



DA ANTROPOLOGIA À ÉTICA: A QUESTÃO DA CORPOREIDADE

*Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares**

Resumo: Não há nada que os seres humanos possam fazer sem o corpo. Daí o novo imperativo categórico: “cuidar do corpo” tanto no seu uso simbólico sob os mais diversos aspectos que abrange desde o aspecto religioso, mediado pelo científico, histórico, filosófico, até o estético e virtual, como ainda mais no seu uso material onde ele passa de sujeito a consumidor em uma cultura dominada pela economia. Daí que partindo da estrutura do ser homem, mediatizada pelas relações e pelas ciências chegaremos a uma visão unitária do ser humano ¹. Caberá à Antropologia filosófica coordenar essa totalidade, auxiliada pelos saberes da ciência e da Ética. A unidade estrutural se mediatiza através de três componentes que integram o ser na sua individualidade: a categoria da corporeidade, a do psiquismo e a categoria do espiritual. Na dialética da corporeidade temos o corpo como substância material e intencional; como dimensão expressiva do ser humano e, como condição de possibilidade das demais dimensões do ser corpo. Na dialética da História a corporeidade tem sido objeto de pesquisa e estudo desde os primórdios da filosofia grega até a contemporaneidade. No século XX, o corpo singular fez, portanto, sua entrada na ciência e também no direito.

Palavras-chave: Pessoa, unidade, relação, corpo, espírito.

Abstract: There isn't anything that the human being can do without the body. Then the new categorical empire: “to take care the body”, as in its symbolic use, under more different aspects the includes since religious aspect, mediated by scientific, historic, philosophic and even virtual and aesthetic, as yet in its material use, where it passes from subject to consumer, in a culture dominated by economy. Then from the human being's structure, mediated by relations and sciences, we'll arrive to an unitary vew of the human being. It'll fit to philosophic anthropology coordinate this totality, aided by wisdoms of science and ethics. The structural unity mediate itself through three components those complete the being in its individuality: the category of corporeity , psychismus and spiritual category. In the dialectics of corporeity we have the body as material and intentional substance; as expressive dimension of human being, and as condition

¹ Ver a excelente obra de VAZ, H.C.L, *Antropologia Filosófica I e II*, S.Paulo, ed. Loyola, 1991-1992.

of possibility of the other dimensions of being body. In the dialectics of history, the corporeity has been object of search and study, since the beginning of Greek until philosophy contemporarity. In 20th Century, the singular body made, then, its entrance on science and also in the right.

Keywords: Person; unity; relation; body; spirit.

Introdução

O tema é amplo. Duas disciplinas complementares que convergem para o mesmo objetivo: refletir sobre o ser humano - quer na sua dimensão somática, quer no seu agir ético. O fenômeno humano pode ser reduzido somente à natureza material, ou por outro lado, acentuando o ser cultural, ou ainda, um puro sujeito. Como Lima Vaz constrói esse todo, articulando os três pólos da natureza, do sujeito e da forma ,tentando dizer novamente : o que é o homem?

A Antropologia filosófica, segundo Lima Vaz, ao elaborar o seu discurso sobre a idéia unitária do ser humano, deve considerar os outros saberes, cujo procedimento metodológico obedece aos seguintes passos: o plano da pré-compreensão, onde se compreende o homem na sua experiência natural; o plano da compreensão explicativa, cujo estudo se dá por meio da explicação científica, e o plano da compreensão filosófica, que tematiza a experiência original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão ao seu próprio ser como sujeito.

Além do mais, três perguntas instigam o nosso pensar quando pesquisamos a dimensão corpórea do ser humano. A 1^a pergunta “como é que o corpo se tornou, em nossos dias, um objeto de investigação histórica? A segunda de ordem mais filosófica – qual é o lugar que o corpo ocupa na estrutura ontológica do sujeito e como se dá o movimento dialético que parte da ordem do dado para a ordem do conceito, e a 3^a pergunta “ de ordem mais econômica “meu corpo será sempre o meu corpo”? “Tentaremos responder através de um resumo expositivo de duas obras fundamentais da contemporaneidade: A História do Corpo”, sob a direção de Jean-Jacques Courtine, e Antropologia Filosófica, de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Uma de cunho mais histórico-científico e, a outra um discurso mais antropológico-ético. Que a questão do homem (corpo) seja problema difícil atesta claramente a história: realmente a corporeidade tem sido objeto de pesquisa e estudo desde os primórdios da filosofia grega. Todos os grandes filósofos da Antiguidade, da Idade Média e da época moderna estudaram-na com paixão.

A crítica kantiana à Metafísica, os progressos da ciência, a emersão da consciência histórica e outros fatores já no século XIX e, depois mais decididamente ainda no século XX, deram uma reviravolta decisiva na investigação antropológica: abandona-se o terreno metafísico no qual, como se viu, os filósofos havia trabalhado até Kant, para se colocarem em outros terrenos: da história, da ciência, da cultura, da fenomenologia, da psicanálise, da religião.

