campo fenomenal uma intenção em um ciclo de gestos significativos.* [34; p. 204]

Merleau-Ponty considera que a relação entre a intenção e os gestos, na

consciência ingênua, é uma relação mágica (*un rapport magique*), o que significa que o sujeito vive num *universo de experiência*, não havendo distinção entre o organismo, o pensamento e o alcance [34; p. 204].

O ego, como centro de onde se irradiam suas intenções, o corpo que as carrega, os seres e as coisas aos quais elas se dirigem não se confundem: mas são apenas três setores de um campo único. [34; p. 204]

O que Merleau-Ponty aqui descreve como *consciência ingênua* parece corresponder ao que Jung denominou *participation mystique*, tomando o termo emprestado ao etnólogo francês Lévy-Bruhl. Tal conceito refere-se ao nível de consciência presente nas crianças pequenas e também nos povos primitivos, no qual não há diferenciação entre o sujeito e o meio, mas, ao contrário, uma identificação inconsciente entre ambos [30]. As experiências interiores, porque inconscientes, são projetadas nos eventos do mundo físico e os fenômenos da natureza são, desse modo, mitificados:

Todos os fenômenos "mitificados" da natureza, como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações das chuvas, etc., não são menos que alegorias representando estas experiências objetivas, são antes expressões simbólicas do drama interior e inconsciente da alma, que se torna conhecível à consciência humana pela via da projeção, ou seja, refletindo-se nos fenômenos naturais. [29; p. 16]

b) A consciência descobre a distinção e a separação

Ao longo do desenvolvimento infantil, bem como ao longo da própria história da humanidade, a consciência deixou de ser imediata e passou a distinguir seus

conteúdos dos eventos do mundo externo. Isto foi fundamental para a sobrevivência da raça humana, a qual, se não conta com as habilidades geneticamente herdadas dos outros animais — seja em força, velocidade, acuidade visual — tem a seu favor a capacidade de concentrar sua atenção na resolução de um dado problema. Parodiando Joël, citado por Jung em *Símbolos da Transformação*, poderíamos dizer que o nascimento do homem se deu no ... *momento da tomada de consciência, da separação entre o sujeito e o objeto* [27; p. 316]. A partir de então, rompeu-se o elo mágico simbiótico entre o ser e a natureza, o homem comeu do fruto proibido e foi expulso do paraíso, e o mundo jamais voltou a ser o jardim desejado das delícias.

É claro que o conhecimento do bem e do mal trouxe também desvantagens; a maior delas sendo talvez a cisão entre o conhecido e o vivido, entre o corpo e a alma, entre o inteligível e o sensível. Segundo Jung [30; p. 25] o problema maior é que a consciência é uma aquisição relativamente recente, ainda frágil às influências inconscientes e suscetível à fragmentação que delas pode surgir. O caminho da humanidade seria, como já citamos, a conscientização, ou seja, a integração progressiva dos aspectos inconscientes da personalidade.

Para Merleau-Ponty, o corpo fenomenal não se distingue da consciência. As ciências analíticas, que decompõem o objeto do conhecimento em partes que possam ser estudadas e depois agrupadas novamente, dando a aparente compreensão do todo, criaram um *corpo real*. Este legado dos anatomistas, o conjunto de órgãos do qual não temos noção na experiência direta, torna-se

> ... *o intermediário obrigatório entre o mundo real e a percepção, a partir de agora separados um do outro.* [34; p. 205]

A percepção ocorre, agora, no interior do corpo, como efeito de ações externas. O mundo divide-se em um mundo real, fora do meu corpo e um mundo que

eu percebo. A percepção não atinge mais a coisa mesma, mas volta-se sobre si, contemplando seu objeto exterior, que é a representação mental da coisa mesma.

... a percepção é compreendida como uma imitação ou um desdobramento das coisas sensíveis em nós, ou como a atualidade na alma de algo que estava em poder de um sensível exterior. [34; p. 206]

As três ordens na qual se estrutura o comportamento humano — a natureza (ordem física), o organismo (ordem vital) e o pensamento (ordem humana) — não mais estão dentro da unidade viva da experiência imediata; tornam-se fatos exteriores e que se explicam uns pelos outros.

