



Abrir o corpo¹

José Gil

1. Limitar-me-ei, neste simpósio sobre Corpo, Arte e Clínica, a enunciar algumas condições que permitem, a partir da perspectiva do corpo, a articulação das três noções. Não falarei, pois, nem de arte nem de clínica. No entanto, o ponto de vista adoptado vai no sentido da elaboração de uma certa ideia de corpo que está certamente presente tanto nos processos creativos artísticos como nos processos terapêuticos.

Quer se trate de um ritual terapêutico "primitivo" (como os estudados por Victor Turner nos Ndembu de África, ou o candomblé brasileiro), quer de arte sacra (de Bizâncio ao retábulo de Issenheim de Grünewald ou ainda aos ícones de certas procissões religiosas portuguesas), ou das *Aktionen* de Joseph Beuys, ou ainda da arte clínica (chamemos-lhe assim, por certo incorrectamente) de Lygia Clark, assistimos sempre à imbricação estreita dos três planos: da arte, da clínica e de certas acções e paixões do corpo. Os dispositivos, máscaras, estatuetas, ornamentos, objectos múltiplos que nós caracterizamos como artísticos participam nos processos terapêuticos que, em princípio, deverão transformar o corpo (ou o espírito que se manifesta no corpo) doente.

Porque é que esses processos incidem sobre o corpo? Inversamente, porque é que a visão de certos corpos representados, ou de certos ícones de santos, tinha a virtude de curar? Porque é que o trabalho sobre o corpo tinha e tem efeitos sobre o espírito? Velhas questões que as terapias actuais retomam porque não resolvidas – apesar das extraordinárias elaborações, teóricas e práticas, que, desde há mais de um século, têm sido testadas no corpo e no espírito doentes.

Trazer um fio de inteligibilidade – por mais ténue que se apresente – a estes problemas, é o que nos propomos fazer, deslocando talvez uma certa ideia tradicional das relações entre a consciência e o corpo.

2. A primeira característica notável deste corpo é que não é definível como uma "unidade psico-física", segundo a expressão de Husserl. Nem o homem é uma unidade, nem o elemento psíquico se liga harmoniosamente ao somático para constituírem um ser uno.

É, sim, um ser de consciência e de inconsciente. Que significam estas expressões? Aqui também a concepção fenomenológica deve sofrer uma transformação. Enquanto ela define a consciência como intencionalidade, ponto de partida de toda a teoria da constituição, é preciso agora considerar *o outro lado* da intencionalidade, a parte de trás da consciência, por assim dizer, a que chamaremos a *consciência do corpo*.

Por "consciência do corpo" não entendemos a consciência que se toma de um órgão quando ele se faz sentir na dor ou no prazer; nem, mais geralmente, a consciência das "localizações das sensações", problema que tanto preocupou Husserl nas *Ideen II*. Não nos interrogamos sobre a questão de saber como uma instância psíquica, incorporal, não espacial como uma sensação se pode

¹ Publicado no livro *Corpo, Arte e Clínica*, organizado por Tania Mara Galli Fonseca e selda Engelman. Porto Alegre:Ed.UFRGS, 2004.

² José Nuno Gil é filósofo, professor da Universidade Nova de Lisboa. Publicou entre outros os livros *Diferença e Negação em Fernando Pessoa* e *Metamorfoses do Corpo*. Encontra-se no prelo o livro *Movimento Total*.

espacializar através de um corpo sensível (*Leib*). Não o fazemos porque a nossa ideia de corpo difere da da fenomenologia; como difere a ideia de consciência.

Há que considerar a consciência como um elemento paradoxal: sempre em estreita imbricação com o corpo, ela atravessa os estados de maior intimidade, mistura, osmose mesmo com o corpo; mas pode também dele afastar-se ao ponto de parecer entrar em ruptura, separar-se, abandoná-lo como se de um elemento estrangeiro se tratasse. Que a consciência deixe de habitar um corpo é uma experiência comum, da ordem da psicose.

Esta separação, no entanto, nunca é completa. Mesmo nos casos extremos de ruptura, permanece sempre uma ligação residual, um fio muitas vezes inconsciente que faz com que a consciência se reconheça como pertencente àquele corpo e não a outro.

"Consciência do corpo" significa assim uma espécie de avesso da intencionalidade. Por exemplo, não se *tem* consciência *do* corpo como se a tem de um objecto percebido. Aqui, toda a consciência não é "consciência de", o objecto não surge "em carne e osso" diante do sujeito; pelo contrário, a consciência do corpo é antes de mais impregnação da consciência pelo corpo. Numa série de casos bem conhecidos, desde a experiência do bailarino que sente a energia fluir através dos membros e os movimentos da consciência acompanhá-los, até a estados vegetativos induzidos por drogas, a consciência aparece como um "meio" ou "atmosfera" susceptível de ser invadida, captada, ocupada, por texturas finíssimas que a obscurecem e que vêm dos movimentos do corpo. Em múltiplos estados triviais de consciência do corpo – como no cansaço extremo, na insónia, no acordar prolongado – um dos efeitos mais visíveis é o abaixamento do limiar da consciência clara. Este facto, contudo, não nos deve levar a caracterizar a consciência do corpo como uma consciência subliminar.

