

DA AMBIVALÊNCIA SIMBÓLICA À EQUIVALÊNCIA GERAL: O CORPO EM UMBERTO GALIMBERTI

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa¹

RESUMO: O trabalho a seguir visa apresentar o que Galimberti entende por *ambivalência simbólica* e *equivalência geral*, no que diz respeito especificamente ao problema do corpo humano. Com efeito, o homem foi tradicionalmente concebido como animal racional ou como composto de alma e corpo. No entanto, o que significa “corpo” e “alma” permanece não esclarecido. No período homérico os gregos ainda não conheciam, na verdade, um termo unitário para expressar esses dois momentos da realidade humana. Foi Platão quem resolveu a multiplicidade de termos com que antes se expressava o ser do homem na unidade conceitual, forjando o conceito de alma e corpo tal como hoje ainda os entendemos. Para Galimberti, porém, o que Platão fez foi reduzir a antiga ambivalência simbólica com que os gregos vivenciavam sua corporeidade à equivalência geral proporcionada pelo conceito. O autor em seguida critica as consequências e apresenta os desdobramentos dessa equivalência no pensamento ocidental. Finalizaremos o trabalho apresentando a distinção a que o autor chama a atenção entre corpo e organismo, defendendo a relevância de se pensar a corporeidade para além da materialidade biológica.

Palavras-chave: Corpo, alma, dualismo.

ABSTRACT: The following work aims to present what Galimberti understands by symbolic ambivalence and general equivalence, with respect specifically to the problem of the human body. In fact, man was traditionally conceived as a rational animal or as composed of soul and body. However, what means "body" and "soul" remains not cleared up. In the Homeric period, the Greeks did not yet know a unitary term to express these two moments of human reality. It was Plato who solved the multiplicity of terms with which the being of man was expressed in the conceptual unity, forging the concept of soul and body as we still understand them today. For Galimberti, however, what Plato did was to reduce the old symbolic ambivalence with which the Greeks lived their corporeality to the general equivalence provided by the concept. The author then criticizes the consequences and presents the unfolding of this equivalence in Western thought. We will finish the work by presenting the distinction to which the author draws attention between body and organism, defending the relevance of thinking of corporality beyond biological materiality.

Keywords: body, soul, dualism.

O homem foi tradicionalmente pensado, na tradição ocidental, como um composto de alma e corpo, de acordo com o qual a alma tem sempre primazia e governa os impulsos desenfreados do corpo. Mas o que significa os termos da composição,

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP. E-mail: roripessoa@outlook.com

“alma” e “corpo”? Sempre pressupostos como não problemáticos, os termos permanecem, contudo, não esclarecidos. Passa-se para frente, sem mais, a “evidente” definição de homem como *animal racional*, segundo a qual o homem, através da razão, se distingue dos demais seres vivos e se coloca acima deles. Como sugere Heidegger, se chamássemos de “sensual” o aspecto *animal* do homem, e se tomássemos a razão como não sensual, então o animal racional nos apareceria como o ser sensual supra sensual. Indo mais além, se identificássemos o sensual com o “físico”, restaria dizer que a razão, o supra sensual, indo além do físico, é o que há de metafísico no homem. Enquanto animal racional, o homem contém em sua natureza o exceder do “físico” em direção do “metafísico”. Mencionando as observações de Nietzsche, Heidegger lembra, porém, que nem o aspecto físico e sensual do homem – seu corpo – nem o aspecto não-sensual – sua razão – tem sido suficientemente concebidos, de maneira que “em sua natureza essencial, o homem, na definição predominante, permanece o animal ainda não concebido e até o momento indeterminado.”²

Com efeito, pensado a partir da dicotomia corpo-alma desde o alvorecer do pensamento ocidental em Platão, o homem é entendido como dividido, fragmentado, cindido em dois domínios interdependentes em que, geralmente, o que há de mau e de decadente é associado ao corpo e o que há de divino e permanente é associado à alma. É o que encontramos em Platão, quando, pouco antes de morrer, Sócrates ensina a seus discípulos:

E é este então o pensamento que nos guia: 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! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. [...] 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 se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer!³

No contexto do *Fédon*, portanto, o corpo é uma coisa má, e com suas bagatelas – paixões, amores e temores – nos dificulta o acesso à verdade, plenamente alcançável apenas após a completa libertação do corpo, isto é, com a morte. Embora seja temerário afirmar que Platão concebe o corpo sempre em uma perspectiva

² HEIDEGGER, Martin. *What is called Thinking?*, p. 58.

³ PLATÃO, *Fédon*, p. 88.

depreciativa, os desdobramentos de suas ideias, especialmente na dogmática cristã, contribuíram para solidificar a concepção predominante da inferioridade do corpo.