Base metodológica da reflexão filosófica sobre o corpo humano –

Existe uma reflexão filosófica sobre o corpo humano em quase toda parte da história do pensamento. Achemo-la em Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Bérqson, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Marcel e muitos outros ainda. Em geral, porém, salvo os existencialistas, esses autores não consideram o corpo em si mesmo, mas o vêem exclusivamente em relação com a alma. Ademais, não se ocupam do corpo no início de suas reflexões antropológicas, mas no fim. Tal procedimento não é seguido apenas pelos platônicos (Platão, Plotino, Descartes, Leibniz), os quais, identificando o homem com a alma, logicamente estudam antes de tudo e sobretudo esta; mas também pelos aristotélicos (Aristóteles, Tomás, Locke), que no entanto vêem no corpo uma parte essencial do homem. Isso é devido a exigência metodológica: tanto os platônicos como os aristotélicos, em antropologia, se valem do método metafísico, o qual exige que se estudem antes as causas e depois os efeitos, antes as coisas mais perfeitas e depois aquelas menos perfeitas. E, dado que tanto os platônicos como os aristotélicos sustentam que a alma seja mais perfeita que o corpo e que exerça sobre ele uma atividade causal, logicamente concentram suas atenções na alma.

No nosso estudo não seguiremos o procedimento tradicional, porque da alma, neste ponto, não sabemos ainda nada. No início do estudo do homem a primeira realidade que encontramos é a dimensão corpórea. É nela, pois, que concentraremos nossa atenção. Procuraremos olhar esta dimensão com aquela atitude de curiosidade que é própria do filósofo; cuidaremos de captar na corporeidade todos aqueles convites que ela nos apresenta para ir além das aparências e penetrar na profundidade do homem.

Antes, porém, de empreender o estudo da corporeidade, há outra questão preliminar para ser resolvida, qual seja, a questão do método a ser utilizado para o estudo dessa dimensão do homem. O corpo é obviamente uma realidade física, material. Significa isso, porventura, que

o método acertado para o seu estudo é o experimental, que é propriamente o método de que se vale o cientista no estudo das coisas materiais?

Na época moderna, a partir de Descartes até Pavlov e Watson, vigorou o costume, também entre os filósofos, de aplicar o método experimental ao estudo da dimensão da corporeidade. Desse modo, acabou-se por reduzir o corpo a uma coisa, a uma máquina, com leis mecânicas perfeitamente calculáveis. Mas o corpo do homem não pode ser reduzido a uma coisa.

Descartes e outros filósofos modernos foram induzidos a conceber o corpo dessa maneira, por causa da sua confiança cega no método científico, o qual reconhece como verdadeiro e real só o que é experimentável, ou seja, os objetos físicos e as coisas materiais.

No início do nosso século, porém, houve uma vigorosa reação contra as pretensões da ciência de monopolizar toda a esfera do saber. Como sublinhamos na introdução, Bergson, James, Dilthey, Husserl e Scheler mostraram que existem outros modos de conhecimento tão precisos quanto o da ciência.

A aplicação da distinção entre método científico e método experimental para o estudo do corpo deu origem a duas considerações diferentes do fenômeno da corporeidade: a consideração científica, a qual estuda o corpo-coisa, o corpo objeto, o corpo situado no mundo, o corpo como se manifesta aos outros, e a consideração fenomenológica, que estuda o próprio corpo, como é sentido, experimentado, vivido.

Portanto, pode-se efetuar dupla investigação sobre o corpo: a científica e a fenomenológica. Nós, naturalmente, nos dedicaremos neste estudo à segunda, sem, no entanto, ignorar totalmente a primeira, a qual, embora não podendo dar-nos uma resposta conclusiva com relação ao problema da somaticidade humana, pode, por outro lado, fornecer-nos informações importantes e significativas. Por isso, antes de procedermos à análise filosófica da corporeidade humana, interroguemos a ciência para que ela nos diga o que é este complexo físico tão importante que é o corpo humano, e como ele se distingue do de outros animais.

O conhecimento que a ciência tem do corpo humano é ainda muito limitado e imperfeito: “o volume da nossa ignorância supera o de nossos conhecimentos”. Todavia, o que já sabemos é mais que suficiente para deixar-nos estupefatos e maravilhados diante do mecanismo perfeito que envolve tanto no conjunto quanto em suas partes singulares.

Depois dessas primeiras aquisições, tiradas da experiência ordinária e da pesquisa científica sobre a estrutura da somaticidade, demos um passo à frente em direção a uma compreensão mais profunda somática, estudando suas principais funções. Essas são múltiplas. Pode-se mesmo dizer que elas se referem a toda atividade humana, já que não há nenhuma operação do homem que não tenha uma componente somática mais ou menos visível. Assim, a somaticidade é componente fundamental do existir, do viver, do conhecer, do desejar, do fazer, do ter etc. Ou seja, o corpo é elemento essencial do homem. Sem ele não pode alimentar-se, não pode reproduzir-se, não pode aprender, não pode comunicar e não pode divertir-se.

É mediante o corpo que o homem é um ser social e é um ser no mundo. Os fantasmas assustam-nos justamente porque não têm corpo. Entre essas funções, algumas têm grande importância para a compreensão da natureza específica do ser humano: como as funções de “mundanização”, de individuação, de autocompreensão, de posse, e outras mais.

