

RESENHA

SHUSTERMAN, Richard. **Consciência Corporal**. Tradução de Pedro Sette-Câmara. Rio de Janeiro: E Realizações, 2012. 352 pgs. (original: *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 256 pgs).

Diana Pichinine*

“O corpo expressa a ambiguidade do ser humano, tanto como sensibilidade subjetiva que experiencia o mundo, quanto como objeto percebido nesse mundo... Assim, tanto *sou* corpo como *tenho* corpo”.

“Consciência Corporal” é o novo título de Richard Shusterman traduzido no Brasil. Ele leva adiante o projeto de reafirmar o valor da estética pragmatista, expresso por Dewey em “*Art as Experience*”, de 1934. Esse projeto possui dois momentos: um primeiro que defende a legitimidade estética da arte popular e que acena na direção da defesa da arte como “parte de uma reforma social” (SHUSTERMAN, 1998, p. 13). Isso traz um novo fôlego à vocação pragmatista de fazer da reflexão estética a promoção de uma práxis progressista, permitindo à filosofia retornar à compreensão do homem como ser cultural. Ao mesmo tempo isso possibilita uma definição mais democrática e significativa da arte na medida em que ela abrangeria o aspecto prático, incluindo o social e o político como suas dimensões.

Num segundo momento esse projeto se volta ainda mais especificamente para o entrecruzamento das questões ética e estética, é o momento em que o conceito de *Somaestética* é devidamente formulado e torna-se o eixo central a que se referem uma série de teorias e práticas terapêuticas que ambicionam proporcionar “uma consciência corporal mais aprimorada”, capaz de aumentar “o conhecimento, a *performance* e o prazer”. Nesse ínterim os conceitos de consciência corporal, consciência somática crítica, autouso somático, cuidado de si, formas corporais de subjetividade, intuição somaestética, reflexão somática, autoconsciência somática, autopercepção somática, são ativados simultaneamente. É em “Consciência Corporal” que isso é feito.

“A consciência corporal é sempre mais do que a simples consciência do próprio corpo”.

Shusterman inicia o texto realizando um diagnóstico somaestético da condição do homem na cultura contemporânea, que julga estar sofrendo “cada vez mais de

* Diana Pichinine é professora do IFRJ e doutoranda em Filosofia no PPGF-IFCS/UFRJ.

problemas de atenção, de superestimulação e de estresse”, e propondo a somaestética como uma filosofia terapêutica, por acreditar que uma consciência corporal mais aprimorada pode nos ajudar a resolver esses problemas, e ao mesmo tempo “aumentar o conhecimento, a *performance* e o prazer” corporais.

Shusterman quer deixar claro que se o corpo é o local em que o poder social pode se expressar, em que o *ethos* e os valores podem ser exibidos fisicamente, ele também é o lugar em que a *performance* e as competências de percepção de um modo geral podem ser refinadas, “a fim de aprimorar a cognição e as capacidades para a virtude e para a felicidade”. Daí porque ele faz uma ressalva conceitual (fundamental para a própria definição de somaestética) ao enfatizar que prefere falar de *soma* do que de corpo (para enfatizar que seu interesse é “pelo corpo vivo, senciente, com sentimentos e propósitos, e não por um mero *corpus* físico de carne e osso”). Mas ao definir corpo como uma complexa estrutura ontológica que é “simultaneamente objeto material no mundo e subjetividade intencional dirigida ao mundo”, ele deixará clara a sua intenção não de inverter, mas de tentar transcender a velha dicotomia entre corpo e mente, de um lado, e entre estética e prática, de outro lado.¹

Quando finalmente Shusterman parte para a definição do conceito, ele define *Somaestética* da seguinte forma: “um arcabouço disciplinar” para o qual convergem práticas e saberes que se propõem a um uso prático, a saber: “o estudo crítico e o cultivo melhorativo de como experienciamos e usamos o corpo vivo (*soma*) como lugar de apreciação sensorial (*estesia*) e de autoestilização criativa”, ou ainda como a “disciplina que recoloca a experiência do corpo e da reestilização artística no coração da filosofia enquanto arte de viver”. (p. 44)

Aos que objetariam que vivemos numa cultura que já presta atenção demais ao corpo e que por isso sofreria de uma “consciência corporal de proporções monstruosas”, Shusterman contra-argumenta: o “autouso aprimorado” pelas técnicas de reflexão somática não é uma contradição (em relação ao fato de a cultura contemporânea dispensar ao corpo uma excessiva atenção) pois, diferentemente do hedonismo narcísico que vivemos, o que essas técnicas pretendem é promover uma capacidade maior de fruição, pois “o soma é claramente um lugar experiencial chave (e não apenas um meio) do prazer” (p. 31).