Entretanto, essa concepção negativa do corpo não é a única possível; ao contrário, está historicamente datada e espacialmente situada: trata-se como dito da tradição ocidental tal como se configurou com a filosofia socrático-platônica. Antes da filosofia, mesmo entre os gregos, o homem era pensado segundo uma concepção unitária que ainda não opunha partes conflitantes de seu ser, visto que, de fato, cada uma das partes do homem já era o homem inteiro. Para referir-se a essa concepção ainda não dualista do ser do homem Umberto Galimberti⁴ usou a expressão *ambivalência do corpo*, ambivalência que a filosofia substituiu pela *equivalência geral* dos códigos corporais. Com efeito, tal como mostra o autor, desde a “loucura do corpo” de Platão atravessando em seguida a “maldição da carne” na religião bíblica, passando pela laceração cartesiana de sua unidade pela anatomia, o corpo vê-se finalmente cada vez mais reduzido, na economia, a simples “força de trabalho”, “onde mais evidente é o acúmulo de valor no signo da equivalência geral, mas onde ainda mais aberto se torna o desafio do corpo no registro da ambivalência.”⁵

Tendo presente isso, este trabalho visa apresentar a distinção efetuada por Galimberti entre *ambivalência* e *equivalência* do corpo, sob a pressuposição de que é mister fazer a crítica dos códigos uniformes castradores das múltiplas possibilidades de ser da existência humana. De fato, como afirmou Galimberti:

A história do pensamento ocidental é inteiramente coberta pela tentativa de ligar o particular ao universal, o contingente ao necessário, o múltiplo ao unitário, o terrestre ao celeste, o profano ao divino, o real ao ideal, o relativo ao absoluto, resolvendo todo conflito interno à *ambivalência* na *equivalência*, que então se torna *prevalência* em todas as trocas subordinadas a ela e reguladas por ela. [...] monarquia em relação a pessoas sociais, falocracia em relação a objetos sexuais, logocentrismo em relação à troca de signos, capitalismo em relação aos produtos do trabalho.⁶

A substituição da *ambivalência* inicial do corpo pela *equivalência geral* de um código expressa, pois, a tendência, própria à tradição ocidental, de reduzir tudo o

⁴ O filósofo, psicanalista e professor universitário Umberto Galimberti nasceu na cidade italiana de Monza, em 1942. Tradutor de textos de Jaspers e Heidegger para o italiano, Galimberti interessou-se, entre outros temas, especialmente pelo problema da interação entre homem e tecnologia no mundo contemporâneo.

⁵ GALIMBERTI, Umberto. *Il Corpo*, p. 12.

⁶ Idem, p. 20.

que é múltiplo, ambíguo, disforme ou em devir, ao que é idêntico, simples, uniforme e permanente. E isso a partir de uma ordem hierárquica em que o uniforme e idêntico é situado no topo da pirâmide dos valores, e governa e dirige – no fundo, subjuga e elimina – o que é disforme e ambíguo.

Para levar a cabo essa discussão, percorreremos o seguinte caminho: primeiro apresentaremos a concepção ainda não dualista de homem no período homérico, traçando com isso a gênese da equivalência com a qual o corpo é pensado na tradição filosófica ocidental. Em seguida iremos expor as críticas de Galimberti à equivalência dos códigos efetuada pela filosofia platônica, equivalência que, segundo o autor, atravessou toda a história do pensamento ocidental, ganhando, porém, contornos novos e científicos com Descartes. Depois disso, finalmente, apresentaremos algumas das diversas facetas da *equivalência simbólica* que marca nossa relação com a corporeidade segundo Galimberti. Teremos presente na exposição que segue sobretudo os textos *Corpo, alma e saúde*, de Reale, *The Early Greek Concept of The Soul*, de Bremmer e a obra *Il Corpo*, de Galimberti.

ALMA E CORPO NO PERÍODO HOMÉRICO

Como observa Reale, embora muitos continuem a crer que a alma⁷ seja uma noção ligada diretamente à mensagem cristã, foram, na verdade, os gregos que inventaram esse conceito, absorvido depois pelos pensadores cristãos da Patrística, que deram a ele os contornos próprios à mensagem bíblica.⁸

A ideia de corpo, por sua vez, formou-se em consequência da difusão do conceito órfico de *psyche* – pensado de maneira nova em relação ao modo como Homero o entendia – de maneira que o homem “se representou como corpo só *depois* de se ter pensado como *alma*. E ainda hoje falar de corpo em sentido filosófico só é possível referindo-se, seja de modo positivo, seja negativo, ao conceito de *psyche*.”⁹

Essa dicotomia entre *soma* e *psyche*, porém, nem sempre deu o tom para a compreensão do ser do homem, pois nem sempre seu ser físico foi identificado, sem

⁷ Como destacou Bremmer, a pesquisa moderna sobre as origens gregas do conceito de alma teve início em 1884 com o trabalho do amigo de Nietzsche, Erwin Rohde, *The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, que logo tornou-se um clássico. BREEMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 6.

⁸ REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*, p. 12. Como mostra Reale, os cristãos sempre estavam mais interessados propriamente na ressurreição da carne do que na imortalidade da alma.