A percepção resultará de uma ação da coisa sobre o corpo e do corpo sobre a alma. [34; p. 205]

c) O "Cogito" cartesiano e a noção moderna de consciência

Merleau-Ponty passa a discutir o conceito cartesiano de *Cogito*, o qual considera, em certos aspectos, próximo à noção que a moderna filosofia tem de consciência,

... entendida como o foco onde todos os objetos sobre os quais o homem possa falar e todos os atos mentais que visam a eles tomam uma indubitável clareza. [34; p. 211]

O *Cogito* considera a consciência um universo de pensamento, abstraído da existência; inteligível e sensível reúnem-se, não na alma, mas em Deus.

d) Do cartesianismo para uma filosofia criticista

Merleau-Ponty concorda que a simples experiência imediata, a consciência ingênua, ... *este contato cego com um objeto singular* [34; p. 213] não acrescentam qualquer aquisição ao espírito, ou seja, não são capazes de produzir conhecimento. Este implica não só em dirigir-se ao objeto, mas, sobretudo, no movimento contrário, em que o sujeito se destaca da coisa, toma distância dela para poder apreender seu **sentido**:

Portanto, conhecer é, sempre, tomar um dado dentro de uma certa função, sob uma certa relação, "enquanto algo" que me significa ou me apresenta tal ou qual estrutura. [34; p. 214]

E adiante:

O ato de conhecer não pertence à ordem dos eventos, é uma tomada de posse dos eventos, mesmo os interiores, que não se confunde com eles, é sempre uma "re-criação" interior da imagem mental e, como Kant e Platão disseram, um reconhecimento, uma recognição. [34; p. 214]

Temos, assim, que a relação com o mundo é de caráter ambíguo: ao mesmo tempo em que os eventos são vividos em sua realidade (pela experiência imediata e pelo movimento de "colar-se" ao objeto percebido), eles são conhecidos em seu significado (pelo movimento de "afastar-se" do objeto e conferir-lhe um sentido). Somente aquilo que oferece um significado, que se manifesta, pode agir sobre o espírito. A estrutura própria do objeto e o significado que o sujeito lhe confere articulam-se no ato de conhecer.

Conhecimento é, portanto, a apreensão de um significado; percepção, o ato

pelo qual o significado se revela a mim [34; p. 215]. O corpo se torna um dos objetos que se constituem diante da consciência [34; p. 215]; esta, por sua vez, também faz parte do mundo, posto que se insere nas relações que o constituem. A consciência possui um duplo aspecto:

> *... por um lado, ela é meio de universo, pressuposta por toda afirmação de um mundo, por outro lado, ela é condicionada por ele.* [34; p. 216]

Ou seja, o mundo só existe para mim porque eu tenho consciência dele, mas tal consciência é também determinada pelo mundo. Deparamo-nos, novamente com uma relação dialética, e não causal.

As três ordens — física, vital e humana (ou matéria, vida e espírito) — tornam-se três formas de unidade ou três planos de significação, que se relacionam dialeticamente, sendo o efeito de cada ação parcial determinado pela significação que ele tem para o conjunto [34; p. 218]. É nesta dialética que se insere o corpo humano, cujo funcionamento se manifesta em diferentes níveis de integração: ora pode desorganizar-se em estruturas menos integradas, ora atingir níveis superiores de integração (o nível da consciência humana), tornando-se, realmente, **um corpo humano** [34; p. 218]. Aqui, não há mais distinção entre corpo e alma:

> *Posto que o físico, o vital, o indivíduo psíquico distinguem-se apenas como níveis diferentes de integração, na medida em que o homem identifica-se inteiramente com a terceira dialética, ou seja, na medida em que não permite mais em si mesmo o jogo de sistemas de conduta isolados, sua alma e seu corpo não mais se distinguem.* [34; p. 218]

Para o criticismo, o corpo se compreende enquanto corpo para uma

consciência, ou seja, enquanto objeto da consciência. A consciência é inerente a um organismo, não no sentido material (organismo como o conjunto de órgãos), mas no sentido

... de uma presença, para a consciência, de sua própria história e das etapas dialéticas que ela superou. [34; p. 225]

Não se pode equiparar o organismo a um instrumento, nem o espírito a uma entidade que dele se utilizaria. No primeiro caso, o organismo só existe em função de seu funcionamento integral, ou seja, enquanto totalidade. No segundo caso, longe de ser um instrumento do espírito, o organismo é aquilo que permite sua manifestação.

O espírito não utiliza o corpo, mas se faz através dele, transferindo-o para fora do espaço físico. [34; p. 225]

Assim, o comportamento é ... *um conjunto significativo para uma consciência que o considera.* [34; p. 225]

O comportamento expressa uma consciência que vem ao mundo.