A história do corpo

O Século XX é que inventou teoricamente o corpo. Essa invenção surgiu em primeiro lugar da Psicanálise, a partir do momento em que Freud, observando a exibição dos corpos que Charcot mostrava na Salpêtrière, decifrou a histeria de conversão e compreendeu que iria constituir o enunciado essencial de muitas interrogações que viriam depois: O inconsciente fala através do corpo. Este primeiro passo foi decisivo, dado que abriu a questão das somatizações, e fez que se levasse em conta a imagem do corpo na formação do sujeito, daquilo que viria a ser o “eu-pele”. Seguiu-se a este um segundo passo, que talvez se possa atribuir à idéia que Edmund Husserl fazia do corpo humano como o “berço original” de toda significação. Sua influência foi profundamente sentida na França, e conduziu da fenomenologia ao existencialismo, à concepção elaborada por Maurice Merleau-Ponty do corpo como “encarnação da consciência”, seu desdobramento no tempo e no espaço, como “pivô do mundo”.

A terceira etapa dessa descoberta do corpo emergiu do terreno da antropologia, da surpresa que Marcel Mauss experimentou, quando viu, durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a infantaria britânica desfilar num passo diferente do passo dos franceses e cavar buracos de maneira singular. Talvez nunca se frise bastante até que ponto a noção de “técnica corporal” – “as maneiras como os homens, sociedade por

sociedade, de maneira tradicional, sabem servir-se do seu corpo” – que ele formulou para explicar seu espanto, alimentaria em profundidade toda reflexão histórica e antropológica dos nossos dias sobre a questão.

E assim aconteceu que o corpo foi ligado ao inconsciente, amarrado ao sujeito e inserido nas formas sociais da cultura. Faltava-lhe um derradeiro obstáculo a transpor: a obsessão lingüística do estruturalismo. Esta, desde o pós-guerra até a década de 1960, ia, com efeito, enterrar a questão do corpo com a do sujeito e suas “ilusões”. Mas as coisas começaram a mudar pelo fim da década de 1960: isto se deveu provavelmente menos, ao contrário do que muitas vezes se pensa, à iniciativa dos pensadores do momento que ao fato de que o corpo se pôs a desempenhar os primeiros papéis nos movimentos individualistas e igualitaristas de protesto contra o peso das hierarquias culturais, políticas e sociais, herdadas do passado.

“Nosso corpo nos pertence!” – gritavam no começo dos anos 1970 as mulheres que protestavam contra as leis que proibiam o aborto, pouco tempo antes que os movimentos homossexuais retomassem o mesmo slogan. O discurso e as estruturas estavam estreitamente ligados ao poder, ao passo que o corpo estava do lado das categorias oprimidas e marginalizadas: as minorias de raça, de classe ou de gênero pensavam ter apenas o próprio corpo para opor ao discurso do poder, à linguagem como instrumento para impor o silêncio aos corpos. “De nada adiantou o Movimento das mulheres ter sido iniciado – como se disse – por intelectuais (...), confidenciou um dia Antoinette Fouque, uma das fundadoras do Movimento da Libertação Feminina (MLF); primeiro o que veio foi um grito, e o corpo com esse grito: o corpo tão duramente maltratado pela sociedade dos anos 1960, tão violentamente recalcado pelos modernos da época, os mestres do pensamento contemporâneo”. E é disso que o corpo foi investido no contexto das lutas travadas pelos direitos das minorias no decorrer da década de 1970: um lugar importante de repressão, um instrumento crucial de libertação, a promessa de uma revolução. “Eu dizia então que a revolução que o Movimento da Libertação Feminina iria realizar consistiria em levantar a censura sobre o corpo, tal como Freud (...) levantara a censura sobre o inconsciente”.

Passou o sonho. Mas ainda se vê como as lutas políticas, as aspirações individuais, colocaram o corpo no coração dos debates culturais, transformaram profundamente a sua existência como objeto de pensamento. Ele carrega, desde então, as marcas de gênero, de classe ou

de origem, e estas não podem ser mais apagadas. Terá sido, enfim, necessário passar, no plano teórico, por uma inversão nietzscheana do vínculo entre corpo e sujeito, que recebeu seu tratamento mais radical no Anti-Édipo e ganhou seu título de nobreza no trabalho de Michel Foucault, cuja presença explícita ou implícita, reivindicada ou criticada, atravessa muitos dos estudos que compõem esta série. O mérito de Foucault, quer se subscreva ou não a sua maneira de conceber os poderes exercidos sobre a carne, consiste em a ter firmemente inscrito no horizonte histórico da longa duração. E a emergência do corpo como objeto na história das mentalidades, a redescoberta da importância do processo de civilização ontem elucidado por Norbert Elias, a ênfase posta nos gestos, nas maneiras, nas sensibilidades, na intimidade na investigação histórica atual refletem sem dúvida um eco de tudo isso.

Está posta a questão, mas continua de pé uma constatação, a de uma grande reviravolta: jamais o corpo humano conheceu transformações de uma grandeza e de uma profundidade semelhantes às encontradas no decurso do século que acaba de terminar. A continuidade reside no fato de que, permanecendo atentas às ficções, às imagens, aos discursos que fazem do corpo um objeto cultural, as páginas que se vão ler conservam integralmente o propósito de *envolver um corpo material*: corpo orgânico, de carne e sangue, corpo agente e instrumento de práticas sociais, corpo subjetivo, enfim, eu-pele, envoltório material das formas conscientes e das pulsões inconscientes. Aqui se abordam novamente, portanto, muitos problemas, entre a virada do século e a Grande Guerra. Mas também se exploram questões que mal e mal haviam sido esboçadas, como o corpo do monstro, ou que estavam à espera, como a do soldado e a do criminoso, o que leva algumas vezes o tempo a penetrar profundamente na segunda metade do século XIX. Ele se esforça, afinal, para devolver ao corpo a singularidade da sua presença no decorrer do século XX, pela ênfase que põe sobre as *mutações do olhar* que se lançou sobre ele, pois muitas delas não conhecem precedente algum: jamais o organismo foi tão penetrado antes como vai sê-lo pelas tecnologias de visualização médica; jamais o corpo íntimo, sexuado, conheceu uma superexposição tão obsessiva; jamais as imagens das brutalidades sofridas pelo corpo na guerra e nos campos de concentração tiveram equivalente em nossa cultura visual; jamais os espetáculos de que foi objeto se aproximaram das reviravoltas que a pintura, a fotografia, o cinema contemporâneos vão trazer à sua imagem.