⁹ Idem, p. 14.

mais, com o corpo. Isso só começa a se dar, afirma Reale, a partir do sexto e sobretudo quinto século a.C.¹⁰ É com a filosofia, com efeito, que a multiplicidade das coisas e seus variados aspectos passam a ser encarados a partir da unidade conceitual. Antes disso, os homens exprimiam as coisas *na dimensão da multiplicidade* e em atenção às suas numerosas características, o que inclui a maneira como entendiam e lidavam com sua corporeidade.¹¹ Não havia, dito de outro modo, uma única palavra para o corpo, visto que apenas o homem morto era reduzido a um termo unitário. Mas isso apenas porque as múltiplas funções do corpo, no cadáver, desaparecem, e todas se identificam agora no fato de *não ser mais o que eram*.¹²

Dessa forma, usava-se, por exemplo, *melea* quando se queria referir aos membros do corpo, ao passo que, para referir-se aos membros movidos pelas articulações se usava *gyia*. Reale encontrou ainda o termo *chros*, para expressar a pele, não no sentido anatômico, para o qual se usava *derma*, mas enquanto superfície do corpo, portadora da cor.¹³ Em tudo isso o que se evidencia é que a concepção homérica, não tendo conquistado ainda a noção unitária de corpo que apareceria mais tarde, ainda é estranha à dicotomia corpo-alma, dicotomia que, em seguida, “*impõe-se como irreversível e condiciona (positiva e negativamente) qualquer interpretação do homem.*”¹⁴

Por sua vez, a alma ainda não era, no período homérico, a sede do eu ou a essência do homem, como será em Sócrates, de maneira que o homem entendia-se então não pela sua capacidade de pensar, mas identificava-se com sua ação, com o que fazia e como desdobrava seu ser no mundo. Na verdade, seria equívoco dizer que ele não se entendia a partir de sua capacidade de pensar, mas por sua ação, se com isso se polariza ação e pensamento como instâncias diferentes do homem, pois, ao contrário, o homem homérico era um todo, e não a soma de corpo e alma.¹⁵ Mesmo que nesse todo se pudessem destacar partes, as partes eram sempre – como, por exemplo, os braços – partes do homem e não do corpo, visto que cada parte ou membro representa toda a pessoa.

Ademais, no que diz respeito à alma as pesquisas de Reale dão conta de que Homero apenas se referia a *psyche* quando tinha em mente o momento da morte do

¹⁰ Idem, p. 19.

¹¹ Idem, p. 20.

¹² Idem, p. 21.

¹³ Idem, p. 31-33.

¹⁴ Idem, p. 36.

¹⁵ Idem, p. 84.

homem. A morte nada mais era senão a saída da *psyche*, que voando pela boca ou ferida, partia em direção ao Hades. A *psyche* estaria ainda associada à respiração, visto que morrer era entendido também como o *exalar do último suspiro*.¹⁶ Em todo caso, a *psyche*, no Hades, perde toda capacidade de conhecer e querer, e como imagem espectral do defunto, sem sensibilidade ou conhecimento, de modo algum era entendida como a sede do “eu” do homem, como será o caso mais tarde.

Bremmer, porém, em seu estudo intitulado *The Early Greek Concept of The Soul*, vai além e afirma que em Homero a alma se distinguia, na verdade, em uma alma livre, que correspondia a *psyche* e outras almas ligadas ao corpo, a que correspondiam os termos *thymos*, *noos* e *menos*.¹⁷ A *psyche*, pois, era identificada apenas com a alma livre e, segundo constatou Bremmer, é apenas mencionada em Homero enquanto parte da pessoa viva em momentos de crise. Em todo caso, as passagens que o autor examina o levam a concluir que, sem a *psyche*, a pessoa não sobrevive.¹⁸ Embora discordando daqueles que identificam – como Reale e Galimberti¹⁹ – a *psyche* com a respiração, Bremmer entende que, de fato, quando a *psyche* sai do corpo para sempre (e não apenas momentaneamente, como no sonho²⁰), o corpo morre.

Aquilo para que Bremmer chama a atenção, portanto, é que o conceito de alma não é unívoco no período homérico. Por alma os gregos podiam ter em mente ou a alma livre ou as almas do corpo. A alma livre era entendida como ativa mesmo fora do corpo, de modo que é obscuro identificar seu lugar dentro do corpo, especialmente quando o indivíduo estava desperto. A alma livre não tinha, com efeito, qualquer atributo físico. Por outro lado, era impossível à alma livre continuar sua existência mundana quando o corpo morria, embora pudesse ser ativa fora dele. O corpo, por sua vez, era entendido como dependente da alma livre, visto que quando ela desaparecia o corpo perecia.²¹

¹⁶ Idem, p. 70. Em sua obra *Il corpo* Galimberti acompanha os achados expostos aqui sobre os conceitos de alma e corpo no período homérico, mas Bremmer, em seu estudo intitulado *The Early Greek Concept of The Soul*, acha precipitado, sem mais, identificar a *psyche* com a respiração: “No caso, porém, devemos tomar cuidado ao introduzir em nossos textos as etimologias que descobrimos. O fato de que a psique uma vez teve uma conexão com a respiração não significa necessariamente que ela tenha esse significado em Homero”, BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 05.

¹⁷ BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 13.

¹⁸ Idem, p. 14.

¹⁹ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 627.