Corpo e alma, portanto, não podem ser absolutamente distintos, sem prejuízo para o ser. A dualidade que o cartesianismo estabeleceu entre ambos só pode ser observada na doença, nas enfermidades em que ocorre alteração da imagem corporal, nos casos de desintegração psíquica, na loucura; o corpo perde, então, o significado e as idéias não podem mais expressar-se através dele. O corpo sem significado deixa de ser um corpo humano, um corpo no mundo, e volta a constituir-se num organismo físico-químico. A alma, sem o veículo de sua expressão (o corpo significativo) cessa também de ser.

A relação entre corpo e alma, no sujeito normal, é, necessariamente, uma unidade viva numa teia de conexões dialéticas. A estrutura dinâmica corpo-alma pode situar-se em vários níveis de integração, nas diversas ordens do humano e, em cada uma delas, adquirir características e significações particulares.

... existe o corpo como massa de compostos químicos em interação, o corpo como dialética do vivente e de seu meio biológico, o corpo como dialética do sujeito social e de seu grupo, e até mesmo todos os nossos hábitos são um corpo impalpável para o eu de cada instante. Cada um dos seus níveis é alma em relação ao anterior, corpo em relação ao posterior. O corpo em geral é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido sobre o qual se opera uma estruturação superior e a alma é o sentido que então se estabelece. [34; p. 227]

e) Para além do criticismo: a consciência individual e a consciência em geral

A partir da discussão precedente, Merleau-Ponty conclui que a estrutura (*Gestalt*) existe, não para uma consciência intelectiva, mas para uma consciência perceptiva, mergulhada na existência e, necessariamente, uma consciência individual.

... a percepção, como conhecimento das coisas existentes, é uma consciência individual e não a consciência em geral. [34; p. 228]

Ou seja, a concepção difere do significado. A primeira me é dada pela consciência em geral e diz respeito a um ser abstrato e universal, que independe da minha percepção. O significado, no entanto, *é encarnado*: eu percebo isto, aqui e

agora (objeto singular contextualizado no espaço e no tempo) e percebo não apenas enquanto forma, mas enquanto significado que se constitui para mim. O significado é inerente à percepção e esta é um conhecimento individual, posto que o encontro entre o percebido e o ser que percebe

> *... em nada interessa a natureza própria da coisa e é, ao contrário, um episódio da minha vida.* [34; p. 229]

A percepção é a ... *apreensão de uma existência* [34; p. 230] e não a ... *possessão de uma idéia* [34; p. 229]. Tal apreensão é uma inspeção gradual do objeto o qual, dada a sua perspectividade, nunca se oferece completamente ao meu olhar. Meu corpo também se oferece à minha percepção através de perfis (*profils*), ou seja, de perspectivas que impedem que eu me aproprie dele como me aproprio de uma idéia [34; p. 231].

f) A consciência como fluxo de acontecimentos individuais e a consciência como tecido de significações ideais

Esta distinção decorre da discussão empreendida no item anterior. De um lado, a consciência confere significados aos objetos percebidos, formula conceitos e apropria-se de um objeto ideal, universal, independente da percepção. De outro lado,

> *Os objetos, como unidades ideais e como significados, são apreendidos através das perspectivas individuais.* [34; p. 232]

Sendo o corpo e a alma igualmente significados para uma consciência, a relação entre ambos se dá em função desta:

Todas as consciências que nós conhecemos apresentam-se assim através de um corpo. que é seu aspecto perspectivo. [34; p. 233]

A percepção, a consciência perceptiva que constitui e apreende o mundo, estrutura-se dialeticamente. Ela é um *fluxo de acontecimentos individuais* (*flux d'événements individuels*), determinada pelo perspectivismo do objeto percebido e pelo perspectivismo do sujeito (corpo através do qual as intenções e a consciência se manifestam). Mas ela é, igualmente, um ato pelo qual eu ascendo às *coisas mesmas*, pois a articulação das perspectivas permite ... *o acesso aos significados interindividuais* [34; p. 236], ou seja, a um mundo no qual o sujeito pode se constituir. Como na consciência ingênua, a percepção não é mediatizada pelo meu corpo real (conjunto de órgãos); o corpo, assim como as coisas percebidas, constitui-se num *fenômeno* — aquilo que se mostra ao meu olhar. É a estrutura do corpo que me faz pensar nele como um intermediário entre eu e o mundo, mas, na verdade, ele não o é [34; p. 236].

g) A consciência que libera

Chegamos, agora, ao que consideramos o maior nível de integração da consciência corporal, que poderia ser colocado como "meta" do sujeito intencional. Já vimos que há vários níveis em que a unidade alma-corpo se estrutura segundo dialéticas especiais. Na ordem física, material ou da natureza, a estruturação ocorre sob uma dialética biológica; na ordem vital, surge a dialética social, embora a biológica continue a existir; finalmente, na ordem humana, psíquica ou espiritual, a unidade corpo-alma estrutura-se sob a dialética da consciência.