Vivemos num mundo altamente tecnificado em que constantemente travamos contato com novas ferramentas tecnológicas cujo uso, por sua vez, envolve “novos usos

do corpo (posturas e hábitos)” (p. 41). Assim, quanto mais informações e mais estímulos sensoriais nossas tecnologias nos fornecerem, “maior a necessidade de cultivar uma sensibilidade somaestética capaz de detectar e cuidar de ameaças de sobrecarga estressante”. Um exemplo prático disso é a epidemia de problemas somáticos desencadeada pelo uso prolongado do computador na vida das pessoas no cotidiano contemporâneo: “da vista cansada e das dores nas costas e no pescoço a diversos tipos de tendinite, à síndrome do túnel do carpo, e a distúrbios causados por esforços repetitivos”. O que ocorre é que mesmo os “projetos ergonômicos” que podem ajudar na identificação do mau uso somático por meio da autopercepção somática e do automonitoramento dependem de uma maior “autoconsciência somática”, e nem eles são capazes de “curar os abusos dos maus hábitos posturais” (p. 42).

É ainda na introdução que Shusterman nos põe a par da estrutura da obra. Sua intenção é dedicar um capítulo a cada um dos autores que, de acordo com a sua visão, desenvolveram uma teoria somaestética (intencionalmente ou não) no século XX. Assim, Foucault, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Wittgenstein, William James e John Dewey são os filósofos estudados em “Consciência Corporal”. A estrutura da resenha respeitará a divisão de capítulos feita pelo autor.

No capítulo um “A Somaestética e o Cuidado com o Eu – O caso de Foucault”, Shusterman resgata o projeto foucaultiano de “renovar a antiga concepção da filosofia como modo especial de vida, e insistir em sua expressão distintivamente somática e estética”. Os textos-base para essa análise são “A História da Sexualidade” e os últimos “cursos” no Collège de France, onde o filósofo e historiador francês elabora os conceitos de “estética da existência”, “tecnologias do eu” e “cuidado de si”.

Para Shusterman, a percepção fundamental de Foucault acerca do corpo como “lugar dócil e maleável à inscrição do poder social” mostra todo o potencial de uma interpretação política do *soma*, chegando mesmo a apontar para a “questão da justiça”, na medida em que a questão do poder se torna inadiável: o poder se inscreve negativamente (de modo coativo) sobre o corpo na forma da sua disciplinarização (designação das restrições/limitações do seu uso), mas também positivamente (de modo propositivo) servindo de base a formas positivas de subjetivação através das quais ele se reproduz. E o mais importante a ressaltar é que essa microfísica do poder que repousa

sobre os hábitos e sentimentos corporais constituídos se reproduz sem a menor necessidade de tornar-se explícita na forma de leis. Assim, para além daquilo que a reflexão de Foucault nos permite compreender das estratégias sociais de docilização e domesticação corporal para fins políticos (sua biopolítica), interessa a Shusterman realizar uma crítica (no sentido kantiano) da somaestética pragmática de Foucault¹, a fim de inferir pistas de como, a partir do exercício de práticas somáticas alternativas, questionar e reverter os efeitos de poder a que o soma se vê submetido inconscientemente.

As duas principais formas de transgressão pensadas (e vividas) por Foucault e analisadas por Shusterman são as relacionadas ao sexo sado-masoquista e ao uso de drogas. Shusterman fará sérias objeções às duas. Quanto ao sexo: Foucault parte do princípio de que deveríamos buscar uma dessexualização do prazer de modo a desacorrentá-lo da “monarquia do sexo”, a partir do aprendizado e uso de técnicas de “erotização do corpo”, e é no sadomasoquismo que ele identifica maior empenho nessa direção. Para Shusterman a idealização feita do sadomasoquismo por Foucault apresenta dois limites: primeiro, ela mantém o sexo no centro de sua Erótica, portanto não foge à “monarquia do sexo” como pensa ser capaz; segundo, a “fraqueza imaginativa” do sexo sadomasoquista trai sua “deficiência quanto à autoestilização criativa”. (68)