Temos aqui, no entanto, sem sombra de dúvida, outro desafio: quem não percebe, com efeito, que interrogar o corpo neste século feliz e

trágico é uma maneira de *pôr a questão antropológica do humano?* “Meu corpo não é mais meu corpo” – assim diz Primo Levi na simplicidade de um enunciado que lembra o que foi ontem o inumano. Na hora em que se multiplicam os corpos virtuais, em que se aprofunda a exploração visual do ser vivo, em que se comerciam o sangue e os órgãos, em que se programa a reprodução da vida, em que se vai apagando a fronteira entre o mecânico e o orgânico mediante a multiplicação dos implantes, em que a genética se aproxima da replicação da individualidade, é mais que nunca necessário interrogar, experimentar o limite do humano. **“Meu corpo será sempre meu corpo?”**. A história do corpo está apenas começando.

O nosso século XX se gaba de muitas vitórias sobre as doenças. Na verdade, diluiu as enfermidades mais que as eliminou, e modificou radicalmente a sua experiência. Hoje, a prática da antibioterapia sistemática, justificada pelas necessidades de uma pronta volta ao trabalho, abrevia a convalescença. Os antibióticos cansam - esta é a crença popular, que não quer mais admitir que a doença desafie as forças do organismo. Embora preocupados com o estresse permanente que denunciam na sociedade, os médicos propõem tratamentos mais enérgicos para abreviar o sofrimento e mandar quanto antes o enfermo de volta para o trabalho, para a escola, para a fábrica ou para o escritório.

A experiência da doença se torna sempre mais rara na infância. As crianças de hoje não conhecem mais a rubéola, nem a coqueluche ou a caxumba, prevenidas por uma vacinação obrigatória. As mães passam muito menos tempo à cabeceira dos filhos pequenos. A experiência da doença é assim retardada na história individual, diluída sob a forma de uma angústia diante de males indecifráveis e diferidas para o final da vida.

Saúde e doença, muito longe de constituírem valores opostos, combinar-se-iam de fato em graus diversos em cada indivíduo ou, melhor dizendo, a doença não seria senão uma vicissitude da saúde, ou quem sabe um elemento constitutivo desta. Georges Canguilhem é um epistemólogo dos tempos modernos ao sublinhar, pouco antes de morrer, e no prolongamento direto de sua tese de 1943 sobre O normal e o patológico, que a enfermidade não é no fundo senão uma prova inevitável, visando em princípio tentar e reforçar as defesas do organismo. A doença não é um estigma, muito ao contrário, ela caracteriza de certo modo o ser vivo.

Paralelamente, a preocupação com a saúde é superior taticamente à preocupação com a doença. Se a palavra-chave do século XVIII era a felicidade e a do século XIX a liberdade, pode-se dizer que a do século XX é a saúde. Afirmado em 1949 o direito à saúde reconhecida como uma preocupação universal, a Organização Mundial da Saúde (OMS) dotou o século XX de um novo direito do homem. Ele aparece, nos dias de hoje, na maioria das constituições nacionais. A definição de saúde da OMS como estado de completo bem-estar físico, mental e social, tornou-se referência inevitável. Colocando a noção positiva de saúde no lugar da ausência de enfermidade ou de uma deficiência conhecida, a OMS propõe um novo ideal, mas um ideal dificilmente acessível. A extensão dos fatores que intervêm na definição da saúde, e que cobrem a totalidade do campo biológico e social, torna de fato improvável a posse desse estado de bem-aventurança, privilégio inatingível: não apenas a saúde no silêncio resignado dos órgãos, definição minimalista do fisiologista e cirurgião Leriche, mas a saúde exuberante, a grande saúde como proclama com eloquência Nietzsche. A saúde passou a ser a verdade e também a utopia do corpo, aposta da ordem social e de uma ordem internacional futura, mais equitativa e mais justa, no conjunto do mundo.

O desenvolvimento da medicina preventiva provocou um curto-circuito na experiência da doença, movimento amplificado ainda mais pelo último avatar da medicina preventiva, que explora os genes. A medicina procura, agora, não apenas enunciar um prognóstico para os próximos dias, mas dizer o futuro. Será necessário limitar o recurso aos antibióticos, aceitar a introdução de organismos geneticamente modificados na alimentação, acelerar a circulação de substâncias biológicas, tecidos, diminuir ainda o peso dos prematuros reanimados, admitir a fabricação de embriões como reserva de órgãos (clonagem terapêutica), proibir o álcool e o fumo? A multiplicação das opções torna ao mesmo tempo urgente e incerta a definição de uma política que, passando sem transição da prevenção à predição e à precaução, ou melhor, conjugando ao mesmo tempo todas essas modalidades da temporalidade, termina por suspender a distinção entre saudável e enfermo.