É preciso definir a consciência do corpo não à maneira da fenomenologia (mesmo de uma fenomenologia do corpo como a de Merleau-Ponty), não como o que visa o sentido do objecto na percepção, por exemplo, mas como uma instância de recepção de forças do mundo graças ao corpo; e, assim, uma instância de devir as formas, as intensidades e o sentido do mundo.

A impregnação da consciência pelos movimentos do corpo é própria da natureza da consciência: a descrição clássica da consciência como "tomada de consciência" do objecto diferenciando-o do sujeito implica, curiosamente, essa mesma impregnação. Não haveria tomada de consciência se esta não desposasse, de uma maneira ou de outra, o objecto em questão. Ora "desposar" vale como metáfora que recobre processos precisos de cognição e contágio, entre os quais a captação das formas e das forças que animam o objecto. Como é que a consciência capta essas características objectais? Fazendo-as suas: opera-se primeiro uma impregnação da consciência pelo corpo; em seguida, este último entra em conexão com o mundo exterior, o que significa que passa a coincidir com as forças do objecto. O corpo inicia um devir-objecto quer dizer, em termos deleuzianos, que se cria uma zona de indescernibilidade entre o corpo e o objecto que faz com que o corpo transfira certos dos seus traços ao objecto, e reciprocamente, que certas propriedades do objecto se transmitam ao corpo. Assim se devem peixe, pedra ou cubo. A percepção do cubo de Husserl não se explica de outro modo.

Notemos que esta descrição sumária da percepção de um objecto qualquer não difere muito da percepção artística: também aqui ocorrem necessariamente um devir e uma osmose com a obra de arte. Para bem pintar um peixe, escrevia um pintor japonês, é preciso aprender a tornar-se peixe.

Como se opera a conexão do corpo que impregna a consciência com os seus movimentos, com o mundo?

Consideremos, primeiro, a noção de impregnação: se ela existe, e se existe uma consciência do corpo – o que parece irrecusável – temos que admitir que nem a consciência nem o corpo constituem duas "substâncias" ou "elementos" opostos, que se definiriam por atributos contrários como no caso da

concepção cartesiana, adoptada por Husserl. Pelo contrário, uma tessitura comum atravessa os dois. Qualquer que ela seja, para aceitar tal enunciado, é necessário inverter o ponto de vista cartesiano de um corpo caracterizado por se situar no espaço, e uma consciência incorporeal. Inverter o ponto de vista significa fazer do corpo e da consciência duas expressões ou manifestações de uma outra instância: passamos assim da fenomenologia à ontologia.

Não é essa a questão que nos interessa agora. Mas tiremos dela um pequeno proveito: e se considerássemos a expressão "movimento de pensamento" não como uma metáfora do movimento de um corpo físico no espaço, mas, ao invés, tanto o primeiro como o segundo movimento, como resultados, agora num registo ontológico, de um movimento de uma outra natureza, mais profundo e original (que o movimento de uma coisa no espaço euclidiano)? Um movimento virtual não determinado pela distância, mas que se actualiza no espaço e no tempo?

Compreenderíamos então que o pensamento move-se realmente, porque se movia já no espaço virtual. Aí não se define por parâmetros físicos, porque estes são virtualmente indeterminados. Nem é ele determinado por não sei que factores "espirituais" ou "inteligíveis". Digamos que a impregnação do pensamento pelos movimentos do corpo se opera num espaço virtual em que se actualizam ao mesmo tempo os movimentos corporais e os movimentos de pensamento. Numa imagem simples e simplificadora, diríamos que num estado de transe ou de grande intensidade de criação artística, por exemplo, quando a consciência se deixa invadir pelos movimentos do corpo, os dois elementos convergem, transformando-se, para o espaço único em que a osmose se produzirá: é no mesmo processo de actualização do movimento virtual em movimento do corpo no espaço e em movimento de pensamento, que ocorre a impregnação da consciência pelo corpo.

É assim que não só a consciência devem corpo de consciência – em que os movimentos da consciência *sabem do seu espaço* tão imediatamente como o corpo sabe dos seus gestos (practognósias) – mas o próprio corpo se torna consciência, capaz de captar os mais ínfimos, invisíveis e inconscientes movimentos dos outros corpos. Movimentos de forças e de pequenas percepções.

A consciência do corpo comporta assim dois regimes, um que resulta da transformação da consciência vigil intencional, e outro que decorre da mutação do corpo que se torna uma espécie de órgão de captação das mais finas vibrações do mundo.

O primeiro regime, que diz respeito propriamente à consciência, constitui o lado obscuro da intencionalidade. Merleau-Ponty referia-se amiúde à componente "irreflectida" da consciência, por onde ela "mergulhava" as suas raízes no corpo. O que chamámos o *avesso* da intencionalidade (ou consciência do corpo) é de outra ordem. Primeiro, porque não tem como referência a consciência reflexiva, não se tratando de uma obscuridade fruto da perda ou negação das propriedades da reflexão, como a clareza ou a distinção. Em segundo lugar, trata-se, sim, de uma diferença da própria tessitura da consciência: deixar vir ao de cima, dar pregnância ao que na consciência (intencional, habitual) está sempre presente a todo o instante – os movimentos do corpo – mas ofuscados pela claridade da *lumen naturale*. Eis o que significa fazer passar a consciência do corpo para o primeiro plano da consciência.