Quanto ao uso de drogas, Shusterman alerta para o fato de que Foucault reduz demais nossa gama de prazeres na medida em que defende exclusivamente os prazeres mais intensos, que identifica com o uso de drogas pesadas e com a prática do sexo sadomasoquista. “Revelando uma anedonia crônica, Foucault rejeita aquilo que chama de ‘aqueles prazeres medianos que compõem a vida cotidiana’”, afirmando: “é preciso que um prazer seja incrivelmente intenso, ou para mim, não é nada”. Assim, o verdadeiro prazer estaria identificado estritamente com experiências-limite avassaladoras, relacionadas à morte, ela mesma à “experiência-limite definitiva” (p. 72).

Shusterman vê nesses pressupostos foucaultianos do prazer um sintoma dos nossos tempos marcados por certo dandismo e pelo “extremismo sensacionalista” que tende a provocar nas pessoas o mau hedonismo da “insatisfação crescente”, e a embotar nossa percepção e acuidade afetivas e nossa consciência somática através da exigência de intensidades extremas de prazer: “O resultado é uma necessidade patológica, se banal, de hiperestimulação, para que se possa sentir que se está realmente vivo”. (p. 77).

No capítulo dois, “O corpo silencioso e manco da filosofia – Déficit de atenção somática em Merleau-Ponty”, Shusterman nos apresenta uma ambiguidade latente na reflexão do fenomenólogo francês acerca do corpo, pois se de um lado é verdade que na história da filosofia ninguém oferece “tantos argumentos sistemáticos e persistentes quanto Merleau-Ponty para provar a primazia do corpo na experiência e no sentido humanos”, por outro lado, o autor da “Fenomenologia da Percepção” teria sido incapaz de escutar o corpo no que ele tem a dizer de si mesmo nas “sensações autoconscientes, nos sentimentos sinestésicos ou proprioceptivos explícitos”, que compõem o universo da “consciência e ou reflexão somática”, incorrendo, portanto, no que ele denomina de “silêncio somático” (p. 93).

Diferentemente do “somatismo hiperbólico” presente, a seu ver, por exemplo, na reflexão de Nietzsche, que, realizando uma “lógica da inversão”, insiste em que, inversamente do que propõe a tradição filosófica, não é o corpo que é o servo ou instrumento da mente, mas “a mente (que) é essencialmente um instrumento do corpo”, Merleau-Ponty encara o corpo em suas limitações, e extrai dessa experiência de limitação uma potencialidade humana fundamental, visto encará-la como uma “moldura focalizadora essencial de toda nossa percepção, ação, linguagem e compreensão” (p. 95). No entanto, nem mesmo a consciência disso o torna sensível àquilo que o corpo usa como sua linguagem própria, ainda que muda, silenciosa, a saber o que Shusterman denomina de “sensações somáticas explicitamente conscientes”, também denominadas “percepções proprioceptivas explícitas”, ou ainda “percepções somaestéticas”.¹

Ao descrever o papel do conceito de consciência pré-reflexiva e enfatizar a relevância da intencionalidade em seu nível não discursivo no contexto da fenomenologia de Merleau-Ponty, Shusterman problematiza a atitude do fenomenólogo de celebrar como “primal” e “miraculosamente infalível” o nosso senso corporal espontâneo “normal”, argumentando que podemos afirmar a unidade e a qualidade irrefletida da experiência perceptual primária ao mesmo tempo em que defendemos a consciência corporal reflexiva. Ou seja, Shusterman enfatiza (ele tenta responder, ponto a ponto, os sete argumentos de Merleau-Ponty contra a ênfase demasiada na *Somaestética*) que longe de obscurecer o irrefletido, a reflexão somática “não pretende excluir *a priori* a percepção e o hábito irrefletidos”, mas identificá-los para aprimorá-los e retreiná-los. Por outro lado, Shusterman deixa claro estar consciente dos limites que a própria reflexão somaestética se coloca quando reconhece que “jamais pretende alcançar uma transparência total de nossa intencionalidade corporal”.

