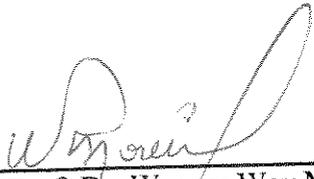


CLÁUDIA MARIA GUEDES

CORPO:

tradição, valores, possibilidades do desvelar

*Este exemplar corresponde à
redação final da Dissertação
defendida por Cláudia Maria
Guedes e aprovada pela
Comissão Julgadora em 15/08/95.*


Orientador: Prof. Dr. Wagner Wey Moreira

Data: 23/02/94

CAMPINAS

1995



UNIDADE	73C
N.º CHAMADA:	UNICAMP
	G934c
V.	Es.
TOMBO B.	27011
PROC.	667/96
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO R\$	11,00
DATA	13/3/96
N.º CPD	

C4-0 0084606-4

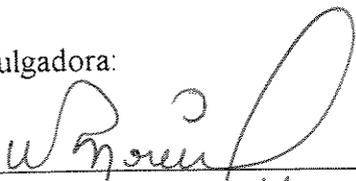
FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA- FEF - UNICAMP

G934c Guedes, Cláudia Maria
 Corpo: tradição, valores, possibilidades do desvelar / Cláudia Maria Guedes. - - Campinas, SP : [s.n.], 1995.

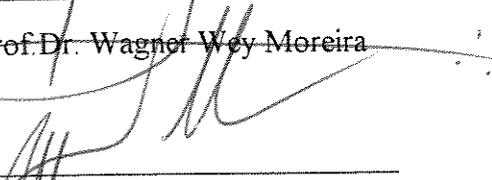
Orientador: Wagner Wey Moreira
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física.

1. Educação Física 2. Corpo e mente (Filosofia). 3. *Corporeidade. 4. * Fenomenologia I. Moreira, Wagner Wey. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física. III. Título.

Comissão Julgadora:



Orientador: Prof. Dr. Wagner Wey Moreira



Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella



Prof. Dr. Hugo Assmann

AGRADECIMENTOS

Em quaisquer projetos que a vida provoca, sempre existem dificuldades, porém, elas sempre são amenizadas pela presença das pessoas que amamos, daquelas que encontramos no mundo acadêmico ou apenas daquelas que simplesmente existem pelas trilhas que qualquer um decide caminhar. Cada uma dessas pessoas desempenhou papéis fundamentais na realização dos objetivos que pretendi alcançar.

Neste momento, portanto, considero que não seria possível listar todos os nomes daqueles que contribuíram direta ou indiretamente na realização deste projeto. Por isso, gostaria que ficasse aqui minha imensa gratidão a todos os corpos que amei, a todos que acreditaram, enfim a todos que deixaram suas marcas nas tradições, nos valores e nas possibilidades do desvelar de uma das faces dessa corporeidade, que ora se abre em sinceros agradecimentos:

Ao meu orientador, Prof. Dr. Wagner Wey Moreira, meu grande amigo e incentivador; acima de tudo, por ter me ensinado que o olhar sempre deve ultrapassar horizontes;

Ao Dr. Fernando Sacchetto Filho, pelas orientações sempre muito sábias, carinho, incentivo, apoio e força que têm transmitido ao longo de nossa amizade e convívio, assim como à sua esposa D^a Ângela;

Aos amigos da C. E. Alvorada, por terem juntamente com Dr. Fernando, me guiado aos mistérios do corpo: Cacau, Francisco, Itabirano, Carlos, Vânia, Ivone, Conceição, Ana Maria... e adendos: Paulo, Priscila, Gabriel...

A minha amiga e orientadora de vida, Badinha, pelos caminhos existenciais apontados, pelas leituras pacientemente efetivadas, pelo carinho, pela vibração em cada passo dado;

Ao meu pai, Adão e minha mãe Lêdda por terem me proporcionado a vida, principalmente à minha mãe por ser meu exemplo de fibra e garra;

À minha irmã Gina, minha maior confidente, por ter se dedicado a me ouvir e incentivar;

Aos meus sobrinhos, Marcus, Rhamon, Dhenny e (a pouco tempo) Yuri, por me darem a oportunidade de voltar a brincar;

Ao meu irmão Dr. Francisco Robertson Guedes, por todo carinho com que me ensinava as coisas da vida, por me provocar a sensibilidade a todos os instantes, por ter me proporcionado a liberdade de ir e vir de uma cidade a outra;

Ao "meu-mais-que-tudo" Wenceslao, por todas as coisas que vivemos, por tudo que sinto e que as palavras não traduzem...

Ao meu D'Onça (Dag), pelo carinho, atenção, noites de insônia e pelo nosso convívio;

Ao companheiro de todas as horas, Aquiles, por ser sempre um grande amigo;

Ao Prof. Dr. Milton de Almeida, pelos momentos dedicados em tornar essa experiência sempre muito interessante;

À Prof^a. Dr^a. Teresa Pires do Rio Caldeira pelos toques indispensáveis e finais dessa dissertação;

À Prof. Ms. Edna Hernandez pelo incentivo e apoio neste primeiros passos profissionais;

Aos professores e funcionários da FEF/UNICAMP, todo meu carinho e respeito;

Ao CNPq pela concessão da bolsa de estudos;

À Dulce pelas orientações e correções deste trabalho assim como pela paciência e dedicação demonstradas neste anos de pesquisa;

Aos amigos:

Ao amigo Eduardo Murguia, pelo insight dessa dissertação, por aparecer sempre na hora certa;

Sylvia, Hilda, Paula Da Matta (minha irmãzinha de sala e de vida), Inara, Márcio, Helder, Wander, Ana Paula, Guanes, Tina, Rosângela... por fazerem parte dessa viagem;

Carolina Portella, meu abraço existencial às descobertas essenciais;

Selva, Beth, Luiza, Tereza, Marco José, Ed Marcus... pela presença distante que se fez saudade.

ÍNDICE

O CAMINHAR E A PESQUISADORA	1
1. CORPO NA TRADIÇÃO DUALISTA	9
1.1. CORPO E ALMA (PLATÃO)	9
1.2. CARNE E ESPÍRITO (ERA MEDIEVAL)	18
1.3. CORPO E MENTE (DESCARTES)	27
1.4. CORPO E ESPÍRITO (KANT)	34
1.5. O ESPÍRITO ABSOLUTO OU A GÊNESE DA UNIDADE (HEGEL)	43
2. CORPO NA PERSPECTIVA DE PRODUÇÃO	54
2.1. TRADIÇÃO E VALORES DO CORPO	54
2.2. ESTÁDIO DO SENTIDO DE VALOR DE USO	57
2.3. ESTÁDIO DO SENTIDO DE VALOR DE TROCA	63
2.4. ESTÁDIO DO SENTIDO DE VALOR DE SIGNO	67
2.5. ESTÁDIO DE SENTIDO DE VALOR FRACTAL	71
3. CORPO NA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA	76
3.1. A TRADIÇÃO DUALISTA, VALORES DO CORPO E NECESSIDADE DE UMA NOVA INTERPRETAÇÃO.	76
3.2. O SENTIDO DO CORPO PRÓPRIO E DO CORPO SUJEITO EM ESSÊNCIA E NA EXISTÊNCIA	86
ALGUMAS CONCLUSÕES	100
BIBLIOGRAFIA	104

Resumo

O texto desta dissertação está centrado no fenômeno corporeidade, levantando inquietações provocadas pela construção do conhecimento sobre o corpo ao longo da história, através da análise do pensamento filosófico e de concepções sociais que foram os mais representativos produzidos na cultura ocidental. Pretende-se ainda, neste refletir, apontar possibilidades de um novo olhar-conhecer na busca da unicidade estrutural essência-existência humana

O esquema do trabalho empreendido se apresenta com uma introdução, que revela os passos da pesquisa, dois capítulos que buscam historicamente as raízes das concepções atuais de corpo e mais um capítulo, que reflete a busca de uma outra visão para a compreensão do corpo.

O primeiro capítulo dedica-se a discutir a tradição dualista ocidental, nas concepções específicas de corpo e de alma, sob a teoria platônica; de carne e espírito, no contexto da Idade Média; de corpo e mente, através do pensamento de Descartes; de corpo e espírito, nas idéias de Kant; e finalmente, tenta compreender a gênese da busca pela concepção do corpo singular nas fundamentações teóricas de Hegel.

O segundo capítulo analisa os valores atribuídos ao corpo sob a perspectiva da produção pela sociedade ocidental.

O terceiro capítulo apresenta os estudos de Merleau-Ponty, enquanto uma das possibilidades do desvelar do fenômeno corporeidade, através da compreensão do corpo-próprio, corpo-sujeito, nas abordagens da essência e da existência.

Abstract

This dissertation text is centered in the corporeity phenomenon. It raises some anxieties caused by the knowledge construction about the body all along history, through the analysis of the most representative philosophical thought and social conceptions produced in occidental culture. This reflexion also aims at pointing out possibilities of a new “olhar-conhecer”¹ searches uniqueness structural human essence-existence.

The scheme developed appears in this work in the form of an introduction, which shows the steps of the research, two chapters that seek the historical reasons for the present body conceptions and another chapter that expresses the search for a different view of the comprehension of the body.

The first chapter discusses the traditional occidental dualism in the specific conceptions of body and soul, in the light of platonic theory; of flesh and spirit, in the Medieval Age context; of body and mind, under Descartes’ thought; of body and spirit, in Kant’s ideas; and, finally, aims at understanding the genesis of the search for the singular body conception in Hegel’s theoretical basis.

The second chapter analysis the values assigned to the body under the perspective of the occidental society production.

¹. Ainda não conheço um correspondente para o inglês, uma aproximação poderia ser “a new way of looking at the phenomenon in an attempt to get to know more about it”, ou “a new curious look”, no entanto não refletem a amplitude deste termo.

The third chapter presents the studies by Merleau Ponty as one of the possibilities for the unveiling of the corporeity phenomenon, through the comprehension of corpo-próprio, corpo-sujeito, in the approaches of the essence and of the existence.

O caminhar e a pesquisadora

Um projeto se estabelece à medida em que a crença em algo se faz constante e incomoda de alguma forma o dia-a-dia, estando sempre latente na busca de satisfações dos desejos que pulsam diante de um assunto, um livro, uma poesia, nas relações e na maneira com a qual se age, ou seja, na intencionalidade que se desvela nos passos dados.

Estudar a corporeidade, procurar compreendê-la, foi uma constante no período de graduação, realizado na Universidade Federal de Juiz de Fora no curso de Licenciatura Plena em Educação Física e Desportos. Nos primeiros contatos com a preparação profissional, o caminhar rumo ao fenômeno da corporeidade se efetivou no interesse pelas leituras afins, de autores que se dedicaram a estudar o homem, compreendendo-o no seu meio e nas múltiplas relações estabelecidas.

Este corpo, que me revelo e sou, procurou compreender outros corpos durante o longo traçado entre a escolha da profissão e os objetivos que a mesma tenta alcançar nas escolas, nas clínicas, academias e outros. Perceber que a Educação Física, em toda a sua trajetória seguiu motivações que lhe foram extrínsecas e estimuladas por outros interesses bastante contrários à autenticidade dos corpos, provocou-me ainda mais o aprofundamento no tema da corporeidade.

A questão mais intrigante permanecia na história em que a Educação Física foi personagem ao longo dos anos, como agente dos objetivos de se alcançar a saúde e a

disciplina, fatores contribuintes da formação de cidadãos fortes, robustos, amantes incondicionais da pátria e manipulados pelo poder. O papel da Educação Física nesta trama evidenciava-se nos trabalhos pela “Educação Milagreira” dos corpos saudáveis, da estética (retrato de uma pátria soberana) e confusa entre a recuperação e a prevenção de doenças. Esta crença absurda na Educação Física como “salvadora da pátria” permaneceu por aí nos quadros da sociedade brasileira, adestrando prioritariamente os corpos e num segundo momento analisando-os numa perspectiva de uma ciência positivista.

Muitas questões emergiram diante desta situação: - por que o corpo representa uma ameaça e por isso deve ser disciplinado? - Por que a Educação Física é que deveria cumprir este objetivo? - Qual a concepção e representação corporal que influencia a formação dos profissionais na área?

Inquietantemente estas indagações foram sendo aprofundadas a partir do momento em que entrei em contato com a prática da profissão, mais precisamente ao iniciar a docência, numa escola do interior de Minas Gerais, na cidade de Juiz de Fora, onde ministrava aulas para turmas desde a Pré-escola até o 4º ano de Magistério. Destaco aqui minha experiência com a Habilitação Especializada de Professores para a Pré-escola, no qual coordenava a disciplina “Recreação e Jogos”.

Esta disciplina chegou em minhas mãos com um conteúdo proposto numa abordagem pragmática das atividades concernentes à Educação Física. Meus encontros com estes futuros professores especialistas em Pré-escolares, trouxeram inúmeras situações, que demonstraram uma concepção de corpo bastante reveladora de uma tradição dualista, que há muito revelava-se no meio escolar. Além disso, as turmas, por

serem bastante heterogêneas, traziam uma imagem corporal que se diferenciava entre as idades e as experiências. Evidenciava-se uma visão que separava corpo e mente, bem como concepções que se compunham de uma múltipla fragmentação do corpo, como se fosse possível isolar cada parte, enquanto formas independentes.

Estimulada, então, pelo desejo de descobrir uma forma de discutir esta questão, para esta formação de professores, busquei os rumos acadêmicos com intenções direcionadas a uma nova elaboração da disciplina curricular, objetivando realçar a importância da Educação Física em estudos mais amplos na formação do professor habilitado em educação pré-escolar.

Esse professor teria acesso a fundamentos esclarecedores sobre estratégias a serem utilizadas na escola, a partir da consciência da existência dos corpos-crianças.

Indiretamente o atual projeto se fazia latente, ditando caminhos para as futuras inquietações. No desenrolar do primeiro ano de mestrado, o projeto inicial foi constantemente reformulado, sendo basicamente estudada a metodologia da pesquisa em uma abordagem fenomenológica. Este caminhar na Fenomenologia mostrou-me outras trilhas na tentativa de compreender o fenômeno corporeidade, que se tornou fundamento para chegar ao delineamento deste estudo.

Para mim, o fato de não estar claro o que era corpo, ser corpo, fez com que eu procurasse esclarecer historicamente concepções deste fenômeno, desvendando suas influências em meus conhecimentos, considerando que, segundo Almeida (1994), o corpo não seria somente a expressão biológica do nosso ser atual, mas a expressão significativa da sua história entre outros corpos.

E quantos corpos fomos em cada época que a história descreveu?

A fundamentação histórica foi necessária no sentido de localização do dualismo-interacionista agregado em nossa cultura, como influência evidente nas concepções atuais de corpo. Focalizei-o então, destacando quatro períodos históricos, referenciando as idéias dos pensadores que se lançaram nestas épocas.

O primeiro estudo realizado fundamentou-se nos escritos de Platão que, a partir das reflexões apreendidas dos ensinamentos de Sócrates, desenvolveu referências sobre corpo e alma numa concepção dualista de homem, que temos ainda hoje agregada na nossa cultura, mediatizada pela linguagem, enquanto tentativa de explicar o humano.

O dualismo platônico levou-me a buscar a representação corporal na Idade Média, sob a interpretação do corpo cárcere da alma, que parte em busca de Deus. A riqueza das informações obtidas me esclareceu sobre aquela época, quando o corpo foi mais fortemente negado e ao mesmo tempo o fator mais preocupante, pois através do pensamento religioso a construção do pensamento popular recai nos dogmas das explicações sobre o mundo e o homem, num maniqueísmo que vai desde bem e mal, sagrado e profano, até às delimitações de carne e espírito. O corpo aparece enquadrado em locuções negativas, prendendo a alma, que dele se utilizava, para estar no mundo. Neste aspecto dificilmente lhe era legado o direito de ser descrito, falado ou descoberto, a não ser pelos discursos moralizantes e nas aplicações de regras repressivas. Representava o verdadeiro sentido de ser “algo” perigoso e tentador, “Jardim Fechado” (Assmann, 1993) para as delícias do prazer e desejos.

O Renascimento também, como um período substancial, significou a época em que foram desfeitas certezas até então estabelecidas, visto que o homem deparava-se com mudanças na sua visão de mundo, que o impulsionavam a duvidar sobre verdades que lhe foram impostas. O homem sentiu-se, então, com dúvidas e necessidades para satisfazer o pensamento com novos conhecimentos. O pensador que destaco é René Descartes, enfocando suas contribuições sobre as razões do corpo. Enquanto dualista-interacionista, separou corpo e alma – substâncias independentes; identificou a alma ao pensamento e ao cérebro, e seccionou o corpo em partes didaticamente inteligíveis. Descartes atribuiu ao corpo a metáfora da máquina – engenharia perfeita, de funcionamento responsável pelo afastamento da alma na medida em que suscitava algum defeito. Sua teoria influenciou os estudos do corpo, enraizando a compreensão mecanicista da sua anátomo-fisiologia, concebendo-o como máquina similar a operações matemáticas, ou seja, onde a soma das partes resultaria no todo.

O máximo da razão do corpo, no entanto, revela-se no pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant, que radicaliza a questão do pensamento, do intelecto e a concepção do ser, que existe pela vontade divina, sendo um fim em si mesmo. Este pensador considerava as afirmações anteriores sobre a alma enquanto ilegítimas em razão da não experiência, posto que está fora dos limites existenciais. Assim o conceito, formado a seu respeito, passa somente pelo entendimento humano. Concebe, no entanto que alma é o ente pensante, objeto do sentido interno relacionada ao noumenon (a coisa em si) e corpo é algo que está fora do homem, sendo objeto dos sentidos externos ou fenômeno (o que aparece).

No fechamento deste capítulo busco a gênese da concepção unificadora de homem, a partir das idéias de Hegel, que segundo Châtelet (1985, p.143), foi *talvez o único dos grandes teóricos da filosofia ocidental que tentou (e conseguiu) resolver todos os problemas que se punha.*

O sistema hegeliano, apresenta questões e oferece respostas de inter-relações, que compõem uma totalidade clara. Hegel tentou ultrapassar questões platônicas, que apenas apontavam dificuldades da fragmentação das idéias, evoluiu a problemática cartesiana, que deixava sem solução a questão da união alma e corpo, como também pretendeu responder a Kant interrogações deixadas em suspenso. Sinteticamente, a contribuição hegeliana representa a união em sua dialética e lógica do que foi separado anteriormente, trazendo a idéia da totalidade, do Espírito uno e indivisível. Suas idéias constroem um sistema de relações, que possui como movimento de evolução, primeiramente a passagem do uno à dualidade e logo depois a retomada da unidade, afim de que esta seja plena e concreta.

As leituras, impulsionadas pelo interesse por uma continuidade de história do corpo, e as ideologias, que estiveram por trás das visões, que nortearam a sua compreensão, despertaram-me a curiosidade pelo que se revelou na intenção de buscar valores a ele atribuídos. Procurei então, enquanto referencial teórico, o sociólogo Jean Baudrillard, destacando na sua teoria os quatro sentidos de valor e o desenvolvimento das várias mudanças no conhecimento do homem, até localizá-los na construção da idéia de corpo na modernidade.

O primeiro sentido refere-se ao estágio de valor de uso, a partir do momento em que o homem pensa no uso dos objetos e remete esta reflexão ao uso do próprio corpo

na satisfação de suas realizações. O segundo é do valor de troca – trocam-se necessidades, o corpo serve-se da troca de sua força para obtenção do que se precisa. O terceiro é o de valor de signo, onde o corpo corresponde a um código e seu valor se desenvolve em referência a um conjunto de modelos.

No enfoque da era Pós-Moderna, assumo o valor Fractal do corpo na crise da percepção gerada pela era midiática, que implica as formas-imagens corpóreas como simulacros. O corpo é a síntese do que foi anteriormente, desmistificando a imutabilidade pela representação hiper-real e possibilidade das próteses do universo, presentes em cada fragmento. A fragmentação e não representatividade deste corpo, que vive seu próprio signo, de certa forma, nega a totalidade, que hoje os discursos da corporeidade refletem. Nesta discussão outras questões emergem: – Procuro a totalidade, porque sempre tive acesso aos fragmentos? Ou será que discuto a fragmentação, porque a totalidade impregnada nos discursos sobre o corpo incomoda? A que se deve a percepção de pedaços soltos (imagens) em uma representação do que é inteiro? Qual é a imagem do corpo atual?

É a linguagem que faz da imagem um objeto, e do olho um sujeito - geometrização abstrata, espaços de interioridade, clichês. É a linguagem (o inteligível) que faz da imagem, de Platão a Hegel, um geometral, objeto ideal, templo protegido de toda a impureza, de toda multiplicidade, de toda indicernibilidade. A cor da sensação, irrecuperável pelos esquematismos da figura e do discurso.

Se a imagem se torna um objeto, é para melhor falar a linguagem que se lhe impõem, e que diz eis meu corpo (realidade empírica e transcendental). Conhecemos a imagem por esse sinal, em função do que através dela se faz dizer, a imagem como lugar próprio, uma idéia distinta. Em qual lugar tal discurso sobre a imagem provoca um certo consenso? Onde você mora? Corpo ou espírito? Como encontrá-la (ou melhor perdê-la)? (Parente, 1993, p.29)

Por estas razões busco a fundamentação nos estudos de Merleau-Ponty como uma estratégia de lançar novos olhares para a compreensão do humano, trazendo o corpo desvelado no seu sentido próprio e sujeito e na sua estrutura essencial-existente.