Todas estas transformações a que se submete a consciência, os diferentes regimes por que passa, exigem dela uma definição em termos muito diferentes da reflexividade e da intencionalidade.

Importa insistir na ideia de que a consciência do corpo não nasce de uma operação que modifica o regime normal da consciência vigil, mas que constitui uma espécie de regime subjacente a todo o estado de consciência, mesmo o da mais pura consciência reflexiva. Não há consciência sem consciência do corpo. Não há consciência sem que os movimentos corporais intervenham nos movimentos da consciência.

O avesso obscuro da consciência clara revela-se simplesmente na mudança de escala. A mudança de regime é uma mudança de escala.

Steve Paxton, coreógrafo americano, inventor da técnica de Contacto-Improvisação, diz que a consciência (intencional) que temos dos movimentos do corpo está cheia de "buracos" (*gaps*), como um queijo suíço, porque esses movimentos são demasiado rápidos para que a consciência clara os capte. No entanto, para a consciência que a consciência tem de si, não há *gaps*, mas uma continuidade ininterrupta, uma corrente de consciência sempre preenchida por percepções, imagens, impressões, sensações, pensamentos, volições, etc. Se fosse possível aplicar um microscópio electrónico a essa corrente, aumentando muito a escala média dos elementos que a percorrem – que é afinal o que faz a criança ou certos psicóticos – obteríamos uma duração esburacada, uma descontinuidade de tal maneira lacunar que a imagem original da corrente de consciência se tornaria irreconhecível.

Resumindo, a consciência intencional ou reflexiva é, de facto, intervalar: e nos intervalos sucedem-se movimentos corporais tão rápidos que passam despercebidos.

Assim, a consciência do corpo torna-se evidente quando se aumenta a escala dos seus "objectos". Mais: ela deixa de ter objectos, cessando, como vimos, de ser "consciência de"; perde progressivamente a sua intencionalidade dirigida para o mundo fenoménico para adquirir poderes diferentes que a abrem a um outro mundo. A consciência do corpo não impõe já a sua "luz" aos objectos, deixando-se invadir cada vez mais pelos movimentos ínfimos que a ela se "colam" nesses espaços intervalares. Devém então corpo de consciência.

Mas o que é o corpo de consciência senão o próprio corpo, por sua vez, impregnado de consciência? Duas faces de uma mesma imanência. O corpo impregnado de consciência ou corpo-consciência constitui o segundo regime da consciência do corpo.

Resta-nos, como fizemos brevemente para o primeiro regime, descrever os processos pelos quais o corpo se transforma em *corpo-consciência*.

Começemos por um traço importante: o corpo-consciência caracteriza-se pela sua hiperexcitabilidade. É possível, mesmo provável, que esta se desenvolva sensorialmente, afectando o conjunto dos órgãos sensoriais. Mas a estas modificações modais da excitação sensorial subjaz uma dupla transformação do corpo sensível: a. torna-se capaz de captar as "sensações insensíveis" ou pequenas percepções (para empregar os termos de Leibniz) dos outros corpos. Como veremos, este novo poder do corpo corresponde ao mesmo poder da consciência do corpo tornada corpo de consciência. Também aqui se trata de uma questão de escala: o corpo-consciência está presente, desde sempre, no corpo comum ou corpo empírico, mas adormecido ou enterrado pelas funções macrosensoriais deste último.

b. a segunda transformação diz respeito à relação consciência-inconsciente. O corpo-consciência, hipersensível, pode entrar imediatamente em contacto-osmose com os outros corpos. Digamos que se abre aos outros corpos, conectando-se com *os movimentos do seu inconsciente*. A osmose ou a comunicação realiza-se entre dois ou mais inconscientes. É o que acontece na transferência psicótica, como o mostraram irrecusavelmente Harold Searles, Françoise Dolto e Françoise Davoine¹. E como existe sempre um substrato deste tipo de transferência na transferência analítica (v. Pierre Fédida²), esta entra também no campo operativo do corpo-consciência.

A comunicação de inconscientes opera-se por osmose ou contágio. A adequação de dois corpos no Contacto-Improvisação evidencia vários aspectos do fenómeno, no domínio da dança.

É no campo dos fenómenos mágicos, da adivinhação, da influência a distância, da telepatia, etc, que a noção de corpo-consciência pode trazer uma outra inteligibilidade. Estes fenómenos, tão mal estudados pela antropologia, são de natureza semelhante à transferência psicótica. Certas correntes psicanalíticas,

como a de Maria Torok e Nicolas Abraham, trabalham factos clínicos que anteriormente (e ainda hoje) se atribuem à magia (refiro-me ao "impensado geneológico", à "glossolalia", etc)³.