No capítulo três sobre a somaestética de Simone de Beauvoir (“Subjetividades somáticas e subjugação somática: Simone de Beauvoir sobre gênero e idade”), Shusterman observa que, diferentemente de Merleau-Ponty, a filósofa francesa não transforma a percepção corporificada num “ideal normativo universal de espontaneidade”, visto que tende a enfatizar a multiplicidade de suas formas experienciais (por exemplo, aquela baseada na diversidade de gênero), bem como o caráter histórico e político das “normas somáticas” que as guiam¹. Dessa forma, ao invés de privilegiar a generalização da “experiência fenomenológica de machos, adultos e privilegiados no auge da vida” como a base de sustentação de um universalismo a-histórico (como acusa Merleau-Ponty de ter feito), Simone de Beauvoir, atenta “às hierarquias de poder historicamente dominantes”, nos descreve os “mecanismos sutis pelos quais as subjetividades diferentemente corporificadas são subjugadas por meio de seus corpos”, nos mostrando, por exemplo, como as diferenças corporais distintivas das mulheres e dos idosos “são percebidas como negativamente marcadas em termos de poder social, refletindo a dominação masculina”. É com essa “abordagem voltada para o futuro, ativista e melhorista de Beauvoir de nossa natureza humana aberta e maleável” que Shusterman se identifica, e na qual busca elementos de fortalecimento para a sua *Somaestética* (p. 130).

Shusterman aborda “a rica filosofia somática de Beauvoir” nas duas obras nas quais ela desenvolve sua somaestética analítica (“O Segundo Sexo” (1949) e “A Velhice” (1970)), projeto que critica por repousar sobre uma ambiguidade fundamental: a de oscilar entre uma definição de corpo como ação/transformação (“O corpo não é uma coisa, mas uma situação”); e outra que o torna um mero elemento da ordem da facticidade, “mera carne, imanência material inativa, objeto contingente passivo que é definido e dominado pelo olhar subjetivamente ativo dos outros” (p. 135).

Essa última definição do corpo como destinação, e não como instrumento de libertação, é a que encontramos na descrição que a filósofa francesa faz dos diferentes momentos da vida em que a mulher vê seu corpo invadido por outro ser humano, ou sua liberdade tomada pela “*servitude*” a outro ser humano (ela dá como exemplo de “servidão” os cuidados que os recém-nascidos demandam). Esse ciclo que comanda uma “invasão inexorável” do corpo feminino em regime de “escravidão à espécie” só teria fim, segundo a autora, com a menopausa, ou seja, quando o corpo feminino se

desvincula em definitivo do ato da procriação. Nessa perspectiva, “a questão mais importante sobre a mulher e sobre seu corpo não é aquilo que ela é histórica ou biologicamente, mas aquilo que ela pode tornar-se” (p. 139).

O papel da somaestética no contexto do pensamento de Beauvoir é o de, por um lado, promover uma crítica da ideologia subjacente aos estilos tradicionais de beleza feminina, que reforçam a imagem da mulher como “presa frágil, fraca e de carne”; e de outro lado, atuar ativamente no desenvolvimento de novos ideais somaestéticos. Beauvoir tem clareza de que a total emancipação feminina não poderá ser obtida apenas com indivíduos isolados que pratiquem o cultivo somático, mas quando um esforço político coletivo for capaz de promover a evolução econômica da condição da mulher e do seu envolvimento ativo na política, único meio capaz de projetar sua liberdade inteira “por meio da ação positiva na sociedade humana”. Em suma, ela argumenta que a emancipação da mulher não pode depender da mudança do corpo individual, mas apenas da “mudança da situação mais ampla que define aquilo que o corpo e o eu das mulheres podem ser” (p. 146).

Shusterman ainda aborda a questão da somaestética da velhice no pensamento de Beauvoir. Para a fenomenóloga francesa, a velhice é um fenômeno exterior a nós, que é sempre experienciada como “algo alheio”, e mesmo imposto sobre o eu pelo olhar dos outros, de modo análogo à forma como a mulher tem sua identidade de “Outro inessencial” imposta a si pelo “olhar masculino privilegiado e definidor”. A tragédia do velho é a de que “muitas vezes ele não consegue fazer o que deseja”, mas, afirma Shusterman, ainda assim ela não enxergou o benefício que as disciplinas somáticas podem trazer na medida em que permitem ao velho desenvolver a capacidade performativa e, portanto, obter o reconhecimento pessoal pleno, dado, sobretudo, ao fato de vivermos em uma sociedade na qual a “funcionalidade” é um valor fundamental (p. 168).