Capítulo I

1. Corpo na Tradição Dualista

1.1. Corpo e Alma (Platão)

Inscrevem-se na tradição do pensar o corpo e seu indevassável mistério, metáforas e conceituais expressões que, ora o valorizam, ora sacrificam a sua existência por representar grandes ameaças, que, segundo Assmann (1993, p. 4), assim são conotadas:

O corpo jardim fechado (como rezam as ladainhas cristãs: hortus conclusus (...)) Templo, morada, mistério inviolável, âmbito de Deuses e demônios, Éden proibido e cobiçado, árvore da vida, mas também do bem e do mal, corpo virgem, hóstia, vítima sacrificial, cadáver sagrado.

Estas expressões, adotadas para se falar do corpo, demonstram uma visão que, de acordo com este mesmo autor, predominou entre mais ou menos 3000 a. C. até 1700 d. C., e subsistiu, sendo cultivada de muitas formas. Ao atentar primeiramente ao “corpo morada”, o vejo estar inserido, no seu auge, na antiguidade clássica, onde além de tal adjetivo, recebe outros como obstáculo, prisão e túmulo da verdadeira essência do ser: a alma.

E é com o problema do ser que se defronta Platão (428-27 a. C. / 348-47 a. C.) discípulo de Heráclito e Sócrates, buscando resolver questões, que envolviam a busca incessante da essência do ser. Enquanto amante da sabedoria, aspirava à perfeição, à beleza, que deveriam se aliar às imperfeições da realidade, que evocava um pensamento coerente, exigindo idéias objetivas e concretas. Para isso precisava encontrar soluções, que conciliassem o testemunho dos sentidos (existência corpórea) com exigências do conhecimento intelectual (atividade da alma). Este problema se inscreveu na história desde a tradição dos pré-socráticos, consistindo em deslocar a reflexão do mundo físico (natural) para o mundo humano, propondo assim, como objeto próprio da indagação filosófica, os temas referentes ao homem e à descoberta e definição das essências.

Para Platão, que recebeu a influência pessoal e decisiva de Sócrates, só havia ciência do universal e do necessário, ou seja, as essências das coisas deveriam ser apreendidas e formuladas em definições, resolvendo assim, o problema da unidade e multiplicidade. Este filósofo acreditava que, atribuindo um predicado a um sujeito, tornava possível unificar no pensamento o que era múltiplo na realidade. Desta forma sua reflexão filosófica estendia-se então ao conteúdo total da consciência humana.

Nesta tentativa, Platão concebia o mundo das idéias, ou das realidades inteligíveis, necessárias e universais, definindo a idéia como objeto do conhecimento intelectual, sendo a própria realidade metafísica existente em si mesma. A idéia era o verdadeiro ser das coisas na transcendência do mundo das realidades contingentes e particulares. O ser mundano, para poder chegar a um saber coerente e irrefutável, deveria seguir um ritual, que a experiência da realidade exigia: partir dos conceitos e ultrapassar os estatutos empíricos.

Neste ritual as idéias desempenhariam várias funções: primeiramente permitindo conhecer as coisas do mundo material e identificá-las (necessariamente através de uma idéia prévia ou hipótese); depois elas permitiriam ou explicariam como as coisas se apresentavam no mundo sensível, (assim seriam iguais a elas e permaneceriam no ser); e, ainda esclareciam como as coisas vinham a ser e deixavam de ser (pois é pela idéia prévia que se tornavam possíveis as criações artísticas e ainda permitiam conciliar, pela participação, a unidade e a multiplicidade das coisas).

As coisas aparentes (referentes ao mundo material) seriam somente reflexos ou sombras das idéias, portanto, não eram tão perfeitas e belas como no ideal platônico, sendo apenas imagens: *Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e tudo mais que for do mesmo gênero(...).* (Platão, 1979, pp. 313-314)

Enquanto sombra das idéias, as coisas existentes no mundo, revelavam o fenômeno. Esta reflexão de Platão aparece bem descrita no mito da caverna (República, livro VI), onde delineia ilusões cambiantes, que se encontram na sombra entre os homens que lá habitam. Estes poderiam perceber pela penumbra o reflexo das coisas, posto que a verdadeira imagem colocava-se do lado de fora, representada pelo sol - idéia de clareza, luz, representando o bem divino real e puro. Nesta descrição o homem teria acesso e compreenderia essências, desde que saísse da caverna para o mundo inteligível, quando apreenderia idéias objetivas, imutáveis e universais.

As formas das coisas aparentes, que integravam a realidade sensível, seriam empréstimos, existindo na medida em que participariam das idéias. Se não existisse a

soma da forma com a idéia, não passariam de cópias ou de reproduções imperfeitas. As coisas não existiam dentro, mas fora delas mesmas. (Carmo Jr., 1992)

Este mundo sensível, das coisas materiais, é caracterizado por sua mobilidade, surgimento e desaparecimento, nascimento e morte. É o mundo produzido pelas aparências das coisas, que são cambiantes, subjetivas e incertas, o que são e o que não são, sendo objeto de *Doxa* ou opinião. As coisas sensíveis simbolizam a oportunidade e o estímulo, para que a alma, ao vê-las, se recorde das idéias contempladas na existência anterior. Esta é a Teoria da Reminiscência, na qual Platão advoga que conhecer não é ver o que está fora de nós, mas, ao contrário, significa reconhecer, lembrar-se do que se encontra dentro de nós, advinda de uma existência anterior da alma, de uma vida passada no *Hades* onde contemplou as idéias. Assim a ciência platônica não é das aparências (sombras), mas sim da realidade.

Compreendida no mundo inteligível, a alma é imortal, simples e imaterial, sendo capaz de conhecer as idéias e apreender a verdade. Assemelha ao que é divino, sendo única, indissolúvel e dotada da capacidade de pensar. Para existir, precisa estar unida ao corpo, e neste estado inclui três partes: concupiscível ou sensual, vinculada às exigências corpóreas; irascível, que corresponde aos afetos, impulsos e emoções; racional, vinculada ao pensamento à inteligência e vontade livre.

A alma, no entanto, no exercício de suas diferentes faculdades para alcançar a plenitude, deveria conformar-se a determinadas normas, por exemplo: - sua parte sensual deveria se corresponder à virtude da moderação ou da temperança; a segunda (impulsos e afetos), à virtude da fortaleza e a terceira, à sabedoria. Sendo, portanto, tais faculdades

aspectos de uma realidade única, formada de uma relação harmoniosa, que tem como elemento unificador uma quarta virtude, a da justiça.

Como herdeiro das idéias socráticas Platão também se inspirou na alma como fonte dos supremos valores humanos, onde se encontravam os primeiros passos para representação da alma corporal como processo de idealização do homem.

A alma não escapa ao corpo, pois, *o uso essencial, a busca da verdade estabelece a essência conceitual do bom, belo e justo, tendo no corpo do homem toda esta verdade* (Carmo Jr., 1992, p. 42). Mesmo sendo superior, a alma não pode rejeitar a corporeidade, pois depende dela para existir no mundo material; estar viva.

Inegavelmente o corpo possui uma vontade "sensível-inteligível" indissolúvelmente presente, que nos é oferecida como presença absoluta na evocação de uma pureza de sentimento (Carmo Jr., 1992), na medida em que procura a condição do vir-a-ser.

O corpo não existe apenas como instrumento, da maneira que pode supor a afirmação acima. É na concepção platônica, também, um obstáculo à apreensão do conhecimento. Nas palavras de Sócrates, em Fédon, obra de Platão inserida nos Diálogos, evidencia-se esta afirmação, quando se lembra daqueles, que se cegavam ao estudar o eclipse do sol diretamente, refletindo:

Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um dos meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas idéias e buscar nelas a verdade das coisas. (Platão, 1979, p. 112)

A busca incessante pela verdade torna-se um desejo que não pode ser satisfeito por causa do corpo, considerado por Sócrates uma coisa má.

durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! (Platão, 1979, p. 73)

Ampliando o seu discurso sobre o corpo, afirma que a verdade (idéia) é prisioneira dos sentidos, que enganam a alma em confusões, estas,

suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças - e ei-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim verdadeiramente é o que diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não nem uma vez sequer! Vede pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas circunstâncias para provocar o aparecimento de guerras, discussões, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso temos preguiça de filosofar. Mas o cúmulo dos cúmulos está em que quando conseguimos de seu lado obter alguma tranqüilidade, para voltar-nos então, ao estudo de um objeto qualquer, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrujão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade. (Platão, 1979, p. 74)

A única maneira, então, para se alcançar a plena satisfação do conhecimento, seria dispor-se do “impecilho” chamado corpo, sendo preciso morrer para conhecer. Esta evidência é encontrada nas palavras de Sócrates e se configura na metáfora platônica de “corpo túmulo da alma”, cárcere perfeito do qual ela precisa se libertar, lembrando sempre que as idéias não são interiores às coisas mas transcendentas a elas.

O corpo, sensível, material, que escraviza e perturba a alma na evocação do conhecimento verdadeiro, leva à opinião e conseqüentemente ao erro, pois os sentidos apenas conhecem a cópia das idéias. Ocasiona corrupção e decadência moral, para que isso não aconteça é necessário que abrigue uma alma superior, que saiba controlar paixões e desejos, tornando o homem capaz de um real e digno comportamento moral. Desta forma, o (...) *dualismo platônico divide radicalmente o homem, embora defenda a unidade do sujeito por sua singularidade.* (Fontanella, 1985, p. 65).

O homem, para alcançar o fim verdadeiro de sua existência, necessita de condições e para isso Platão investiu na realização de uma sociedade perfeita, dotada de uma nova ordem cultural para o mundo e um novo ser para a existência.

Neste momento é que os dois mundos de Platão, segundo Carmo Jr. (1992), o mundo sensível (corpóreo) e o mundo inteligível (espiritual) se expressam como único. Possuindo duas funções distintas, sendo que nenhum dos mundos poderia desenvolver sua função isoladamente. Alma e corpo poderiam alcançar a perfeição em comunhão, criando o homem superior, ou seja, *aquele que supera a carne e alcança o político, supera definitivamente a religião como critério de pensamento e adota a ciência.* (Jaeqer, 1986, p. 47).

Todavia há esforço, apesar de toda a dicotomia de alma e corpo, de ter-se um homem que torna-se ser. Platão insiste numa totalidade, que exige um comportamento para o corpo, que deve buscar a perfeição e a saúde, assim como para a inteligência, que deve procurar o conhecimento. Estas são condições necessárias para o cidadão alcançar a singularidade entre o sensível e o inteligível. Porém, o ideal humano se verifica num dualismo culturalmente configurado, onde:

as manifestações múltiplas e contraditórias sobre o bem, o belo e o justo não separam o corpo e a mente, pois por mais particular que seja uma opinião sobre a beleza, ou qualquer outro atributo físico, o reflexo virá (grifo meu) inevitavelmente à formação de um juízo relativo. (Carmo Jr., 1992, p. 50)

Logo, a real compreensão da realidade e das essências necessita da soma da forma material com a idéia. A unidade corpo e alma, sensível e inteligível, é primordial para o alcance do bem. Entretanto, esta reflexão platônica leva a um entendimento de uma subordinação do que é existência (sensível) ao que é essência (inteligível). Com isto dependiam-se mutuamente, conservando o equilíbrio e a saúde, permitindo compreender que é na particularidade das coisas que reside a totalidade.

Entretanto, é possível apreender que esta totalidade aparece como um termo metafórico unificador, que delata um dualismo onde (...) *o real aparente, mundano se fundamenta no não mundano. O não mundano é mais real, é o fundamento. Eles são distintos. E no homem o mundano é o corpo, o não mundano é a alma (Fontanella, 1985, p. 24).*

Assim ao mundo pertence o corpo, ao passo que a alma ao *Hades*. O homem, então, vive sua morte desde o nascimento (pois o homem do ideal platônico é a alma, e não o humano), e por mais que se possa afirmar sua unidade, o pensamento platônico divide a existência humana para entendê-la. E nesta tentativa de entendimento não é mais possível unificar, uma vez que cindiu-se o ser em corpo e alma. Cada uma com suas funções, possuindo suas partes em um lugar específico de existencialidade. Instaurou-se, portanto, uma concepção dual no pensamento filosófico. Sendo que a linguagem do senso comum e os discursos do corpo compreendem essa tradição dualista para o entendimento do humano.

Esta cisão do estudo do homem, na idéia do divino (alma) e do mundano (corpo), é uma constante no pensamento ocidental cristão, assim como no oriente próximo nos períodos que sucederam à época clássica.

1.2. Carne e Espírito (Era Medieval)

O corpo, na Idade Média, era considerado apenas pela sua formação material, denominado *carne*, substantivo que não denota apenas a estrutura muscular ou natureza animal, mas também aparece no sentido figurado dos conceitos cristãos de sensualidade e concupiscência. A imagem do corpo era ligada diretamente à sexualidade, fator de preocupação mais evidente de todo este período histórico, no que se refere aos postulados sobre o corpo, nos manuais de conduta, nos conceitos morais de cidadão.

A organização da sociedade medieval se fez em torno de um núcleo cristão, em que o cristianismo deixou de ser um *compromisso espiritual praticado em segredo para irromper no mundo, transformando-se, ele próprio, em novo princípio de ordem pública*. (Senett, 1993, p.15). Com isto, o povo convivia com os princípios pagãos e cristãos, através do chamado Paradigma Monástico, advindo do oriente próximo, que fez com que o papel da Igreja Cristã tivesse um modelo novo de natureza e sociedade humanas, criado pelos *homens do deserto*. Estes, considerados monges, eram aqueles que abdicavam de toda estrutura urbana existente para buscar o *paraíso* ou a *Terra dos anjos*, no isolamento dos desertos:

O paradigma monástico não é novo. Engloba os aspectos mais radicais da contracultura filosófica pagã, em particular o estilo de vida magnificamente não social dos cínicos e o longo passado judaico-cristão. A originalidade do paradigma reside antes em sua mudança de ponto de vista radical. Ele assimila o "mundo" a um fenômeno claramente identificável - a sociedade estabelecida, tal como existe no presente - e através dela vê transparecer a ordem verdadeira, quer dizer, angélica, do estado primeiro do homem. (Brown, 1989, pp. 277-278)

Era como se fosse possível ter a condição divina no mundo, como se pudesse fazer na terra o sacrifício necessário para atingir a divindade. A imagem do monge (homem do deserto), trazia a pureza da alma daquele, que renunciou aos desejos da carne e aos prazeres das cidades: (...) *a vida do monge é um espelho na Terra da vida dos anjos. Ele é um homem angélico (...)*. (Brown, 1989, p. 275).

Com isto:

O paradigma monástico colocou um ponto de interrogação no casamento, na sexualidade e até na diferenciação dos sexos. Pois, no paraíso Adão e Eva eram seres assexuados. Se perderam seu estado "angélico" de adoradores exclusivos de Deus foi porque, ao menos indiretamente, caíram na sexualidade; e dessa queda na sexualidade começa a deriva de homens e mulheres rumo a um mundo de preocupações próprias aos corações divididos e ligados ao casamento, ao nascimento de crianças e à dura labuta necessária para alimentar bocas esfaimadas. (Brown, 1989, p. 293).

Na realidade, os bispos do oriente viviam em estado constante de nostalgia, buscavam um estado angelical, uma forma de pureza espiritual, que permitiria um gozo de um paraíso terreno sem as dificuldades do mundo, que se abria sem muitas explicações, portanto, sem nenhum controle.

De certa forma, estas idéias também influenciaram o ocidente cristão. Porém, o bispo de Hipona, Agostinho, afastou os postulados do paradigma monástico e defendeu a sociedade, que compreendia o casamento e a sexualidade:

(...) Agostinho desvenda os aspectos do ato sexual que parecem trair uma profunda ruptura entre a vontade e o instinto. A ereção e o orgasmo prendem-lhe a atenção, pois a vontade aparentemente não atua sobre um e outro: nem o impotente nem a frígida podem provocar essas sensações por um ato de vontade e quando elas se manifestam, não conseguem fazer com que a vontade as controle. (Brown, 1989, p. 294)

As manifestações corporais ligadas à sexualidade passaram a ter um caráter natural, de manifestação inerente a condição humana, desafiando uma definição social de santificação pela castidade. Esta poderia ser apenas um meio, mas não uma forma de afastar os desígnios e sinais carnis de desejo. Pois, como exemplo, as poluções noturnas dos santos, assim como a menarca das santas, denunciavam a sexualidade latente do corpo.

O desejo da carne, entretanto, somente poderia ser satisfeito, de uma forma não profana, se seguisse o modelo de decoro das normas de comportamento da classe superior, que proibiam a entrega às vulgaridades de carícias orais, assim como variações das posições sexuais e relações mantidas durante a menstruação. Estas proibições no entanto, não culminavam num procedimento do corpo, mas sim no temor que se propagava pelas crenças populares. Porém:

Agostinho desmonta por completo esse modelo, e suas concepções implicam uma imagem do corpo totalmente nova. A paixão sexual já não é apresentada essencialmente como um "calor" físico, difuso e indiferente, que culmina nas relações. A atenção ao contrário, volta-se para as zonas precisas de sensação especificamente sexual: para os homens, o processo de ereção e o detalhe da ejaculação. São fraquezas que todos os humanos partilham. (Brown, 1989, p. 297)

Agostinho, assim como outros cristãos, por um lado lutava contra a castidade, enquanto de outro lado outros fortaleciam a necessidade deste princípio para o alcance da divindade.

O temor pelos mistérios da carne predominava o povo, de um lado, por trazer, no meu entendimento, a tentação demoníaca (desconhecida e sem nenhum controle) e, de

outro lado, procurava-se institucionalizar o encontro dos corpos de maneira que fossem respeitadas as regras estabelecidas (controle dos atos e previsão das reações).

A Idade Média representa a era dos grandes dualismos, das teorias que conviviam concomitantes e conflituosamente: celibato contra casamento, a libido contra a ternura, o bem contra o mal, a carne contra o espírito:

De um lado o perecível, o putrescível, o efêmero, o que deve voltar a ser pó, que no entanto é chamado a reconstituir-se para ressuscitar no último dia, do outro o imortal.(...) o que é atraído para baixo, pelos pesos, pelas opacidades das substâncias carnis, do outro o que aspira a perfeição celeste. (Duby, 1990, p. 515)

Desta forma o corpo medieval vem representado pela imagem do claustro da perfeição, guardando a oportunidade do ser de atingir o divino. Nele estão reservados espaços de purificação, que se resumiriam nos sofrimentos pelo flagelo, auto-punição, castração dos desejos e castidade. O corpo, considerado um templo do espírito, deveria manter-se intacto às tentações demoníacas de degradação. Como não possuía leveza e força da alma, viria também representar a carne, perigo, indubitável certeza da fonte tentadora que afasta o homem da perfeição divina, sendo sinônimo da nocividade, entrada das doenças, alvo de satã.

Esta concepção dualista é corrente na representação do mundo medieval, tais como bem e mal, sagrado e profano. Sendo assim, não se colocava em dúvida que o homem era formado de corpo e alma, carne e espírito. Porém, através de um ponto de vista, as coisas da carne eram naturais e independiam da vontade, enquanto que de outro, eram conceituadas pela crença mística, postulando que o homem poderia dominá-las

através de obrigações religiosas e sociais, como também purificar o corpo através das torturas e auto-flagelos.

Preocupados com a carne, enquanto sinônimo de sexualidade, portanto, como fonte de impurezas, mas que todavia também era o meio de fazer-se presente no mundo:

O corpo humano era, pois, o lugar privilegiado de um verdadeiro combate entre o mal e o bem, entre a doença e o milagre, força divina muitas vezes obtida através da oração dos santos. As desgraças físicas não provinham unicamente dos homens.

(...) o estudo do corpo e das sensações que provoca revela, pois, que a humanidade superestimava os valores de força, procriação e saúde física e moral, provavelmente porque lhe eram indispensáveis num mundo instável, ameaçador e incompreensível. (Rouche, 1989, pp.441-442)

O corpo do homem desafia a Igreja e o “mundo”, a realidade mundana trazia os graus de imperfeição através das grandes epidemias, mortes incontrolláveis, etc., enquanto que os dogmas religiosos invocavam os poderes divinos de criação e vontades divinas, para governarem as manifestações humanas.

Penso que a valorização dada ao desprezo pelas coisas do corpo, trazendo a idéia de morte como salvação, refletia a temerosidade do homem na falta de controle do mundo, que se postava de forma incompreensível. Era no entanto, mais fácil buscar explicações místicas, encontradas no invisível, para satisfazer as necessidades de uma vida melhor.

A religiosidade imperante fortalecia esta convicção diante do povo, que sem contestar, cuidava bem da morada do espírito, temendo sua periculosidade, mantendo desejos afastados e escondidos da plenitude da satisfação, para que na morte pudesse atingir a perfeição divina.

O poder dos dogmas da Igreja, que representava na época mais que um poder moral, domínio econômico, do conhecimento, e controle da ordem social, sustentava o caráter sagrado das obras divinas, devendo o homem se conformar à vontade de Deus. Pois, sendo Ele o criador do mundo, portanto a Ele é legado o controle do mesmo. Enquanto integrante da criação divina, o corpo, vivia entre ser sagrado e profano, bom e mau, pernicioso e necessário. Devendo seguir as regras de Deus, para que não fosse uma ameaça à vida.