Somos assim levados a uma concepção do inconsciente muito diferente da que Freud elaborou. É tudo aquilo a que se chamava "o oculto", e que interessava prodigiosamente Freud – certamente por não entrar na sua metapsicologia⁴ – que obriga a repensar o inconsciente. Fenómenos que, afinal, não são ocultos senão por serem ocultados. Ocorrem a cada instante na vida quotidiana mais trivial.

Por exemplo, um caso banal em vários países do Mediterrâneo, e em Portugal: uma massagista com poderes de vidência. Pelo contacto das mãos na pele e nos músculos do paciente, ela vê quem lhe "lançou invejas" de que o seu corpo lhe dá sinais (através das pequenas percepções). Descreve então pessoas que ela nunca viu e que correspondem exactamente a conhecimentos próximos da paciente.

Fenómenos deste tipo acontecem muitas vezes em escolas de dança moderna e contemporânea, que praticam técnicas avançadas de desestruturação dos movimentos corporais.

Uma explicação científica, racional, desta comunicação de inconscientes implicaria a sequência seguinte: a hipersensibilidade da massagista regista movimentos do corpo da paciente, normalmente indetectáveis, quer dizer não sentidos pela consciência vigil comum. Transmitidos ao cérebro, são decodificados e traduzidos em imagens, as imagens das pessoas que lançaram o mau-olhado. Esta hipótese reduz a carga mágica do fenómeno. Resta compreender como os movimentos do corpo são percebidos pelas mãos da massagista, e como as imagens das pessoas se inscreveram no corpo, através dos movimentos.

A percepção de movimentos imperceptíveis é explicável pela captação das pequenas percepções pelo corpo-consciência da massagista. É verdade que seria necessário ter em conta aqui uma semiótica das pequenas percepções de que tentámos, noutra sítio⁵, construir os primeiros elementos.

Quanto ao modo como a "influência" do mau-olhado se inscreve no corpo, e como essa inscrição implica a codificação de imagens em movimentos – é tarefa certamente para um estudo transdisciplinar que não poderia deixar de recorrer às neurociências. Lembremos apenas que a codificação de imagens em movimentos corporais (sensori-motores) não parece muito diferente daquela codificação "amodal" de que fala Daniel Stern, que permite aos bebés reconhecerem com um sentido, a vista por exemplo, um objecto de que só obtiveram, até ali, sons. Também aqui um operador amodal abstracto transformaria, codificando e decodificando, os movimentos das imagens em movimentos corporais – e inversamente.

Um aspecto da comunicação de inconscientes ficou por explicar: como se opera a transmissão ou passagem das pequenas percepções e das forças de um a outro inconsciente? O que significa a contaminação de um inconsciente por outro, ou a influência de um sobre o outro? Quais as condições de possibilidade para que a contaminação aconteça?

3. Desde o início que, sem os nomear, vamos falando de afectos. Todos os fenómenos referidos – desde a transferência psicótica à vidência – supõem fortíssimas intensidades afectivas. A contaminação afectiva seria assim o exemplo mais comum de contágio: nada mais banal do que a transmissão imediata da expressão emotiva de um rosto, lágrimas ou riso que induzem em outrém mais lágrimas e mais riso.

Porém, trata-se, agora, de contágio de inconscientes e, em particular, do que já descrevemos implicitamente como inconscientes do corpo. Noção que exige, pois, alguma explicitação prévia.

Dois aspectos são a considerar no inconsciente do corpo: o primeiro diz respeito à captação das pequenas percepções pelo corpo-consciência, o segundo

pode ser encarado como um aspecto particular do primeiro e remete para a cartografia das intensidades do corpo.

Digamos que as pequenas percepções se repartem em dois grandes tipos: no primeiro, são inconscientes porque ínfimas, situando-se aquém do limiar da consciência. Formam cadeias contínuas que ligam duas macropercepções. São, como diz Leibniz, insensíveis e imperceptíveis, mas não deixam de nos afectar através das forças que drenam.

O segundo tipo de pequenas percepções interessa-nos mais. Resultam, antes de mais, da desfasagem entre dois contextos quase idênticos. Qualquer coisa, um “não sei quê” surgiu hoje no rosto do amigo que vejo todos os dias. O “não sei quê”, indefinido porque microscópico, não é nada que se veja, é o *intervalo* entre a percepção macroscópica habitual do rosto do meu amigo, e a sua percepção actual. A pequena percepção é intervalar: tem, no entanto, uma forma, uma espécie de contorno interior da desfasagem a que chamei “contorno do silêncio” ou “contorno da ausência”. A forma não descreve uma figura pois o intervalo só é percebido enquanto *forma das forças* que emanam do conjunto das pequenas percepções. Nada se vê, nada se ouve, “sente-se” qualquer coisa indeterminada, ilocalizável, que se confunde com o sentir do corpo inteiro (que é um não-sentir), mas que anuncia um sentido.