Merleau-Ponty distingue a *consciência ideal* (*conscience idéelle*) e a *consciência transcendental* (*conscience transcendentale*); esta última é a que nos transforma em nosso verdadeiro ser. Esta noção é próxima ao conceito junguiano de

individuação. A consciência ideal corresponde ao indivíduo cuja personalidade centra-se no ego (centro da consciência pessoal) e, desse modo, pode mudar ... *somente a consciência que temos de nós mesmos* [34; p. 235].

A consciência transcendental corresponde ao objetivo da individuação junguiana: o centro da consciência torna-se o *Self*, que é também o centro da personalidade global. Assim como o sujeito não se reduz à sua consciência pessoal (a seu ego), devido à presença de aspectos inconscientes de fundamental importância na estrutura de sua personalidade, assim também

Nós não nos reduzimos à consciência ideal que temos de nós, como a coisa existente tampouco se reduz ao significado pelo qual nós a exprimimos. [34; p. 238]

Toda consciência se dirige para um mundo, no qual ela se reencontra, ao conferir-lhe um significado. O corpo é o que possibilita a dialética da consciência e do mundo; ele é o que torna viável a presença de um sujeito intencional e a consciência é o que permite que o corpo se torne um corpo vivo, um corpo humano, um corpo no mundo. A consciência corporal é o pivô de todas as dialéticas.

... é verdade que eu tenho consciência do meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo despercebido para o qual todos os objetos voltam sua face. [35; p. 97]

E também:

... eu sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta ao redor deles e, nesse sentido, eu tenho consciência do mundo por meio do

meu corpo. [35; p. 97]

Assim como a individuação implica na conscientização e integração dos aspectos inconscientes da personalidade, também a consciência corporal, enquanto consciência transcendental, implica na integração de zonas silenciosas ou conflituosas do corpo.

Os acidentes de nossa constituição corporal sempre podem ter essa função de reveladores, desde que, ao invés de serem suportados como puros fatos que nos dominam, tornem-se, pela consciência que tomamos deles, um meio de ampliar nosso conhecimento. [34; p. 219]

A consciência corporal transformadora e reveladora de nosso *eu* (nosso *Self*, na linguagem junguiana), ocorre quando

Tudo o que no indivíduo era acidental, ou seja, tudo o que era do domínio das dialéticas parciais e independentes, sem relação com o significado total da sua vida, foi assimilado e centrado em sua vida profunda. Os acontecimentos corporais deixaram de constituir ciclos autônomos, de seguir os esquemas abstratos da biologia e da psicologia, para ganhar um novo sentido. [34; p. 219]

A consciência corporal permite o conhecimento de mim mesmo, permite que eu me expresse no mundo enquanto uma unidade dialética e permite que eu me comunique com outros *egos corporais* [4].

Eu não posso apreender meus movimentos naturais e me conhecer

sinceramente senão pela decisão de ser e estar a mim mesmo. Assim, eu não posso me conhecer pela posição, mas tampouco tenho o poder inato de conhecer verdadeiramente o outro. Eu me comunico com ele pelo significado de sua conduta... o comportamento do outro exprime uma certa maneira de existir, antes de significar uma certa maneira de pensar. [34; p. 239]

Posto que a consciência corporal tem como palco de sua origem e de sua expressão a dialética sujeito-mundo, ela não está acabada, mas constrói-se enquanto processo profundamente enraizado na existência. Chega-se ao conhecimento de si mesmo, não fugindo às vicissitudes do mundo e se voltando para uma psique interior, nem tampouco apegando-se freneticamente às vivências exteriores, mas, como todo conhecimento que é consciência, pelo movimento dinâmico de **"**colar-se**"** ao objeto e desprender-se dele, ou seja, de identificar-se às coisas e dar-lhes um significado — que é um significado para uma consciência. Sem o mundo, o sujeito intencional não se constituiria; sem o sujeito intencional, não haveria um mundo significativo. O palco no qual se situam é o campo fenomenal, e deixa-se de ter eventos, variáveis, causas e efeitos, para ter-se **fenômenos**. A consciência corporal articula-se enquanto fenômeno, ou seja, enquanto unidade dialética fundamentada na existência.