²⁰ Bremmer mostra, com efeito, que “a alma livre [*psyche*] é o modo de existência não físico do indivíduo não somente depois da morte mas também nos sonhos, desmaios e outros tipos de inconsciência. É a alma livre nessas condições que representa a individualidade da pessoa.” BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 17-18.

²¹ BREMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 18.

Em suma, a alma tinha no período homérico uma natureza dual. As almas do corpo eram ativas durante a vigília do indivíduo, ao passo que a alma livre podia sair do corpo, durante os sonhos, desmaios ou outras experiências de inconsciência. As almas do corpo são, porém, divisíveis ainda em outras duas partes: a alma da vida, identificada com a respiração, e a alma-ego:²²

A forma mais frequente para a alma do ego no épico homérico é o *thymos*. Ao contrário da *psyche*, *thymos* é ativo apenas quando o corpo está acordado. [...] *Thymos* é, acima de tudo, a fonte das emoções. Amizade e sentimentos de vingança, alegria e tristeza, raiva e medo - todos brotam de *thymos*. [...] No entanto, a ação do *thymos* nem sempre é restrita à emoção. Às vezes serve fins intelectuais. No entanto, estas não são as atividades intelectuais de um acadêmico de poltrona. As deliberações ocorrem em situações difíceis, em uma atmosfera carregada de emoções.²³

Mais intelectual, por sua vez, seria o *noos*, que diz respeito à mente ou um ato mental, como um pensamento ou propósito.²⁴ De todos esses elementos da alma, porém, é a *psyche* que será identificada com a alma do morto, a qual perde toda dualidade ou multiplicidade ou qualquer traço psicológico associado ao *tymos*, *noos* e *menos*.²⁵

De tudo o que foi dito resta claro que a crença grega na alma, nos poemas de Homero, deve ser caracterizada como múltipla. A ideia unitária de alma só aparecerá depois do período homérico, quando então as características tanto da alma livre quanto das almas do corpo serão reunidas para compor o conceito moderno de alma. Isso terá lugar na Atenas do V século, com sua defesa de que os cidadãos podem determinar de maneira independente da comunidade o curso de sua ação. Nesse momento *psyche* torna-se o centro da consciência, para o que, sugere Bremmer, contribuiu o aumento da alfabetização e o crescimento da consciência política. O interesse com que então crescentemente se devotou à noção geral de alma seria assim consequência do fato de a *psyche* ter-se tornado o centro da consciência e do fato de a razão, bem mais do que antes, ter despertado o interesse dos pensadores.²⁶

Em todo caso, o que muda com o alvorecer da filosofia é precisamente o modo de lidar com a multiplicidade do real, e isso em função da imposição do conceito

²² Idem, p. 53.

²³ Idem, pp. 54-55.

²⁴ Idem, pp. 56-57.

²⁵ Idem, p. 73.

²⁶ Idem, p. 68.

de “ser” e de “um”. A partir de então o real passa a ser expresso não mais segundo as categorias do devir, mas do ser, não em função da multiplicidade, mas da unidade, sob a pressuposição não questionada de que “explicar” significa “unificar”.²⁷ O homem, desde então, é pensado de modo unitário, como um todo dotado de um centro preciso, a regular e dominar suas partes. Agora não são mais as partes ou a soma delas que dão sentido ao todo, mas é a unidade do todo que dá sentido às partes e faz delas um “organismo” perfeito.²⁸

Ora, esse centro que regula o todo Sócrates o identificou com a inteligência e a moralidade do homem. De modo similar aos pensadores precedentes, Sócrates busca explicar a essência humana a partir de um princípio unificador que ele identificará com a alma:

Enquanto os filósofos naturalistas pretendiam explicar todas as coisas relativas ao universo (inclusive o homem), *em função da unidade de um princípio* (ou de alguns princípios), Sócrates pretendia explicar todas as coisas relativas ao homem e à sua vida, *reduzindo-as à unidade de um princípio, mas de tipo novo*. Queria individuar a natureza ou essência do homem, e *em função desta interpretar a vida do homem*.²⁹

Entendendo a alma como a essência do homem e a sede do Eu, o corpo, quando muito, é reduzido a instrumento de que a alma se serve, mas de modo algum algo próprio ou essencial ao homem. Mesmo que não haja homem sem corpo, o corpo não constitui o “si próprio” do homem. De fato, o homem não é o seu corpo, mas a sua alma, e é no cuidado da alma que se desenvolverá o “verdadeiro homem.”³⁰ É aqui, enfim, no “cuidado da alma” socrático, que teria começado, para Reale, a consciência da Europa.³¹

AMBIVALÊNCIA E EQUIVALÊNCIA DO CORPO

²⁷ REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*, p. 52.

²⁸ Idem, p. 134.

²⁹ Idem, p. 142.

³⁰ Idem, p. 151. No *Fedon* o corpo é, pois, um mero instrumento da alma e mais do que isso: é *antitético à alma*, e mesmo *obstáculo* às suas funções próprias. O homem platônico, à diferença do homem homérico, é em duas dimensões em antítese entre si. É certo que em alguns momentos, nota Reale, Platão é menos avesso ao corpo, considerando que os deuses o fizeram da maneira mais perfeita possível e de modo a ser o mais útil ao homem. Contudo, por fim, Reale considera que “na realidade, uma concepção antitética, do ponto de vista ontológico, da natureza da alma ‘imortal’ e da natureza do corpo ‘mortal’, e portanto uma concepção ‘dualista’ em sentido ontológico, ou seja, metafísico, é inegável em Platão”, REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*, p. 183.