Propõe-se ao homem de bem da modernidade, intimado a uma prestação de contas de seu corpo, tal como antigamente da alma, um cálculo de probabilidades. Como o Estado ocidental instituiu uma ordem dos corpos, cujas energias e competências contabiliza, pretende otimizar o seu funcionamento. Se a intervenção dos poderes em matéria de saúde

pública comprova aquilo que Michel Foucault denominava a governamental idade da vida, estimula também o cuidado consigo mesmo. O cidadão de bem não deve reformar seu comportamento em função dos decretos da ciência?

Tanto quanto pela diluição da enfermidade no espaço indefinido dos corpos, a modernidade se caracteriza pela solidão dos indivíduos, forçados a enfrentar aquilo que não sabem mais nomear, a doença e a potencialidade de morte que encerra. Os antropólogos constataram isto, integrando a doença sob uma nova rubrica, a infelicidade, estabelecendo padrões para uma comparação das culturas sob esse registro ampliado.

Um fenômeno inquietante se dá no que tange diretamente à percepção do corpo no século XX. Trata-se da persistência, neste balanço positivo, de dois tipos de desigualdade: a desigualdade dos sexos e a desigualdade social.

A primeira, em favor das mulheres, é uma característica geral, ao menos na Europa. Durante gerações, as mulheres pagaram com a própria vida o seu papel na procriação. No século XX, elas se beneficiaram do alívio do peso das gravidezes e dos progressos da obstétrica, da melhoria na alimentação e da extensão da escolaridade às jovens. Atualmente, o aumento da proporção das mulheres idosas na população sugere a possibilidade de um futuro matriarcado.

Mas a segunda desigualdade constitui uma surpresa, dada a extensão dos regimes de proteção social na maioria dos países da Europa e o livre acesso aos hospitais para todas as classes da sociedade. Em Paris, a mortalidade infantil passa ainda do simples para o dobro, conforme as categorias profissionais, ou até de um distrito da cidade para o outro. Na Inglaterra, depois de vinte anos de medicina social, gratuita e acessível a todas as camadas da sociedade.

Duas histórias do século XX, portanto, se opõem à de um progresso contínuo que se exprime em números demográficos, com o alongamento da expectativa de vida e a eliminação progressiva das doenças infecciosas, e uma segunda história, na qual o ser humano, com um aumento dos cânceres e a volta das doenças infecciosas, bem longe de ser o mágico triunfante, se debate no seio de um mundo em equilíbrio instável, onde pululam micróbios, cuja complexidade ele tinha ignorado.

A história da produção de imagens: ver através do corpo

Hoje os ruídos dos órgãos se transformaram em imagens do corpo com base em métodos físico-químicos tributários das ciências fundamentais. Por exemplo a radiografia, fascinando os médicos e também o grande público. As novas técnicas de exploração foram progressivamente derrubando para o segundo plano a aprendizagem clínica do corpo do outro, um olhar articulando os dados dos cinco sentidos, baseado sobre uma proximidade física, uma face a face, ao alcance da mão. “ Ele nem me tocou” diz com tristeza uma criança enferma ao sair da consulta com um médico famoso. O enfermo, ou melhor, seu corpo circula entre as máquinas servidas por manipuladores mudos, olhos fitos no aparelho. Silêncio! é hora do exame....

No primeiro plano dessas novas técnicas vem a exploração visual do ser vivo. A técnica modificou a prática médica e instruiu a imagem pessoal de cada um. Inaugurou também a era do virtual na gestão do corpo e oferece a todos o meio para olhar sem violência para o interior do corpo.

Ao lado da radiografia e da cintilografia surgiram outras modalidades de imagens digitalizadas, obtidas graças aos avanços da informática, como as da tomografia computadorizada denominada geralmente “scanner”, criada nos anos 1970, e de ressonância magnética nuclear. Embora submeta a pessoa a uma radiação considerável, o scanner foi acolhido com favor particular por dois motivos: Primeiro não envolve injeção e é percebido como uma espécie de superfotografia, particularmente fiel, e mais segura. O “scanner” de “corpo inteiro” satisfaz a necessidade de uma segurança global da saúde, oferecendo uma imagem do corpo em sua totalidade, revelando seus segredos.

A iconografia nova, dado o prestígio da ciência e da própria força da imagem, habita daqui para frente o inconsciente coletivo e participa de uma nova cultura de desvendamento e de inquisição dos corpos. Remodela tanto mais as percepções e as vivências quanto parecem até mais verdadeira que a natureza. O estado intervém de formas diferentes nesse processo de submeter a imagem à sociedade, quer o encoraje, no intuito de prevenir certos tipos de câncer (mamografia), quer ao contrário quando se preocupa com os efeitos perversos dessa explosão, como no caso da ultra-sonografia. Mesma diversidade no público. Os angustiados aderem de bom grado a toda supervisão tranqüilizadora, e a solicitam ainda com mais insistência reivindicando um “scanner de corpo inteiro” a intervalos regulares, ou para os mais em dia com a técnica a

ressonância magnética funcional, a fim de se tranquilizar no dia-a-dia no espelho da integridade de seu próprio corpo. Se, porém, de modo geral, uma parte da população adere à supervisão (ou à seguridade!) do corpo pela imagem, uma outra parte permanece refratária a esse desvendamento forçado, como a provam certas sondagens de opinião, por exemplo, sobre a aceitação da mamografia sistemática entre as mulheres. Ao receio que o exame possa detectar uma doença insuspeita se associa a apreensão de uma exploração do corpo, percebida como uma perigosa intromissão. Certas mulheres explicam de modo muito claro que um corpo que não apresenta nenhum sinal não deve ser “tocado”, pelo temor de tentar o destino e desencadear uma seqüência incontrolável.