... a consciência transcendental, a plena consciência de si, não está acabada, ela está por fazer,ou seja, realizar-se na existência. [34; p. 238]

O homem é um ser engajado em um mundo, encarnado em um corpo, condenado ao conhecimento. Sua liberdade sofre as contingências de sua condição. A consciência corporal transcendental expande o conhecimento que ele pode ter de si e do mundo, ou seja, desvela significados até então despercebidos, promove uma

liberdade maior, porque diminui as determinações inconcientes da conduta e amplia o campo das ações conscientes.

Liberdade significa a possibilidade de integrar os limites de ordem física e os limites de ordem vital à totalidade dialética consciência-corpo, transformando esses limites e ultrapassando-os, num projeto existencial que vincula o homem ao seu mundo. Assim, a ação humana será tanto mais livre quanto mais o indivíduo conseguir superar suas próprias contradições, assimilando-as em um nível superior de integração. Ser livre é — no engajamento em um projeto existencial, com suas múltiplas exigências internas e externas — ser movido pela determinação de uma força interior, que seja mais forte que os condicionantes externos. Essa força interior é a expressão de unidade e coerência internas. A liberdade interior está, assim, relacionada ao nível de integração de nossas experiências, nossa capacidade de ligá-las à significação profunda de nossa vida, ao sentido que a transpassa, ao projeto existencial que a ilumina. [24; p. 88]

Consideramos o conceito junguiano de *integração* aplicável ao corpo, posto que nele também se acham elementos que são inconscientes, recalcados, por não se adequarem à imagem rígida e estática que o indivíduo construiu de si mesmo. Há partes do corpo que, como vimos, quase nunca (ou nunca) recebem atenção. A consciência amplia-se também na medida em que essas zonas esquecidas são integradas ao corpo vivido. É a relação dialética, complementar entre corpo e psiquismo, sensível e inteligível — que, voltamos a repetir, só têm significado e existência dentro da unidade que é o homem. A consciência ampliada, o homem *integrado, individuado*, coloca-se em *comunhão incondicional, obrigatória e indissolúvel com o mundo* [28; p. 54]. O homem, consciente de suas determinações, é capaz de uma *praxis* verdadeiramente transformadora e libertadora.

ANEXO 3

(p. 75-76) *C'est elle* [la perspective] *justement qui fait que le perçu possède en lui-même une richesse cachée et inépuisable, qu'il est une "chose"... Le perspectivisme est d'emblée non pas subi, mais connu comme tel. Loin d'introduire dans la perception un coefficient de subjectivité, il lui donne au contraire l'assurance de communiquer avec un monde plus riche que ce que nous connaissons de lui, c'est-à-dire avec un monde réel.* [34; p. 201]

(p. 76) *... elles s'encarnent dans leurs apparitions...* [34; p. 202]

(p. 76) *... et s'expriment en eux comme la chose s'exprime dans ses aspects perspectifs.* [34; p. 203]

(p. 76) *Le corps est* ***présent*** *à l'âme comme les choses extérieures; là comme ici il ne s'agit pas entre les deux termes d'une relation causale. L'unité de l'homme n'a pas encore été rompue, le corps n'a pas été dépouillé de prédicats humains, il n'est pas encore devenu une machine, l'âme n'a pas encore été définie par l'existence pour soi.* [34; p. 203]

(p. 76) *... c'est faire exploser dans le champ phénoménal une intention en un cycle de gestes significatifs.* [34; p. 204]

(p. 77) *L'ego, comme centre d'où rayonnent ses intentions, le corps qui les porte, les êtres et les choses auxquels elles s'adressent ne sont pas confondus: mais ce ne sont que trois secteurs d'un champ unique.* [34; p. 204]

(p. 77) *Tous les phénomènes "mythisés" de la nature, comme l'été et l'hiver, les phases de la lune, les saisons de pluies, etc., ne sont rien moins que des allégories représentant ces expériences objectives, ce sont bien plutôt des expressions symboliques du drame intérieur et inconscient de l'âme, qui devient connaissable à la conscience humaine par la voie de la projection, c'est-à-dire en se reflétant dans les phénomènes naturels.* [29; p. 16]