As teorias que se opunham, ao falarem do corpo, e que intrinsecamente também se contradiziam, mostram que o corpo venerado também é detestado:

(...) estupro, castração, tortura permanentemente o ameaçam, sem contar as inumeráveis enfermidades físicas ou mentais. Esse corpo adorado ou execrado, afligido pelos micróbios e pela angústia, obcecado pela sobrevivência, é o de uma população jovem na qual o velho ocupa pouco espaço. (Rouche, 1989, p.465)

Contudo, percebo que, com uma média de idade que muitas vezes não chegava aos quarenta anos, não havendo controle algum das mortes provocadas pelas ondas epidêmicas, nada mais evidente do que temer o desconhecido e buscar a segurança nas explicações mais diversas.

Enquanto forte tendência desta época, aparece a arquitetura, que metaforicamente influenciou uma concepção de corpo, que englobava as construções geométricas, transformando-o numa verdadeira casa, que possuía no andar superior alegria, inteligência e iluminação; abaixo do diafragma as funções putrefatas e a parte inferior, o lugar das tentações. A parte externa desta moradia provisória do espírito denunciava particularidades do seu habitante, através da cor dos cabelos, pele, expressão

do rosto: *seu interior é dito "doméstico", seu exterior "silvestre" e a oposição desses dois epítetos, remete evidentemente aos dois pólos da intriga romanesca a corte e a floresta. (Duby, 1990, p. 516)*

O corpo morada, arquitetonicamente pensado e de certa maneira composto da tamanha responsabilidade de abrigar a eternidade, deveria, além de tudo, ser respeitado, conservando sua intimidade longe do domínio alheio, para que não cometesse heresias, ao satisfazer seus desejos carnis ou, tentar outros corpos neste processo.

O fato, no meu entendimento, de se considerar a sexualidade como um mal, omite o receio de uma explosão demográfica e a propagação de doenças. Buscar no espírito a perfeição e conotá-lo como a parte que se salva, representa um reflexo de uma impotência do homem medieval de compreender, explicar e tentar resolver os problemas mais emergentes como a saúde, a força e a moral exigida pelo ideal cristão de organização das sociedades católicas:

O imaginário cristão então, pode responder à angústia referente ao sexo e a morte com seu deslocamento para o além. Para tanto as visões utilizam uma pedagogia moralizante pessimista ou uma perspectiva mística otimista. (Rouche, 1989, p. 499)

As explicações místicas consistiam no conteúdo básico para a reflexão sobre o corpo, Duby (1990) diz, por exemplo, que o assunto do corpo era tratado de maneira discreta, com respeito e moderação, dentro das regras do decoro e da moral. Portanto, as produções literárias da época falam timidamente da carne, produzindo conhecimentos sobre o corpo em manuais de boa conduta, que ditavam regras, para mantê-lo inteiramente coberto pelas palavras e roupas, para que o mal (satã) não o penetrasse e fizesse surgir o desencaminhamento do homem por desejos sensuais:

O mais aparente nos textos(...) – são os discursos, excessivos, dos especialistas do rigor, portadores da ideologia eclesiástica – é uma forte tendência a temer o seu corpo, e dele libertar-se, levando aos extremos do ascetismo até a abandoná-los aos insetos. (Duby, 1990, p. 518).

A tendência em buscar a morte, enquanto libertação, não era impedimento que o homem deixasse de amar o seu corpo, mas muito ao contrário, deveria ter por ele o amor vigilante e desconfiado, mantendo os cuidados necessários, para que ele não o traísse. Duby (1990), como exemplo, refere-se ao pedido de São Paulo em suas cartas, as quais dizem que o homem deveria amar seu corpo, assim como ele ama a sua mulher: com prudência, guardando a distância, e desconfiando, pois ele é tentador, assim como a mulher o é. As piores degradações poderiam ser encontradas no corpo da mulher medieval. Que era ao mesmo tempo símbolo da fecundidade e da vida, e fonte inspiradora à deturpação das normas morais.

Por isso, este amor vigilante deveria conservar e cuidar do templo da alma, que poderia levar à desonra, desmoralização, pois tinha-se por convicção que ele estava mais preparado para seduzir do que para conceber o amor puro e sem pecados.

O pensamento religioso, que influenciou na época medieval, preparou verdadeiros manuais de prevenção do pecado através da castidade corporal, tratou também de ocultar dos mais curiosos o interior da clausura (os saberes sobre o corpo), evitando o conhecimento dos segredos mais íntimos do homem, levou aos extremos os cuidados que deveriam ser tomados, impregnando a vida humana de renúncia e temor pelos prazeres mundanos. Os homens então, deveriam vigiar seus sentidos, pois eles representavam a vulnerabilidade ao pecado, compreendidos como portas de entrada para

o mundo: narinas, olhos, boca, etc., por onde *ai penetram o gosto pelo mundo e o pecado, a podridão*. (Duby, 1990, p. 517).

Não era possível pensar no corpo prazer, porque contradizia toda moral cristã, nem no corpo nu, a não ser no leito (na procriação), onde o nu era sagrado.

Entre o paradigma monástico, a teoria de Agostinho, a moral da Igreja, qual mais influenciou a moderna cultura ocidental? O mundo da carne pelo seu mistério aparente fez com que o homem mais falasse sobre o corpo, refletindo não uma mortificação corporal, mas uma exaltação, revelada pelos discursos, processo de civilidade e a aplicação da justiça contra a violência e os crimes na época medieval.

O controle da sociedade apareceu marcado por dois caminhos: o sexo e a morte, ou seja, com a castidade e aplicação de penas contra os infratores da ordem, como as torturas e os suplícios. As queimadas das feiticeiras, decapitações, esquartejamentos, eram comuns numa organização social em que a vida humana não era de grande valor. O corpo humano não possuía as conotações valorativas de uma sociedade industrial, por exemplo, como aconteceu a partir da Renascença.

1.3. Corpo e Mente (Descartes)

A ambição de Descartes era a de abranger, num conjunto unitário e claro, todos os problemas propostos à investigação científica. Preocupado com a óptica, tanto quanto com a medicina e a moral, pretendeu estender a precisão das matemáticas aos problemas humanos. (Granger, 1979, p. XVIII)

Século XVI... Período do Renascimento, época de várias transformações na visão de mundo do homem ocidental, em que as dúvidas geraram grandes descobertas e suscitaram desejos de uma sabedoria nova, constituída de concepções opostas às que prevaleceram na Idade Média.

Neste período histórico a antigüidade clássica greco-romana renasceu em vários pensadores e artistas. Simultaneamente o homem desta época se defrontou com uma nova imagem geográfica do mundo. As certezas imbuídas tornaram-se dúvidas inevitáveis, que instigaram a contestação e a rejeição das idéias vigentes.

A multiplicidade de opiniões existentes tornaram-se caminhos inseguros, que não definiam e nem estabeleciam metas concretas. Procurava-se um caminho certo, *aquela que se impusesse a todos os demais, como o único o legítimo, porque o único capaz para conduzir afinal, à descoberta de verdades permanentes, irretorquíveis, fecundas.* (Granger, 1979, p. IX).

Era preciso achar um método para a ciência.

Preocupação que se estendeu ao final do XVI e caracterizou a investigação filosófica do século XVII. Aconteceu então, neste período, uma das orientações

metodológicas, que abriu algumas das principais vertentes do pensamento moderno: – O racionalismo moderno, inaugurado por René Descartes (1596-1650).

A origem do pensamento de René Descartes veio da crença deste filósofo na sua missão de unificar todos os conhecimentos humanos a partir de bases seguras, *construindo um edifício científico plenamente iluminado pela verdade e, por isso mesmo, todo feito de certezas racionais.*(Granger, 1979, p. VI)

Deveria haver, para este pensador, uma concepção unitária, onde a clareza das idéias deveria ser compartilhada por todos, e somente a razão seria capaz de conceber bases sólidas para construção de um conhecimento, num reino luminoso de certezas. Descartes, então, foi buscar na razão *que as matemáticas encarnavam de uma maneira exemplar - os recursos para a recuperação da certeza científica* (Granger, 1979, p. X.).

Esta busca, primeiramente, se estabeleceu como uma verdade, que não poderia ser posta em dúvida. Converteu então, a dúvida em método. Descartes começou duvidando de tudo (se duvido, penso). Incluindo as afirmações do senso comum, os argumentos de autoridades, o testemunho dos sentidos, as informações da consciência, de verdades deduzidas pelo raciocínio, a realidade do mundo exterior e principalmente da sua realidade corporal (Se penso, existo).

Após a dúvida, surgiu a primeira certeza: – a existência do eu penso. Nesta fase inicial do pensamento cartesiano, este “eu” era apenas puro pensamento, uma *res cogitans* (ser pensante) em caminho a dúvidas. Todavia, o ser pensante tinha que conviver com a realidade corpórea (*res extensa*), precisava existir no mundo material para poder pensá-lo, e esta materialidade também devia ser posta em questão, visto que

era o intermediário entre o mundo e o pensamento: *Definidos como substâncias perfeitamente distintas, a extensão e o pensamento coexistem, todavia, no homem através da dualidade corpo / alma.* (Granger, 1979, p. XXII).

Estas idéias possuíam sugestões platônicas e cristãs, visto que os estudos gregos foram retomados, evidenciando semelhança entre estes fundamentos do pensamento cartesiano nas reflexões de Platão e na crença religiosa. Em Descartes o elo de ligação entre o pensamento e a realidade corpórea era Deus, enquanto que para Platão, foi o Demiurgo. As outras afinidades transparecem na visão e apreensão da idéia de mundo.

A física cartesiana demonstra um mundo epistemológico contido no pensamento, que se constituía pela extensão enquanto essência do corpo. *Descartes vê o mundo físico como um caso particular de um mundo ideal, alcançável apenas pelo intelecto.* (Granger, 1979, p. XXII). Sendo a essência do corpo apenas a extensão, matéria, Descartes encontrou subsídios no platonismo, colocando o corpo apenas como uma matéria que não pode compreender o mundo, como um obstáculo, afirmando que o mundo somente é alcançável pelo intelecto, ou seja, sem a mente o homem não compreende o mundo. Porém, a inteligência e a alma confundem-se de maneira que intelecto e espírito sejam a mesma coisa. Enquanto que para Platão a alma é um ser diferente do corpo, o qual não possui a capacidade de pensar e apreender as idéias, Descartes considera o corpo como a verdadeira máquina de apreensão do mundo, porém ele é a própria incerteza, portanto, o considera também como enganador, afirmando que:

Minha existência como coisa que pensa, está doravante garantida e vejo claramente que esta coisa pensante é mais fácil, enquanto tal, de conhecer do que o corpo, a cujo respeito até agora nada me certifica. (grifo meu). (Descartes, 1979, p. 8)

Duvidando até mesmo da existência deste corpo, Descartes, passou a observá-lo em si mesmo e em relação aos outros corpos, donde chegou à conclusão da existência. Porém, o corpo agiria sob o comando da alma e somente a onipotência divina poderia uní-los, permitindo então, a existência do ser atuante no presente. Entretanto, para compreender esta relação deveria haver uma análise das partes que compunham o ser, ou seja, distinguindo três elementos : alma, união da alma com o corpo e o corpo... Assim, Descartes postulava a separação e a distinção de alma e corpo através da definição do que vinha ser a substância, existindo em duas formas:

duas substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra e isso porém, só acontece devido à onipotência de Deus: Ora, é certo que o espírito e o corpo são substâncias (...) que pode existir uma sem a outra (como acabo de provar).

Logo o espírito e o corpo são realmente distintos.

E é preciso observar que me servi aqui da onipotência de Deus para tirar dela a minha prova, não que seja necessário qualquer poder extraordinário para separar o espírito do corpo, mas, porque, não tendo tratado senão de Deus nas proposições anteriores, não podia tirá-la de outro lugar exceto dele. E não importa de modo algum por qual poder duas coisas sejam separadas, para sabermos que são realmente distintas. (Descartes, 1979, p. 175)

Por serem distintas, apresentam-se de forma que a alma é uma substância indivisível, enquanto o corpo possui partes.

O corpo atua contra a alma, mesmo encontrando-se em união com esta. Assim, o que na alma é uma paixão, no corpo é geralmente uma ação. Ao primeiro cabe aquilo que é sentido existir, nele mesmo e nos outros corpos, e ao segundo aquilo que não pertenciam a nenhum corpo, incluindo toda a espécie de pensamento, visto que o corpo não pensa .

Ao contrário do que se pensava, que a alma se ausenta, por isso o corpo morre, Descartes postula que a morte não acontecia por culpa da alma, mas sim por algumas partes principais do corpo que se corromperam, levando a alma a se ausentar.

O corpo é comparado a uma máquina e, se esta máquina se quebra, provavelmente não leva apenas à destruição do homem, mas à separação da alma e do corpo. Sem o movimento necessário, a alma se ausenta e o princípio de seu movimento pára de agir.

A alma está implantada na máquina do corpo, mas não é seu princípio de formação nem conservação. Trata-se simplesmente de íntima associação da alma com o todo e as partes da máquina já feita... Assim a natureza física realizaria mecanicamente uma máquina muito complicada, com disposições tais que uma alma poderia calcá-la, sem que tenha tido algo com a fabricação e imbricação de suas partes. (Descartes, 1979, p. 218).

Esta máquina, descrita por Descartes é detalhadamente explicada em cada uma de suas funções fisiológicas, que acontecem devido aos nervos, considerados como: *pequenos fios ou pequenos tubos que procedem todos do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais.* (Descartes, 1979, p. 219)

Este pensador, no entanto, não explica de que forma estes espíritos lançam sua contribuição para os movimentos e sentidos, e nem o princípio corporal que os faz agir. O que apresenta como este princípio é um certo calor, um fogo mantido pelas veias, que acontece devido à ação dos espíritos animais, pequenos corpos que: *não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes das chamas que saem de uma vela.* (Descartes, 1979, p. 220)

Estes espíritos animais, são elaborados no cérebro e possuem como companheiros os espíritos vitais (saídos do coração) e os espíritos naturais (produzidos no fígado). Entre si, não possuem diferenças qualitativas reais, somente existem diferenças em relação ao tamanho, e mobilidade. Eles agem com a propriedade de sempre manter vivo o calor, que é o princípio dos movimentos, inflamando a existência.

Assim como o corpo, o espírito recebe suas funções, que, relativas apenas ao pensamento, refletem-se em ações da alma e suas paixões, que, representadas pela vontade e as paixões, configuram-se percepções ou conhecimentos existentes.

Tanto a vontade como a percepção são de duas espécies: a primeira consiste em aplicar o pensamento em nada que é material, possuindo a alma como causa, e a segunda refere-se às ações que terminam no corpo e que podem encontrar suas causas ora nele, ora na alma. Porém todas vêm à alma através dos nervos *e existe entre elas uma diferença pelo fato de relacionarmos umas aos objetos de fora, que ferem nossos sentidos, e as outras ao nosso corpo ou a algumas de suas partes, e outras enfim à nossa alma.* (Descartes, 1979, p. 225)

Existiam então, como formas separadas e interdependentes. Porém, a alma não está calcada em uma parte especial do corpo, ela está presente na sua totalidade: – *O corpo é uno e de alguma forma indivisível.* (Descartes, 1979, p. 228). Isso devido à disposição dos seus órgãos, que se relacionam. Entretanto, esta unidade é resultante da sua união com a alma: *Nosso corpo, enquanto corpo humano, permanece sempre o mesmo número durante o tempo em que está unido à mesma alma. E inclusive, nesse sentido, é indivisível.* (Descartes, 1979, p. 228)

Na enumeração e na ordem das funções da alma, Descartes lhes confere as paixões: admiração, estima ou desprezo, generosidade ou orgulho e humildade e baixeza, veneração e desdém, amor e ódio, desejo, esperança, terror, ciúme, segurança e desespero, irresolução, coragem, ousadia, emulação, covardia e pavor, remorso, alegria e tristeza, zombaria, inveja e piedade, satisfação de si e arrependimento, favor e reconhecimento, indignação e cólera, glória e vergonha, fastio, pesar e alegria.

Evidente que estas emoções são configuradas como funções da alma, porém o corpo poderia atuar indiretamente, realizando a ação através da vontade da alma.

De resto a alma pode ter os seus prazeres à parte; mas, quanto aos que lhe são comuns com o corpo, dependem inteiramente das paixões: de modo que os homens que elas podem mais emocionar são capazes de apreciar a doçura nesta vida. (Descartes, 1979, p. 294).

A alma possui de certa maneira, alguma extensão, pois, se espalha nas partes do corpo de uma forma indivisível, estando inteira em cada parte. A alma como substância não extensa, é dotada de particularidades, que lhe permitem existir. Esta definição que Descartes dá ao organismo humano é a totalidade.

Defendendo a concepção de que das partes alcança-se o todo, enquanto uma grande operação matemática, levou a uma atitude reducionista da ciência que, segundo Capra (1982), passou a crer que todos os aspectos de fenômenos considerados complexos poderiam ser compreendidos, caso fossem reduzidos às suas partes constituintes.

1.4. Corpo e Espírito (Kant)

Na época em que se inscrevem os pensamentos de Immanuel Kant, evidencia-se um grande otimismo centralizado no poder da razão em reorganizar o mundo humano, daí portanto, a sugestão das designações ao séc. XVIII como o “Século das Luzes”, “Iluminismo”, “Ilustração” ou “Aufklärung” ou “Esclarecimento”.

A época anterior delineava a luta contra o princípio da autoridade, dos dogmas impostos, e procurava intensamente relegar ao humano a responsabilidade sobre a trama do seu destino. Esta reflexão encontrou em dois pensadores dos séculos anteriores, subsídios filosóficos: enquanto Descartes justificou o poder da razão, ao perceber o mundo através de idéias claras, distintas e objetivas, Locke valorizou os sentidos e a experiência na elaboração do conhecimento.

A filosofia do Iluminismo foi considerada como filha do cartesianismo (Aranha, 1994), devido a Descartes e Malebranche, possibilitando o gosto pelo raciocínio, as buscas de evidências intelectuais, e principalmente a audácia de exercer com maior liberdade o juízo e de espalhar o espírito da dúvida metódica. A frase “Sou, logo penso” era de alguma forma o cogito do filósofo do Iluminismo, bem próximo, do cogito cartesiano.

Além da influência cartesiana, aparece neste contexto, o advento da Ciência Galileana no séc. XVII, possuindo um método experimental, que lançou outros campos de pesquisa, originando novas ciências. Aliada à técnica, propõe o modelo de um novo

homem: – O homem construtor, o artífice do futuro, aquele que não se satisfaz contemplando a harmonia da natureza, mas pretende conhecê-la, para então dominá-la. (Aranha, 1994) .

A natureza aparece de forma dessacralizada: - na política, as idéias liberais se contrapõem ao absolutismo e à tese do direito divino dos reis. São elaboradas teorias contratualistas que, influem para que a sociedade se estabeleça através do pacto.

A economia desta época refletia a distribuição das riquezas por leis naturais, caracterizando o liberalismo clássico, que representava as aspirações da classe burguesa em ascensão. Esta classe procurava gerenciar seus negócios sem intervenção e controle do Estado Mercantilista.

O sistema capitalista se fortalecia, predominando os meios de produção, consubstanciado pela Revolução Industrial, quando apareceu a máquina a vapor em meados do séc. XVIII, introduzindo o processo de mecanização das indústrias.

Procurou-se também a naturalização da moral. Rousseau, por exemplo, elabora uma proposta pedagógica de volta à natureza, valorização da espontaneidade e do sentimento, evitando preconceitos que corrompem a vida moral.

Desta mesma forma, a religião natural aparece contrapondo dogmas e fanatismos. A imagem de Deus para os filósofos representa uma presença, que não corresponde à “ritualística” do passado, mas a simples designação do Criador do Universo, “O supremo relojoeiro” (Aranha, 1994)

E é na segunda metade daquele século que começam a aparecer sinais de emancipação intelectual na Alemanha. Dentre as expressões maiores da filosofia (Wolff,

Lessing e Baumgarten), destaca-se Immanuel Kant. Os estudos deste homem metódico, que se impressionou pelas obras de David Hume, que admirava Rousseau e que passou sua existência investigando o universo espiritual do homem, constitui a origem da maior parte das reflexões dos séculos XIX e XX. (Chauí, 1980 a)

Considerando o homem como um indivíduo, “um fim em si mesmo” (Popper, 1991), atribui a este o conceito de personalidade como o caráter de um ser que tem direitos e deveres por conseguinte, uma qualidade moral, diferenciando-o de Deus, que tem direitos e não deveres. Esta situação é contrária à do homem que tem direitos e deveres, ao passo que Deus traduz o ser que encerra o princípio real de qualquer conceito de dever. (Kant, *apud*. Lacroix, 1979).

A partir destas idéias identifica-se o universo espiritual, que preocupava Kant, compondo-se resumidamente em duas questões: - O conhecimento e a moral, que:

aliaram-se no espírito de Kant, os problemas da apreciação estética e das formas de pensamento da biologia, cujas peculiaridades em relação ao problema do conhecimento e ao problema da moral articulou uma visão sistemática das funções e dos produtos da razão humana (Chauí, 1980 a, p. VII)

O pensamento kantiano torna-se conhecido como Idealismo Transcendental, expressão utilizada para significar os conceitos refletidos em fase anterior à experiência: *Chamo transcendental todo conhecimento que trata, não tanto dos objetos, como, de modo geral, de nossos conceitos a priori dos objetos (Kant, 1994, p.179)*. Mesmo fazendo suas críticas ao racionalismo e ao empirismo, segue um processo designado de idealismo. Reconhecendo a experiência como fornecedora de matéria do conhecimento, define que a razão, graças às estruturas a priori, constrói a ordem do universo.