O reino da produção de imagens contribuiu assim para tornar irreal o corpo sofredor. A medicina atual não se reflete mais nas cenas sangrentas de sala de cirurgia tão apreciadas pelo cinema e pela literatura, mas se projeta em composições digitalizadas e desencarnadas, que podem daqui por diante viajar por e-mail. Podem os cirurgiões, aliás, doravante operar sob o controle de um robô ou mesmo por seu intermédio, em sinergia com equipes internacionais postadas na internet. O corpo imerso no mundo virtual passa a ser o suporte das façanhas científicas.

O próprio corpo foi profundamente remanejado pela medicina. Pessoas com necessidades especiais recebem novas próteses, muitas vezes fora do alcance do olhar. Talvez se possa amanhã substituir os vasos de pequeno calibre por enxertos, sem que o sangue coagule dentro deles, irrigar órgãos de animais humanizados ou artificiais por um sangue sintético, levar a bom termo o projeto de coração mecânico de Aléxis Carrel. O implante de chips eletrônicos permitiria aos tetraplégicos movimentar braços e pernas.

Até então, havia certo mal-estar popular para aprender o interior percebido como diferente daquilo que se oferece na superfície ao olhar dos outros, o eu - pele, o único verdadeiro portador da individualidade. O convite socrático à viagem interior, “conhece-te a ti mesmo” que marcou a filosofia ocidental, descartava o corpo, não somente como contingência, mas até como obstáculo ao trabalho reflexivo. Na virada do século XX, a exploração Freudiana do inconsciente representou uma tentativa de introduzir novamente a pessoa em seu próprio corpo. Hoje o corpo inteiro parece mais acessível e ligado à expressão de um eu.

Por conseguinte vai aumentar a responsabilidade do indivíduo em face do próprio corpo. Em uma derradeira etapa, completamente pós-moderna, o indivíduo, assumindo o conhecimento íntimo do seu corpo próprio, poderia assegurar totalmente a gestão desse corpo em realizar o projeto tópico formulado por Descartes: cada um vai ser o médico de si mesmo.

O ESPAÇO SOCIAL DOS CORPOS

A Renascença havia feito emergir o indivíduo, quebrando as solidariedades comunitárias e corporativas, usando da razão crítica para combater as tradições. As Luzes acrescentaram a essa emergência reivindicações de igualdade. O século XX dotou o indivíduo autônomo do lastro de um corpo singular. O penhor dessa evolução foi o aumento da solidão. A solidão é o mal do século, solidão dos doentes, solidão dos operados, dos moribundos, daqueles a quem de ora em diante compete decidir sobre a sorte de um corpo que não se assemelha a nenhuma outro. Tudo concorre para intensificar essa solidão. Em nome da modernidade os hospitais fizeram desaparecer as salas comuns. A monitoração por câmeras eletrônicas substituiu o rosto tutelar da enfermeira.

Com o correr do tempo, a banalização da extração de órgãos fez renascer a inquietação. Os médicos eram os herdeiros de uma longa história que faz deles, a partir do Renascimento, os beneficiários dos executores públicos. Foram ladrões de sepulturas, amantes do cadafalso, saqueadores de cadáveres que compravam ou mesmo traficavam através da Europa, como vulgares objetos de coleção. Para evitar qualquer ambigüidade, o direito separou a equipe encarregada da retirada dos órgãos da equipe que realiza o transplante. De maneira pouco surpreendente, as equipes encarregadas da retirada sentem amargamente por serem jogadas para o lado da morte, do trabalho “sujo”. Para estas, sombras, fantasmas, rondam à noite pela sala das extrações. A definição científica dos critérios do óbito não satisfaz tampouco o público, que teme ver a morte decretada por ordem médica. O tema do cientista louco e do morto vivo revive no seu imaginário. Apesar dos anteparos colocados pela lei, insinua-se a obsessão de abandonar o corpo às manipulações dos médicos.

As considerações sobre esse homem novo, criado pela ciência e pela indústria, muitas vezes alimentadas pelas esperanças depositadas na Revolução Soviética, estão longe de serem negativas: espera-se efetivamente por um amanhã que cantará, pelo melhor dos mundos, o

mundo dos atletas, dos trabalhadores, dos semideuses da sociedade tecnocrática organizada. Deste ponto de vista, a produção das artes totalitárias prolonga uma visão voluntarista da cidade ideal – acrescentando-lhe os estereótipos de um passado mitificado e os cânones do academicismo, sobretudo na arte nazista.

Quanto às técnicas de computação, permitem criar os clones virtuais de um rosto ou de um corpo. Mediante algumas próteses visuais e tácteis, podemos viajar por mundos virtuais, inclusive aquele em que desfrutamos à distância por “teledildônica” de uma Barbie loura tão verdadeira como se fosse natural.