³¹ Idem, p. 163.

Em *Il Corpo*, Galimberti interpreta o conceito de teor heideggeriano “ser-no-mundo” como significando, para o corpo, o ato de fuga do assédio do mundo com o intuito de habitá-lo, a fuga do ser em meio ao mundo por tê-lo como lugar de habitação. Trata-se de um jogo de ambivalência em que o corpo foge de si para se encontrar. Diz ainda o autor: “Nesse sentido, o corpo está sempre fora de si, é intencionalidade, transcendência, saída imediata das coisas, abertura original, projeto contínuo e, portanto, projeção futura.”³²

Com isso entendemos que o corpo não é uma coisa fechada em si, portadora de um sentido único e definitivo, mas uma abertura de possibilidades simbólicas inesgotáveis. Quando Galimberti diz, pois, que o corpo foge do mundo para habitá-lo tem em vista que o corpo escapa do domínio das meras coisas e se torna mundano, isto é, carregado de significados. É a isso que se refere a noção de transcendência a que o autor faz uso, enquanto, em outras palavras, saída imediata das coisas, abertura e projeto, isto é, projeção de si mesmo. Para o corpo assim entendido a medicina, biologia e fisiologia são cegas, visto que não conhecem propriamente o corpo, mas tão somente o organismo, o qual, à diferença do corpo, não dispõe de nenhuma intencionalidade. Não é o organismo que habita o mundo, pois, mas o corpo.

O corpo, por conseguinte, habita o mundo, o que também quer dizer, é mundano, na medida em que cada ato do indivíduo revela que sua presença é corpórea e que o corpo é a modalidade de seu aparecer.³³ Não existe, com efeito, homem algum fora de seu corpo, visto que o corpo é ele mesmo. Cumpre, pois, reconhecer e compreender a presença ambivalente do corpo, sem o que é impossível alcançar a plenitude do que é ser humano.³⁴ De fato, ao contrário dos demais seres vivos, os seres humanos tem uma relação plural com seu corpo, irreduzível ao organismo. Ser gordo ou magro, por exemplo, não tem relação direta com o número indicado na balança. De fato, como observou Girard em *Anorexia e desejo mimético*, um estudo com adolescentes americanas revelou que a grande maioria delas era influenciada pelas fotografias das revistas para compor sua noção de corpo perfeito³⁵, de maneira que muitas passavam a

³² GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 14.

³³ Idem, p. 15.

³⁴ Idem, p. 16.

³⁵ A imagem corporal que cada um tem de si, como mostra Galimberti, não se identifica com os limites anatômicos do organismo, pois não é uma réplica fiel da morfologia descrita pela anatomia, mas é uma imagem vivida. Não um produto da consciência ou um fenômeno biológico, a imagem corpórea exprime o estilo e o sentido de nossa biografia. Essa imagem, além disso, não depende exclusivamente do

desejar perder peso em função dessas fotografias. O montante de meninas que queria emagrecer era mais que o dobro do montante daquelas que efetivamente tinham peso a mais.³⁶ Heidegger igualmente notou que há uma distância entre o corpo biologicamente considerado e o corpo vivenciado na rede simbólica de cada mundo. Em seminário realizado no dia 14 de maio de 1965, na casa de Boss, o filósofo afirmou: “o corpo emagrecido pode naturalmente ser medido pelo corpo material com respeito a seu peso. O volume do corpo material (o corpo não tem volume) tornou-se menor.”³⁷

É preciso distinguir, pois, entre o organismo (corpo material) e o corpo. O organismo se reduz ao conjunto de funções fisiológicas que constitui o aparato biológico dos seres vivos. Suas possibilidades restringem-se àquelas circunscritas pelas características anatômicas e fisiológicas de cada espécie. Os seres humanos, porém, estão abertos a possibilidades que excedem as limitações puramente biológicas da espécie, e por isso, para além do organismo, são corporais. Sua corporeidade, entretanto, não se identifica, sem mais, com a noção tradicional de *soma*. De fato, termos como “mente” e “corpo” ou “psique” e “soma” são inapropriados porque pensam o ser do homem a partir de um sistema de referência que isola partes da pessoa ao invés de visualizá-la enquanto totalidade.³⁸

Da mesma forma, os sistemas de referência expressos por termos como *chefe, capital, capitalismo, paternalismo, falocracia, logocentrismo, monarquia, monoteísmo* são outros testemunhos dos equivalentes gerais que pretendem reunir e expressar o sentido de todas as coisas ao preço da remoção do jogo simbólico da ambivalência.³⁹ É sempre a mesma tendência da filosofia ocidental de limitar ou sufocar o múltiplo ou disforme em nome da ordem e permanência do que é sempre o mesmo. A ambivalência da expressão corpórea, dessa forma, é reduzida à unidade ideal da alma, que de Platão em diante será entendida como o lugar da identidade do homem.