No capítulo quatro, intitulado “A Somaestética de Wittgenstein – Explicação e melhoramento na filosofia da mente, na arte e na política”, Shusterman tenta nos recuperar da tendência a interpretar negativamente, numa leitura apressada, o papel dos sentimentos somáticos na filosofia de Wittgenstein. Ele argumenta que, na medida em que Wittgenstein define o problema da vida como “objeto central da filosofia”, e a filosofia, por sua vez, como envolvendo as tarefas do autoaprimoramento e do autoconhecimento então, conclui ele, a *Somaestética* tem muito a contribuir com a

filosofia de Wittgenstein, principalmente se levarmos a sua reflexão para além dele mesmo, na direção propositiva de descobrir e ampliar esses sentimentos e usá-los de modo eficaz em nosso autoaprimoramento. Não se trata somente de admitir a existência das sensações somaestéticas, mas de identificá-las e usá-las para alcançar o núcleo de nossas emoções e de nossa vontade na direção do autoconhecimento (necessário ao autoaprimoramento)¹ e do autodomínio, e aí entramos no terreno da ética.

A situação existencial básica que o corpo nos coloca é ambígua pois, se de um lado “somos limitados pelos constrangimentos e pela fraqueza de nossa carne mortal”, de outro é através do corpo que desenvolvemos nosso “senso de dignidade humana, de integridade e valor”. Shusterman então argumenta longamente apresentando seus argumentos em prol do potencial ético e político da mente alerta somaestética, visto que, entre outras coisas, o aprimoramento da consciência somaestética pode ajudar a “reconstruir nossas atitudes, hábitos de sentimentos”, dando-nos maior “flexibilidade” e aprimorando nossa “tolerância social” e nossa “compreensão política” (p. 203).

No capítulo cinco “Mais perto do centro da tempestade – A filosofia somática de William James”, Shusterman afirma que embora seu principal trabalho sobre o corpo seja da fase de juventude (“The Principles of Psychology”, 1890), a obra de William James dá “muito mais atenção à consciência corporal do que filósofos somáticos mais famosos como Nietzsche, Merleau-Ponty ou Foucault”. Talvez por isso o capítulo dedicado a ele seja o maior de todos do livro, com sessenta e quatro páginas!

Shusterman levanta três possíveis razões para James jamais ter abandonado a reflexão sobre o corpo em toda sua obra: 1) sua tentativa de ser pintor; 2) sua sensibilidade particular para a influência ubíqua do corpo em nossos estados morais e mentais (sua biografia revela a vida de um homem permanentemente envolvido em problemas de saúde associados a alterações de ordem emocional, ou seja, males psicossomáticos – “meu triste sistema nervoso” - que se tornarão seu principal objeto de estudo na vida); 3) o fato de sua formação em medicina lhe permitir suprir a ausência de um especialista em filosofia da mente (com uma “abordagem científica da mente”) nos quadros docentes do Departamento de Filosofia de Harvard, aonde trabalhava desde 1880, só que no Departamento de Medicina.

O conceito em torno do qual a filosofia de James gira é o de “hábito”, e não há melhor conceito para iniciar a investigação da “conexão corpo-mente”, dado que os

hábitos podem ser tanto corporais quanto mentais. A função do hábito é a de realizar para nós automaticamente tudo o que antes demandava pensamento, tempo, esforço. O *hábito* é definido por James ainda como “ação corporificada”. O pai da escola pragmatista atribui ao corpo disciplinado pelo hábito um papel que vai muito além dos “esforços éticos pessoais de autoaprimoramento”. O hábito sustenta a estrutura social por meio da qual ele mesmo se estrutura, e onde “os esforços individuais encontram seu lugar e seu limite” (p. 217). Dessa forma, fica evidente seu caráter de agente de conservação social que busca nos manter “dentro dos limites da ordem”. Infelizmente nesse momento temos que admitir a posição extremamente conservadora exibida por James, pois dentre as vantagens da existência de hábitos sociais, a que ele mais enfatiza é a de” impedir as diversas camadas sociais de misturar-se” (p. 218).

Shusterman chama a atenção para atualidade das teses de James do ponto de vista do desenvolvimento ulterior da neurociência contemporânea. Ele cita os trabalhos de Antonio Damasio que sustentam que há uma base corporal para as modulações de afeto que caracterizam a consciência humana. Algo como uma paisagem corporal estaria presente como estruturadora, em última análise, da própria consciência. Assim, seria possível dizer que o corpo nos oferece “a base da unidade do pensamento”, o que inauguraria, a nosso ver, algo como um *cogito* corporal.