Na tentativa de restituir a filosofia à totalidade da Razão, este pensador, almejava pela ultrapassagem da ciência (derivada apenas do conhecimento) à moral (onde no homem é a melhor expressão da razão), colocando o problema do destino total do homem no seu projeto: - não com relação somente às suas intenções, mas, com a intenção que ele é, porque a intenção é a razão. (Lebrun, 1979)

A uma filosofia que pretende referir-se ao sistema total do universo, a uma filosofia de Deus, Kant substitui uma filosofia do ponto de vista do homem. Ignorou-se que a palavra "autonomia" designa uma razão que não atinge o conhecimento senão recebendo da natureza um contributo exterior, e a moralidade senão submetendo-se aos mandamentos divinos (Lacroix, 1979, p. 18)

Soberano e construtor, o homem, no entanto, não poderia conhecer a coisa como é em si – o noumenon (a coisa em si) que é inacessível ao conhecimento. O homem só poderia conhecer fenômenos (o que aparece).

A grande inovação de Kant consiste em afirmar que a realidade não é um dado exterior, que compete ao intelecto o dever de se conformar, mas, ao contrário: o mundo dos fenômenos existe na medida em que "aparece" e, portanto, de certa forma implica na participação do homem na sua construção. (Aranha, 1994)

As afirmações tradicionais sobre a imortalidade da alma humana, totalidade do universo e existência de um ser supremo, consideradas ilegítimas (desde o ponto de vista da ciência como científicas), para o pensamento kantiano, representam resultado de um emprego do entendimento humano além dos limites da experiência. Na tentativa de explicar suas afirmativas analisa provas da existência de Deus, produzidas no curso da história do pensamento cristão, através de três argumentos principais: ontológico, cosmológico e físico-teológico.

O primeiro argumento advém de Santo Anselmo (1033-1109) e de Descartes, onde o homem possuía a idéia de Deus como ser perfeito, devendo este necessariamente existir. Kant mostra que existência é uma das categorias a priori do entendimento, que é sólida quando aplicada à intuição espaço-temporal.

O segundo compõe-se da enumeração de causas dos fenômenos, até se chegar a uma causa não causada (Deus). O erro consiste na visão óbvia de que não há *motivo algum para se cessar a aplicação da categoria de causalidade (...)*. (Chauí, 1980 a, pp. XVI-XVII).

E por fim, o argumento físico-teológico: todos os seres da natureza cumprem algum fim, servem para alguma coisa, logo deve haver um fim último: Deus

Se trata de um conceito metodológico, empregado para descrever a realidade, mas do qual não se pode extrair qualquer outra consequência, como fazem os teólogos. Não é lícito, sem se sair dos limites da experiência, tirar da adequação a finalidades quaisquer conclusões referentes a um ser superior. (Chauí, 1980 a, p. XVIII)

Assim como Deus, a alma humana, também é noumenon, precisa de ser concebida na fé moral, propiciando a afirmação de uma vida supra-sensível, onde a virtude seria recompensada. E a existência de *Deus por outro lado é necessária enquanto afirma um ser cuja vontade e intelecto criam um mundo no qual não há abismo algum entre o real e o ideal, entre o que é e o que deve ser.* (Chauí, 1980 a, p. XXI)

E entre a idéia [para Kant (1983, p. 2) , *um conceito necessário da razão, ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente.*] e o real, o conceito e a realidade, havia um elemento intermediário que estava entre um lado sensível e outro

inteligível, denominados, na visão kantiana, de esquema transcendental, fornecido pelo tempo.

Considerava o filósofo qualquer afirmação tradicional sobre a imortalidade da alma e existência de Deus ilegítima, concebendo que seria resultado de um entendimento humano fora dos limites: *Em suma, o incondicionado e absoluto (inatingível pela razão no terreno do conhecimento, seria alcançado verdadeiramente na esfera da moralidade; a liberdade seria a coisa em si, o NOUMENON, almejado pela razão).* (Chauí, 1980 a, P. XVIII)

Somente o “eu penso” seria capaz de trazer para a consciência os conceitos em geral, servindo para representar o pensamento como pertencente a consciência: *É ele que distingue duas espécies de objetos extraídos da natureza de nossa capacidade de representação. EU, como pensante, sou um objeto do sentido interno e denomino-me alma.* (Kant, 1980 b, p. 200)

Denomina, enquanto doutrina racional da alma, não saber nada mais que possa ser dado ao conceito, uma vez que esta independe de qualquer experiência, a partir do momento em que está presente apenas no pensamento.

Pensando a alma, de maneira que se estenda ao que dela deriva e o que ela contém, configura enquanto substância, de qualidade simples, que não existe em pluralidade, porém em unidade; e quando a alma se coloca em relação com objetos possíveis no espaço, forma-se como categoria da existência. E assim, enquanto substância do sentido interno, oferece o conceito de IMATERIALIDADE, enquanto possuidora de qualidade simples: conceito de INCORRUPTIBILIDADE; possuindo

identidade como substância intelectual: a PERSONALIDADE. O conjunto integrado por estes três elementos fornece a ESPIRITUALIDADE. E somente a relação com os objetos no espaço oferece o *commercium* com os corpos: *Esta substância representa a substância pensante como princípio da vida na matéria, isto é, como alma (anima) e como fundamento da animalidade, esta limitada pela espiritualidade, fornece a imortalidade.* (Kant, 1980 b, p. 202)

Com relação à imortalidade da alma, as elaborações kantianas permitem compreender que há vinculação direta com a realização do bem supremo no mundo - pela adequação da vontade da lei moral, que é a santidade (perfeição não alcançável por nenhum ser racional no mundo sensível), que é necessária e se encontra em um progresso que estende-se ao infinito:

Este progresso infinito é só possível, no entanto, sob o pressuposto de uma existência e personalidade duradoura no infinito do mesmo ser racional (que se chama imortalidade da alma). Assim, pois, o bem supremo praticamente só é possível sob o pressuposto da imortalidade da alma; por conseguinte, esta, como ligada inseparavelmente à lei moral, é um postulado da razão pura prática (pelo que entende uma proposição teórica, mas não demonstrável como tal, enquanto depende inseparavelmente de uma lei prática incondicionalmente válida a priori). (Kant, apud Mariás, 1975, p. 290)

O filósofo expressa a continuidade de suas reflexões consubstanciada no pressuposto de que a existência pode ser objeto da consciência, a partir do momento em que o homem, enquanto ente pensante de coisas fora de si, que dentre estas inclui-se o corpo, diferencia-se de outras coisas existentes distintas de si:

(...) mediante tal proposição não sei (grifo meu) absolutamente se esta consciência de mim mesmo é possível sem coisas fora de mim pelas quais me são dadas as representações (grifo meu) e portanto, se posso existir simplesmente como ente pensante (sem ser homem). (Kant, 1980, p. 204)

Com estas afirmações fica evidenciada nos postulados kantianos a importância das “coisas fora de si” (que neste estudo eu destaco o corpo), para a percepção do mundo, através das sensações, do que a natureza oferece ao homem:

Na intuição interna [alma] não possuímos absolutamente nada de permanente, pois o eu é somente a consciência do meu pensamento; por conseguinte, se nos atemos meramente ao pensamento, falta-nos também uma condição necessária para aplicar-se a si mesmo como ente pensante o conceito de substância, isto é, de um sujeito subsistente por si. E a simplicidade ligada à substância fica totalmente surpresa juntamente com a realidade objetiva desse conceito, convertendo-se numa unidade meramente lógica e qualitativa da autoconsciência no pensamento em geral, quer o sujeito seja composto, quer não. (Kant, 1980, p. 206)

Considerando o corpo como realidade objetiva, coisa fora de si, objeto dos sentidos externos, Kant concebe que este corpo não é mais um estorvo para o espírito (Lacroix, 1979), mas sim objeto necessário para o conhecimento das coisas sensíveis. Não é um obstáculo, não representa nada especial para a imaginação, pois: *imaginação adquire seus títulos de nobreza como um modo essencial da atividade espiritual.* (Lacroix, 1979, p. 35), portanto, o fato de estar ligada ao corpo não a impede de conhecer.

O corpo denominado fenômeno (o que aparece), é considerado matéria, correspondente à sensação. Se o filósofo o considera assim, posso interpretar que este fenômeno exerce a função de porta de entrada do conhecimento, pois:

não resta dúvida de que, segundo Kant, todo o nosso conhecimento começa com a experiência, o sentir é a nossa permeabilidade, a nossa abertura ao mundo. A sensibilidade, pura receptividade, poder de receber representações pela maneira como elas nos afetam, fornece a matéria do conhecimento pelas suas intuições. O receber está assim alojado no coração do espírito. (Lacroix, 1979, pp. 30)

O homem existente é o responsável pelo seu destino, construtor da sua existência, não precisando de explicações de uma parte que não seja humana, para que seja possível conhecer o mundo ao qual ele pertence.

1.5. O Espírito Absoluto ou a gênese da unidade (Hegel)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), considerado como o desfecho de toda a filosofia ocidental, por Corbisier (1981); um filósofo incomum e bastante especial, por D'Hondt (1979); e como o triunfo da filosofia clássica, nas palavras de Châtelet (1985), vem a ser nesta dissertação, o arremate da visão filosófica do corpo.

Hegel recebeu várias influências de muitos pensadores, dentre eles, Montesquieu e Rousseau. Estudou teologia, grego, latim, hebreu, história e filosofia. Passou por todo o entusiasmo da Revolução Francesa. Foi aluno de Shelling e ocupou o lugar de Fichte, na Universidade de Berlim.

Este pensador, que remeteu suas reflexões a uma totalidade da verdade, renova, segundo D'Hondt (1979), idéias de Platão e tentou ultrapassar as objeções de Kant, preparando-se para unir a verdade e o bem, o teórico e o prático. Colocando o real como excelência, Hegel rompeu com a questão do conhecimento contemplativo para uma questão prática, onde a ação é uma aventura do conhecimento. De certa maneira sua lógica representa uma ruptura com os conceitos da época, principalmente quando rejeita a teleologia natural, contemplando um mundo unindo matéria e espírito, mundo este conquistado pelo homem, onde ele e a natureza estão comprometidos em uma relação recíproca, num processo unitário: *Hegel examina o HOMO FABER no seu processo de ação: pensando no trabalho, ele liga as relações complexas dos fins, dos meios e dos resultados.* (D'Hondt, 1979, p.17).

O hegelianismo, num entendimento histórico, concebido como resultado e etapa na evolução do pensamento humano, é, de acordo com Corbisier (1981), afluyente da filosofia grega, herdando a idéia de dialética de Heráclito de Éfeso, que estrutura assim, a realidade do seu pensamento: – de Aristóteles, as noções da idéia universal e imanente (aquela que não transcende ao individual, que é todo o antiplatonismo), como também a idéia do movimento e a do vir a ser, que se estrutura na passagem da potência para o ato, estabelecendo as relações entre a razão e a experiência e fazendo com que a necessidade interna seja manifestada pelo pensamento (idéia do universal e do necessário).

Hegel recebe também influências do cartesianismo em relação à racionalização do real:

Considerar alguma coisa racionalmente, não é trazer de fora uma razão do objeto, transformando-o assim. O objeto é, em si mesmo, racional... a única tarefa de ciência é trazer à consciência esse trabalho próprio da razão imanente ao objeto. (Hegel, 1981, p. 18)

Retomando a coincidência da Res cogitans com a Res extensa, concebe o homem enquanto ser além da natureza e negação desta, pelo fato de ser também consciência.

Enquanto influência do idealismo alemão, Hegel traz do criticismo kantiano,

a distinção entre o entendimento e a razão, e a idéia da lógica transcendental que, remontando às origens, formula as regras do pensamento puro e vincula a consciência de si, ao seu eu subjetivo. (Corbisier, 1981, p. 26).

Porém, rejeita o dualismo filosófico tal como Kant o havia feito. Esta reflexão vem em consequência à rejeição à teleologia natural, onde assegurava o domínio da natureza pelo homem. De Fichte herda a noção de dialética, que se exprime num processo de negação e da negação da negação.

Enquanto influências consideradas não filosóficas, o pensamento hegeliano recebe do cristianismo a idéia de um Deus dialético, que é ao mesmo tempo uno e trino (logos, natureza e espírito) e a do homem como alma imortal, valor infinito, feito à imagem e semelhança de Deus. Este homem, porém, não é concebido como aquele que é submisso e temeroso às leis da natureza como o concebe o cristianismo, mas a quem a ele é conferido um destino e um sentido.

O hegelianismo, inscrito na história, marcado pela Revolução Francesa e Império Napoleônico, repercute no filósofo como fatos bastante reveladores, pois a Revolução representou o triunfo da razão e liberdade, e a imagem do Imperador veio a ser aquela que trazia a representação da individualidade superior, que apaixonadamente, lutou pelo seu objetivo - ser que caminha para chegar ao nível do espírito absoluto.

As idéias de Hegel foram construídas enquanto sistema lógico, racional que procurou uma apreensão coerente do real em totalidade. Compreende a Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito.

Na lógica hegeliana há uma ontologia que estuda o ser, essência e conceito, numa união do pensamento e matéria e desta com o pensamento em si, sendo material e concreta. Concebe o ser como imediatamente indeterminado, ou seja, o nada, numa contradição que se resolve no devir, vir a ser, à medida em que o não ser vem a ser (o homem nasce) e o ser deixa de ser (o homem morre).

Hegel aborda a tese, o ser, e a anti-tese e o nada como abstrações ou momentos de um processo em que serão absorvidos e superados por uma síntese, pois a realidade é dialética em si. Com relação à essência, esta é concebida como o que hipoteticamente

permanece idêntico e invariável no curso das mudanças ou metamorfoses - simples aparências perceptíveis pelos sentidos, a essência deixa de ter um caráter exterior e transcendente, *pois o conjunto das aparências constitui a manifestação total e adequada da essência. (Corbisier, 1981, p.28).*

Por isso a essência contém uma finalidade orgânica, que é objetivo da atividade humana, estabelecida na sua concreticidade existencial. Antecipa a idéia, e pelo desejo do entendimento passa pelo processo dialético, que separa, como afirma Hegel (1981, p.28): *o idêntico do diferente, o subjetivo do objetivo, o finito do infinito, a alma do corpo, e somente enquanto tal é criação eterna, fonte eterna de vida e espírito.*

A unidade somente se estabelece pela idéia, que representa a unidade absoluta do conceito e objetividade.

Nesta construção do pensamento de Hegel, abordo suas contribuições de uma forma mais específica relacionada com a questão da corporeidade. Procuro analisar com mais acuidade “A Filosofia da Natureza” e “A Filosofia do Espírito” afim de apreender a unidade, através da concepção de dualidade, que levará a uma forma prática de entendimento de suas idéias, no que concerne à relação da natureza e espírito do homem real, fazendo o

movimento de considerar e distinguir, inicialmente, a passagem do uno à dualidade e, em seguida, o retorno ao (no) uno: devemos salientar que a diferença, enquanto é, se desvanece, é ideal, é posta de lado, simplesmente, porém para que a unidade plena, concreta, chegue ao ser para si e não a unidade vazia do entendimento. (Hegel, 1981, p. 48)

A Filosofia da Natureza compreende uma série de reflexões interessantes, porém considerada por Coibisier (1981) como a parte menos viva do pensamento hegeliano. Entretanto, procuro abordá-la considerando:

a idéia absoluta, na sua forma de alteridade, da objetividade indiferente, exterior, da efetivação concreta, individualidade de seus momentos, isto é, a essência absoluta na determinação da imediatidade, em relação à sua mediação. O vir a ser da natureza é um vir a ser na direção do espírito. (Hegel, 1981, p. 62)

De acordo com Derrida (1979) a ciência da Filosofia da Natureza representa o primeiro passo à compreensão do desenvolvimento do espírito. Esta é a reflexão que trata do que há de concreto, existente e em constante movimento de superação, ou seja um processo evolutivo, que objetiva o estado absoluto contido no espírito. Hegel concebeu a natureza como um sistema de degraus, onde cada um está engendrado no outro pela idéia interior. Ou seja, a natureza deve sair da imediatidade, para encontrar-se consigo mesma, suprimir-se e tornar-se espírito.

A Filosofia da Natureza inclui o estudo da mecânica (espaço e o tempo), matéria e movimento, e a mecânica absoluta (física da individualidade universal, particular e total) e a física orgânica (estudo da natureza geológica, vegetal e animal).

Centralizando no objetivo desta dissertação sobre a corporeidade, encontro o conceito de matéria a partir do momento em que Hegel (1981, p. 67) a coloca *em uma unidade absoluta com a exterioridade do espaço e o ser em si do tempo*, ou seja a matéria preenche o tempo e espaço:

Enquanto é para si mesma, a matéria contém o momento de singularização, mas essa singularização nem por isso deixa de conservar-se no ser em si, não passando de uma continuidade essencial, a gravidade, que constitui o predicado universal do

corpo, quer dizer a matéria na forma do sujeito. (Hegel, 1981, p.67)

A singularidade aqui descrita, na forma do sujeito, revela seu corpo, compreendida no movimento que Hegel concebe das partes e destas concebidas como os degraus da natureza, uma vez entendidos por uma inter-relação natural, que em geral, mostram o movimento para o em si e o preenchimento do tempo e do espaço: *o corpo contém a relação entre os momentos ideais da essência e do tempo; essa relação se manifesta fenomenicamente como movimento, e a gravidade como seu fundamento.* (Hegel, 1981, p. 67).

Esta gravidade, enquanto fundamento, vem a ser negação do ser fora de si, pois assim estabiliza a aspiração ao ser em si, representada pela matéria, que tem por oposição sua expressão nos momentos do espaço e do tempo em que possui um centro puramente ideal. Acredito que posso assim afirmar que o existente se firmaria no espaço e no tempo em movimento constante, por isso existe, representando desta forma uma unidade subjetiva *graças a qual todas as partes orgânicas se acham submetidas a um todo que é unidade.* (Hegel, 1981, p. 69).

A afirmação da existência neste tempo e espaço é compreendida neste estudo como o corpo, a forma do sujeito, demonstrada nos estudos de Hegel como um conjunto de funções orgânicas e inorgânicas. Aos poderes inorgânicos, este pensador configura que desempenham um papel de

estimulantes para o organismo, e sua atividade é a luta incessante para assumi-los segundo seus respectivos poderes, mas ao fazer isso, para dominá-los e restaurar em si a unidade, que é, ela própria, um processo de oposição recíproca entre sistemas internos e a restauração destes sistemas. (Hegel, 1981, p. 70)

Os momentos orgânicos conservam uma mútua exterioridade, obtendo o abstrato da simplicidade, sendo único e constituindo a perfeita subsistência dos momentos, e também dotando o animal de sentimentos na sua ascensão até o nível do espírito.

A Filosofia do Espírito examina as formas e manifestações do ser “para si”, ou seja a consciência de si. Assim, Hegel, transcreveu adequadamente o movimento pelo qual o ser e o espírito constituem uma unidade. Este espírito então, que se desenvolve enquanto cognoscente, onde *porém, o conhecer é concebido não simplesmente no modo em que é a determinação da idéia enquanto lógica, mas no modo em que o espírito concreto se determina para ser esse conhecer.* (Hegel, 1989 § 387)

No primeiro passo do desenvolvimento do espírito, encontramos o espírito subjetivo, que, unido a um corpo, é denominado alma ou espírito natural, ou ainda o “sono do espírito”, objeto da Antropologia. Concebendo-o como a alma encarnada, posso dizer que se trata do homem, existente, porém, enquanto concreto, pelo fato de possuir um corpo:

Em sua vitalidade corpórea, completamente formada, e da qual se apropriou, a alma é a título de sujeito singular para si mesmo, e assim, a vitalidade corpórea é a exterioridade enquanto predicado, na qual o sujeito só se refere a ele próprio. O que se representa não é essa exterioridade, mas a alma, e uma é sinal da outra. Enquanto é essa identidade do interior e do exterior que lhe está submetida, a alma é efetiva (real); em sua corporeidade viva, possui sua livre figura na qual se sente a si mesma e pode ela própria objeto de sentimento, figura (estrutura) que, enquanto obra de arte da alma, tem uma expressão humana, patognômica e fisionômica. (Hegel, 1989 § 411)

A aparência (exterioridade, corpo) no sujeito-alma em existência concreta (corpo) confunde-se na manifestação única do sujeito. Sendo assim, a afirmação da

exterioridade, ou seja o estado de corpo (corporeidade) é o que mediatiza e torna real a vida planetária e universal. Este espírito natural passa por diversos estágios:

A alma é inicialmente: a) em sua determinação natural imediata, a alma se contenta em ser, a alma natural; b) a título de alma individual, entra em relação com esse ser imediato que é seu e é, nas determinações desse ser, abstratamente para ela mesma, alma sensível; c) idêntica à sua corporeidade, na qual é situada imaginariamente, é em si mesma a título de alma efetiva. (Hegel, 1989 § 390)

Por determinação imediata, entende-se a condição natural, a forma do espírito-corpo, no seu estado individual, o em si, determinado pelo sensível, ou seja, as relações estabelecidas pelo sujeito no movimento do vir a ser (condição para se chegar a ser espírito) e à consciência da manifestação interior e exterior: - a efetivação da existência. Nesta afirmação existencial e individual, encontro em Hegel (1969 § 404) considerações que são substanciais: *alma é exclusiva e põe a diferença nela mesma. O que põe como diferente dela, não é ainda, como na consciência, um objeto exterior, mas as determinações de sua totalidade sensível.*

As expressões, manifestadas corporalmente do que está em seu interior, exprimem a junção do que é interior e exterior. Esta alma, determinada enquanto indivíduo, sofre diferenças, que se aninham a um conjunto de alterações, afetando o sujeito (que permanece uno), que acontecem nos momentos do seu desenvolvimento, são estabelecidas como:

- . Sequência cronológica, na qual se desenvolve a existência;
- . Momento das relações humanas estabelecidas ;

. Despertar da alma, que se opõe à vida natural, é o momento da relação estabelecida com o mundo, com a apreensão do conhecimento.