Como diz Deleuze, num belo texto sobre as pequenas percepções de Leibniz (primeiro tipo): “Voltemos aos textos célebres de Leibniz sobre o murmúrio do mar. Aí também, duas interpretações são possíveis. Ou dizemos que a apercepção do barulho do conjunto é clara mas confusa (não distinta), porque as pequenas percepções que o compõem não são elas próprias claras, são confusas. Ou dizemos que as pequenas percepções são elas próprias distintas e obscuras (não claras): distintas porque captando relações diferenciais e singularidades, obscuras porque não ainda “distinguidas”, não ainda diferenciadas – e essas singularidades, ao condensar-se determinam um limiar de consciência em relação com o nosso corpo, como um limiar de diferenciação, a partir do qual as pequenas percepções se actualizam...”⁶

Para Deleuze, as pequenas percepções assim caracterizadas definem um “inconsciente diferencial”. O texto citado não contém já, implícita, a noção de contorno do silêncio?

O segundo aspecto do inconsciente do corpo refere-se, como dissemos, às cartografias das intensidades do corpo. Podemos imaginar uma gama infinitamente variada de presenças de um mesmo corpo quase imóvel no espaço, desde a ausência quase total de intensidades no coma profundo, à histerização extrema de um orador político como Hitler. Digamos que a presença das intensidades se mede pela influência que ela provoca nos que a percebem. O carisma induz o contágio, e este não é mais do que uma comunicação de inconscientes.

Um só corpo pode ser habitado por presenças sucessivas diferentes, como o demonstra a experiência mais comum. Melhor: um só corpo pode desdobrar-se em dois ou três outros corpos simultaneamente. Suponhamos que, subitamente, opero uma ruptura entre o meu discurso e os meus gestos (ou todo o meu comportamento corporal) – o que acontece em múltiplas situações, por exemplo, numa situação de sedução: o discurso continua a um nível de que se desprende o corpo que começa a “falar” toda uma outra linguagem, que vem ecoar no próprio plano verbal. A linguagem oral torna-se *também* indicativa dos movimentos corporais cujas estratégias de sedução agem directamente sobre o corpo a seduzir. Que acontece, então? O corpo do outro é solicitado por uma espécie de presença espectral do corpo do sedutor, presença densa, que acorda o desejo do outro, e que procura intensificá-lo e captá-lo.

Chamemos a esta presença corpo espectral (que surge como uma variante do corpo virtual). Não é o corpo físico que suportava o discurso antes da sedução, é um outro corpo invisível, mas presente, que, de certo modo, vem tomar o lugar do corpo físico, empírico, agora elidido. Este corpo espectral torna-se um foco de

forças poderosas de contágio. Imperceptível mas produzindo efeitos, inconsciente mas conectando-se com, e agindo imediatamente sobre o inconsciente do auditor.

Há que considerar, pois, um inconsciente da linguagem que é ao mesmo tempo um corpo inconsciente (espectral), e um inconsciente do corpo. É o corpo espectral que Hitler produzia nos seus discursos, como corpo-sem-órgãos de intensidades paranóicas em que se inscreviam e circulavam as intensidades de milhões de alemães (nazis ou não) irresistivelmente atraídos pela sua potência oratória. Este inconsciente da linguagem é altamente performativo – não no sentido de Austin, mas no quadro de uma linguística pragmática que tome em consideração o inconsciente.

O corpo espectral não tem figura. Que se não confunda com a presença, esbatida ou informe, ou o que quer que seja, do corpo próprio. Pelo contrário, o corpo espectral é susceptível de múltiplas quase-formas: corresponde aos investimentos afectivos da linguagem que não aparecem necessariamente no corpo físico visível a que se imprimiu a desfasagem original. Nesse sentido, as suas “figuras” coincidem com os “contornos de ausência” ou espaços intervalares, elididos, não-inscritos na linguagem que evocámos atrás. Não são formas, mas formas de forças, quer dizer dos investimentos inconscientes que compõem o corpo espectral. No entanto, as formas das forças visam o corpo do outro e os seus órgãos e, ao fazê-lo, procuram conectar-se com as forças que emanam daquelas formas.

Simplemente, pode suceder – e sucede sempre, necessariamente – que o corpo espectral não compreenda tais ou tais forças, ou, pelo contrário, que compreenda outras e mais forças do que aquelas que correspondem aos órgãos do corpo próprio. Ou seja, pode acontecer que eu esteja a falar com alguém, e que do corpo espectral que se destaca do meu discurso falte um órgão, digamos o braço direito, ou que três pernas o componham, etc. É este corpo-espectro que entra em conexão inconsciente com o inconsciente do outro. O que mostra que se investe num outro inconsciente “sem braços” ou com “três pernas” – as formas “braços” e “pernas” não significando senão órgãos de investimento de formas de forças ou de intensidades do corpo espectral.

Numa palavra, há sempre qualquer coisa de monstruoso – relativamente a certos cânones – na comunicação de inconsciente do corpo a inconsciente do corpo, na medida em que se faz através de corpos espectrais (ou virtuais) que não correspondem a um corpo pleno formador de órgãos de intensidade máxima. Quando Francis Bacon pinta um pescoço a que falta uma parte do queixo, é uma parte do corpo espectral que falta, e uma superfície lisa que é investida (de intensidade de cor e velocidade).