Galimberti faz recurso ao universo simbólico das sociedades que ele denomina de primitivas para chamar a atenção para o fato de que então o corpo não era vivenciado anatômico-fisiologicamente, mas como *centro de irradiação simbólica*, de tal maneira que o ambiente natural e social era modelado pelas possibilidades do corpo e o corpo, por sua vez, se orientava através da rede de símbolos que distribuía e

indivíduo, mas também do tecido social. A imagem de meu corpo, portanto, é construída em diálogo com o corpo do outro. GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, pp. 320-325.

³⁶ GIRARD, René. *Anorexia e desejo mimético*, p. 18.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 114.

³⁸ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 16.

³⁹ Idem, p. 19.

organizava o espaço e o tempo. Em outras palavras, o corpo nunca é uma singularidade isolada, mas sempre corpo comunitário, pois é dentro da circulação comunitária dos símbolos que cada corpo encontra seu lugar.⁴⁰

Testemunhas disso são as observações de Pellegrin em seu artigo *Corpo do comum, usos comuns do corpo*, no qual chama a atenção para o fato de que mesmo ações tão simples como andar carregam uma história consigo, visto que não se anda da mesma forma em todos os lugares do mundo e ao longo dos tempos.⁴¹ Da mesma forma, cada profissão carrega consigo o seu jeito de se portar, vestir ou falar, como é o caso do alfaiate que “mesmo sentado em um outro assento e longe de seu ateliê, ele continuaria [...] a manter pelo menos ‘a perna direita dobrada de uma maneira que revelaria exatamente sua profissão.’”⁴²

Não existe corpo isolado, pois, mas sempre corpo comunitário inserido em uma rede simbólica que determina seu jeito de andar, comer e se portar. Ainda assim, em nossas sociedades modernas o corpo, distanciado do ambiente cósmico que o circunda, vive dividido entre a natureza e a cultura, o que não era ainda o caso nas sociedades ditas primitivas, em que mesmo eventos naturais como nascimento, morte ou fenômenos meteorológicos eram englobados no sistema de símbolos e ritos que compunha a comunidade.

Essa cisão teve início, assim o entende Galimberti, com Platão e sua crença na verdade transcendente, o que acabou por impor a passagem da vida material, iconográfica e corporal para o céu ideal e numeral que apenas a alma liberta do corpo pode alcançar. O que resultou disso foi a destruição da ambivalência simbólica do corpo, inserido agora em uma lógica disjuntiva em que a alma ideal será entendida como o lugar do divino, permanente e verdadeiro ao passo que o corpo material será tido como impedimento e obstáculo à aquisição da verdade.⁴³ Dessa forma, foi a filosofia quem reduziu a antiga ambivalência simbólica à equivalência geral, que transforma tudo que é ambíguo e múltiplo em uniforme e simples:

É esta *unidade do múltiplo* que a filosofia grega promoveu desde o dia em que, com Tales, foi em busca do princípio de todas as coisas. No contexto antropológico, essa pesquisa produziu a noção de alma como um princípio unitário no qual todos os sentidos humanos possíveis são

⁴⁰ Idem, p. 33.

⁴¹ PELLEGRIN, Nicole. *Corpo do comum, usos comuns do corpo*, p. 161.

⁴² Idem, p. 174.

⁴³ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 43.

reunidos. A afirmação da alma se deu à custa do corpo, de seus sentidos e de seus significados, sacrificado a esse princípio unificador do sujeito, no qual a *ambivalência* se dissolve no princípio da identidade e na *equivalência* do sujeito consigo mesmo.⁴⁴

O DUALISMO CORPO-ALMA EM DESCARTES E NA MODERNIDADE

O dualismo metafísico inaugurado por Platão foi em seguida reabsorvido pelo pensamento cristão⁴⁵ e finalmente levado adiante por Descartes. O que há de novo em Descartes é a dessacralização das noções de alma e corpo, que perdem assim qualquer revestimento mítico e religioso. Na verdade, bem mais do que isso, o corpo perde qualquer conotação mundana, reduzido agora à sua máxima pobreza: *res extensa*. Com isso, maximamente distante do *centro de irradiação simbólica* que constituía no passado o corpo primitivo, o corpo moderno é reduzido a mero objeto entre outros, submetido às leis da física que governam a extensão e o movimento. Por sua vez, a alma, livre agora de qualquer influência corporal, tem o caminho aberto para a edificação de si enquanto intelecto ou Ego puro descorporeizado, em cujas cogitações está contido o sentido de tudo.⁴⁶

Dessa forma, rejeitando tudo o que se associa ao corpo, Descartes entende que é a alma pensante que garante o acesso adequado ao mundo. Esse acesso, porém, não é outro senão o conhecimento, que aqui significa conhecimento matemático, único capaz de garantir a plena posse da verdade. Assim, os entes ganharão ou perderão realidade à medida que se tornarem mais ou menos acessíveis ao conhecimento matemático. Mas o que é acessível ao conhecimento matemático não é senão, como lembra Heidegger, “aquilo *que sempre é o que é*; por isso, ao experimentar o modo de ser do mundo, o que constitui o seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de *permanência constante*. [...] Propriamente só *é* o que sempre permanece.”⁴⁷

Essa predileção cartesiana pelo numérico-quantitativo, porém, dizendo agora a partir de Galimberti, não responde senão à exigência platônica de subsumir o diverso à identidade, ao equivalente que resolve em si toda ambivalência. Dessa forma, a filosofia mostra que está em constante defesa contra a multiformidade da natureza,

⁴⁴ Idem, p. 45.