A manifestação do espírito subjetivo, realizada pelo estado de ser corpóreo, traz para a existência a atividade, que se concretiza na relação com o mundo e apreende um entrelaçamento de seus objetivos - a consciência. A partir então, deste momento passa a ser objeto da Fenomenologia do espírito.

O sujeito, se o pensarmos de modo mais determinado, é o espírito. Manifesta-se fenomenalmente enquanto se refere essencialmente a um objeto que é, nessa medida, é consciência. A doutrina da consciência é pois, a Fenomenologia do espírito. (Hegel, 1981, p. 75)

Esta consciência, que é o conhecer um objeto, seja este interior ou exterior, produzido ou não pelo espírito, é que faz com que este espírito seja determinado, em relação ou em particularização - é o espírito para si. Segundo Hegel (1969), a consciência situa-se absolutamente, referenciando a três níveis: sensibilidade, percepção e entendimento. No nível da sensibilidade, a consciência se constitui a partir da certeza imediata em relação a um objeto exterior situado no tempo e espaço. No nível da percepção possui por objeto o sensível, que é imediato e universal. É uma mistura de determinações sensíveis e reflexivas. E, finalmente, no nível do entendimento, a consciência consiste em ter um aspecto simplesmente acidental, como também uma essencialidade de algo que permanece. *A consciência é o entendimento, para o qual as coisas da percepção só tem valor de fenômenos e que considera o interior das coisas.* (Hegel, 1969 § 17).

Os dois primeiros movimentos de evolução do espírito subjetivo foram no sentido de primeiramente caminhar na intenção de sentir o exterior para depois tomar

consciência dele. O terceiro passo é aquele em que o sujeito se refere a si mesmo e às suas próprias determinações. (Hegel, 1969)

O terceiro movimento evolutivo do espírito subjetivo é aquele que evidencia o sujeito determinado em si mesmo, em constante relação consigo, sendo então, o sujeito em si, na sua intimidade, em si mesmo. O sujeito voltado para si é objeto da ciência do espírito, denominada Psicologia.

Assim o caminhar individual representado pela inteligência que inicialmente se manifesta como sentimento, elevando-se do nível da representação para o pensamento, purificando o conteúdo do caráter fortuito de suas determinações, a fim de torná-las necessárias, e de sua particularidade, para torná-las universais (Hegel, 1969, §130).

Desta forma compreende uma referência *a si do próprio espírito e totalidade somente ideal na idéia* (Derrida, 1979, p. 45). É o ser que junto a si mesmo tem a forma de uma liberdade apenas interna.

Passando do ideal para a realidade, Hegel aponta o “Espírito objetivo” como aquele que, produzindo o mundo real, refere-se ao sujeito racional e livre enquanto necessidade existente e cabendo-lhe o objetivo do direito, a moralidade e a ética (sua manifestação). A objetividade é exteriormente configurada, possuindo os três elementos anteriormente citados:

- . Enquanto fator antropológico (manifestação das necessidades particulares);
- . Pelos objetos naturais exteriores (existentes pela consciência);
- . Pela relação das vontades singulares (aquelas que têm consciência delas mesmas enquanto diferentes e singulares), este aspecto constitui a matéria exterior necessária à existência da vontade.

O espírito objetivo realiza a ação consciente da apreensão do mundo e se manifesta no direito e no estado. E, finalmente, a Filosofia do Espírito compreende o Espírito Absoluto - síntese do espírito subjetivo e do objetivo:

A unidade sendo em si e para si da objetividade do espírito e da sua idealidade ou do seu conceito, unidade eternamente em produção, o espírito na sua absoluta verdade. (Derrida, 1979, p. 45)

O espírito objetivo é o fundamento comum dos momentos do espírito, a união da idéia e do objetivo inclui a arte, religião e filosofia, e deve ser considerado, na ótica hegeliana, como o conceito, que tem sua realidade no espírito,

A fim de que essa realidade se identifique com o conceito; como saber da idéia absoluta, é necessário que a inteligência, livre em si, liberdade efetivamente a fim de alcançar seu conceito, dele tornando-se a digna estrutura (forma). (Hegel, 1969 §553)

O espírito absoluto é a identidade em si mesma e aquela que voltou para si. Representa a substância única e universal, *enquanto espiritual, o julgamento em si e em um saber para o qual a substância é enquanto tal (como tal). (Hegel, 1969, § 554).*

Depois de uma hierarquia institucionalizada, identificada pelos passos evolutivos do homem no mundo, identifica-se a natureza existencial humana enquanto um ideal de espiritualidade. O homem ideal para Platão, que era a alma, por exemplo, evolui nas teorias hegelianas para o *status* de espírito. Assim sendo, Hegel contribui para uma busca da unidade perdida, porém, parece-me que não resolveu completamente o problema da dualidade.

Capítulo II

2. Corpo na perspectiva de produção

2.1. Tradição e valores do corpo

No capítulo anterior procurei abordar sobre o dualismo filosófico e a tentativa da unificação do corpo em suas relações com o mundo, em pensamento e concepções filosóficas. Agora, detenho-me a investigar o que foi concebido pela sociedade enquanto sentido de valores dessas idéias.

A vivência do dualismo pelo senso comum é pior do que as teorias dualistas, pois transformou a dependência dos conceitos duais em extremos excludentes, tornou o corpo uma realidade virtual, ou seja, procurou fazer do corpo um modelo representativo das idéias tanto universais, quanto necessárias à estrutura social. Os corpos sempre corresponderam às idéias filosóficas e ou ideológicas de suas épocas, possuindo as marcas e os conceitos que determinada organização humana lhes impõem.

Desta forma, explicitarei a trilogia dos valores referenciada por Baudrillard (1990), que analisa as peripécias de um tempo de dispersão, na explosão do modernismo, onde não existe uma revolução, mas uma involução dos valores. Nesta discussão

pretendo buscar a questão do destino do valor atribuído ao corpo em relação ao seu sentido na sociedade.

Assim, através dos estádios do sentido de valor de uso, sentido do valor de troca, sentido do valor de signo, em relação estreita com a corporeidade e com o envolvimento na organização das estruturas sociais, busco o entrelaçamento com o estudo anterior: - tradição dualista e valores da época.

Delimito desta maneira este estudo, por entender que o sentido é também cultural, articula-se enquanto significado e destino atribuído a uma determinada coisa, conquistado através do meio e época. Os rumos que o corpo percorreu, nesta tentativa de compreensão pela ciência e filosofia, deram-lhe um sentido objetual, obviamente por ser analisado e interpretado numa reflexão simplificadora sobre a existência do homem no mundo. Entretanto, como consequência, observo o homem afirmando esta presença em concepções, que seccionam o pensar dos sentidos humanos.

O fato de ter um corpo e não de sê-lo representa a alienação aos demais sentidos. Como o privado mais individual, abrigo da alma ou veículo do pensamento, o corpo é pessoal, podendo ser utilizado segundo a opção de cada ser humano. Corroborando com este pensamento, encontro fundamentação em Marx (1988, p. 11), que afirma:

Em lugar de todos os sentidos (...), aparece assim a simples alienação de todos estes sentidos, o sentido do ter. O ser humano teve que ser reduzido a toda esta absoluta pobreza, para que pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si.

Dáí que é necessário conceber que o homem passa a ter algo quando sabe o valor que lhe atribui. Logo, a importância e significação atribuídas ao corpo ao longo da história, como visto, está um pouco longe de considerá-lo valioso. Porém, por outro

lado, indago, se esta desvalorização não parte de um desconhecimento do mesmo, pois as tentativas de entendê-lo e explicá-lo têm suficiência limitada.

A história da Ciência, como da Filosofia, se preocupou em entender o homem, ora dividindo, separando; ora unificando este corpo, porém não assumiu sua unidade, como um corpo que é ao mesmo tempo a essência e existência do homem. Foi preciso compreender o sentido dual com as formas exteriores, consideradas inferiores às interiores (como o pensar).

Os valores atribuídos, pelo decorrer da cultura dualista, ao corpo passaram do sentido de uso, até o valor fractal, que o transforma numa complexa prótese.

Concebendo a valorização do corpo enquanto homem, tenho o seu sentido enquanto ser social, individualmente efetivo, e não uma massa de músculos, nervos, sangue e ossos. Compreendo essa totalidade que comporta as inter-relações entre o que na linguagem considera-se abstrato e concreto. Este corpo toma a forma do perfeito conjunto das partes que percebo fragmentadas - na filosofia, antropologia, ou biologia. Este conjunto se estabelece na apreensão do mundo e relações com outros corpos.

Encontro em Rodrigues (1980), um alerta para o fato de que a sociedade fere e marca seus corpos, sendo reflexos desta organização. Porém, acrescento, que esta não ~~tatua~~ ~~corpos~~ somente com ornamentos ou maneiras de andar. A organização social marca profundamente seus corpos nas atitudes, palavras, pensar e maneira de ver, perceber e viver (n)o mundo: *Corpos são criações sociais. Eles são produtos e produtores de práticas significantes e relações de poder.* (Caldeira, 1995)

2.2. Estádio do sentido de valor de uso

Este estágio refere-se ao sentido natural de valor de uso do corpo, *que corresponde um referente natural e o valor desenvolvia-se em relação com o uso natural do mundo.* (Baudrillard, 1990, p. 11).

A relação do homem com a natureza é imediatamente sua relação com o homem, do mesmo modo que a relação com o homem é imediatamente sua relação com a natureza, sua própria destinação natural. (Marx, 1988, p. 7)

No mundo antigo as relações homem - natureza - homem eram de singular importância, haja visto que os sentidos determinados pela política platônica, deveriam ter uma coerência, que permitisse deslocar e separar o pensamento, contemplação das idéias, para o topo da pirâmide (estrutura ideal do Estado, para Platão) e possuir na sua base de sustentação a força do trabalho humano.

Na época medieval, o poder do catolicismo dogmatizava as relações do homem com a natureza, cabendo a esta última o caráter sagrado da criação divina. Fato que gerava um temor e respeito nos homens pelas coisas do mundo criadas, portanto controladas por Deus, isso impedia-os de investigá-las. Havendo uma divindade perfeita que tudo controlava, que possuía o poder nas mãos; nada mais justo, então, que o homem também aspirasse à perfeição, como um reflexo da ambição de também poder ter controle sobre o meio que habitava. Porém encontrava um impedimento: o corpo.

Enquanto a teoria platônica divide a existência em corpo e alma, o catolicismo separa o corpo da alma. Correspondendo às suas respectivas épocas, cada uma dessas teorias, à sua maneira, tornou o corpo um objeto de uso.

Como valor de uso, portanto, a mercadoria tem valor causal (Marx, 1988), o corpo enquanto causa da natureza, pode ser, por exemplo, o escravo do Estado grego de Platão, que, produzindo meios de subsistência, descanso e lazer, satisfazia plenamente a necessidade de outros corpos.

Na estrutura social deste Estado, sua forma se estabelece enquanto uma pirâmide. Nesta identifica-se como base os camponeses, comerciantes, escravos (sustentação da estrutura), logo acima encontram-se os guerreiros, militares (segurança e proteção da organização) e no ápice encontram-se os filósofos (poder), não havendo nenhuma chance de permuta entre eles. Desta forma instaura-se o Estado escravagista do filósofo grego, que foi um dos primeiros a objetivar o corpo.

O sentido de objetivação do homem, objetalizou o corpo, que se tornou o objeto de uso em função de uma sociedade inerte de qualquer movimento de mudança. E assim como se usa o mundo natural na satisfação das necessidades, o corpo concebido como matéria natural também devia ser utilizado na subsistência do pensamento, assim como se usam outros objetos na satisfação de seus desejos. Era preciso que o mundo fosse belo, bom e justo. O corpo deveria utilizar-se da ginástica para ser belo e saudável forma de sustentação, refletindo o equilíbrio da perfeição de Demiurgo na materialização das idéias.

Enquanto objeto, o corpo tornou-se mercadoria de exploração da sociedade burguesa. Corpos servindo outros corpos, seja na sustentação das necessidades naturais, proteção da estrutura social ou relações de sobrevivência do pensamento do ideal de homem para um estado perfeito.

O objeto misterioso humano, que representa a existência, era incompreensível ao olho, deveria ser idealizado na sua outra forma, aquela que não se poderia ver, porém, poderia ser imaginado (sentido). Assim, seria mais fácil entendê-lo. Porém, a existência se concretiza, sendo preciso ver o homem: por mais que seja um indivíduo particular, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social efetivo. Na mesma medida existe a totalidade, totalidade ideal, modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade *ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto uma totalidade de exteriorização de vida humana.* (Marx, 1988, p. 10).

Na sociedade pensada por Platão, o corpo aparece como ajustável ao que se precisa, ou seja objeto de uso de uma determinada meta a ser atingida por outrem (o corpo ajusta-se ao trabalho e não o trabalho a ele).

Pois o trabalho não quer esperar pelo tempo livre daquele que o executa, mas o trabalhador tem que ater-se ao trabalho, todavia, não de maneira leviana (Isto é necessário) Daí segue que se fabrique mais que tudo, assim como com mais beleza e facilidade, quando cada um faz apenas uma coisa de acordo com os seus talentos naturais... (Platão apud Marx, 1988, p. 274)

Considero que neste ajuste do Estado escravagista, o corpo (massa essencial da força de trabalho) teria que representar mesmo o obstáculo ao conhecimento, se, por um acaso, um desses corpos tivesse acesso a esclarecimentos, ocorreria por certo a

derrubada do ideal platônico de estado, posto que o corpo-pensante torna-se elemento efetivo, massa ativa consciente, contra sua exploração de uso indiscriminado das suas potencialidades, tornando-se perigosa ameaça ao poder.

Não é por mero acaso que na Idade Média as influências platônicas infiltram-se no catolicismo. Primeiramente, por possuir o caráter divino do pensamento, alma e depois pelo fato de que permanecem em estado “escravagista” (pois, o pior meio de escravizar é aquele que toma o sujeito e não dá diretamente a denominação em situação legal, mas faz com que ele cumpra o papel, seja por ignorância ou seja por imposição das condições de sobrevivência), onde todos os homens são dependentes: o servo do senhor; vassalos dos suseranos, e leigos dos clérigos.

Assim o corpo-senhor usa o corpo-escravo, corpos-suseranos (senhores feudais) usam corpos-vassalos (subordinados pelo uso da terra); corpos-clérigos (eclesiásticos) usam os corpos-leigos. Essa dependência pessoal, segundo Marx (1988, p. 74): *caracteriza tanto as condições sociais da produção material quanto as esferas de vida estruturadas sobre elas.*

Considerando que os valores de uso realizam-se pela função uso = consumo, procurei analisar estas relações do corpo enquanto objeto de uso da seguinte forma:

. Senhor e escravo: O corpo escravo torna-se valor de uso ao satisfazer as necessidades do seu senhor, na manutenção de suas riquezas, na organização dos trabalhos caseiros, construção de seu patrimônio. É consumido pela força de trabalho (potência ativa) na conservação da riqueza, passando a ser propriedade de outro corpo;

. Suserano-vassalo: Sem despesas adicionais, o suserano usa o corpo-vassalo (que não é de sua propriedade) num arrendamento de suas manifestações corpóreas (força de trabalho), tornando suas terras produtivas e recebendo parte da produção do outro. Tem-se o uso direto e indireto, marcado pela manutenção e aumento da satisfação das necessidades.

. Clérigos e leigos: Corpos-leigos são usados para satisfazerem necessidades de dominação do catolicismo. Crente nos dogmas religiosos o corpo não contesta; longe dos desejos, o corpo se conforma, e assim é um valor de uso do divino, torna-se profano quando não respeita regras, não pode ser reconhecido. É de antemão o objeto do temor, mercadoria necessária ao comércio com as graças de Deus.

Por entendê-lo como mercadoria, *a qual é antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie.* (Marx, 1988, p. 45), é que o corpo neste contexto social é considerado como algo fora de nós, como aquele que possuímos e não como aquele que somos.

Este valor de uso atribuído ao corpo, enquanto força de trabalho, templo do espírito, deveria ser concebido separado da alma para satisfazer, assim como no platonismo, a necessidade de possuí-lo como objeto, que se poderia comprar, vender, obter, na manifestação simples de uma manipulação poderosa, que controla desejos, que possam ser nocivos à estabilidade econômica da sociedade. Por isso, além de ser temido, o corpo deveria estar subordinado, dominado, e a melhor forma de alcançar este objetivo era torná-lo mercadoria:

A primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas.

Como valor de uso, não há nada de misterioso nela, quer eu a observe ao ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. (Marx, 1988, p. 70)

Os conceitos atribuídos ao corpo, a maneira de vê-lo, de tentar formar algum conhecimento a seu respeito, penso que estão vinculados à organização da sociedade. Por trás da filosofia, existe uma ideologia que necessita ser considerada. O caráter utilitário do corpo, faz dele propriedade privada do sujeito, que até neste momento do estudo, compreendo um uso natural: - corpo e natureza em relação direta entre o sujeito e o mundo. A partir do momento, no entanto, em que existe um intermediário, que deva incitar uma equivalência geral neste processo, acredito que se estabelece um valor de troca.

2.3. Estádio do sentido de valor de troca

Este estágio corresponde à necessidade de um equivalente geral, e o valor desenvolvia-se por uma lógica de mercadoria. (Baudrillard, 1990). Compreendendo *valor (valor de troca) enquanto uma propriedade das coisas, riqueza (valor de uso) do homem. Valor nesse sentido, implica necessariamente troca.* (Marx, 1978, p. 77).

O período abordado é a Idade da Razão, fase da inauguração do pensamento racional, que implica a valorização do corpo por uma lógica de troca do homem com a natureza, e do corpo com outros corpos. Deveria haver uma correspondência da matéria com o fato da existência. Ao comando do pensamento, a máquina humana, com sua força natural, gerava uma produção para uso de outros corpos, responsáveis, em troca, pela manutenção daquele. Para tudo deveria haver uma explicação, portanto, cabendo à matéria ser minuciosamente analisada. Assim, mutilou-se o corpo, que separado do pensamento, seria apenas uma máquina de ossos, músculos e nervos.

Capra (1982), ao analisar a divisão cartesiana entre matéria e mente, ensina ao homem se conhecer como ego isolado existente no seu corpo: valorizar mais o trabalho mental do que o manual. Isso de uma certa forma fez com que enormes indústrias vendessem seus produtos (especialmente para as mulheres, que lhes proporcionariam o corpo ideal).

Inaugura-se o valor de troca atribuído ao corpo. Tanto se podia usá-lo trocando pelas necessidades básicas e vitais, quanto se podia usá-lo com outros corpos para a obtenção da satisfação de necessidades próprias.

Este comércio, compreende o corpo cada vez mais inumano, nas concepções do racionalismo cartesiano, que considerava o universo material como máquina, perdendo o caráter sagrado da natureza, que passou a ser regido por leis mecânicas, sem absolutamente conter nada de espiritual.

Mesmo considerando as únicas máquinas dotadas de espiritualidade como os seres humanos, o cartesianismo explicou detalhadamente como os movimentos e as funções biológicas do corpo poderiam se reduzir a operações mecânicas, mostrando sua semelhança aos autômatos. Capra (1982).

O máximo que se pode conceber é que o corpo é numa máquina extremamente engenhosa, calculadamente construída, que não se diferencia daquelas fabricadas artificialmente.

Enquanto em Descartes o corpo é uma grande máquina, em Kant é o universo em si mesmo, é o sensível que realiza a experiência no mundo. Esta significação existencial atribui sentido ao valor de troca, a partir do momento em que este corpo é responsável pelo seu destino.

O corpo deve veicular a moral, e para ser artífice do futuro conta com a liberdade, essa, por sua vez, acontece mediante pactos estabelecidos. O fato é que na época que se inscrevem os pensamentos de Kant, quando os contratos se estabeleciam com maior rigorosidade, estabelecia-se também o compromisso salarial entre os corpos.

Os corpos trocam suas mercadorias, trocam-se, e irão trocar a força de trabalho pelo suprimento social.

Com o fortalecimento do modo de produção capitalista, a troca entre os corpos aparece de uma maneira mais indireta através da mecanização das indústrias. Assim, a relação se estabelece no domínio do corpo pela máquina, e a troca, entre o corpo pelo salário. Esta troca demonstra também o uso evidente do corpo, que vai desde a venda da imagem corporal até os gestos de prostituição. A doação dos gestos amáveis na sedução do consumidor é o meio de conseguir cada vez mais clientes, pois troca-se o sorriso, o aperto de mão, a boa aparência pela comissão obtida na venda da mercadoria. Como também, identifica-se na troca prostituída dos corpos: face mais marcante talvez, deste estágio de valor - a venda do prazer ao cliente sedento de satisfação de seus desejos. Essa forma de troca de serviços - pagamento pelo desejo satisfeito, mostra inerente um estágio de uso natural do corpo, porém existe um valor equivalente ao serviço prestado, portanto existe também o valor de troca.