Um dado novo trazido pela psicologia jamesiana é o papel inédito ocupado pela paixão na economia da vida racional: de inimiga (tal como vista pela tradição) à colaboradora ativa da vida da consciência. Assim, infere-se que “além do sentimento do eu espiritual nuclear, o corpo oferece o núcleo inicial do interesse próprio, e a faixa final desse interesse efetivamente determina e escopo ético do eu” (p. 235). Nessa linha de problematização do grau de autonomia da consciência frente ao corpo, James chega a afirmar que a consciência certamente existe no sentido de que temos pensamento, mas não no sentido de uma substância contínua que amarraria os pensamentos, que independesse de seu conteúdo ou de objetos. Comparando a vida da consciência à própria função vital da respiração, James, denomina-a como nada além do que “o fluxo de minha respiração”. Ao “eu penso” kantiano, James opõe o “eu respiro” como a base de seu “fluxo de consciência”.

Apesar de toda ênfase colocada na essência corporal dos afetos, James reserva à vontade uma natureza puramente mental, ao que Shusterman contra-argumenta que atos da vontade envolvem esforços de imaginação e, portanto envolvem também alguma espécie de atividade e de meios corporais. Mas, o que mais causa curiosidade em sua

filosofia é que depois de realizar uma verdadeira exortação à “introspecção somática”, e de autonomizar a vontade do jugo do corpo, ele termina promovendo o elogio da fé transcendental na medida em que faz repousar sobre a “Providência sobrenatural” a recompensa do esforço de relaxamento, sem o qual não alcançaríamos a tão almejada “extensão de nossas faculdades individuais” (p. 262).

No capítulo 6, “Redimindo a Reflexão Somática – A filosofia de corpo-mente de John Dewey”, Shusterman argumenta sobre a grande novidade conceitual trazida por Dewey à reflexão somaestética, a saber, o conceito “corpo-mente”.¹ Segundo Shusterman, antes do contato com a filosofia de James, Dewey teria incorrido numa perspectiva idealista da interpretação da relação corpo-mente na medida em que afirmava que “o corpo enquanto órgão da alma é resultado da atividade transformadora e criadora da própria alma”. Mas, após esse contato, pode-se dizer que Dewey procurou aplicar o naturalismo biológico de James, oferecendo uma perspectiva ainda mais unificada do corpo e da mente, buscando transcender a tradicional dicotomia. Ele rejeitou também a ideia de que a vontade fosse algo puramente mental, que independesse do corpo. Na verdade, contrariamente a James, Dewey não concebia a consciência como uma instância privada, mas como uma faculdade cuja natureza é “essencialmente social” (p. 274-6).

Também diferentemente de James, Dewey acreditava na eficácia da introspecção somática não só para fins analíticos, mas também práticos, ultrapassando o critério jamesiano e afirmando o valor prático da autoconsciência somática. Assim, Dewey constata que “nossa ação é sempre corporal e mental”, e que “no lugar de uma interação entre um corpo e uma mente, temos um todo transacional de corpo-mente”. Mas é preciso realçar que essa integração é mais uma conquista do que um dado e que “as condições sociais” ocupam papel de destaque nesse processo. É nesse espírito que ele faz uma dura crítica à divisão social do trabalho que insiste em separar o trabalho físico e não intelectual do trabalho puramente intelectual: “os dois extremos refletem ‘desajuste’, um desvio daquela integralidade que é a saúde”. É preciso enfatizar, portanto, que na concepção de Dewey enquanto a mente permanece no âmbito dos eventos naturais, a consciência é inaugurada pela condição linguística que nos lança no reino da Cultura (p. 281).

Boa parte desse capítulo está voltada para a apresentação da Técnica de

Alexander e da influência que ela exerce sobre Dewey enquanto “método sistemático para a reconstrução inteligente do hábito por meio do guiamento daquilo que ele chamou de ‘controle consciente construtivo’”. É de fundamental importância perceber, portanto, que está no “hábito” a origem das próprias ideias que convertem desejos em vontades (p. 293).