Sem cair na ficção científica, sentimos que nossos corpos não têm mais exatamente os mesmos contornos que antigamente. Já não sabemos muito bem quais são os seus limites, o que é possível ou lícito, o que pode ser mudado no corpo sem que mudemos de identidade ou não.

Ainda que essas três grandes categorias visuais do corpo técnico, do corpo ferido e do corpo de beleza, que sem cessar reaparecem na arte do século XX, digam já muita coisa sobre as vivências e as experiências modernas do corpo, inclusive com suas contradições – o aspecto mais importante é o que faz a arte do século XX do corpo, não desta vez enquanto potencial de representação, mas como potencial de produção. Pois a novidade capital reside no fato de que, na arte do século XX, o próprio corpo se torna um meio artístico: passa das condições de objeto da arte para a de sujeito ativo e de suporte da atividade artística. No decurso do século XX ocorre uma desrealização das obras em benefício do corpo enquanto veículo da arte e das experiências artísticas. O movimento começa a partir dos anos de 1910. Uma vez levado a seu termo, transforma completamente a cena da arte e é significativo de transformações sociais também consideráveis.²

A compreensão filosófica da corporeidade

A categoria da *corporeidade* é o ponto de partida da auto compreensão da estrutura ontológica do ser-homem. Apresenta o ser-homem enquanto “*entidade fisicobiológico*” e enquanto “*simbólica do corpo*”. Enquanto entidade físico-biológico esta se define pela presença no mundo. O corpo ocupando espaço – tempo, sujeito às leis físicas, é o homem situado na natureza. Já a “*simbólica do corpo*” é vista, nas suas diversas fases, na sua cultura ocidental. De tal maneira que a cultura

² COURTINE, Jean-Jacques., História do Corpo, p.7 – 105.

grega apresenta uma simbolização diferente da cultura contemporânea. É o homem situado na História: ser no mundo. O estar na natureza e o ser na História constituem a categoria do “corpo próprio”.

Seguindo o roteiro metodológico de Lima Vaz de pré-compreensão, “compreensão explicativa” e “compreensão filosófica” podemos demonstrar o núcleo integral da corporeidade, cujo ponto de partida é a condição corporal e o ponto de chegada é a dimensão espiritual.

A pré-compreensão do corpo próprio encerra três totalidades: física, biológica e intencional. A totalidade física compreende a substância material e a totalidade biológica compreende o “organismo”. Estas duas totalidades encerram o homem no seu aspecto físico como biológico, isto é, como animal. Já a totalidade intencional supera as demais, dando-lhe uma intencionalidade que transcende o nível físico e o biológico – isto é, eu posso produzir o meu corpo – e não somente ter o corpo como animal. Dá-se então uma diferença em ter o corpo e ser um corpo. Pelo corpo o homem está presente no mundo. Essa presença constitui o corpo como totalidade *físico-orgânica* e o corpo como totalidade *intencional*.

Essa presença no mundo implica também um tipo de comportamento. O estar no mundo implica uma vida passiva – tudo eu recebo e sou determinado pela natureza. Já o ser no mundo exige uma vivência construtiva histórica – o que implica uma vida ativa. De modo que pela “presença natural” o homem é situado no espaço-tempo do mundo e pela “presença intencional” começa a estruturar-se o espaço-tempo humano. Daí surge o entrelaçamento do “espaço e do evento” como o lugar propriamente humano.

Como o homem organiza esse espaço-tempo humano? Vaz apresenta quatro níveis de reestruturação do espaço-tempo humano. O primeiro nível ainda no espaço-tempo físico-biológico é onde se tem a imagem do corpo próprio. Esta imagem se estrutura e se significa como “postura” (espaço) e como “ritmo” (tempo). Este nível é marcado profundamente pela *sexualidade* – transposta da esfera biológica para o domínio do corpo próprio. Já no segundo nível – que é o espaço-tempo psíquico do nosso estar no mundo, a imagem se estrutura pelo *sentimento, emoção*. Aqui também a sexualidade é transposta do espaço-tempo biológico para o espaço-tempo psíquico, modelando nosso ser no mundo por meio da afetividade. Já o terceiro nível – que é o espaço-tempo social a imagem se estrutura “*pelo sinal, gesto ou linguagem*”. Entra de modo

explícito nos olhos da comunicação. O que conta é a expressividade. A sexualidade irá encontrar a sua forma social nos símbolos e comportamentos. O quarto nível do nosso estar no mundo – que é o *cultural* – a imagem se estrutura pelo modelo corporal – fabricado e imaginado pelas técnicas de adestramento da figura corporal, através de ginástica, jogos, ritos, etiquetas, moda – tão cultuados na idade contemporânea e em todos os tempos.

Em suma podemos dizer que o corpo próprio nos diversos espaços se estrutura através da sexualidade, afetividade, expressividade e modelo, – tudo se realiza pela mediação empírica: o corpo dado se transforma no corpo propriamente humano, através do corpo próprio. O silogismo então será: corpo dado, corpo próprio – e corpo humano. Em síntese dá-se a intersecção da intencionalidade subjetiva do corpo e a intencionalidade intersubjetiva do corpo – que é o espaço – tempo social e o espaço-tempo cultural. Neste contexto a natureza se torna o mundo da experiência e manifesta-se na linguagem pessoal Eu.