O trabalho assalariado, o acúmulo de riquezas permitiam o cumprimento de determinados papéis sociais e os corpos que os representavam eram reconhecidos e interpretados a partir dos signos e símbolos, que carregavam consigo: os ocupantes das posições superiores da sociedade apareciam na rua em trajes que não apenas os distinguiam das ordens inferiores, como também dominavam a rua. (Senett, 1988).

E, exatamente, como diz Baudrillard (1972, p. 61):

é que a partir do momento (teoricamente isolável) em que a troca deixa de ser puramente transitiva, em que o objeto (o material de troca) se imediatiza enquanto tal, que ele se reifica enquanto signo.

2.4. Estádio do sentido de valor de signo

Neste estágio de sentido estrutural o corpo é signo de si mesmo, representa-se por si. Cada parte contém o todo. Enquanto signo, o corpo não precisa mais ser detalhado, é o significado e significante, espírito, homem, signo da sociedade, como também o suporte de signos:

Se considerarmos todas as modelações que sofre, constataremos que o corpo é pouco mais que uma massa de modelagem á qual a sociedade imprime formas segundo suas próprias disposições: formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito. (Rodrigues, 1975, p. 62)

Este estágio corresponde a um código, onde o valor se desenvolve em referência a um conjunto de modelos (Baudrillard, 1990).

A estrutura corporal conquistada pela relação com o meio, segundo Rodrigues (1975), cicatrizes, signos, que constituem formas artísticas ou indicadores rituais de status, como o furo na orelha, amputação das unhas, pinturas etc. Estas marcas se constituem como inscrições no corpo no sentido de permanência eterna.

O corpo, no entanto, suportou signos desde sua degradação, até sua exaltação (como acontece hoje). Foi abrigo, cárcere, obstáculo, imprimiu as marcas do espírito, enfim sua história foi representada em telas, livros, tratados etc. que fizeram com que pudéssemos ter imagens do corpo existentes em épocas anteriores.

Caracterizamos assim, partindo deste significante a função do corpo no regime arcaico de signos. Esta função permanece um pouco - mas não completamente, nem sempre - como uma referência exemplar na análise da vida do corpo noutros

regimes de signos. Não se trata, creia-se, de forçar as coisas porque todas as culturas das sociedades com "História" viveram na nostalgia das temporalidades cíclicas, que quiseram, a todo custo reproduzir. Isto manipula-se particularmente no funcionamento do regime dos signos que os subentende. (Gil, 1980, p. 9)

Nestas imagens encontra-se o ideal de corpo na Grécia Antiga, com musculatura delineada, saudável (imagem do belo e perfeito), na Idade Média acontece uma sacralização contraditória do corpo (pinturas de corpos lânguidos e sem cor - idéia de alma e tratados preventivos contra as tentações carnis) detalhisticamente talhados.

Quando, porém, o olhar se dirige para representações artísticas do corpo pós-era industrial, é possível ver que muitos artistas deixam de lado a forma humana, substituindo-a por peças de máquina; outras vezes o corpo aparece completamente deformado, apresentando somente algum código para que seja reconhecido: inaugura-se o signo de corpo.

Assim, um pé, mãos que se tocam, são signos do conjunto. O universo corpóreo é imageticamente projetado em apenas uma ou duas de suas partes.

É importante todavia considerar que sempre existiu a valorização do belo nas sociedades em seus variantes padrões estéticos. O corpo signo é hoje mais identificável nos modelos conjunturais de uma estética, que predomina entre grupos sociais, como se fosse uma passagem, que se caracteriza tanto pela crise mundial, na insatisfação dos seres que massificam formas, afim de que estas possam transmitir uma idéia de harmonia.

Nesta travessia de século, época em que parece transparecer cada vez mais a individualidade, deveria se supor uma diferenciação, e no entanto o que acontece é uma

espécie de seguidores de um ideal de corpo, que a sociedade define, assim como em tempos atrás.

O corpo-signo leva na pele, palavras, atitudes, marcas do seu contexto cultural, podendo identificar uma organização estrutural, construída em cada um e aparentemente igual a todos os outros. Desta forma, o homem, na concepção, de Rodrigues (1975, p. 64) lança mão dos recursos disponíveis, para chegar pelo menos perto das definições constituídas pela sociedade a respeito do corpo ideal,

destacando, dissimulando ou atenuando particularidades de sua aparência: submetem-se a dietas especiais, praticam exercícios físicos, pintam-se ou deitam-se em mesas de operações cirúrgicas – porque crêem que, procedendo assim, estarão incrementando a vitalidade de sua constituição orgânica e social.

As leis sociais são sempre de renovação, leis de distinção, segregação e interação. O movimento de seus indivíduos corresponde ao grupo e às inter-relações do mesmo, devendo sempre cumprir a prioridade máxima dessas normas: manter a ordem. Assim as significâncias das marcas corporais respondem ao desejo de identificação, classificação, reagrupamento e definição dos sujeitos:

Uma tipologia dos regimes de signos, duplicada por uma tipologia das formações de poder (...).

Esta questão criticamente, põe-se de outro modo: um nome de que signos se impõe um tal tipo de violência ao corpo? Que operações teve que suportar para que se instaurasse um poder? (Gil, 1980, p. 9)

Os mecanismos de poder criam corpos-signos, que deixam de ser meras aparências, para serem apropriados e manipulados, mantido pelo controle a partir de sua diferença codificada: *é ele o objeto de consumo, e é sempre relação social abolida, reificada, “significada”, num código.* (Baudrillard, 1972, p. 61).

A maneira pela qual institucionalizaram-se as interpretações através dos corpos-códigos, influenciou as investigações, que procuravam compreender apenas corpos. A redução de uma interpretação a partir, somente, de marcas, imagens que se estampam, ou cicatrizes não revelam o que são os corpos, mas sim o retrato da sociedade à qual pertencem, mascarando ou refletindo as ideologias dominantes. E muitas vezes o discurso é um discurso do nada, pois não há uma totalidade nos povos, existem particularidades dos grupos que os compõem, além das individualidades.

(...) a interiorização pelo indivíduo dessas normas, desses valores, desses imperativos sociais que são os signos, constitui a forma decisiva, fundamental do controlo social - muito mais que a concordância com normas ideológicas. (Baudrillard, 1972, p. 64)

As sociedades sempre construíram seus corpos e estes sempre a representaram, seja pela moda, por características físicas, atitudes ou linguagem. O corpo signo se imediatiza como tal, torna-se um objeto autônomo e intransitivo.

2.5. Estádio de sentido de valor fractal

Este estágio refere-se àquele que Baudrillard (1990, p. 11), denomina de viral, quando ainda não existe nenhum valor, nenhuma referência:

O valor irradia em todas as direções, em todos os interstícios sem referência ao que quer seja, por pura contiguidade. No estágio fractal, já não há equivalência, nem natural, nem geral, nem há lei do valor propriamente dita. Só há uma espécie de epidemia do valor, de metástase do valor, de proliferação e de dispersão aleatória.

Assumir o valor fractal do corpo é situá-lo na sociedade pós-moderna que o concebe em uma verdadeira explosão. Este corpo que foi metáfora da alma, depois do sexo, hoje não é metáfora de coisa alguma (Baudrillard, 1990). O corpo hoje explode na concepção de seus fragmentos, que o representam imageticamente, sem o sentido do todo.

As formas-imagens corpóreas, que se recebem hoje, segundo nossa percepção (direta, indireta, diferida...), revelam nosso encontro a um sistema de representação que não confere a configuração exata (Virilio, 1993), mas sim uma grande simulação do corpo que passa rapidamente diante dos sentidos, que, atentos a este fenômeno, somente captam o *visual*.

Precisamos de uma memória instantânea de ligação imediata, espécie de identidade publicitária que possa acontecer no mesmo instante. Assim, o que se busca hoje não é tanto a saúde, que é um estado de equilíbrio orgânico, mas um brilho efêmero, higiênico, publicitário do corpo -- bem mais uma espécie de performance, do que um estado ideal. Em termos de moda e de

aparência, busca não tanto a beleza ou a sedução, e sim o visual. (Baudrillard, 1990, p. 30)

A era Pós-Moderna, ou Pós-Tecnológica traz consigo o derramamento de informações em blocos cada vez maiores numa velocidade exorbitante, que muitas vezes extrapola o tempo cotidiano. O homem recebe imagens de todo o tipo, lugares, pessoas, culturas etc., tudo está mais fácil de conhecer, porém, não no sentido da observação e exploração, mas no sentido da imposição perceptiva.

As imagens que se recebe do corpo via televisão, *outdoors*, revistas, fotos, computadores, sofrem metamorfoses desta aceleração, contribuindo para uma deformação dos nossos antigos referenciais. Neste sentido, padrões físicos entram na aclamação da hiper-realidade pela aparência do corpo-mais-que-bonito, mais-que-real, corpo este, que pode ser construído, modificado, transfigurado.

Podendo o que não podia antes, o corpo pós-moderno recebe maiores preocupações, continuando a ser o lugar das aparências, síntese do que foi nas formas de sociedade, perdendo a dimensão perceptiva e passando a ser

o lugar da metástase, do encadeamento maquínico de todos os seus processos, de uma programação infinita, sem organização simbólica, sem objetivo transcendente, na pura promiscuidade consigo mesmo, que é também a das redes e dos circuitos integrados. (Baudrillard, 1990, p. 13)

Chamados por Assmann (1993), de “corpos esvoaçantes”, aparecem produzidos pela mídia, ou concebidos em sonhos daqueles que idealizam o estado perfeito de corpo através dos novos avanços tecnológicos, que podem fazer com que seu destino seja tornar-se prótese. Nesta concepção, que deixou de ser dualista para ser fractal, a troca das partes do corpo passa de problema a solução.

No decorrer da história, as investigações relacionadas ao conhecimento do corpo contribuíram, para que se chegasse a esta construção de idéia objetal, inserindo-o como pertencente ao homem, mas exterior a ele, portanto, podendo ser moldado de acordo com sua vontade. Agora, o homem torna-se dono da sua aparência e não apenas portador de um espelhamento da alma.

O ambiente pós-moderno favorece e intensifica este processo, porque entre o homem e o mundo estão os meios e recursos tecnológicos de comunicação, simulação, que simplesmente não informam, mas refazem a vida à sua maneira, transformando as coisas e os fatos em espetáculos, hiper-realizando-os (Santos, 1990), para que haja interesse ou qualquer outra reação. E o corpo, fazendo parte desta espetacularização, deixa de ser fato concreto da existência, tomando sua forma simulada de objeto visível, imagem e aparência do sujeito.

O que posso afirmar neste sentido? – Apenas uma questão de que os tempos modernos trouxeram a imagem do corpo como mera aparência? Ou será que essa era contemporânea, de grandes avanços tecnológicos, contribui ainda mais para a objetualização do mesmo, via de regra de forma imperceptível? E ainda, devido a essa aceleração crescente da velocidade de informação, que incentiva cada vez mais produção, mais eficiência, foi a grande causadora de uma perda da dimensão perceptiva do corpo-concretização existencial?

Por um lado, a realização da imagem, reprodução da forma do olhar, cria o duplo do corpo. Posso me ver e perceber através de um aparelho de televisão ou tela de computador, sob vários ângulos, como se aquele fosse meu segundo corpo. Torna-se possível, então, obter uma observação detalhada através de grandes lentes, daquela

forma que é a simulação de mim mesmo: – Aparentemente o corpo se mostra (sempre objetivamente) da forma que quero ver, o que por sua vez o iguala ao objeto. Essa simulação objetualizante é uma situação que se contrapõe à afirmação de Merleau-Ponty (1994), onde ele concebe que o corpo se distingue do objeto exatamente pelo fato de que eu não poderia me observar sob todos os ângulos, rodeando-me, inspecionando-me, porque para isso eu precisaria de um segundo corpo, que também não seria observável.

O corpo simulado, enquanto mera aparência, é segundo Baudrillard (1987, p. 3) um clone, visto que:

No interior do ser humano não há máscaras, há células sem qualquer transcendência; trata-se de um universo clônico; (...) As diferenças são eternamente fabricadas; cada indivíduo é prisioneiro desta produção exasperada.

O corpo segue involuntariamente os ritmos impostos pelo progresso, inventando formas de sobrevivência e adaptando-se aos conceitos de cada época. Segue modelos e é produto de marketing, performances, empresas, mídia... Enquanto produto, perde sua dimensão de concretização da existência, para ser algo consumível e eternamente mutante, satisfazendo a demanda do mercado atual.

A situação que oferece ao corpo a flexibilidade da transformação protética, como se fosse um clone, trocando, repondo e/ou tirando partes, também é simulação. Esta encontra aí sua validade – satisfaz a criação do sujeito no seu outro - naquele outro que deseja ser. No entanto, não é tão simples assim, quando se percebe que este simulacro, no sentido fractal, é a repetição do mesmo, mas não o mesmo:

Talvez até mesmo nesta dimensão inalterável o sujeito seja intranscendível, pois – enquanto existe um discurso – há sempre subjetividade. Em todo caso deve-se desconfiar das coisas que

aos poucos transformam-se em fantasmas, em alucinações de si mesmas. (Baudrillard, 1987, p.4)

O sujeito fractal, ilusão de si mesmo, sem configuração exata, sem a dimensão do todo e representado por ícones, possui

a semelhança do sujeito [como] aquela de seus fragmentos. Ele não é mais encontrável em sua alienação, isto é, em uma marca de mutilação, diante da qual o sujeito ainda teria um direito a sua imagem num espelho. Nada disso existe mais. Há a perda da transcendência e a ruptura da imanência de um conjunto que não pode mais sintetizar a si mesmo. (Baudrillard, 1987, p. 2)

Por estas razões, a imagem que se fragmenta, o corpo que está perdido entre a percepção e o ser, provoca-me a buscar uma outra perspectiva, que satisfaça uma construção de um outro olhar sobre o corpo.

Capítulo III

3. Corpo na perspectiva fenomenológica

3.1. A tradição dualista, valores do corpo e necessidade de uma nova interpretação.

As conseqüências da objetualização do corpo, que o fragmentaram, inferem a necessidade por muitos estudiosos para outras descobertas, que produzam idéias de uma unidade, que não comporte mais a soma das partes, mas a compreensão de um sistema de interação.

Pensar o corpo, não apenas como instrumento, máquina, manequim, ou apenas como simulacro existencial, têm incomodado, e muito, aqueles que buscam uma nova forma de interpretar o fenômeno corporeidade.

É evidente que cresce a demanda de investigações, teorias, terapias que tratam o assunto de maneira que haja uma consciência corporal cada vez maior, mesmo que a negação do corpo apareça como fenômeno do fantasma pós-moderno. A necessidade de descobrir uma nova maneira de vê-lo requer uma amplitude de conhecimentos, que incluam a complexidade humana com suas incertezas, que contenham uma conotação da palavra corpo num sentido mais completo do aquele que se está habituado a ouvir.

Entretanto, preocupa-me saber se realmente está clara esta busca de uma interpretação da corporeidade numa abordagem holística.

Os discursos sobre o corpo, sejam quais forem, encontram resistências, sendo muito fácil cair nas armadilhas da linguagem contradizendo o seu verdadeiro sentido:

A linguagem esquiva-se a intenção de definir: cada definição permanece um ponto de vista parcial, determinado por um domínio epistemológico ou cultural particular. (Gil, 1980, p. 7)

Assim, este autor ainda salienta que esta dificuldade encontra-se de um outro lado que

Manifesta-se na profusão, não das significações do corpo, mas do emprego metafórico deste termo. Ele está em todo lado, tudo forma um corpo, gostar-se-ia que cada grupo, associação, produção, criação, fossem assimilados a uma unidade corporal. A esta docilidade da linguagem equivale uma violência real exercida sobre o corpo: quanto mais sobre ele se fala, menos ele existe por si próprio. (Gil, 1980, p. 7)

O privilégio pela idéia de corpo camufla o discurso que ele manifesta. Os conhecimentos a seu respeito dirigiram-se aos seus interlocutores sem a expressão dialógica, facilitando sua comercialização, marginalizando-o nos fragmentos do corpo que se tem e do qual, poderia se conceber uma decodificação.

A tradição dualista e os valores atribuídos ao corpo revelaram que a intenção foi torná-lo um objeto longe do alcance do que fosse bom, justo, divino e perfeito. O corpo representou e representa ameaças ao domínio de outros, por ser a concretude da existência, percepção e contato com o mundo, na manifestação da vida de desejos, necessidades, lutas e realizações.

A sua desvalorização ocorre na medida em que a dominação e o controle das organizações humanas sempre são corporais. Digo isso porque compreendi ao longo

destes estudos que primeiramente procurou-se desvalorizar o corpo, opondo-o à alma, para convencê-lo da morte, conformando assim as insatisfações perante o mundo. Em segundo lugar, precisou-se, segundo Lafargue (1970), condenar o corpo ao papel de máquina, para suprimi-lo ao mínimo mais restrito de necessidades. Em terceiro lugar precisou-se torná-lo objeto, para ser manipulável e controlável, satisfazendo assim a necessidade de segurança e domínio da natureza humana.

Por essas razões, penso viver um estado viral do conhecimento sobre o corpo, que se revela nas palavras de Moreira (1994, p. 54): *Temos um corpo, conhecemos muito sobre um corpo, não sabemos o corpo. (...) perdeu-se a sua unidade original, a sua comunhão com outros corpos e com as coisas.*

Penso porém, que é o corpo que sou (e não o que tenho), assim como todos os outros corpos, que falam o que pensam, que vão para as ruas gritar seus direitos, depõem presidentes, aram lavouras, fazem greves, denunciam as diferenças, refletem a miséria pela figura da fome, que sobrevivem em meio a tanta violência e corrupção. Enfim concretizam nossa presença no mundo. É por essa facticidade que compreendo o “estar aí”, o “estar-no-mundo-com-os-outros”, buscando a transcendência, não no sentido de morrer para ser feliz, mas no sentido de auto-superação, que é a intencionalidade unificando suas estruturas, tornando este corpo um ser uno e indivisível.

Intenciono pois, fundamentar e aprofundar neste capítulo esta dimensão da corporeidade, buscando compreender nos estudos de Maurice Merleau-Ponty suas análises, que radicalizam o corpo que somos – Sujeito, próprio em essência e existência, nas relações que estabelecemos, nutrindo e animando o mundo.

A escolha deste filósofo para o desenvolvimento do último capítulo desta dissertação, advém da força de seu pensamento, que me seduz a buscar novas formas de refletir a visão de homem e as certezas que foram fazendo parte da minha formação acadêmica e que por sua vez não me deram respostas suficientes mediante questões que envolvem o fenômeno corporeidade.

Uma análise deste fenômeno requer rigor e radicalidade, como diz Moreira (1994, pp. 2-3):

Nas trilhas de Merleau-Ponty, enfatizo que ver a corporeidade é fixá-la em um campo visual, aonde se inicia a dança do desvelar e do se esconder. Essa dança é resultante da minha aproximação com o fenômeno que é contextual, ora prevalecendo sobre o quadro geral ora se ocultando em função do delineamento da paisagem que integra o fenômeno. Esse movimento de meu olhar ora fecha no objeto da atenção ora na paisagem que contorna esse objeto.

Trata-se então, neste estudo, não de uma explicação ou um devotamento às suas obras, mas sim de um estudo reflexivo, que mergulha no fenômeno corpo e busca interpretá-lo a partir dos fundamentos dos estudos de Merleau-Ponty. Pretendo pleitear o princípio maior dos seus ensinamentos, que é o de situar o fenômeno corporeidade nas questões que envolvem a existência humana, oportunizando resoluções abertas, possuindo como objetivo novas dúvidas, novas investigações.