⁴⁵ Sobre isso Galimberti discute no capítulo II da primeira parte de sua obra, que aqui não mencionamos por fugir ao interesse geral deste trabalho.

⁴⁶ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 69.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 142.

violentando-a com a uniformidade da ideia, em defesa, dito de outro modo, contra a ambivalência simbólica dos corpos mediante sua redução à equivalência geral.⁴⁸ Toda a filosofia posterior, seja em sua versão empirista ou racionalista, concordará com Descartes neste ponto: a alma, em sua natureza essencial, não é de modo algum dependente do corpo; antes é o corpo que deve ter sua ambiguidade reduzida à uniformidade da alma.⁴⁹ Não só a filosofia posterior, porém. A biologia igualmente, observa Galimberti, vive da separação entre alma e corpo, assim como a religião e a psicologia.⁵⁰

Disso resulta que nosso corpo não é mais o “lugar” a partir de que somos no mundo, mas apenas um objeto entre outros. Ao invés de abertura ao mundo, “órgãos” e “funções.”⁵¹ Enquanto assim for, enquanto a ciência, que herdamos da tradição cartesiana, a qual remonta, em última instância, a Platão, continuar a objetificar o corpo e considerá-lo como mero agregado de partes, não seremos capazes de compreender de fato o corpo.⁵² Para tanto, precisamos colocar em questão o dualismo tradicional e a violência contra o material e temporal que ele traz consigo.

Assim, é na abertura do corpo, conforme Galimberti, que está o sentido primitivo do mundo. O corpo dá sentido ao fluxo do mundo em seu contato imediato com ele, embora não se trate aqui de um sentido lógico, mas corpóreo. Isso faz ver ao mesmo tempo o equívoco de se contrapor a experiência interior à exterior, entendendo com a primeira a experiência do ego e com a segunda a experiência do mundo, pois mundo e corpo (não ego) estão imbrincados um no outro: o corpo reflete o mundo e o mundo reflete o corpo. De acordo com isso, diz Galimberti:

Se nos pedissem para dizer o que entendemos por "eu", responderíamos: "eu corpo" e acrescento: para um certo corpo, o corpo humano, o mundo é significativo. Este significado que assume o mundo para o corpo humano é o que foi culturalmente pensado como um produto da alma. Com isso, não apenas superamos o dualismo entre corpo e alma, mas também entre o homem e o mundo...⁵³

A essa abertura originária do corpo, ademais, Galimberti denomina de *transcendência*. Com isso o autor pretende nomear o ser sempre fora de si do corpo, isto

⁴⁸ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 72.

⁴⁹ Idem, p. 73.

⁵⁰ Idem, p. 78.

⁵¹ Idem, p. 79.

⁵² Idem, p. 81.

⁵³ Idem, p. 119.

é, junto ao mundo. Assim, há sempre, antes de qualquer pensamento puro desmundanizado, um corpo terreno projetado para fora de si.⁵⁴ Essa referência ao mundo é essencial, visto que, sem ela, o corpo cai na condição de coisa. Assim, é a ausência ou presença do mundo que decide a sorte do corpo: ou seu existir como potência operativa no mundo ou como mera coisa.⁵⁵

Bem compreendido, porém, o corpo jamais é mera coisa, mas sempre *meu corpo*; não um mero instrumento de que nos servimos para o que quer que seja, pois, com efeito, não *temos* um corpo: antes nós *somos* corpo.⁵⁶

Nisso nos distinguimos dos animais. De fato, a diferença entre homens e animais não reside, como sempre se pensou, na presença ou ausência de alma ou consciência, mas na diferente dialética entre o corpo e o ambiente. Enquanto o animal simplesmente se adapta ao ambiente natural, o homem o transcende em direção a possibilidades inesgotáveis de ser.⁵⁷ A transcendência do corpo, porém, é diferente da transcendência da consciência, visto que o corpo nunca tem o *seu mundo*, mas sempre existe no *inter-mundo*, de maneira que não é indiferente às condições da sociedade, como o é a consciência solipsista.⁵⁸

Expressando-se de outro modo, Galimberti afirma que a transcendência do corpo pode ser denominada também de *presença*, entendendo por tal o absoluto atrás de que nada há, visto que aquilo que é e como se manifesta coincidem.⁵⁹ O corpo é tal qual existe, e a abstração de seu vivido cotidiano nos faz encontrar não a corporeidade em que vive a existência, mas o organismo descrito pela biologia.⁶⁰ *Presença* aqui, porém, adverte-nos Galimberti, coincide com a corporeidade e é *presença* no mundo. Isso significa que, enquanto o organismo descrito pela ciência está circunscrito nos limites da epiderme, a presença corpórea, ao contrário, está muito além de si, projetada para lá, no mundo. Nesse sentido, uma mão inclinada, por exemplo, não faz simplesmente um movimento, mas abre um caminho.⁶¹ Ideia semelhante encontramos em Heidegger, quando, em seminário realizado no dia 14 de maio de 1965, na casa de Boss, ele afirma:

⁵⁴ Idem, p. 122.