A compreensão explicativa da corporeidade se refere ao campo das ciências empíricas. O corpo é reduzido quase sempre a um objeto, como o cadáver. Mas mesmo assim não podemos suprimir a referência humana do corpo e a sua integração no tempo vivido pelo indivíduo. Nesse caso a mediação entre o que é dado e a forma é exercida pelo sujeito abstrato – no sentido que obedece às regras metodológicas e à formalização do conhecimento científico. O corpo é objetivado segundo conceitos e leis de um saber empírico-formal que compreende três ordens de grandeza: o corpo é pensado na sua *filogênese*, as leis gerais de evolução da vida; é pensado ainda na sua *ontogênese* – sua gênese individual e da sua formação – e é pensado como *organismo*: as leis de sua organização e funções. Nesse espaço a ciência ocupa a prioridade e o sujeito é o resultado desse conhecimento científico: corpo abstrato.

Quando se coloca o corpo como objeto da compreensão filosófica, se torna mais complicado a situação, considerando que o problema do corpo atravessa toda a história e constitui o primeiro enigma para o homem que se quer compreender. O problema do corpo se dá exatamente no esquema ideal da oposição alma-corpo que podemos explicitar em quatro versões segundo Lima VAZ. Na vertente histórica podemos ter a versão religiosa, filosófica, bíblico-cristã e a versão científica. Já na vertente crítica, o problema se torna mais agudo enquanto se mantém uma oposição ou tensão entre o sujeito que pergunta a partir de sua identidade (sujeito interrogado) e o corpo enquanto corpo-objeto,

compreendido na objetividade do mundo. Se deixarmos nessa oposição enfrentar duas possibilidades: de um lado temos a direção que aponta para o mundo dos objetos – nesse caso nosso corpo é objeto – se submete às leis da natureza e tem o perigo da coisificação do corpo – e por outro lado, temos o corpo – sujeito que é assumido no âmbito humano da intencionalidade – possibilitando a interioridade e por conseguinte a sua espiritualização. O corpo próprio deve mediar esses dois extremos: a coisificação e espiritualização. De modo que o corpo próprio é a síntese constituinte da corporeidade. Daí que tanto a experiência do corpo como corpo próprio ou como alteridade objetiva com relação ao Eu racional, o corpo se mostra um lugar de significações que aparece integrando todas essas dimensões anteriores. De tal forma que a categoria da corporeidade se apresenta como estrutura constitutiva do ser-sujeito, expresso no discurso da Antropologia filosófica. O corpo se mostra portanto irreduzível aos outros conceitos fundamentais que exprimem a essência do sujeito. *O corpo próprio* da pré-compreensão e o *corpo abstrato* da compreensão explicativa é suprasumido pelo sujeito no movimento dialético da constituição da essência do sujeito. De tal maneira que o corpo é o próprio sujeito expressando-se no espaço-temporal no mundo, na forma de sinal na relação intersubjetiva e na forma de significação na relação objetiva com o mundo.

O homem é o seu corpo enquanto situado no mundo e o homem não é o seu corpo enquanto transcende os limites da corporalidade³. Daí se conclui que não podemos permanecer nessa identidade referente à corporalidade, mas esta abre espaço para outra totalidade – que é o psiquismo e esta para o espírito.

Considerações finais

O corpo parece, nestas condições, o último ponto de ancoragem a que é possível apegar-se tanto como natureza, como sujeito e como pessoa. É também o ponto de ancoragem das relações, das mudanças, e transformações e tensões induzidas pela reflexividade social. O corpo é o ser humano. Cada um é o seu corpo. Não há distinção entre espírito e corpo. O espírito está no corpo e o corpo é animado pelo espírito.

O corpo está encarregado de expressar a ajuda, o carinho, a atenção às necessidades do outro. Mas no momento estamos diretamente em face do corpo e do sexo, com sua aparência enigmática, ao mesmo tempo obsessiva e frígida, brutal e familiar, nua e indiferente. Prevalece

³ VAZ, H.C.L., op.cit., pp. 175-183.

um materialismo gélido: onde havia consciências, almas, fantasia e desejo, só resta um corpo com suas marcas. O corpo é um texto, é memória e história contadas e percebidas sob o tripé do saber, do poder e do ter. O face-a-face consigo se tornou um face-a-face com um corpo em relação ao qual não podemos tomar distância alguma. **“O sexo se tornou – escrevia Foucault na mesma passagem – mais importante que a nossa alma, mais importante quase que nossa própria vida”.**

Para descrever a situação contemporânea, deve-se precisamente substituir “sexo” por “corpo” e suprimir o “quase”: **o corpo** se tornou mais importante que nossa alma tanto no conjunto quanto em suas partes singulares. Daí a responsabilidade social e moral de ressignificar a própria corporeidade na interação de corpos teóricos e corpos humanos em busca de um novo horizonte

Referência bibliográfica

MONDIM, J.B., *O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1980.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Antropologia Filosófica I e II*, Coleção Filosofia, Edições Loyola, 3. Edição, São Paulo, 1992, 1993

COURTINE, Jean-Jacques., *História do Corpo – As mutações do olhar. O século XX.*

Corporeidade e teologia, SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências (Org) – São Paulo: Paulinas, 2005.

UECE / ITEP.

* *Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares*

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de MG. Professora da UECE e ITEP.