Um novo olhar sobre o fenômeno da corporeidade sob uma perspectiva fenomenológica requer uma reaprendizagem, ou ainda, uma aprendizagem, pois como dizia Cézanne, citado por Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento*, quando se refere aos rostos: *aprendemos a vê-los como pedras*. Aprendi a olhar corpos coisificados, cobertos por tratados anátomo-fisio-psicológicos, um corpo pensado que

foi estudado pela ciência através do paradigma cartesiano, onde, esquadrinhado, analisado pela lógica formal, deveria apresentar reações previsíveis, numa relação permanente de causa e efeito. (Moreira, 1994, p. 54)

O processo de produção, que encantou e envolveu as ambições humanas, encontrou no corpo o alvo perfeito de controle das humanidades, a partir de um “pensamento de sobrevôo” chamado assim por Merleau-Ponty, quando se refere ao pensamento da ciência, pensamento do objeto em geral:

*A Ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se defronta com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, esse **part pris** de tratar todo ser como “objeto em geral”, isto é, a um tempo como se nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos artificios.*

*(...) visto que o homem se torna verdadeiramente o **manipulandum** que ele pensa ser, entra-se num regime de cultura onde já não há nem verdadeiro nem falso no tocante ao Homem e à História, num sono ou pesadelo do qual nada poderia acordá-lo. (Merleau-Ponty, 1980, pp. 85-86)*

Maurice Merleau-Ponty, segundo Coelho Jr. e Carmo (1991), nunca intencionou a construção de um sistema, sempre manteve que a Filosofia devia ser um pensar em movimento, sem objetivos finalizantes, *um verdadeiro exercício de uma dialética sem síntese* (Coelho Jr. e Carmo, 1991, p.14). Essa forma de pensar leva o filósofo a buscar várias fontes de informação para responder suas questões, o que não identifica uma obra eclética, mas sim uma visão de que o real se mostra por diferentes perfis:

Não há busca de uma nova síntese que conciliasse os opostos definitivamente, mas sim a certeza de que é na dinâmica entre polaridades que pode ser encontrado o fundamento para um pensar que consiste, acima de tudo, um saber circunscrever um campo a ser pensado. (Coelho Jr. e Carmo, 1991, p. 16)

Merleau-Ponty revelava sua maior preocupação na busca de substituir as antinomias por relações de complementaridade, o que certamente correspondia aos interesses de sua geração: - conhecimentos mais concretos, que abarcassem o homem como ser no mundo. Enquanto características das investigações, que datam de meados do século XX, este pensador aponta para as relações estranhas entre a consciência e a linguagem, assim como entre a consciência e seu corpo. Pois, assim como as diferenças entre fundo e forma, sentido e som, concepção e ascensão estavam confusas, também existiam poucos limites entre o corpo e o espírito:

Nosso século apagou a linha divisória entre o "corpo" e o "espírito" e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas. (Merleau-Ponty, 1994, p. 256)

Os conhecimentos elaborados pelas noções filosóficas corpo, como por exemplo: matéria, forma, causa, efeito, meio, fim... não eram suficientes para estabelecer reflexões sobre as relações do corpo com a vida total, nem as influências sobre sua própria vida ou das influências da vida sobre ele, (...) *o corpo é enigmático.* (Merleau-Ponty, 1994, p. 259):

El enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. El que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el "otro lado" de su potencia vidente. El que se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para si mismo. Es un si mismo, no por transparencia como el pensamiento, que no piensa, sea lo que sea sendo asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; és un si mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un si mismo, pues, que está preso entre las cosas, com una cara y una espalda, un pasado y un porvenir... (Merleau-Ponty, 1986, p. 17)

Ao desenvolver um projeto filosófico de enraizamento da consciência no corpo, Merleau-Ponty se refere a uma consciência perceptiva, ou seja, da própria existência. E para isso ele buscou ultrapassar a concepção materialista, que considera o corpo enquanto objeto, e a concepção religiosa, que desvaloriza o corpo e o opõe a alma.

A sua busca por uma linguagem, que traduzisse a unidade da estrutura corporal, começa a aparecer a partir de sua primeira obra: *A estrutura do comportamento*, editada em 1942, onde aparece o termo “ser psicofísico total”, definido como um entrelaçamento de significações, ou seja, este ser que representa a própria experiência, assim como a dos outros sobre ele e a apreensão dos conhecimentos aplicados ao mundo e a si mesmo. Esta definição aplica-se à afirmação de Merleau-Ponty com relação à percepção ser sempre corporal, pois o mundo toca o homem a partir da relação que ele estabelece com as coisas, pois tanto como elas o corpo é um fenômeno: (...) *dotado é verdade de uma estrutura original, que justamente se apresenta como um intermediário entre o mundo e eu, apesar de que de fato ele não o seja.* (Merleau-Ponty, 1975, p. 251).

O fato de não ser intermediário implica em que a percepção não é “uma tomada de posse das coisas”, mas sim um acontecimento interior ao corpo e que resulta da sua ação sobre ele, ou seja, a percepção das coisas se dá a partir de uma relação direta: corpo-mundo.

Nesta primeira obra o autor radicaliza as investigações, para levar a compreensão de que o corpo não é apenas um mecanismo de causa e efeito e muito menos um amontoado de células, ossos, que poderia ser analiticamente estudado, como se não fizessem parte do conjunto orgânico a que pertencem.

O fenômeno de meu corpo deve ser distinguido das puras significações lógicas. O que o diferencia das coisas exteriores, tais como elas se apresentam na experiência vivida, é que o fenômeno de meu corpo não é como elas acessível a uma inspeção ilimitada. Quando se trata de uma coisa exterior, sei que mudando de lugar posso ver os lados que me são escondidos, - (...), com relação a meu corpo, não tenho a mesma liberdade. (Merleau-Ponty, 1975, p. 246)

Além da constante crítica às visões de corpo objeto pela ciência clássica, identifico fundamentalmente a noção de estrutura, que é introduzida por este autor a fim de superar os dualismos corpo-espírito, sujeito-objeto, homem-mundo. Esta noção de estrutura vai ser vista com mais radicalidade na sua segunda obra: *A fenomenologia da percepção*, onde o corpo é conotado como ser no mundo, nosso ancoradouro, veículo do ser no mundo e finalmente como corpo próprio e corpo sujeito.

O primeiro contato deste filósofo com a fenomenologia, a princípio, não foi de grande entusiasmo, devido ao fato de que eram os primeiros escritos de Husserl e estavam ligados às investigações lógicas. Somente quando teve acesso, então, aos textos inéditos, que constituíam parte da obra não publicada, é que Merleau-Ponty elaborou não só *A fenomenologia da percepção* como seus outros textos. (Coelho Jr. e Carmo, 1991)

O encontro de Merleau-Ponty com as propostas da fenomenologia fez com que o filósofo aprofundasse suas críticas às construções racionais das teorias científicas sobre a percepção e produção do conhecimento, que considerava como enganos:

O principal argumento do filósofo é que os experimentos dos cientistas e suas conclusões, assim como as teorias filosóficas, não levariam em conta que sua origem está na "experiência vivida", evidentemente pré-reflexiva, ou se quisermos, antepredicativa. E por sua vez, a "experiência vivida" funda-se no ato perceptivo, campo privilegiado do entrelaçamento corpo-mundo. (Coelho Jr., Carmo, 1991, p. 45)

A obra *A fenomenologia da percepção* é um desenvolvimento das questões colocadas em *A estrutura do comportamento*. Considerado como o segundo projeto filosófico de uma consciência no corpo, o autor expõe um estudo mais detalhado deste fenômeno, enfatizando a sua relação com o mundo, numa fenomenologia existencial.

A partir de *Signos*, o filósofo substitui a noção de consciência perceptiva pela de corpo, que representa nesta fase o auge da consciência, que é a reflexividade e o máximo do objeto: a visibilidade. Esta descoberta do corpo reflexivo e observável o leva a refletir sobre a experiência primeira: do corpo consigo, que se expande na relação com as coisas e com os outros corpos: *Ao tomar a experiência corporal como originária, Merleau-Ponty redescobre a unidade fundamental do mundo como mundo sensível. (Chauí, 1980, p.X).*

A relação corpo-mundo revela-se como preocupação fundamental do filósofo, assim como as críticas à comparação deste fenômeno às operações de soma das oposições:

A animação do corpo não é a junção, uma contra a outra de suas partes - nem, aliás, a descida, no autômato, de um espírito vindo de outro lugar, o que ainda suporia que o próprio corpo é sem interior e sem "si". Um corpo humano está aí quando, entre vidente e visível, entre tateante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha do senciente-sensível, quando esse fogo que não mais cessará de arder pega, até que tal acidente do corpo desfaça aquilo que nenhum acidente teria bastado para fazer... (Merleau-Ponty, 1979, p. 89)

Interpretar uma unidade essencialmente-existencial representa o intenso discurso que o corpo-próprio realiza. Esta estrutura viva, que caminha em direção ao suprimento de suas necessidades e desejos, é dotada de uma intencionalidade, que se desvela

enquanto característica de sua abertura ao mundo exterior. A multiplicidade de intenções, que se observam a partir das primeiras impressões de um corpo, está presente em todo ele, respondendo a um “arco intencional”, como diz Merleau-Ponty (1994), subentendido na própria vida, na vida do desejo, na vida da percepção.

E neste caminhar o corpo carrega sua história, seus signos e símbolos, que o diferenciam dos outros corpos, seja pelos ornamentos, seja pelas marcas que delineiam sua forma, suas atitudes, hábitos ou linguagem: *A essência da corporeidade (sua característica hominal) só pode ser apreendida mediante a existencialidade do corpo sujeito (sua característica estrutural humana)*. (Moreira, 1994, p. 3)

Por estas razões, busco lançar novos olhares, que mergulhem no fenômeno corporeidade, que procurem a tradução do humano, sem que seja necessário fragmentar para explicar, mas que ampliem os horizontes de interpretação.

3.2. O sentido do corpo próprio e do corpo sujeito em essência e na existência

A natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma idéia, o psiquismo não é “no” corpo um princípio motor, mas o que denominamos a natureza, o que chamamos vida é já consciência da vida... (Merleau-Ponty, 1975, p. 218)

O que Merleau-Ponty chama corpo próprio é já consciência de concretitude, de existência, o corpo se define simplesmente pelo seu funcionamento, revelando todos os graus de interação, relaciona-se num grande universo de experiências com as coisas do mundo e com os outros corpos.

O discurso do corpo próprio infere uma atitude de habitá-lo, arraigando seus sentidos numa profundidade, que permita o vislumbamento de uma verdadeira fusão entre corpo e mundo através da experiência vivida, onde o mundo toca o homem, que o percebe e também o toca, sendo vidente e visível, que se move enquanto corpo, mantendo as coisas à sua volta enquanto anexo ou extensão; o corpo é carne, o mundo é carne:

*O que chamamos carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia alguma. Meio formador do objeto e do sujeito, não é o átomo de ser, o em si duro que reside num lugar e num momento únicos: pode-se perfeitamente dizer do meu corpo que ele não está **alhures**, mas não dizer que ele esteja **aqui e agora**, no sentido dos objetos; no entanto, minha visão não os sobrevoa, ela não é o ser que é todo saber, pois tem sua inércia e seus vínculos, dela. É preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, (...), como elemento,*

emblema concreto de uma maneira de ser geral. (Merleau-Ponty, 1992, pp. 142-143)

A relação que se estabelece entre a carne do mundo e a carne do corpo desvela-se nas interioridades de cada um, que se propagam de um para outro numa reversibilidade permanente. (Chauí, 1980)

Formado do mesmo estofado do mundo, o corpo traduz a condição humana, que não se reflete em um psiquismo unido a um organismo, mas sim em um conjunto de interações, onde nenhuma parte existe independente ou isolada, onde nenhum pensamento ou sentimento existe sem um ato ou uma percepção que não seja corporal. Portanto, as vias de acesso à sua interpretação compreende uma noção fenomenológica, que aborda as análises psicológicas, biológicas, fisiológicas e culturais num sistema dinâmico de interpretações específicas da estrutura humana.

Falar do corpo é falar do homem - O sentido do corpo-próprio evoca a existência (sua estrutura humana), com todos os passos intencionais dirigidos ao conhecimento do mundo, desbravando a vida, apreendendo dela o que é oferecido (doado pelo mundo) e o que é pelo homem procurado. A presentidade do homem, concretizada em situação corpórea, sempre se fez marcante em diferentes regiões do mundo, em várias épocas, caminhando pelo desconhecido numa busca infinita, percebendo e tocando o mundo.

Este corpo-próprio, por ser aquele que significa o que eu possuo, que tomo para mim, me permite dizer, segundo Merleau-Ponty (1994), que é o meu meio de comunicação com o mundo, onde apreendo os sentidos, desperto a consciência, a partir do momento em que desenvolvo relações com o outro e me confundo com o mundo.

No decorrer da existência, o corpo-próprio age e se apropria dos signos, símbolos e escreve a sua história, marca as diferenças, cria e se adapta à cultura, organiza grupos, constrói cidades, estabelece e vive suas regras sociais.

Por estar diretamente ligado à existência, vivencia as experiências do mundo, diferencia-se pelas marcas de sua identidade cultural, e está marcado por uma abordagem de perspectiva cronológica, de tempo decorrido, com um início, um desenvolvimento e um fim. A existência, por ser culturalmente edificada, pode ser representada e decodificada. Desta forma o corpo-próprio, personagem do mundo, que tem seus fios intencionais diretamente ligados às suas situações existenciais, pode até ser decodificado através de inúmeras interpretações investigativas.

Entretanto, ele somente irá oferecer as faces que quiser mostrar: *Aonde se inicia a dança do desvelar e do se esconder (...)*. (Moreira, 1994, p. 2). Pois, o corpo próprio é também corpo-sujeito, o que significa aquele que é, ou seja, o próprio ser individual, a própria essência (estrutura hominal), origem de todo espaço expressivo, todo sentido existencial, que não está delimitado no tempo e no espaço. A essência denuncia a complexidade do fenômeno corporeidade, na amplitude do *kairós* (quando a eternidade toca o homem), na disponibilidade do corpo para o mundo. O corpo-sujeito, ligado diretamente à essência, dita os limites do conhecimento que posso ter do outro, por isso nunca terei de outro corpo a mesma amplitude do conhecimento que tenho de mim mesma.

Na emergência da unidade fundamental - corpo próprio e corpo sujeito na abordagem da existência e da essência - a perspectiva fenomenológica delinea uma

unidade contrária aos dualismos tradicionais, supera as fragmentações mecanicistas e as investigações reducionistas.

A partir destes pressupostos, esta perspectiva evoca interpretar situações de vida no mundo; sendo assim, não basta um pensamento que procure dominar e controlar essa realidade através de verdades e definições fechadas, pois ela não é um mecanismo fechado em si. O corpo está aberto ao mundo, o compõe e no entanto não o possui.

A noção de estrutura em Merleau-Ponty (1975) mostra a superação dos dualismos corpo-espírito, sujeito-objeto, homem-mundo, pois representa a interação de uma idéia e de uma existência, tornando possível entender o corpo e seu comportamento como uma totalidade, que possui partes, porém cada uma delas só possui sentido, quando atua em relação com as demais. Com estas afirmações, o filósofo estabelece uma crítica, que se torna cada vez mais rigorosa, às teorias que analisam o corpo como um objeto composto de um emaranhado de células, carregadas pelos músculos e ossos, podendo ser analisado separadamente e isoladamente do conjunto a que pertencem.

As coisas exteriores, os objetos, estão a nossa volta e se mostram, podendo o observador rodear, inspecionar, manejar, mudar o ângulo, para enfim a partir de sua perspectiva poder explicá-la ou descrevê-la, *com relação ao meu corpo, não tenho a mesma liberdade. Sei perfeitamente que não verei jamais diretamente meus olhos e que, mesmo em um espelho não posso apreender seu movimento e sua expressão viva.* (Merleau-Ponty, 1975, p. 246)

Compreender o corpo somente é possível, a partir das suas experiências vivenciadas nas relações, que são estabelecidas com os outros, com o mundo e com as

coisas. A complexidade do existir humano se plenifica na sua forma simbólica de ser significado e significante e ao mesmo tempo, de dar significações para as coisas do mundo, a partir da sua capacidade de percebê-lo, antes mesmo de qualquer pensamento determinante.

A significação humana é dada antes dos pretensos sinais sensíveis. Um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro, o lugar de aparição, o ponto de apoio apenas material de uma multidão de intenções. Segue-se daí que nos parece impossível tratar com uma coisa um rosto ou um corpo mesmo morto. (Merleau-Ponty, 1975, p. 202)

É através da percepção, e não da soma de objetos determinados, que se estabelece o meio de comunicação com o mundo, numa inter-relação em que o corpo não é apenas um intermediário neste processo, pois as coisas são percebidas diretamente *sem que meu corpo se interponha como um obstáculo entre elas e eu, o corpo é como elas um fenômeno, dotado é verdade de uma estrutura original. (Merleau-Ponty, 1975, p. 251)*

Este corpo visível e móvel, está em todas as coisas existentes, ele é cada uma delas, é captado pela contextura do mundo, age sobre ele, está no espaço e no tempo, aplica-se a ele e o envolve, e a tomada desta amplitude revela a extensão da sua existência. (Merleau-Ponty, 1994)

Nesta fusão complexa as redutivas explicações perdem efeito e lugar, assim como as generalizações e análises reducionistas do corpo, as distinções isoladoras, as dicotomias e as fragmentações utilizadas para um entendimento didático do corpo tomam outra significação:

A anatomia ou mais comumente os métodos de análise isolante nos faz conhecer: um conjunto de órgãos dos quais não temos

nenhuma noção na experiência imediata e que interpõe entre as coisas e nos seus mecanismos seus poderes desconhecidos. (Merleau-Ponty, 1975, p.223)

O corpo não é uma substância complicada para ser decodificada, mas sim um fenômeno complexo que permitirá apenas interpretações através de uma visão ampla do conjunto da sua unidade existencial.

Esta unidade somente se encontra na situação de ser um corpo, e não de estar-se diante dele ou dentro dele. O fato de Merleau-Ponty (1994) colocar que “eu não tenho um corpo, mas sim *eu sou meu corpo*” pode até levar a um entendimento errôneo de contradição semântica, porém este *ser* já amplia qualquer sentido, transcendendo a noção possessiva *meu*. Ter um corpo, no entanto para este filósofo é:

Dizer que tenho um corpo é simplesmente uma outra maneira de dizer que meu conhecimento é uma dialética individual na qual aparecem objetos intersubjetivos, que esses objetos, quando lhe são dados sob o modo da existência atual, se apresentam a ela através de seus aspectos sucessivos e que não podem coexistir, que finalmente um deles se oferece obstinadamente “do mesmo lado” sem que eu possa contorná-lo. (Merleau-Ponty, 1975, p.246)

O mesmo pode acontecer com relação à afirmação do corpo como “veículo do ser no mundo” ou “nosso ancoradouro”, as metáforas aí utilizadas (veículo e ancoradouro), no meu entendimento, não passam por uma simples interpretação léxica das palavras, mas sim pelo sentido que elas traduzem.

Quando Merleau-Ponty (1994) diz que o corpo é o veículo do ser no mundo, ele não se refere a uma simples máquina que o conduz, mas refere-se ao engajamento do sujeito na experiência existencial, que o envolve, onde ele se identifica com as coisas, comprometendo-se com as situações, movendo-se em direção à satisfação de suas necessidades e desejos. O corpo não é e não vive portanto, uma relação de causalidade:

A unidade do homem ainda não foi rompida, o corpo ainda não foi despojado dos predicados humanos, não se tornou uma máquina, a alma não foi ainda definida pela existência por si. A consciência ingênua não vê nela a causa dos movimentos do corpo e muito menos coloca-a nele como um piloto em seu navio. Esta maneira de pensar pertence à filosofia, não está implicada na experiência imediata. Uma vez que o próprio corpo não é apreendido como uma massa material e inerte ou como um instrumento exterior, mas como o invólucro vivo de nossas ações, seu princípio não tem necessidade de ser uma coisa quase física. Nossas intenções encontram nos movimentos sua vestimenta natural ou sua encarnação e se exprimem neles como a coisa se exprime em seus aspectos perspectivos. (Merleau-Ponty, 1975, p. 222)

Com relação a outra metáfora, o “âncoradouro”, apreendida à luz da sua teoria, representa a própria facticidade, o estar-aí - a presentidade do corpo, que se diferencia dos objetos do mundo, é o meio de comunicação com o mundo, sendo aquele que anima, nutre e mantém em vida o espetáculo visível, sendo o horizonte latente da experiência vivida. E não uma coisa exterior que “âncora” um espírito ou uma alma que dele se apropria para existir no mundo sensível.

Não existe um corpo próprio separado de um corpo sujeito; existe um corpo que concretiza a existência a partir de sua essência e das experiências empreendidas; existe uma unidade fundamental compreendida numa ação recíproca:

Uma vez que o físico, o vital, o indivíduo psíquico, se distinguem apenas como diferentes graus de integração, na medida em que o homem se identifica inteiramente à terceira dialética, isto é, na medida em que não deixa mais operar neles sistemas de condutas isolados, sua alma e seu corpo não se distinguem mais. (Merleau-Ponty, 1975, p. 235)

Esta concepção “descoisifica” o corpo, colocando-o num lugar privilegiado da existência, sem ser o receptáculo passivo de um mundo de coisas que o rodeiam, mas aquele que exerce a vida abrindo-se ao mundo, comunicando-se com ele, fazendo-o

presente, sem portanto, causalidades definitórias, mas através de uma dialética sem síntese:

A dialética sem síntese pretendida pelo filósofo (...) [é] sua tentativa da superação da dicotomia sujeito-objeto, onde a tensão produzida no contato do corpo com o mundo dilui a rigidez e a exclusividade do corpo como sujeito e do mundo como objeto. (Coelho Jr. 1991, p.104)

O mundo está presente para o corpo antes de qualquer pensamento determinante, ligado a ele pelos fios intencionais:

Este é o paradoxo de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim. (Merleau-Ponty, 1994, p.122)

O mundo é uma fisionomia na paisagem que delinea a imaginação. Antes do conhecimento existe uma idéia das formas, que o mundo usa para se apresentar, sejam elas as cores, as texturas, os cheiros, os objetos... Porém, a partir do momento em que há uma atração ao corpo, este se levanta em sua direção e se confunde com ele, esmagando suas intenções perceptivas e práticas, sem a destruição da imagem, mas sim seu desvelamento; ocorrendo no momento em que a idéia (pensamento, imaginação) iguala-se à experiência, na doação feita pelo mundo do seu próprio discurso, satisfazendo o desejo daquele que procura conhecê-lo, dada à situação existencial. Sendo assim, o mundo deixa de ser em si, sendo incorporado, por meio do corpo, que arraiga seus sentidos, para ser tocado e para tocar o homem. O mundo toca o corpo, porque o atrai, o corpo é tocado, porque é atraído ao mundo.