⁵⁵ Idem, pp. 127-128.

⁵⁶ Idem, p. 158.

⁵⁷ Idem, p. 160.

⁵⁸ Idem, p. 223.

⁵⁹ Idem, p. 269.

⁶⁰ Idem, p. 270.

⁶¹ Idem, p. 273.

Os limites do meu corpo e corpo material coincidem? Pode-se admitir o corpo como corpo material. Estou sentado aqui na mesa e preencho este espaço recoberto pela minha epiderme. Neste caso não se trata do meu estar-aqui, mas apenas do simples estar presente de um corpo material neste lugar. Talvez seja possível chegar mais perto do fenômeno do corpo diferenciando os diversos limites de corpo material e corpo. O corpo material termina na pele. Quando estamos aqui estamos sempre em relação com algo. Poderíamos dizer, então, que estamos sempre para além do corpo material. [...] não posso determinar o fenômeno do corpo na relação com o corpo material.⁶²

Os limites, pois, daquilo que Galimberti chama de organismo e Heidegger chama de corpo material não coincidem com os limites do corpo. Os limites do corpo estão bem além da epiderme. O que não se pode confundir, em tudo isso, é corpo e organismo: a racionalidade metafísica, de fato, reduziu a multivocidade do corpo ao organismo biológico, mas cumpre agora, acompanhando o que disse Heidegger e Galimberti, recuperar a ambivalência simbólica do corpo que a filosofia soterrou.

Não é o caso, porém, de opor corpo e organismo para estabelecer em seguida uma hierarquia de valores entre o corpo vivo e o organismo biológico. Não se trata, com efeito, de duas realidades, mas de dois modos de ser da mesma realidade. A distinção proposta aqui entre corpo vivo e organismo pode, sem dúvida, dar a impressão de que se está condenando o procedimento científico de investigar anatômico-fisiologicamente as partes do organismo. Ao contrário, a ciência tem todo o direito de estudar o corpo visando entender melhor os processos físico-químicos que o compõem. O que não se pode é reduzir toda a corporeidade humana à materialidade biológica dissecável em um laboratório. De fato, a ciência não é a única forma de presença do homem no mundo, nem os significados científicos os únicos possíveis.

CONCLUSÃO

Galimberti se propôs, em seu *Il corpo*, pensar a necessidade da superação o dualismo metafísico tradicional, propondo repensar a corporeidade como *transcendência e presença*. Com isso ele mostrou que a corporeidade não se identifica com o organismo biológico, mas é abertura de sentido, centro de irradiação simbólica através de que o indivíduo, inserido em um contexto social específico, constrói sua própria imagem. Pode parecer estranho defender a ideia da necessidade de superar a

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 113.

valoração negativa tradicional do corpo e ao mesmo tempo recusar pensar a corporeidade a partir da constituição fisiológica de que o corpo é inegavelmente constituído. Não se trata, porém, de negar a fisiologia, mas de ter presente que o corpo não se limita a ela. Eu sou meu corpo, mas isso não significa que eu sou meu organismo.

De fato, um indivíduo pode ser fisiologicamente do sexo masculino, mas se entender como mulher. Seu organismo é masculino, mas seu corpo é feminino. Do mesmo modo, uma pessoa magra pode estar fisiologicamente dentro do peso, mas ser mais gorda do que outro indivíduo, biologicamente acima do peso, mas cuja imagem de si não acusa excesso algum. Corpo e organismo, portanto, não são o mesmo. O que Galimberti nos ensina é precisamente isso: o corpo é abertura, é transcendência e presença no mundo. Cumpre assim preservar essa ambivalência própria da corporeidade contra as investidas do pensamento uniformizador e castrador da metafísica, que ainda não cessou sua guerra contra o múltiplo, a diversidade e o devir.

REFERÊNCIAS

- BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. (Mythos: The Princeton/Bollingen Series in World Mythology).
- GALIMBERTI, Humberto. *Il corpo*. Milano: Universale Economica Feltrinelli, 2014.
- _____ . *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.
- GIRARD, René. *Anorexia e Desejo Mimético*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto & Grafia Ltda, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____ . *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____ . *What is called Thinking?* Trad. J. Glenn Gray. New York: Harper Perennial, 2004.
- PELLEGRIN, Nicole. Corpo do comum, usos comuns do corpo. In.: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Org.) *História do Corpo: da Renascença às Luzes*. Trad. Lúcia M.E. Orth. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. v. I.

- PLATÃO. *Diálogos*: Fedon, Sofista, Político. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Editora Globo, s/d. Edições de Ouro, v.II.
- REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*: o conceito de homem de Homero a Platão. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.