(p. 78) ... *l'intermédiaire obligé entre le monde réel et la perception, désormais disjoints l'un de l'autre.* [34; p. 205]

(p. 79) ... *la perception est comprise comme une imitation ou un redoublement des choses sensibles en nous, ou comme l'actualité dans l'âme de quelque chose qui était en puissance dans un sensible extérieur.* [34; p. 206]

(p. 79) *La perception résultera d'une action de la chose sur le corps et du corps sur l'âme.* [34; p. 205]

(p. 79) ... *entendue comme le foyer où tous les objets dont l'homme puisse parler et tous les actes mentaux qui les visent empruntent une clarté indubitable.* [34; p. 211]

(p. 80) *Connaître, c'est donc toujours saisir un donné dans une certaine fonction, sous un certain rapport, "en tant" qu'il me signifie ou me présente telle ou telle structure.* [34; p. 214]

(p. 80) *L'acte de connaître n'est pas de l'ordre des événements, c'est une prise de possession des événements, même intérieurs, qui ne se confond pas avec eux, c'est toujours une "re-création" intérieure de l'image mentale, et, comme Kant et Platon l'ont dit, une reconnaissance, une recognition.*[34; p. 214]

(p. 81) ... *d'un côté elle est milieu d'univers, presupposée par toute affirmation d'un monde, d'un autre côté elle est conditionnée par lui.* [34; p. 216]

(p. 81) *Puisque le physique, le vital, l'individu psychique ne se distinguent que comme différents degrés d'intégration, dans la mesure où l'homme s'identifie tout entier á la troisième dialectique, c'est-à-dire dans la mesure où il ne laisse plus jouer en lui-même de systèmes de conduite isolés, son âme et son corps ne se distinguent plus.* [34; p. 218]

(p. 82) ... *d'une présence à la conscience de sa propre histoire et des étapes dialectiques qu'elle a franchies.* [34; p. 225]

(p. 82) *L'esprit n'utilise pas le corps, mais se fait à travrers lui tout en le transférant hors de l'espace physique.* [34; p. 225]

(p. 82) *... un ensemble significatif pour une conscience qui le considère.* [34; p. 225]

(p. 83) *... il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe, et même toutes nos habitudes sont un corps impalpable pour le moi de chaque instant. Chacun de ses degrés est âme à l'égard du précedent, corps à l'égard du suivant. Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors.* [34; p. 227]

(p. 83) *... la perception, comme connaissance des choses existantes, est une conscience individuelle et non pas la conscience en général.* [34; p. 228]

(p. 84) *... n'intéresse en rien la nature propre de la chose et est au contraire un épisode de ma vie.* [34; p. 229]

(p. 84) *Les objets comme unités idéales et comme significations sont saisis à travers des perspectives individuelles.* [34; p. 232]

(p. 85) *Toutes les consciences que nous connaissons se présentent ainsi à travers un corps qui est leur aspect perspectif.* [34; p. 233]

(p. 86) *... seulement la conscience que nos avons de nous-même.* [34; p. 235]

(p. 86) *Nous ne nous réduisons pas à la conscience idéelle que nous avons de nous, pas plus que la chose existante ne se réduit à la signification par laquelle nous l'exprimons.* [34; p. 238]

(p. 86) *... il est vrai que j'ai conscience de mon corps à travers le monde, qu'il est, au centre du monde, le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face.* [35; p. 97]

(p. 86-87) *... je sais que les objets ont plusieurs faces parce que j'en pourrais faire le tour, et en ce sens j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps.* [35; p. 97]

(p. 87) *Les accidents de notre constitution corporelle peuvent toujours jouer ce rôle de révélateurs, à condition qu'au lieu d'être subis comme des faits purs qui nous dominent, ils deviennent, par la conscience que nous en prenons, un moyen d'étendre notre connaissance.* [34; p. 219]

(p. 87) *Tout ce qui dans l'individu était accidentel, c'est-à-dire tout ce qui relevait de dialectiques partielles et indépendantes, sans rapport avec la signification totale de sa vie, a été assimilé et centré dans sa vie profonde. Les événements corporels ont cessé de constituer des cycles autonomes, de suivre les schémas abstraits de la biologie et de la psychologie, pour recevoir un sens nouveau.* [34; p. 219]

(p. 88) *Je ne peux saisir mes mouvements naturels et me connaître sincèrement que par la décision d'être à moi-même. Ainsi je ne me connais pas par position, mais je n'ai pas davantage le pouvoir inné de connaître vraiment autrui. Je communique avec lui par la signification de sa conduite ... le comportement d'autrui exprime une certaine manière d'exister avant de signifier une certaine manière de penser.* [34; p. 239]

(p. 88) *... la conscience transcendentale, la pleine conscience de soi n'est pas toute faite, elle est à faire, c'est-à-dire à réaliser dans l'existence.* [34; p. 238]

SUMMARY

We discuss in the present work the body image, body schema, corporality and body consciousness concepts. It doesn't seem clear what those terms really mean; nevertheless, they are largely used in Physical Education, resulting sometimes in misinterpretation.