A atitude de se levantar em direção ao mundo, transcende as dicotomias anteriormente postuladas pela tradição dualista, pois ela supera a relação sujeito e objeto

para uma inter-relação homem-mundo. Esta atitude é a revelação de uma intencionalidade, que deixa de ser um atributo da consciência, para ser característica de um corpo voltado ao mundo. (Coelho Jr., 1991)

Não se trata de duplicar a consciência humana com um pensamento absoluto que, do exterior, lhe atribuiria os seus fins. Trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca, nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir - e o mundo como este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve a consciência de sua meta. (Merleau-Ponty, 1994, pp. 15-16)

Ou ainda:

O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo, eu estou aberto ao mundo, comunico-me com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. "Há um mundo", ou antes "há o mundo" (...) (Merleau-Ponty, 1994, p. 14)

Estas afirmações evidenciam a crítica sempre rigorosa que o autor faz às preocupações com as relações causais. O corpo não é a causa do mundo, nem este a causa daquele, o que existe é uma fusão de estruturas que se reúnem dialeticamente na intencionalidade.

Tanto o mundo como o corpo, já tiveram os predicados necessários correspondentes os conceitos definitórios, já foram definidos em cada ciência que procurou fechar a questão enquanto alternativa de compreensão. Se, no entanto, o foco de interesse ainda permanece numa busca de unicidade por aqueles que andam insatisfeitos com aquele pensamento lógico-racional, a perspectiva provoca outra atitude, onde:

Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. Todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o

fundo da história e encontremos o núcleo único de significação existencial que se explicita em cada perspectiva. (Merleau-Ponty, 1994, p. 17)

Entretanto, que fique claro que não se trata de uma formação eclética do pensamento, mas sim de uma busca de uma interação de conhecimentos, que integram um grande sistema. Não se trata de analisar e explicar o fenômeno corporeidade, dada a sua complexidade; trata-se de traçar perspectivas que o interpretem. A partir da perspectiva fenomenológica em Merleau-Ponty não há mais como pensar em explicações causais e definitórias de possibilidades do seu desvelar. Há o corpo que sou e o corpo do outro que interagem num mundo: (...) o “para mim” e o “para o outro” coexistem em um mesmo mundo, como o atesta a minha percepção de um outro, que imediatamente me reconduz à condição de objeto para ele. (Merleau-Ponty, 1994, p. 625)

Em cada uma das experiências do corpo analisadas na obra *A fenomenologia da percepção*, o autor radicaliza suas críticas na concepção do corpo objeto, que foi esquadrihado e explicado pela ciência clássica. Primeiramente, na experiência do corpo objeto na concepção da fisiologia mecanicista, onde o autor salienta as diferenças do corpo para o objeto: - o objeto existe *parte extra partes*, admitindo somente relações exteriores e mecânicas consigo e com os outros objetos, seja no sentido de corresponder a uma hipótese. (Merleau-Ponty, 1994). O corpo, porém, não existe *parte extra partes*, mas sim como uma totalidade integrada, rigorosamente única, em que os detalhes só existem em função do conjunto. O movimento, que o corpo recebe e transmite, não é uma ação mecânica, mas sim uma ação intencional, disponível ou não à correspondência de uma situação existencial:

(...) pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é

verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos tem várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. (Merleau-Ponty, 1994, p. 122)

Não será pelas vias da fisiologia mecanicista, ou à maneira da fisiologia cartesiana, portanto, que haverá um desvelamento do corpo. A compreensão da função do corpo vivo só poderá ser concebida a partir da própria vivência e na medida em que se é um corpo que se levanta em direção ao mundo. (Merleau-Ponty, 1994). Haja visto que o corpo não é uma operação matemática, uma síndrome de acontecimentos justapostos, que, somados reduzem-se a um total equiparado a um conjunto. O conjunto do corpo é existencial, porém indivisível, está engajado no mundo dotado de múltiplos sentidos não decodificáveis.

Na *experiência do corpo e a psicologia clássica*, segunda parte do capítulo *O corpo*, da mesma obra, Merleau-Ponty alerta, que se a psicologia tivesse analisado a permanência do corpo próprio no sentido que possui um gênero inteiramente diverso, deixaria de vê-lo como objeto, mas como meio de comunicação com o mundo. Deixaria ainda de concebê-lo como a soma de objetos determinados, para então senti-lo como horizonte latente de nossas experiências:

Ele não está no limite de uma exploração indefinida, ele se recusa à exploração e sempre se apresenta a mim sob o mesmo ângulo. Sua permanência não é uma permanência do mundo, mas uma permanência ao meu lado. Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre aqui para mim, é dizer ele nunca está verdadeiramente diante de mim, que não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas as minhas percepções, que existe comigo. (Merleau-Ponty, 1994, p. 134)

A psicologia deveria ter habitado o corpo, para não defini-lo enquanto representação exterior de causalidades.

Sucedendo esta parte, Merleau-Ponty aprofunda a relação corpo-mundo, em *A espacialidade do corpo próprio e a motricidade*, resumindo todas as observações anteriores, concebendo o movimento como transcendência da vida, onde o homem habita o espaço e o tempo, onde o corpo e a consciência não se limitam um ao outro:

As principais regiões de meu corpo são consagradas a ações, elas participam do seu valor, e trata-se do mesmo problema saber por que o senso comum põe o lugar do pensamento na cabeça e como o organista distribui as significações musicais no espaço do órgão. Mas nosso corpo não é apenas o espaço expressivo entre tantos outros - (...) Ele é a origem de todos os outros (...). (Merleau-Ponty, 1994, p. 202)

A compreensão do mundo vem da experiência do acordo entre o que nos atrai e aquilo que é doado à nossa percepção, entre a intenção e a realização, por isso o corpo é chamado pelo filósofo de nosso ancoradouro no mundo.

Na *Síntese do corpo próprio*, o autor chega ao auge da unicidade corporal, ao afirmar: - *Mas eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo.* (Merleau-Ponty, 1994, pp. 207-208). E este corpo que se interpreta a si mesmo, não deve pois ser comparado a um objeto físico, se quiser compará-lo a alguma coisa, que seja então a uma obra de arte:

Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É neste sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele não é o nó de significações vivas e nem lei de um certo número de termos co-variantes. (Merleau-Ponty, 1994, pp. 209-210).

Considerando sobre corpo como ser sexuado, Merleau-Ponty fala da afetividade como nosso meio de apreender uma gênese do ser, considerando o setor da experiência humana que só tem sentido e realidade para nós na relação e afeto.

Afeto e desejo seguem juntos, não existe causa ou efeito, mas encontros. A transcendência é a auto-superação, a sexualidade está diretamente ligada a este encontro, numa fusão que não permite o ultrapassamento de questões: *Não existe ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma. Ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido (Merleau-Ponty, 1994, p. 236).*

Quando o filósofo se refere ao *Corpo como expressão e fala*, sua teoria pretende superar completamente a dicotomia entre o sujeito e o objeto:

Reconhecemos no corpo uma unidade distinta daquela do objeto científico. Acabamos de descobrir uma intencionalidade e um poder de significação até em sua "função sexual". Procurando descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto. (Merleau-Ponty, 1994, p. 237)

O homem engaja-se com seu corpo entre as coisas, elas coexistem com ele, enquanto sujeito encarnado, e essa vida dada às coisas não tem nada de semelhança com a construção dos objetos científicos.

Na unidade essencialmente existencial, traduzida por Merleau-Ponty enquanto corpo-próprio e corpo-sujeito, enquanto sou indivíduo original, pelo meu corpo e maneira pela qual concebo e me confundo com o mundo, enquanto sujeito que conhece e se funde no mesmo tecido intencional, a partir da minha essência (estrutura hominal) e da minha existência (estrutura humana), compreendo minha concretude por uma intencionalidade que se faz pelos dois lados.

Apreendo também minha complexidade estrutural, que impossibilita as decodificações e estabelece observações, motivando reflexões, que só poderão ser interpretativas deste fenômeno.

O desvelar do corpo a partir do pensamento de Merleau-Ponty é apenas uma possibilidade, não pretende ser uma ortodoxia, o que por sua vez seria contrário a qualquer atitude fenomenológica. Nesta possibilidade, uma sugestão se faz:

Mister se faz que o pensamento de ciência - pensamento de sobrevôo, pensamento de objeto em geral - torne a colocar num "há" prévio, no lugar, no mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. É preciso que, com meu corpo, despertem os corpos associados, os 'outros', que não são meus congeneres, como diz a zoologia, mas que me assediam, que eu assedio, com quem eu assedio um só Ser atual, presente, como jamais animal assediou os de sua espécie, seu território ou seu meio. Nesta historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a insistir nas próprias coisas e em si mesmo, tornará a ser filosofia... (Merleau-Ponty, 1980, p. 86)

O desenvolvimento destas propostas nos tempos atuais contribui para a abertura de um novo olhar para o mundo, essa fonte inesgotável de conhecimentos, mas que ainda é aquilo a que é preciso se dirigir, não como um ato obrigatório, mas pela sagacidade e "vontade de saber" que é inerente a qualquer ser humano, quando se trata do desconhecido.

Todo o "arco-intencional", que se projeta em torno de nós, está inscrito em cada um de nossos sentidos. Ele é dinâmico, e assim como o mundo, inesgotável. Sempre estamos ávidos por conhecer e não há nada que mais inquieta o homem do que ele mesmo, do que o mundo humano. Tudo isso porque ele o habita e a ele se dirige em todos os passos. Não existe neutralidade no processo existencial, nem na investigação de um dado fenômeno, quando por exemplo, eu falo de corpo, falo de consciência de vida.

ALGUMAS CONCLUSÕES

Minha intenção inicial, ao empreender esta dissertação, era falar do corpo sem ter que mencionar os dualismos, porém não há como negá-los, eles fazem parte da história e ainda influenciam o pensamento ocidental, dificultando transcender seu enraizamento na linguagem. As palavras denotam a dualidade, quando precisam traduzir a singularidade. A meta, no entanto, é conseguir ultrapassar essa barreira, que somente será possível, se houver a compreensão de que não há mais por que ficar jogando e julgando com opostos.

Entretanto, talvez, essa época atual esteja sendo reflexo de muitas confusões, que eu poderia dizer, inclusive, que são semelhantes às da Idade Média, onde as teorias dualistas e as de singularidade coexistiam concomitante e conflituosamente, só que temos o anexo: a fractalidade da representação dos sentidos, que é este estado viral de grandes desconexões, em que as disciplinas vivem um caos ou a “ilusão do fim”.

Minha inquietação vai além das brigas dos opostos e das causalidades, não me satisfiz com teorias simplificadoras e discursos sobre um corpo sem vida, massificado, onde não foi considerado o princípio da alteridade, com respeito às diferenças essenciais e existenciais.

Mesmo negado ou desvalorizado, nunca se deixou de falar do corpo, como diz Freire (1991), seja na cruz ou na fogueira, ele sempre esteve presente. Sempre foi o alvo

das marcas sociais, do controle das organizações das sociedades, das doutrinas religiosas, dos dogmas científicos - enfim, este indivíduo misterioso sempre inquietou o mundo com a sua presença.

E, ainda com todo o pensamento ocidental de decodificação desta estrutura, o corpo continua inteiro, com toda a imprevisibilidade e complexidade que lhe é inerente. Mesmo que o tenham mortificado com todo o princípio da santidade, ele continuou a desejar e dar seus sinais vitais. Mesmo com tantas explicações e tentativas de generalização ele continuou a mostrar suas diferenças. Mesmo com tanto controle ele continuou a furar as previsões e a revolucionar o mundo.

A ciência e a religião se impõem como verdades e castrações da realidade humana e, de repente, tudo se transforma em natureza e cultura, sagrado e profano, bom e mau, perfeição e aberração - opostos que se diluem num fenômeno denominado corpo. Não adiantou a antiga tática do "dividir para dominar" com relação ao domínio do conhecimento sobre o corpo. Com o corpo talvez até funcione, se forem utilizadas técnicas de tortura e repressão, pois estas sempre foram corporais. Todas as marcas profundas sempre passam pelo corpo, porque é ele que impulsiona toda a situação existencial.

A pretensão desta dissertação, nesta área do conhecimento, é provocar reflexões fundamentais nos profissionais que nela atuam, a partir da célebre frase de Medina (1987): *A Educação Física cuida do corpo... e "mente"* - pergunto pois, corpo?

Que corpo é este concebido na formação destes profissionais, sendo que sua história sempre preservou o sentido do *Mens sana in corpore sano*, que denota o

dualismo grego e a especificação das partes do paradigma cartesiano? E que corpo se insere na idéia hegemônica da construção de modelos perfeitos a partir das imagens transmitidas do corpo ideal? Qual o corpo que corresponde às teorias de massificação, das performances a partir dos dados estatísticos e previsões (hoje) computadorizadas que os selecionam e os elevam ao nível da função (produção, recordes) com o dever de superar seus próprios limites?

Em quais períodos a Educação Física contemporânea se enquadra? - Dentro das tradições duais, cuidando do corpo enquanto a música é só para a alma? Ou seria na Época Medieval, em que os corpos têm que se exercitar, para afastar as tentações sensuais da carne? Ou ainda, estará trabalhando os corpos com a finalidade de aumentar o desenvolvimento cognitivo, higienizando as mentes, estimulando as funções vitais de um cérebro, que é o piloto do seu navio?

Que valores esta profissão concede aos corpos que cuida? Simples uso, troca? - Existe um conhecimento e respeito aos signos que ele carrega? - Estará constatado, pois, o estado fractal desta ciência aplicada, assim como todas as outras, onde o caos dos nossos conhecimentos se situa?

Existe hoje uma inquietação muito grande por partes de alguns profissionais que pensam a atuação da Educação Física. Há a necessidade de superar, transcender todo o momento de crise; para isso, portanto, é necessário buscar argumentos. E os argumentos estão por aí: nos trabalhos realizados, nas pesquisas empreendidas, na história, na filosofia, nos corpos que recebem nossos conhecimentos, enfim, estão em vários pontos do horizonte, é preciso que o olhar procure ver cada vez mais, ultrapassar os limites e ir de encontro aos caminhos que não se conhece:

O olhar que ao se redescobrir enquanto abertura fundamental ao mundo, cria condições para todo um desenvolvimento do pensamento contemporâneo, é possivelmente a principal herança que Merleau-Ponty nos deixou. Um filósofo para além das fronteiras da filosofia e um pensamento que sem dúvida ultrapassou os limites da cátedra acadêmica. (Coelho Jr., 1991, p.104)

O primeiro caminho foi o de buscar conhecimentos, depois a reflexão, assim produzi esta dissertação. Na seriedade de um trabalho acadêmico, que requer rigor, e, mais que isso, a ousadia de buscar a fundamentação filosófica e transcrever com fidelidade as idéias de cada filósofo escolhido; assumindo as discussões dos valores apresentados e buscando uma trajetória de um novo olhar, que mergulhasse no fenômeno corporeidade. Merleau-Ponty foi o pensador que concretamente efetivou este mergulho, visto que seus paradoxos falaram por si.

Entretanto, há tantos corpos; como **há corpos!**

E há tantas possibilidades; como **há possibilidades!**

Bibliografia

- ALMEIDA, M. J.** *Aproximações em forma escrita sobre as imagens da pintura e do cinema*. Mimeo, UNICAMP, 1994
- ALQUIÉ, F.** *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença, 1986
- ARANHA, M. L. A., MARTINS, M. H. P.** *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna, 1994
- ARENDT, H.** *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993
- ASSMANN, H.** *Paradigmas educacionais e corporeidade*. Piracicaba: UNIMEP, 1993.
- BAUDRILLARD, J.** *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1985
- _____. *O sujeito Fractal*. In: *Aesthetik und Kommunikation*, v.18, nº 67/68, p.35-38, 1987.
- _____. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas: Papirus, 1990
- BROWN, P.** A antiguidade tardia. In: **VEYNE, P. (org.)**. *Do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. (Col. História da vida privada, vol. 1).

- CALDEIRA, T. P. R.** Antropologia do corpo. (*Anotações de aula*). IFCH -UNICAMP, 1995
- CAPRA, F.** *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982
- CARMO Jr., W.** *Educação Física e a questão corpo-mente à luz da filosofia*. Santa Maria, 1992. Dissertação (mestrado). Centro de Educação Física:UFSM.
- CHÂTELET, F.** *O Pensamento de Hegel*. Lisboa: Presença, LDA, 1979
- CHAUÍ, M. S.** *Kant: vida e obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (coleção Os Pensadores, vol.1).
- COELHO Jr., N. CARMO, P. S. Do, .** *Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência*. São Paulo: Escuta, 1991
- COLLOMP, A.** Famílias. Habitações e coabitações. In: **Ariés, P., Duby, G. (Org.)** *A história da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, 1990. Vol. 1-3
- CORBISIER, R.** *Hegel: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981
- D'HONDT et al.** *Hegel e o pensamento moderno*. Lisboa: Rés, 1979
- DANTAS, E. H. M. (Org.)**. *O corpo e o movimento*. Rio de Janeiro: Shape, 1994
- DERRIDA, J.** O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel. In: D'hondt et al. *Hegel e o pensamento Moderno*. Lisboa: Rés, 1979
- DESCARTES, R.** *Proposições* São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

DUBY, G. A emergência do indivíduo: o corpo. In: **Ariès, P., Duby, G. (Org)** *A história da vida privada*: São Paulo: Companhia das Letras, 1990. (Vol. 2)

FONTANELLA, F. C. *O corpo no limiar da subjetividade*. Tese (doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, UNICAMP, 1985.

_____. A moralidade *Impulso* Revista de Ciências Sociais Piracicaba, V. 7 n. 14, p. 97-114., 1994

FREIRE, J. B. *De corpo e alma: o discurso da motricidade*. São Paulo: Summus, 1991.

GIL, J. *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: A regra do Jogo, 1980

GONÇALVES, M. A. S. Sentir, pensar, agir: corporeidade e educação. Campinas: Papyrus, 1994

GRANGER, G-G. *Descartes: vida e obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

GUÉROULT, M. *Introdução a Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências em Eptome..* Lisboa: Edições 70, 1969. Vol. 1 e 2

_____. *Propedêutica Filosófica*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

- HUTCHEON, L.** *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991
- JAEGER, W.** *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes\UNB, 1986
- KANT, I.** *Crítica da Razão Pura* In: São Paulo: Abril Cultural, 1980 a. (Os pensadores Vol. 1)
- _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 b. (Os pensadores Vol. 2)
- LACROIX, J.** *Kant e o Kantismo*. Lisboa: Rés, 1979
- LAFARGUE, P.** *Direito à preguiça*. São Paulo: Loyola, 1970
- LEBRUN, G.** *Sobre Kant*. Trad. São Paulo: Iluminuras, 1993
- LEPARGNEUR, H.** *Consciência corpo e mente: Psicologia e Parapsicologia*. Campinas: Papirus, 1994
- LYOTARD, J-F.** *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1990
- MARÍAS, J.** *O tema do homem*. São Paulo: Duas cidades, 1975
- MARQUES, J.** *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993
- MARX, K.** *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1988

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974

MEDINA, J. P. S. *A Educação Física cuida do corpo e... mente*. Campinas: Papyrus, 1987

MERLEAU-PONTY, M. *As ciências do homem e a fenomenologia*. São Paulo: Saraiva, 1973

_____. *A estrutura do comportamento*. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

_____. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984

_____. *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A., 1986

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *O primado da percepção e suas conseqüência filosóficas*. Campinas: Papyrus, 1990

MOREIRA, W. W. (Org.) *Educação Física e Esportes: Perspectivas para o século*

XXI. Campinas: Papyrus, 1991

_____. O fenômeno da corporeidade: corpo Pensado e corpo Vivido. In:

DANTAS, E. *Pensando o corpo e o movimento*. Rio de Janeiro: Shape, 1994.

NOVAES, A. [et al.] *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

ORTIZ, R. *Cultura e modernidade: a França no século XIX*. São Paulo: Brasiliense,

1991.

OSTROWER, F. *Criatividade e processos de criação*. Petrópolis: Vozes, 1987

PARENTE, A. (Org.). *Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de

Janeiro: Editora 34, 1993

PENHA, J. *Períodos filosóficos*. São Paulo: Ática, 1987

PIRRENE, H. *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou,

1966

PLATÃO. *Fedon.* São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores)

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

POPPER, K. R. *O eu e seu cérebro*. Campinas: Papyrus/Brasília: Editora da UNB.,

1991.

- RESWEBWER, J-P.** *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Livraria Almedina, 1979
- REZENDE, A. M.** *Concepção fenomenológica da educação*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1990
- RODRIGUES, J. C.** *O corpo liberado?* In: **STROZENBERG, I., et al.** *De corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986, 1987
- _____. *O tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975
- ROUCHE, M.** *Alta Idade Média ocidental*. In: **VEYNE, P. (org.)** *Do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. (Col. História da vida Privada, vol. 1).
- SANTIN, S.** *Caminhos de Restauração do Humano* In: *Valores humanos, corpo e prevenção: novos paradigmas para a Educação Física*. Brasília: Ministério da Educação, 1980. (Edição Especial)
- SANTOS, J. F.** *O que é pós-moderno?* São Paulo: Brasiliense, 1986
- SENETT, R.** *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988
- SÉRGIO, M.** *Para uma epistemologia da motricidade humana: prolegômenos a uma ciência do homem*. Lisboa: Compendium, 1995.
- TOURAINÉ, A.** *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994

VIRILIO, P. *O espaço crítico*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993