A comunicação de inconscientes equivale a uma incorporação do corpo espectral no corpo do outro, porque a desfasagem entre o discurso e o corpo espectral oferece a este último uma movimentação inconsciente que é assimilada (incorporada) pelos afectos (de medo, de desejo, por exemplo). O espectro entra sempre no corpo-inconsciente do outro a más horas, quer dizer quando o outro se distrai suficientemente para abrir o corpo e se deixar investir afectivamente. Ora o afecto vai sugar completamente o espectro e moldar-se segundo as suas forças. É propriamente a este fenómeno que se chama incorporação.

Poder-se-ia talvez entender de modo diferente – do modo, em particular, laciano – as relações entre linguagem e inconsciente, a partir da noção de desfasamento e de comunicação de corpos espectrais inconscientes. Se o corpo espectral resulta do desfasamento da linguagem e dos movimentos do corpo, e se se encontra, em estado inconsciente, no seio da linguagem; se esse mesmo corpo entra em osmose com o corpo inconsciente (espectral) do outro, então compreende-se que o trauma resulte da elisão da linguagem dos investimentos da libido. Compreende-se também que estes sejam inconscientes, que o objecto a, objecto do fantasma, se reduza afinal a um órgão ou uma parte do corpo espectral; que o processo de cura implique a passagem por um discurso idiolectal

do paciente (linguagem da mutilação ou da deformidade do corpo espectral), e que o espectro seja eliminado quando desaparece a desfasagem entre a linguagem e o corpo. O inconsciente ou a parte mutilada e incorporada do corpo espectral "viria à linguagem". A "cripta" (Nicolas Abraham) seria desfeita, e o espectro, de incorporado contribuiria à introjecção (Ferenczi).

Este paralelo com a psicanálise visa mostrar as diferenças que a separam da nossa ideia inicial: o trauma, assim como a cura, dependem da comunicação de inconscientes; há um inconsciente da linguagem a que pertence o corpo espectral; e o inconsciente a que nos referimos designa o inconsciente do corpo real ou intensivo, e não o inconsciente do fantasma.

O que é o corpo espectral? É um corpo de afecto, mas *mudo* e sem visibilidade outra que a densidade e a presença do silêncio, onde circulam forças que se moldam aos contornos de ausência que delineam o corpo espectral.

Segue-se daqui que o corpo espectral é o corpo real cujos órgãos constituem pontos ou polos emissores e atratores de intensidades. São os "pontos singulares" de Deleuze. Quando dois corpos se "convêm" (como diz Spinoza), à revelia das palavras trocadas, é porque as formas das forças de um se adequam às formas das forças do outro; ou porque o corpo erógeno de um desenvolve a sua potência graças ao corpo erógeno do outro. Não esquecer, enfim, que o corpo espectral equivale a uma extracção e concentração desse "corpo" inconsciente que se encontra disseminado no inconsciente da linguagem. Compreende-se que a libido possa seguir os caminhos mais ínvios e surpreendentes: é que o corpo espectral desenha um mapa de pontos singulares que pode parecer monstruoso, hiperperverso relativamente à sexualidade comum.

A comunicação de inconscientes torna-se osmose de corpos. Osmose que traça as suas vias ditadas pelos mapas ou corpos espectrais de desejo inconsciente.

4. Para que ocorra uma comunicação de inconscientes, é necessário que os "corpos se abram", já que se trata de inconsciente do corpo. Que significa a expressão "corpo aberto"? Poder-se-ia responder o que parece óbvio: um corpo abre-se quando o inconsciente "sobe" à superfície da consciência. Ideia, no entanto, insuficiente, já que sabemos que a consciência ou a linguagem comportam no seu seio um inconsciente.

Tentemos analisar o que se entende por "abertura", para o que nos vão ajudar as noções de corpo-consciência e consciência do corpo. Esta, como vimos, supõe a impregnação da consciência pelos movimentos do corpo que podem ser inconscientes, na medida em que a impregnação acontece geralmente quando as defesas da consciência se atenuam ou se dissolvem (como no transe, por exemplo). Mas sabemos que não basta caírem as defesas para se atingir o trauma: o inconsciente é formado por múltiplos estratos, labirintos, atalhos, nós. Além de que não resulta apenas do "recalcamento": há um inconsciente produtor, inventivo, que pensa graças a variadíssimos meios.

Atenhamo-nos à ideia de "abertura". No corpo-consciência encontra-se certamente uma abertura, mas sob um registo inesperado. Consideremos um corpo que anda. Não só se orienta no espaço, não só os seus sentidos são estimulados em permanência – é um corpo que vê, que toca, cheira, experimenta sabores, ouve sons – o que supõe uma consciência intencional do mundo, mas tudo o que lhe acontece conscientemente é acompanhado pela consciência de um corpo que anda, que tem um peso e uma massa que se desloca no espaço e que depende esforço e tempo nos seus movimentos. Esta consciência do corpo não é separável da consciência do mundo. Mais: é a consciência do corpo no mundo, num sentido muito preciso: não como coisa no espaço – por assim dizer vista do exterior da coisa – mas uma consciência que *do interior* da sua massa se vê deslocando-se no espaço exterior. É claro que vimos e percebemos sempre uma parte do nosso corpo como coisa no espaço: parte dos braços, do peito, das

pernas, etc. Mas não se trata aqui de visão sensorial, por um lado; e, por outro, o corpo não é um dado objectivo. Mesmo neste último caso (se o reduzirmos a tal), as partes objectivas do corpo próprio percebidas estendem-se num campo perceptivo que, a partir de um certo limite *indefinido*, passa para o interior, deixando de ser visto. Ora, de que ponto de vista vemos ou percebemos o mundo? Nem do exterior, nem do interior do corpo, mas dessa fronteira – ou interface – em que o interior e o exterior se sobrepõem.