Our methodology was bibliography research, with author personal comments. We search to emphatize the ideas of the most important authors in those areas. This work is divided in three basic correlated chapters: each one helps the understanding of the others. The first chapter is about body image and body schema, emphatizing both psychologic and neurologic authors. The second one is related to the corporality concept and it is subdivided into three moments: a body visions historic contextualization; the Merleau-Ponty's phenomenology approach and the Physical Education relation with those concepts. Finally, in the third chapter, we discuss first the consciousness concepts and then the body consciousness itself, utilizing again the Merleau-Ponty's approach.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

1.**ALTHUSSER, L.** *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Editorial Presença/ Martins Fontes, Lisboa, 1980.

2.**APPLE, M. W.** *Educação e Poder*. Artes Médicas, Porto Alegre, 1989.

3.**ARIÈS,P.** *São Paulo e a Carne. in:* **ARIÈS,P. & BÉJIN, A.** *Sexualidades Ocidentais*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1986.

4.**BARRAL, M. R.** *The Body in Interpersonal Relations — Merleau-Ponty*. University Press of America, Lanham – New York – London, 1984.

5.*Bíblia Sagrada*. Editora "Ave Maria", São Paulo, 1978.

6.**BOSI, A.** *Fenomenologia do Olhar. in:* **NOVAES, A.** (org.) *O Olhar*. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

7.**BRAUNSTEIN, P.** *Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. in:* **ARIÈS, P. & DUBY, G.** (org) *História da Vida Privada — Da Europa Feudal à Renascença*. (II), Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

8.**BROWN, P.** *Corpo e Sociedade — o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1990.

9.**CAMPBELL, J.** *O Poder do Mito*. Editora Palas Athena, São Paulo, 1995.

10.**CAMPOS, D. M.** *O Teste do Desenho como Instrumento de Diagnóstico da Personalidade*. Editora Vozes, Petrópolis, 1977.

11.**CASTELLANI FILHO, L.** *Educação Física no Brasil — A História que não se Conta*. Papirus Editora, Campinas, 1988.

12.**CHIRPAZ, F.** *Le Corps*. Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

13.**CORBIN, A.** *Bastidores. in:* **PERROT, M.** (org.) *História da Vida Privada — Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. (**IV**). Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

14.**CUPA, D. & ADDA, E.** *Représentation, présentation du corps — un entretien avec Didier Anzieu. in: Revue de Médicine Psychosomatique*, (33), pp. 19-30. 1993.

15.**FISHER, S.** *Body Experience in Fantasy and Behavior*. Century Psychology Series, Appleton Century-Crofts, Educational Division, Meredith Corporation, New York, 1970.

16.**FOUCAULT, M.** *Os corpos dóceis. in: Vigiar e Punir*. Editora Vozes, Petrópolis, 1979.

17.**FREIRE, J. B.** *De Corpo e Alma — O Discurso da Motricidade*. Summus Editorial, São Paulo, 1991.

18._____ *Métodos de confinamento e engorda (como fazer render mais*

porcos, galinhas, crianças). in: **MOREIRA,W. W.** *Educação Física e Esportes — Perspectivas para o Século XXI*. Papirus Editora, Campinas, 1992.

19.**FREUD, S.** *A Interpretação dos Sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, (**V**), Imago Editora, Rio de Janeiro, 1976.

20._____ *O Inconsciente. in: Artigos sobre Metapsicologia*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, (**XIV**), Imago Editora, Rio de Janeiro, 1976.

21._____ *Além do Princípio do Prazer*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, (**XVIII**), Imago Editora, Rio de Janeiro, 1976.

22._____ *O Ego e o Id*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, (**XIX**), Imago Editora, Rio de Janeiro, 1976.

23.**GEHLEN, A.** *El hombre — su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.