Dewey nos apresenta, então, a “técnica da inibição consciente do livre arbítrio”, que se baseia na ideia de que é preciso realizar uma força inibidora dos hábitos adquiridos a fim de redimensionar a nova vontade, a partir de um “controle primário”, cujo foco inicial consistiria no treinamento da coordenação postural na área da cabeça e do pescoço. Nessa seara da determinação dos hábitos convenientes a uma expansão total da unidade corpo-mente, Dewey observa ainda que “a verdadeira oposição se dá entre hábitos rotineiros não inteligentes (“fixos e cegos”) e hábitos inteligentes ou artísticos (“sofisticado e inteligente”, “flexível e sensível”), e não, como comumente se pensa, entre hábito e razão (entendida como “controle consciente”) (p. 308).

Em suas conclusões, Shusterman nos adverte de que está presente na retórica perfeccionista de Alexander um “individualismo extremamente orgulhoso e estreito alimentado por uma fé humanista cheia de *hybris* arrogante” (p. 319). A percepção reflexiva de nossos corpos nunca pode parar na pele, pois não podemos sentir apenas o corpo, separado de seu “contexto ambiental”. Por ser constituído de “relações ambientais”, o eu é, na verdade, um ente “transacional” (p. 321).

“Consciência corporal” é um título muito bem-vindo às estantes de diferentes profissionais que se interessam pelas questões da corporeidade, da estética, da psicologia, da ética, e da biopolítica, sobretudo porque preenche um vazio na literatura nacional existente sobre o tema. Seu texto prima por nos apresentar, sob a perspectiva de diferentes autores, as pedras-base da reflexão contemporânea (não apenas pragmatista) sobre o corpo e a relevância da sua participação na interação do homem com seu meio-ambiente. Além disso, ao fazer sua análise cuidadosa da filosofia somática de autores dos mais diferentes matizes, ele nos proporciona um panorama comparativo sem igual sobre o tema da consciência somática. Suas conclusões finais podem não nos trazer grande novidade em relação ao que foi desenvolvido no livro, mas isso talvez se deva ao fato de que seu interesse tenha sido justamente o de apresentar a questão e não fechá-la. Nesse sentido, pode-se dizer que ele cumpre perfeitamente o

papel a que se pretendia no programa de trabalho apresentado anteriormente em “*Pragmatist Aesthetics: Living beauty, Rethinking Art*”, pois traz o embasamento teórico-conceitual de que a disciplina teórico-prática somaestética se ressentia.

Num mundo como o nosso em que o imaginário social está recheado de respostas prontas e imediatamente mercantilizáveis e em que os livros de autoajuda pululam como cogumelos carnívoros nas prateleiras das livrarias, nos oferecendo respostas prontas aos maiores enigmas da existência, o livro de Shusterman bate como uma brisa fresca, pois convoca o leitor a um exercício de reflexão filosófica sobre os limites existentes entre consciência e corpo, e sobre a capacidade do corpo de produzir inteligibilidade e subjetividade, sem, ao mesmo tempo, aliená-lo da angústia necessária a toda e qualquer tomada de consciência. Nada do que esse texto nos oferece como solução para o enigma da boa vida é dado de antemão ou pode ser “exportado” como manual, mas sim o resultado de uma tarefa, a tomada de consciência corporal, cujas demandas certamente vão muito além da leitura do livro.

A leitura de “Consciência Corporal” é também proveitosa no sentido de nos abrir para uma nova dimensão da tarefa socrática do “Conhece-te a ti mesmo”, a dimensão corporal. Após ter acompanhado o itinerário que o corpo percorre na tradição da filosofia ocidental, da negação socrático-platônica à hipérbole nietzschiana, e aproveitando-se das lições da psicologia pragmatista, Shusterman faz do corpo não um instrumento para, mas um modo de identidade e de constituição de subjetividade. Diferentemente da tradição, mas também de muitos dos seus críticos, a *Somaestética* pretende resgatar definitivamente o corpo como elemento basal e constituidor da ipseidade humana, que de nenhuma forma encontra-se em contradição com a vida da consciência.

Referências

SHUSTERMAN, Richard. **Vivendo a Arte: O pensamento pragmatista e a estética popular**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998. (tradução de **Pragmatist Aesthetics: Living beauty, Rethinking Art**. Oxford: Blackwell, 1992).

_____. Art as Religion. **The Journal of Aesthetic Education**, vol. 42, n. 3, Outono 2008, pp. 1-18. Tradução de Inês Lacerda Araújo para essa revista. Disponível em: http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano3_03/trad.pdf