Reparando bem, não haveria percepção do mundo se o ponto de vista fosse apenas exterior, pois não existiria um *ponto cego*, referencial absoluto porque fora do espaço aberto – e toda a ambiguidade da concepção kantiana do espaço na Estética Transcendental vem da ausência desse ponto cego.

Mas também não existiria percepção se o ponto de vista fosse puramente interior. Então, ele próprio não poderia situar-se no espaço que não apresentaria abertura, fechado sobre si, puro espírito sem extensão. Ou seja, a noção de “sujeito perceptivo” estável, com um ponto de vista fixo e, em si, imóvel face ao mundo, é uma ficção.

Se há consciência do mundo e percepção, é porque o ponto de vista está e não está no espaço – ou melhor, é num outro tipo de espaço que se “situa”. Em segundo lugar, esse outro espaço define uma linha de fronteira entre o interior e o exterior, de tal modo que seria impossível perceber o mundo se se não percepcionasse ao mesmo tempo *parcialmente* o corpo. Vemos o mundo do exterior do interior, da zona de fronteira que separa o nosso corpo do espaço que o rodeia. Isso faz de toda a zona fronteira, a pele, uma consciência – como se víssemos o mundo a partir de cada ponto da nossa pele ⁷; como se a consciência fosse coextensiva à sua superfície, de maneira que a vista ou os ouvidos deixassem de ser órgãos privilegiados da percepção, tornando-se o corpo inteiro, com a pele que o cobre e o traz ao exterior, com o seu movimento, os seus membros e articulações que contribuem directamente para a percepção do mundo, como que um órgão único perceptivo. O corpo inteiro “vê”, ou melhor, “percepciona”.

Eis o que permite essencialmente a abertura do corpo no corpo-consciência. A consciência abrindo o corpo inteiro ao mundo: nessa percepção em que todo o corpo vê, não é a consciência pura (intencional) que visa as coisas mas, literalmente, não metaforicamente, o corpo fechado que se abre através da pele ⁸. O corpo transforma-se num único órgão perceptivo, como dissemos: não à maneira de um órgão sensorial, mas como corpo hipersensível às variações de forças, ao seu tipo, à sua intensidade, às suas mais finas texturas. Corpo particularmente sensível às vibrações e aos ritmos dos outros corpos ⁹.

Por outras palavras, a percepção do mundo opera-se essencialmente por meios afectivos, no sentido em que a cognição se faz sobretudo através dos afectos e do seu contágio. Este aspecto das relações entre a cognição e a afectividade na percepção não nos interessa agora. Lembremos apenas que o afecto aumenta a escala das percepções, abarcando simultaneamente um campo infinito do espaço e do tempo (por isso há percepção de mundos).

Interessa-nos mais o que devém o corpo-consciência, quando se abre. Afinal, o que é um corpo aberto? Se existe uma consciência “obscura” (e por isso mesmo mais clara, como diz Deleuze, captando o mundo todo), “impregnada” pelos movimentos do corpo, estes intensificam-se e libertam-se ao transmitirem-se à consciência do corpo. Por isso, no transe os movimentos parecem descontrolados.

Qualquer coisa de muito particular acontece ao corpo tornado corpo-consciência: a visão do corpo (do exterior do interior) que o acompanha abre um espaço, alargando e transformando a zona indefinida de fronteira. Não existe

afinal um *ponto* de vista, nem a fronteira é uma linha, um plano ou um volume. Saímos do espaço euclidiano e entramos num espaço topológico, intensivo. Significa isto que os limites do corpo próprio se alargam indefinidamente ganhando profundidade (topológica¹⁰). Ao mesmo tempo, é todo o corpo que se transforma. O seu em-redor torna-se espaço, confunde-se com um espaço de intensidades, de osmose potencial, de visões e tactos a distância, espaço pronto a entrar em conexão com intensidades de outros corpos. No corpo aberto fervilham "afectos de vitalidade", como diz Daniel Stern, referindo-se às crianças. Precisamente, as crianças têm o corpo aberto. Um corpo que é como que o avesso do corpo paranóico fechado, hostil, revestido daquela "carapaça caracterial" de que falava Reich.

Abrir o corpo é, antes de mais, construir o espaço paradoxal, não empírico, do em-redor do corpo próprio. Espaço paradoxal que constitui toda a textura da consciência do corpo-consciência: um espaço-à-espera de se conectar com outros corpos, que se abrem por sua vez formando ou não cadeias sem fim.