24.**GONÇALVES, M. A. S.** *Sentir, Pensar, Agir — Corporeidade e Educação*. Papirus Editora, Campinas, 1994.

25.**GORMAN, W.** *Body Image and the Image of the Brain*. Warren H. Green Inc., St. Louis, Missouri, 1965.

26.**JUNG, C. G.** *Tipos Psicológicos*. Editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1987.

27._____ *Símbolos da Transformação*. Editora Vozes, Petrópolis, 1989.

28._____ *O Eu e o Inconsciente*. Editora Vozes, Petrópolis, 1988.

29._____ *Les Racines de la Conscience: Etudes sur l'Archétype*. Editions Buchet-Chastel, Paris, 1971.

30._____ *Chegando ao Inconsciente. in:* *O Homem e Seus Símbolos*. Editora Nova Fronteira, São Paulo, 1964.

31.**LE BOULCH, J.** *Rumo à uma Ciência do Movimento Humano*. Artes Médicas, Porto Alegre, 1987.

32.**LURIA, A. R.** *Curso de Psicologia Geral, Sensações e Percepção — Psicologia dos Processos Cognitivos*. (**II**), Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1991.

33.**MERLEAU-PONTY, M.** *O Primado da Percepção e Suas Conseqüências Filosóficas*. Papirus Editora, Campinas, 1990.

34._____ *La Structure du Comportement*. Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

35._____ *Phénomènologie de la Perception*. Editions Gallimard, France, 1945.

36.**MIRA Y LÓPEZ, E.** *Psiquiatria: Psicología Médica y Psicopatología*. (**I**),

Editorial "El Ateneu", Buenos Aires, 1952.

37.**MONDIN, B.** *O Homem, Quem é Ele? — Elementos de Antropologia Filosófica*. Edições Paulinas, São Paulo, 1980.

38.**MORAIS, J. F. R.** *Consciência Corporal e Dimensionamento do Futuro. in:* **MOREIRA,W. W.** *Educação Física e Esportes — Perspectivas para o Século XXI*. Papirus Editora, Campinas, 1992.

39.**MORIN, E.** *Ciência com Consciência*. Europa-América, Lisboa, s.d.

40.**NIETZSCHE, F.** *Assim Falava Zaratustra*. Coleção Universidade, Edições de Ouro, Rio de Janeiro, s.d.

41.**NOGUEIRA, M. A.** *Educação, Saber, Produção em Marx e Engels*. Cortez Editora, São Paulo, 1990.

42.**NOVAES, A.** *De Olhos Vendados. in:* **NOVAES, A.** (org.) *O Olhar*. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

43.*Novo Dicionário Aurélio*. Editora Nova Fronteira S.A., Rio de Janeiro.

44.**PASCAL, B.** *Pensées*. Garnier-Flammarion, Paris, 1976.

45.**PESSOA, F.** *Obra Poética*. Ed. Aguilar, Rio de Janeiro, 1965.

46.**PIAGET, J.** *Fazer e Compreender*. Melhoramentos, São Paulo, 1978.

47.**RODRIGUES, D. A.** *Corpo, Espaço e Movimento — Estudo da Relação entre a Representação Espacial do Corpo e o Controlo da Manipulação e da Locomoção em Crianças com Paralisia Cerebral*. Tese de Doutorado, Universidade Técnica de Lisboa, 1987.

48.**ROUCHE, M.** *Alta Idade Média Ocidental. in:* **ARIÈS, P. & DUBY, G.** (org). *História da Vida Privada — Do Império Romano ao Ano Mil*. (**I**), Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

49.**ROUYER, J.** *Pesquisas sobre o significado humano do desporto e dos tempos livres e problemas da história da Educação Física. in: Desporto e Desenvolvimento Humano*. Seara Nova, Lisboa, 1977.

50.**SCHILDER, P.** *A Imagem do Corpo — As Energias Construtivas da Psique*. Martins Fontes, São Paulo, 1994.

51.**SOUZENELLE, A.** *O Simbolismo do Corpo Humano — Da Árvore da Vida ao Esquema Corporal*. Editora Pensamento, São Paulo, 1988.

52.**THORAVAL, J.** *Les Grandes Etapes de la Civilisation Française*. Bordas. Paris, 1978.

53.**VEYNE, P.** *O Império Romano. in:* **ARIÈS, P. & DUBY, G.** (org). *História da Vida Privada — Do Império Romano ao Ano Mil*. (**I**), Companhia das Letras, SãoPaulo, 1990.