Defini-lo como afectivo não quer dizer que se o caracteriza segundo os múltiplos modos das afecções. Teríamos então não só um espaço, mas um corpo alegre, triste ou melancólico. O espaço e o corpo-consciência são afectivos porque neles se formam turbilhões poderosos de vida, de que os afectos de vitalidade constituem o estrato subjacente.

A este espaço chamaremos *zona*. Abrir o corpo é criar a zona em que o corpo, visto do exterior do interior, entra em contágio com o mundo. É a zona do devir constante das crianças que brincam, em que as palavras agem e os gestos falam, em que o corpo espectral se dissolve nas forças que se conectam com as forças do outro.

Aí o intenso caos afectivo começa a produzir traços, intensidades dirigidas, um começo de consistência no engendramento de agenciamentos. A zona é, por vocação, o espaço dos primeiros agenciamentos do corpo com o mundo.

Tal facto decorre naturalmente do metabolismo próprio da superfície de fronteira. Aí se sobrepõem o interior e o exterior numa zona de tensão: coincidindo e ao mesmo tempo opondo-se, o paradoxo desdobra-se abrindo o espaço e multiplicando-se. A zona paradoxal de hiperexcitabilidade, formada por intensidades divergentes, sustem os investimentos das forças que procuram conectar-se com as forças do mundo. Enquanto espaço paradoxal, definido por uma multiplicidade de intervalos e espaços heterogéneos de onde irrompe a energia de investimento, a zona constitui assim o lugar privilegiado do agenciamento. Porque o agenciar continua o movimento paradoxal, retirando-lhe uma parte do seu caos. O paradoxo, pela tensão intervalar que implica, desencadeia um movimento proliferante também paradoxal: não com o fim de encontrar uma solução (numa descarga tensional, por exemplo), mas de dar consistência ao seu próprio movimento. Por isso tende a agenciar., quer dizer a criar dispositivos conectivos-disjuntivos que mantenham ou amplifiquem a sua energia, de tal maneira que visem, por sua vez, novos agenciamentos de intensificação de forças, e assim por diante.

Os agenciamentos, além de modais e locais, podem fazer do corpo inteiro um só dispositivo – como na dança, por exemplo no Contacto-Improvisação em que a tendência vai no sentido de construir uma espécie de corpo único agenciando (e agenciado por) dois corpos em movimento que, no entanto, se agenciam, cada um por si, com o espaço ou com os outros corpos. Assim acontece, igualmente, no amor ou na amizade.

Abrir o corpo é abrir o espaço de agenciamento de fluxos de intensidades, para que estes fluam segundo as vias mais adequadas. Agenciar é tecer, serzir, atar, anexar, conectar, forjar os dispositivos apropriados à intensificação das forças; numa palavra, é dar consistência à osmose para que esta não se

transforme numa sopa psicótica. A criação de agenciamentos é uma morfogênese.

5. A abertura do corpo-consciência define a zona, como espaço privilegiado de agenciamentos. Eis o nosso ponto de partida para pensar os processos clínicos e artísticos em recíproco devir: por exemplo, não é porque os agenciamentos artísticos abrem o corpo que adquirem poderes terapêuticos?

Toda uma série de problemas, extremamente complexos, decorre desta simples questão. Deixemo-la, pois, em suspenso, na esperança de ter contribuído minimamente à inteligência dos temas em debate neste Simpósio.

José GIL

Notas

1. V. Harold Searles, *L'effort pour rendre fou*, Gallimard, 1977; do mesmo: *Le contre-transfert*, Gallimard, 1991. De Françoise Dolto, em particular os *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, I,II,III, Seuil, 82-88. De Françoise Davoine, *La folie Wittgenstein*, EPEL, Paris,1992.
2. V. Pierre Fédida, *Crise et contre-transfert*, PUF, 1992; e ainda: P. Fédida e Jean Guyautat (ed) *Mémoires Transferts*, Echo-Centurion, 1986.
3. V., em especial, Maria Torok et Nicolas Abraham, *L'Écorce et le noyau*, Flammarion, 1978; e Didier Dumas, *L'Ange et le Fantôme*, Minuit, 1985.
4. V. Wladimir Granoff et Jean-Michel Rey, *L'occulte, objet de la pensée freudienne*, PUF,1983.
5. V. J. Gil, *A imagem-nua e as pequenas percepções*, Relógio d'Água, Lisboa, 1996.
6. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, pp. 275-276.
7. Os rolos mágicos terapêuticos da Etiópia, feitos de pele de animais sacrificados, destinados a curar várias doenças, representavam múltiplas figuras à volta de um corpo humano crivado de olhos em toda a superfície da pele. O doente devia olhar (e ser olhado pel') o rolo, para expulsar os demónios, causa da doença.
8. Se a abertura é literal e não metafórica, é porque realmente começamos a conhecer certas propriedades da pele, por exemplo: a pele é também um órgão auditivo, além de ser o do sentido do tacto.
9. Não será esta a definição do "corpo vibrátil" de Suely Rolnik?
10. V. a noção de "profundidade" em Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit.