



## CORPO-MÁQUINA-ARQUITETURA: NEGAÇÕES E DESVELAMENTOS

Flávia Nacif da Costa\*

**Resumo** – Este artigo faz uma análise das modificações sofridas pelo corpo ao longo da história e identifica um processo de negação e de contaminação entre as ideias relacionadas ao corpo e à máquina. Tem-se como hipótese que tais modificações, ao interferirem no modo como o mundo é percebido e experimentado pelo homem, trazem questões que devem ser refletidas no âmbito da arquitetura, uma vez que o cenário atual em que ela se produz aponta para novas vivências do espaço urbano, necessariamente influenciado pelas relações entre corpo, espaço e tecnologia.

**Palavras-chave:** arquitetura, corpo, tecnologia, máquina, prótese.

Não é o olho que vê. Não é a alma. É o corpo como totalidade aberta  
(MERLEAU-PONTY apud NOVAES, 2003, p. 12).

A aparição do corpo na história o coloca como rastro, uma marca de passagem,  
uma mancha, um resquício. Indelével, todavia, sua marca pode não ser vista:  
o corpo torna-se dependente do olhar e da linguagem. Constituído no olhar, o  
corpo aparece como imagem (TIBURI, 2004, p. 75).

É consenso que a experiência do olhar constitui o universo mais vulnerável às modificações que ocorrem no processo de percepção do mundo na contemporaneidade. Se não o mais vulnerável, o mais palpável. É na relação do homem com a imagem que reside talvez a metáfora mais consistente do aprisionamento dos sentidos dentro de um corpo anestesiado. Olhar é ver com todo o corpo, e é nele – o corpo como totalidade – que deve se deter para investigar a respeito da sensibilidade que se pode experimentar no âmbito da arquitetura e do espaço urbano contemporâneo. Mas que corpo é esse que se relaciona com o mundo

---

\* Especialista em Arquitetura pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), mestra em Arquitetura pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e doutora em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

hoje? Que corpo era que não é mais? Trata-se agora de um corpo-máquina, em que sentidos? Qual é a forma do corpo?

Adauto Novaes (2003, p. 10) eficazmente observa que o corpo humano só é corpo quando traz em si o inacabado, quando é promessa permanente de autocriação. Mas será esse corpo capaz de reinventar-se em movimentos, desejos e interações à medida que se confunde com suas próteses? "Pensar o homem como máquina – ou, no limite, sua substituição por 'máquinas inteligentes' – é o mesmo que ver sem perceber", já responde Novaes (2003, p. 10), pois a máquina funciona e o homem vive. Mas há tempos não é somente essa a questão. É preciso olhar para o corpo e então acrescentar-lhe próteses. Mais que em outros tempos, pensar na arquitetura da atualidade implica, antes, pensar sobre o corpo tão mutante em suas sensibilidades que precisa ser reexaminado à luz da tecnologia que torna o meio ciborgue.

Alguns pontos sobre a evolução do corpo na história devem ser destacados, para que seja possível estender a discussão para a experiência do corpo nos dias atuais<sup>2</sup>. Muitas rotas escolhidas acabarão por mostrar desde quando e por que a ideia de máquina se junta à noção de corpo. Se o período clássico baseava-se na dualidade alma-corpo, ou espírito-sensibilidade, colocando o acento no primeiro polo, a ilustração o deslocou para o segundo (ROUINET, 2003).

A ênfase no poder humano de influenciar a construção de seus corpos, tanto intelectual como físico, em detrimento de um poder divino, não mais mudou. Um dos meios de maior eficácia para entender a noção de corpo vigente a partir do século XVII é pelos diferentes modos como ele era representado, senão pelos conceitos e pela visão de mundo que o simbolismo esconde, porque reside na representação um paradigma a ser discutido. Aí começa a se desvelar uma pista sobre a relação entre corpo e máquina. Para tanto, a contribuição de Carlos A. Leite Brandão (2003) é precisa ao explicar o emblema do corpo na transição da Idade Média para o Renascimento. Segundo ele, as diferentes maneiras como Alberti, Leonardo, Michelangelo e Donatello<sup>3</sup> representavam o corpo humano revelavam os modos e as

1 - Entende-se como prótese todo tipo de aparato ou instrumento tecnológico anexado ao corpo ou à sua vivência de mundo, como automóveis, telefones, computadores. O uso do termo se faz presente como a própria influência da tecnologia no cotidiano das grandes cidades, influenciando as sensibilidades corpóreas e o uso do espaço, e exigindo a revisão constante das noções de corpo e experiência da arquitetura na contemporaneidade. É preciso falar do corpo protético e do meio ciborgue em que se insere para refletir sobre a arquitetura que o pode envolver.

2 - Não no intuito de cobrir toda a produção já realizada nem de realizar uma pesquisa exclusivamente histórica, mas de recuperar algumas questões e autores de modo a balizar o presente estudo, já visando destacar pontos de vista que sirvam como gancho crítico para uma discussão atual dos temas "corpo" e "experiência".

3 - Artistas italianos emblemáticos do *Quattrocento* e do *Cinquecento*. Michelangelo Buonarroti (1475-1564), escultor, pintor, arquiteto, desenhista e poeta, foi um dos grandes representantes das artes plásticas do Renascimento italiano; Leonardo da Vinci (1452-1515), um dos mais importantes pintores renascentistas, possuía formação extensa em várias áreas do conhecimento: era arquiteto, escultor, cientista, escritor, anatomista, matemático, engenheiro, naturalista, músico, filósofo; Leon Battista Alberti (1404-1472), um dos mais destacados arquitetos de sua época, era também pintor, escultor e escritor; Donato di Niccolò, o Donatello (1386-1466), foi um dos maiores escultores europeus do século XV.

conotações pelos quais o homem viu a si e o mundo que o cercava, bem como serviram de alicerce para a noção de corpo para os séculos subsequentes.

Brandão (2003) esclarece que, na Idade Média, a representação do corpo era marcada pela adoção prévia de elementos esquemáticos e abstratos para constituir a figura, e era a acomodação dentro das proporções figurativas e simbólicas e não a realidade o objetivo da representação. O corpo servia como índice da imutável e universal ordem celeste, e não havia propriamente a representação do corpo individual e humano nem a expressão da individualidade do artista, cientista ou filósofo em suas obras. Enquanto o corpo medieval era habitado por uma alma divina, o corpo renascentista a substituiu pela alma do *éthos*, da *natura* e do *páthos* (BRANDÃO, 2003).

Esse mesmo autor destaca uma passagem na obra de Michelangelo que identifica uma transformação significativa na visão sobre o corpo e sua representação. Trata-se de um marco da própria passagem do espírito do humanismo e chegada do maneirismo, do artista moderno e do exame do corpo sem alma, do corpo-máquina. Mudanças de ordem teórica motivaram as transformações artísticas e a prática científica, de modo que a pintura e a escultura do Renascimento as refletissem e mostrassem o corpo a partir de novas visões do homem sobre si mesmo, sobre a natureza que o cercava e sobre o absoluto. Hoje se percebe que a elaboração do corpo pela arte, correlata à imagem moderna do corpo para a medicina, significou um salto em direção à ideia do corpo em construção. À medida que a alma se liberta, que o corpo se dessacraliza, interessa o funcionamento, a compreensão do corpo-artefato.

Há que se debruçar mais sobre o que Brandão (2003) chama de cisão para o corpo moderno que é resíduo constituído ao subtrair o *éthos* e o *páthos* do corpo complexo e relacional gerado pelos renascentistas. Paralela às mudanças na elaboração do corpo pela arte, estava a imagem moderna do corpo para a medicina, e o fato de o Renascimento ter inaugurado uma visão de corpo, tempo, espaço e natureza dessacralizados mudou a perspectiva do corpo na área médica. Tentando não só dissertar sobre o corpo, mas também observá-lo para dissecá-lo, a nova prática contaria com as ilustrações que permitiriam à medicina desligar-se do corpo real para refletir sobre ele à distância.

Uma das grandes questões que daí surgem para o entendimento do corpo hoje é a preparação de uma visão e compreensão deste atrelada a processos mecânicos, físicos e químicos objetivos, sua transformação em artefato, e a partir de então a extensão para ele como máquina – ou como atrelado a ela. Embora, para Alberti, os corpos e o funcionamento dos organismos e da natureza fossem admirados por seu caráter mecânico na medida em que eram regidos por uma economia funcional, destaca-se a diferença de seus pensamentos para os de Descartes.

No pensamento albertiano, o mecanicismo que se aplica é metafórico, e os instrumentos são como extensão das capacidades do organismo humano de pôr-se em relação com o mun-

do e utilizá-lo. Em Descartes, a máquina se constrói não metaforicamente, mas como dedução e aplicação de princípios e leis mecânicas fora da história e das necessidades humanas<sup>4</sup>.

Para Alberti a máquina é produto da história humana e metáfora que multiplica as possibilidades de todo o nosso ser. Para Descartes a máquina, o mundo e o corpo são aquilo que se subtrai ao nosso ser e não se relaciona com ele, opondo-se à essência do *cogito*. O corpo cartesiano é uma máquina sem alma, incapaz de servir, nem mesmo como metáfora, para a compreensão de nossa constituição. [...] Alberti humaniza a máquina e a coloca em função dos fins humanos. Descartes, inversamente, mecaniza o homem e o mundo (BRANDÃO, 2003, p. 279).

Márcia Tiburi (2004, p. 50-51) destaca que a separação entre alma e corpo sustenta um paradoxo histórico que acompanha a sociedade desde a passagem da Idade Média para o Renascimento, pois, se, por um lado, estão unidos, por outro, estão separados na vida eterna, embora a promessa de redenção final do cristianismo seja uma promessa de ressurreição da carne:

No período medieval o corpo ainda é morte, mas como a nova modalidade marcada na rejeição do prazer desenvolvida num quadro ideológico em que o domínio do corpo é domínio do sujeito [...]. O aparecimento do dualismo cartesiano e todo o processo de aceitação do heliocentrismo na Renascença acabam por dar sustentação a um lugar desencantado para o corpo. Em Descartes, num primeiro momento, ela não será muito mais do que um cadáver, uma sobra de alma. Numa sucessão crescente de graus ele se configura como mera *res extensa*, como objeto de análise científica até chegar a ser máquina, a negação do organismo. Como conjunto de engrenagens, o corpo pode ser analisado matematicamente e geometricamente, pode ser dissecado e repartido, pesado e medido.

Para a autora, o sujeito de fato é o corpo gestado na modernidade, numa aparição marcada definitivamente por sua ausência, onde o sujeito existe não apenas como construído, mas também como algo negativo, existindo pelo esquecimento, pelo recalque ou pela negação da realidade insuportável do corpo. O corpo é visto como algo mudo, como coisa e como tal indesejável pelo desconhecido que traz à presença ou como destino inescapável.

---

4 - "Para Alberti a máquina é produto da história humana e metáfora que multiplica as possibilidades de todo o nosso ser. Para Descartes a máquina, o mundo e o corpo são aquilo que se subtrai ao nosso ser e não se relacionam com ele, opondo-se à essência do *cogito*. O corpo cartesiano é uma máquina sem alma, incapaz de servir, nem mesmo como metáfora, para a compreensão de nossa constituição. [...] Alberti humaniza a máquina e a coloca em função dos fins humanos. Descartes, inversamente, mecaniza o homem e o mundo" (BRANDÃO, 2003, p. 279).

A liberdade estaria atrelada ao domínio sobre as demandas e os limites impostos pelo corpo e, por isso, será sua negação (TIBURI, 2004). Daí o argumento de Tiburi (2004, p. 51) de que o homem inventou a analogia com a máquina para permitir ao espírito conviver com o corpo da representação e efetivar o "insaciável e moderno afã de domínio e artificialização". Começa-se a forjar com Vesúlio o projeto de um corpo biônico, em que ele é transfigurado em linguagem, desenho e representação, e a analogia com a máquina ajuda o indivíduo a representar o novo corpo destituído de identidade própria (BRANDÃO, 2003, p. 291-294).

Pode-se identificar um grande paradoxo a partir da visão do corpo sob as premissas destacadas. O homem tem a chance de, em essência, tornar-se senhor do seu destino, contudo não usa seu poder para impor sua identidade ou um caráter particular. Ao passo que seu corpo é mecanizado, o que se abre é o campo para o corpo banalizado e pronto para receber a apatia de um tempo de acelerações, serialidade, excesso de informações e colapso dos sentidos.

A discussão sobre o corpo transformado pela ideia de máquina perpassa várias teorias e simbolismos desde então e por diversos fios condutores. As influências da artificialização produzem vertentes por vezes opostas quanto às consequências geradas pela constituição de um homem-máquina. Sérgio Rouanet (2003, p. 40) relembra La Mettrie<sup>5</sup> e seu homem-máquina para evocar a origem do "materialismo biologizante que ocupa o centro do debate contemporâneo".

Está na ordem do dia das discussões sobre diferentes correntes e ideias que absolvem ou condenam, acoplam ou separam a máquina, as próteses e as tecnologias do corpo humano. É fundamental entender a razão de Rouanet em recuperar a linha de pensamento de La Mettrie, independentemente do teor libertino das ideias deste e das muitas ressalvas que se podem considerar: a corrente oposta que produziu em relação a outros nomes<sup>6</sup> quanto às possíveis influências na formação do homem e que serve à pauta de reflexões atuais.

Enquanto há uma linhagem que diz respeito à determinação do homem pelo meio, pela legislação e pela educação, há outra – de que comunga La Mettrie – que acredita no determinismo do organismo como fator definidor do homem. Num tempo em que é mister compreender como funciona o corpo atrofiado por hipertrofias<sup>7</sup>, faz sentido voltar a discutir em que ponto se encontraria a mescla desses dois fatores determinantes (o meio social e o organismo), como retoma o autor.

---

5 - La Mettrie nasceu em 1709, na Bretanha. Estudou filosofia, ciências naturais e medicina em Paris, a partir de 1725. Dentre muitas obras, publicou, em 1748, a mais famosa: *O homem-máquina*, onde radicalizava Descartes, para quem os animais eram como máquinas, por não terem alma. Ele então aproxima o homem do animal, e por consequência da máquina, enxergando-o como conjunto de engrenagens puramente materiais, sem nenhuma substância espiritual.

6 - Refere-se a uma corrente de pensadores como Diderot, Helvétius, Holbach e, mais à frente, Bentham, Stuart Mill, entre outros (ROUANET, 2003, p. 40)

7 - A princípio, o corpo tem seus cinco sentidos – tato, olfato, paladar, audição e visão – constantemente hipertrofiados quando exposto a uma gama enorme de estímulos de toda ordem, especialmente visuais. Porém, tal exposição ocorre com tamanha frequência e dimensão que a sensibilidade corpórea tende a entrar em colapso, revelando-se um processo de atrofia.

Outros termos da relação entre corpo e máquina são evidenciados por Michel Foucault (1983), remetendo à ideia de disciplina que se estabeleceu na segunda metade do século XVIII. A figura do soldado é uma ilustração desse modo disciplinar e controlador que o corpo adquire, podendo ser fabricado, corrigido, calculado, automatizado. Ele também relembra La Mettrie e seu *O homem-máquina* que, segundo sua leitura, foi escrito simultaneamente em dois registros: no átomo-metafísico e no técnico político.

Seria, a um só tempo, uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, tendo como entrecruzamento a noção de "docilidade", que une os corpos analisável e manipulável. A noção de disciplina remete aos métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, realizando a constante sujeição de suas forças, impondo-lhes uma relação de docilidade-utilidade – de onde surge a noção de *corpo dócil*.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis" (FOUCAULT, 1983, p. 127).

Uma das repercussões passíveis de análise é que encarar o corpo como uma máquina que pode ser produzida em laboratório tende a tirar a responsabilidade desse homem de atuar. Afinal de contas, "o Sr. Máquina foi um pobre-diabo, bastante doido, mas afinal era uma máquina, e uma máquina não faz o que quer, mas o que tem que fazer" (ROUANET, 2003, p. 43). Se o homem é uma máquina programada pela natureza para o exercício da liberdade, ele pode justificar por que cede ao prazer ou ao desejo.

É fácil enxergar como essa visão, independentemente de se constatar ser possível desplugar corpo e máquina, acomoda-se numa sociedade apática que não domina, como crê, nem o prazer nem o desejo. Se, para a época de La Mettrie, essas articulações significavam resistência à opressão do meio social, de instituições ou regras "superiores", hoje passariam como uma boa desculpa para não refletir sobre as ações do homem na formação de seu próprio cotidiano. Mas mesmo a dimensão do prazer deve vir à tona em outros moldes de entendimento. Que tipo de prazer experimenta o corpo hoje? O que o homem deseja?

Conrado Ramos (2004)<sup>8</sup> ressalta a intensa correlação entre prazer e mundo administrado, o mundo da "era do capital", no que tange à negação do corpo. Na verdade, localiza-se, na

---

8 - No livro em questão, Ramos (2004) traça paralelos entre a escola de Frankfurt – especialmente em Adorno – e a psicanálise em Freud e Lacan para teorizar a respeito da desumanização dos homens. Discutindo a negação do corpo no mundo administrado, por meio do conceito de gozo e suas implicações, o autor mostra que os instrumentos de controle desse corpo refletem um homem que sacrifica a paixão e mergulha na apatia.

imposição do gozo e na falta de autonomia presentes na sociedade de consumo, a realidade de um corpo que não experimenta. A utilização das paixões sob a forma de gozo para servir à lógica da repetição da sociedade administrada produz uma espécie de ausência de felicidade ou presença de uma "felicidade na apatia" (RAMOS, 2004).

Ao definir uma das questões centrais postas pelo autor, José Leon Crochik (apud RAMOS, 2004, p. 12) diz: "a vida se torna regulamentada, meio para a reprodução da dominação social. A satisfação as associa à repetição, ao êxito da manutenção do sempre igual. A sensibilidade se esvai no corpo endurecido". Considerando o gozo como um fenômeno sócio-histórico cujo sentido é necessário conhecimento para tentativas de transformação social e emancipação do indivíduo, Ramos (2004) explica que o indivíduo burguês e a sociedade capitalista a princípio precisaram excluir o gozo e as paixões, e passaram a criar para eles espaços e a dominá-los a seu serviço.

Por tais relações, sustenta a retomada dos pontos de tensão entre indivíduo e sociedade nelas presentes: o preço é a dominação social do corpo, na qual se originam os sofrimentos físicos e psíquicos, dominação que, juntamente ao próprio corpo, é negada. Aí estaria a essência do gozo, baseada na satisfação obtida com a superação do corpo, a transcendência em relação ao sentimento de bem-estar e a obtenção do prazer vinculado ao sacrifício.

Entra em cena a questão da fetichização do meio na sociedade da indústria. Quando os objetivos perdem o caráter da necessidade e objetividade depois da formalização da razão, a magia transfere-se para o mero fazer, para o meio (a indústria) que absorve o prazer.

É desse anestesiamiento social que se parte para a anestesia do corpo. No momento em que essa articulação alcança o domínio das dimensões do privado na sociedade administrada, esta passa a fazer uso desse gozo, que cai sob o domínio das forças sociais e se sutaliza nas vias do consumo.

"Gozo" e "controle social" opõem-se cada vez menos, e o primeiro já não atrapalha os objetivos do segundo. O consumo passa a ser uma "condição adequada" ao gozo, de modo que não seria mais possível o gozo fora do consumo, que se torna um princípio que transcende os limites das trocas comerciais e se estende às relações amorosas, às opções ideológicas e políticas, às modas identitárias e culturais.

Seu caráter compulsivo consegue ligá-lo ao psiquismo como excitação prazerosa, mas a compulsão trai a pulsão, princípio do prazer. E ainda que a compulsão gere prazer, ela também significa tentativa de elaboração de perda, o que, no consumismo, reflete-se na perda do objeto e na tentativa de recuperação pela repetição do gesto (RAMOS, 2004, p. 37, 53-54).

É o próprio corpo que se perde. *É a relação do mesmo com o mundo – a experiência espacial, que é a própria experiência do corpo – que se deforma.* Esse é o lugar da prototípica experiência que o sujeito faz de si e do espaço (TIBURI, 2004). O corpo deforma-se.

A repressão do desejo como consequência desse fazer alienado é ponto-chave e um enorme problema a ser pensado.

É desta forma que Horkheimer e Adorno (1991) analisam a troca, tal como é hoje compreendida economicamente, como a secularização dos rituais de sacrifícios a divindades. É desta forma que devemos compreender o sentido da venda da força de trabalho, do trabalho alienado e da exploração da mais-valia, ou seja, trata-se muito mais de um sacrifício para a autoconservação – uma vez que visa à sobrevivência e à satisfação das necessidades – do que de uma troca real ou idealmente justa. No entanto, saber disso não basta para escapar de tal sina. O indivíduo deve, para sobreviver, renunciar a si próprio, sacrificar-se e, por que não, internalizar e transformar este sacrifício e esta renúncia numa forma absurda – mas a única possível nas atuais condições – de satisfação (RAMOS, 2004, p. 41).

Retomando Rouanet (2003), ele lembra que há, em La Mettrie, o efeito positivo de valorização do corpo com seu determinismo organicista, mas há também sua profanação, à medida que deixou de ser visto como sacrário da alma, e a conseqüente abertura para sua banalização, instrumentalização e mercantilização. É a depreciação do corpo, que passa a valer apenas como valor de troca. É agora desse corpo endurecido, dominado, dessacralizado que se fala. É esse o corpo que pode habitar a arquitetura nos dias de hoje.

Antônio Cavalcanti Maia (2003, p. 78) baseia-se na genealogia do poder de Michel Foucault para esclarecer vários pontos sobre a ligação entre corpo e tecnologia e os aspectos desumanizadores que daí decorrem. As duas dimensões do biopoder identificado por Foucault incluiriam, "por um lado, a administração parcelarizada dos corpos, revelada por uma anatomia política em que o corpo humano é tratado como máquina" e, por outro, "a gestão global da vida, posta em funcionamento mediante uma biopolítica da população, na qual o corpo humano é considerado elemento de uma espécie" (MAIA, 2003, p. 78).

As teorias desenvolvidas, entretanto, revelam mais que uma tecnologia do corpo a partir da lógica capitalista: fornecem pistas sobre um nascente e crescente corpo político e social do qual não se pode escapar e que constitui um dos corpos possíveis na atualidade. Antes, porém, de tocar nesse aspecto, deve-se acrescentar a noção de "corpo e poder" que Foucault (1979) articula à base histórico-reflexiva proposta. Trata-se do entendimento de que, entre os séculos XVII e XIX, uma nova tecnologia de aproveitamento/utilização da força dos corpos foi desenvolvida, estruturada e organizada, principalmente, em torno da disciplina.

O processo técnico pelo qual a força do corpo viesse a se erigir, com o mínimo de ônus, reduzida como força política e maximizada como força útil, possibilitaria uma análise das técnicas de poder centradas sobre o corpo. Tratando-o como máquina, adestrando-o, amplificando sua utilização e aperfeiçoando a extração do trabalho, ele se integrou ao novo circuito de produção instaurado no século XVIII.

Mergulhando o corpo no campo político, Foucault (1979, 1983) o insere nas relações de poder, reflete sobre sua utilização econômica e sua força de produção de trabalho, apontando que esta está sempre ligada a uma parcela de submissão. Ensina que, a partir do século XIX, o corpo da sociedade torna-se o novo princípio, e é ele que deve ser protegido. O pro-

blema está no fato que não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder que se exerce sobre o próprio corpo individual.

O efeito do investimento do corpo pelo poder provocou o domínio e a consciência corporal; contudo, a partir do momento em que o poder produziu tal efeito, emergiu consigo a reivindicação do próprio corpo controlado. Mas o autor explica que, ao contrário do que em geral se pensa, o poder nas sociedades burguesas e capitalistas não negou a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência e da idealidade: "Na verdade, nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder" (FOUCAULT, 1979, p. 147).

Completa que, do século XVII ao início do XX, acreditou-se que o investimento do corpo deveria ser denso, rígido, constante e meticuloso, o que gerou terríveis regimes disciplinares nas escolas, nos hospitais, nas cidades, nos edifícios etc. A partir dos anos 1960, percebeu-se que a sociedade industrial podia se contentar com um poder bem mais tênue sobre o corpo, de onde se deve perguntar de que corpo a sociedade atual necessita.

Longe de tratar o poder como algo somente repressivo e negativo, entende que também produz resultados afirmativos, como no nível do desejo e do saber. Defende que é preciso construir a arqueologia das ciências humanas por meio do estudo dos mecanismos que penetram nos corpos, nos gestos e nos comportamentos cotidianos.

Continuando suas reflexões, agora em torno do desenvolvimento que Deleuze promoveu sobre a ideia de biopoder de Foucault, Maia (2003) aponta sua interpretação como um dos principais focos a serem repensados: o "controle" na atual sociedade. Seria este o novo monstro, de modo que novas malhas de sujeição, potencializadas pela tecnologia cibernética, estariam sobrepondo-se aos mecanismos de poder postos no tempo das disciplinas e dos espaços de enclausuramento típicos da modernidade. Disso depende hoje a manutenção da estabilidade social, justificada por um exercício de autoridade da dinâmica política contemporânea.

Disso decorre a preocupação lícita de Foucault com a confirmação dos laços entre corpo e poder e a consolidação de um biopoder em excesso quando dado técnica e politicamente ao homem para fabricar a vida.

Voltando a Ramos (2004) para continuar a esclarecer as repercussões para o corpo a partir da sociedade burguesa, deve-se lembrar das transformações éticas que ela pautou, sobretudo na moral protestante, no progresso tecnológico e científico e na ilusória liberdade refletida pela consolidação da ideologia igualitária das leis de mercado.

A probabilidade de tais características sociais terem imputado ao indivíduo a fonte dos desvios tem suas pistas em seu papel de submissão à religião, à crença na razão como guia infalível e à vocação como responsabilidade individual pelo crescimento econômico, somados ao próprio método científico que garantia o progresso material e social e expunha a psicologia do indivíduo como um resto de cálculo a ser negado. Esse autor diz da lógica do capital em que distribuição e acúmulo são contraditórios no que tange à saciedade das necessidades humanas, contradição essa cuja superação exige da sociedade e dos homens um espírito ainda acorrentado às condições materiais da existência.

O resultado é que a saciedade própria da sociedade de consumo burguesa recobre o vazio material com um espírito esvaziado e põe no imperativo do gozo consumista a missão de falsificar a superação dessa contradição.

Donde conclui que a vitória do capitalismo sobre o corpo se dá pelo controle obscuro das satisfações inconscientes e particulares e ainda tendo tais satisfações como efeito, o que leva a crer que não seja possível o gozo fora do sistema. O consumismo desenfreado que gera uma espécie de falso prazer esvazia de sentido a experiência, porque, como já apontado anteriormente, a noção de consumo espalhou-se para outras instâncias de formação do cotidiano, fazendo como refém a própria arquitetura.

Uma das consequências dessa contaminação pela lógica consumista é o consumo banalizado da arquitetura, por meio dos efeitos de sua representação como imagens que se vendem apenas por sua visualidade e ignoram a experiência dos sentidos e até mesmo do corpo físico (a não ser os olhos, mesmo assim com parcialidade) em torno da obra. Deve-se deter nesse esvaziamento, então.

Devemos pensar se a idéia de vazio também não é ideológica, pois retira o corpo e sua mutilação da esfera da experiência. O sofrimento caracterizado pelo vazio existencial é uma forma de angústia que recalca a presença do corpo. [...] O vazio, entretanto, aponta para a fragilidade do ego, mas a "ausência" que o caracteriza é considerada em uma dimensão imaginária distante, muitas vezes, de suas relações corporais e concretas, sempre presentes. Entretanto, embora ideológica seja também verdadeira, não só por apontar para a experiência mais imediata do auto-sacrifício exigido para a sobrevivência, como também por revelar [...] a ausência de sentido nas possibilidades de existência hoje presentes (RAMOS, 2004, p. 66).

Já ao apresentar os motivos que a despertaram para a escritura de sua *Filosofia cinza*, Tiburi (2004) vai ao encontro das discussões supracitadas, cuja visão sobre o corpo destaca a tradição filosófica de tecer sobre ele uma história de negação. Sua relação traçada entre corpo e escrita desvela uma noção recortada na história e que, por muitas vezes, tangenciará o novo corpo que se pode experimentar. "Arrancar o corpo para fora do corpo num gesto de salvação da morte e fazer desse gesto a produção das coisas criadas e descobertas, eis o que seria próprio a essa filosofia que, nesse gesto violento, devolveria o corpo ao corpo" (TIBURI, 2004, p. 14).

A autora conta que a história da filosofia revela a morbidez da ação marcada na abstração da ideia contida na palavra *soma*<sup>9</sup>: é o corpo concebido como túmulo, é sua aparição na história já como resto, vestígio, que o forja como objeto natural-cultural.

---

9 - "A palavra *soma* significa originalmente cadáver e apenas gradativamente passa a significar os corpos vivos em geral e os corpos inanimados" (TIBURI, 2004, p. 50).

Nesse exercício, a melancolia não acompanha o corpo por acaso, é sintoma que ajuda a desenhá-lo<sup>10</sup>. À medida que a melancolia é transformada em teoria, ela mostra que o sujeito, em sua história, prescinde do corpo e deseja a verdade, bem como prescinde da retórica e funda a linguagem dita científica. Ela é o caráter moderno da dúvida, da insatisfação, da tragédia do saber. Nietzsche, no século XIX, mostra que seu registro funda-se na ordem retórica e que o recalque da retórica como recalque do corpo da linguagem é recalque do próprio corpo.

Se a história da filosofia, em muitos de seus momentos, parece ser o recalque do elemento corpóreo em favor da alma ou do espírito, o lugar das teorias sobre a melancolia ou, mesmo, melancólicas, desde os primórdios da discussão por elas instaurada, coloca a primazia do corpóreo na definição do humano, o que terá conseqüências importantes na definição do sujeito, quando já não se toma a evidente importância da definição do humano. Se a história da modernidade é a história de um sujeito que forja um método, a história da melancolia é a história de um método que forja o sujeito. Se o método cartesiano inventa a intencionalidade e define que o sujeito basta ao mundo, o método melancólico, baseado na anatomia e na dissecação tão próximas também ao método cartesiano no seu propósito de conhecer por partes, produz-se no desvio da intenção, na procura da verdade guardada no objeto, de um saber presente na coisa e não no sujeito (TIBURI, 2004, p. 52).

Se dizer de um sujeito melancólico é falar de um não sujeito, de sua impossibilidade, o corpo hoje é o próprio corpo melancólico. O sujeito melancólico tem consciência de seu vazio, da falta de si, de uma interioridade esfacelada. Por isso, o sujeito contemporâneo é o sujeito melancólico sem se dar conta da melancolia que não se desgruda de seu corpo.

O esvaziamento de sentido que o corpo experimenta é tanto o vazio de si que não encontra seu lugar no mundo a não ser provisoriamente, como o vazio da experiência automática e automatizada de mundo. Mas a história da melancolia é uma história do lugar e do poder do corpo em sua relação com o pensamento, um pensamento que sofre a ação da carne (TIBURI, 2004). É preciso falar da influência do corpo como do organismo sobre a máquina, ainda que os órgãos nela estejam transfigurados. É preciso aprender com a própria melancolia que, em sua atitude de esmiuçamento do pensar, cria e recria o corpo.

---

10 - "O paradigma da melancolia define um avesso. Demócrito e Nietzsche são os guardiões dessa filosofia da morte que tem no corpo a sustentação do ser, Sócrates é o seu algoz, talvez o fundador do pensar como uma patologia do corpo. O paradigma melancólico se encontra no mesmo lugar da defesa da construção do corpo, a filosofia tradicional comorá a sua patologia declarada em todos os dualismos que sobrepõem uma alma ao corpo e fazem desse a miséria sublunar de um mundo sempre destituído da verdade. O paradigma melancólico é o de uma filosofia que começa com o corpo morto atento ao lugar que lhe foi dado na tradição, mas recolhendo seus restos, ao encontrar seu cadáver, propõe-se a fazer sua experiência. O paradigma melancólico define um método como caminho seguido e a seguir, o mais típico posicionamento filosófico, o do sujeito que se pensa a si mesmo e descobre-se estranho, diverso, outro, e, no extremo, nada" (TIBURI, 2004, p. 41-42).

"O corpo, a corporeidade, a espacialidade, não são, como em Descartes, a garantia da certeza" (TIBURI, 2004, p. 234). A abordagem do corpo a partir de uma era sensivelmente tecnológica traz vários diagnósticos, dentre eles correntes que vislumbram um aspecto da negação do corpo culminando em sua extinção. David Le Breton (2003) destaca uma dessas correntes, ligada ao modo como as pessoas se comportam diante da internet, onde o corpo é visto como um fardo tão pesado que deve desaparecer no espaço, ser assumido como pura carne perecível em detrimento de um espírito sobrevivente que basta ao novo mundo do ciberespaço. Segundo os entusiastas dessas ideias identificadas pelo autor, a livre troca de informações não dependeria mais do corpo, que passa a ser um membro excedente.

A liberdade seria a libertação do corpo, um desenraizamento, pois, sob essa lógica, o corpo físico tornar-se-ia desnecessário. O corpo eletrônico atinge a perfeição, estando imune à doença, à morte, à deficiência física. A net torna-se a carne e o sistema nervoso dos que não podem mais passar sem ela e que sentem desdém por seu antigo corpo, ao qual, no entanto, sua pele permanece colada (LE BRETON, 2003).

Justamente na resistência da pele está o ponto de tangência entre quem considera o corpo objeto obsoleto e os que acreditam numa espécie de redenção deste, apesar da máquina. Parece que se delinea a constatação de uma quase impossibilidade de separar homem e máquina e que, por isso mesmo, urge separá-los. Uma nova sensibilidade está em jogo desde que a noção de corpo contaminou-se pela ideia da máquina. É de uma mudança de percepção causada pelo acréscimo de próteses ao corpo que se trata.

A discussão passa a girar em torno de um corpo que se hipertrofiou em meio à exagerada exposição de seus sentidos, em grande parte pela automatização que o envolveu, e que, deixando de ser estimulado, atrofiou-se. Essa lógica da internet estende-se à potencialidade de uma arquitetura que tem a virtualidade do computador como ferramenta projetiva. Há um perigo a ser evitado pelo arquiteto: o de deixar de lado o corpo físico como ponto de partida, como medida de seu processo de criação.

Remontando à *Minima moralia*, de Adorno (1992), quando este discute a inadequação entre o corpo e as máquinas bélicas, Tiburi (2004) ressalta a visão da experiência de guerra em que o indivíduo é parte de um mecanismo que inclui a destruição de sua experiência como resultado do movimento da máquina esmagadora do corpo. A filósofa lembra que a concepção do corpo como máquina depende de uma visão mecanicista do século XVII, o corpo-máquina pronto para substituir o corpo orgânico. Nesse ponto, a máquina poderia ser um sintoma do espírito que comanda o corpo.

Todavia, "a eliminação da experiência é a eliminação do corpo, não no sentido de sua destruição absoluta, mas de sua transformação em mera matéria através do que se poderia chamar uma despotencialização da sua sensibilidade" (TIBURI, 2004, p. 237). E a ausência do corpo é a eliminação da experiência. Libertar o corpo e usá-lo é abri-lo para uma série de

experiências sem fim, inclusive por meio de um processo de desorientação que lhe permita colocar em dúvida suas certezas e ressignificá-las. Nesse ponto, entende-se que o corpo não é máquina, mas é a ela submetido.

Por isso, para Adorno (1992) a danificação da experiência passa pelo trauma gravado no corpo como oposição à máquina, e, por isso, persiste o duplo rumo: a cura da experiência pela aceitação da semelhança com a máquina ou a intensificação da necessidade de autonomia entre eles (TIBURI, 2004, p. 238).

A experiência do corpo não é tocada pela máquina na qual ele mesmo se torna: com a transformação do corpo em máquina perde-se algo do corpo e constitui-se uma interdição do falar sobre o corpo que, em última instância, é uma interdição ao falar em geral (TIBURI, 2004, p. 249).

O corpo é interdição com o espaço da arquitetura: na expressão do corpo "interdito", o "inter" é a própria arquitetura. Por isso, negar o corpo é também negar a experiência do espaço – o corpo carrega o espaço, e não há espaço sem corpo. Por isso, há um sério problema quando a arquitetura desprioriza o corpo físico e suas sensibilidades perceptivas como referência primordial para o processo de criação da obra.

E se não há espaço sem corpo, o que via de regra se apresenta hoje é um não espaço – no sentido de resultado da experiência que nasce da relação entre corpo e mundo – ou um mero espaço enquanto dimensão física esvaziado de qualquer experiência significativa. De fato, os progressos técnicos apontam para um desprendimento entre corpo e informação que, para o pensamento alguns estudiosos (LE BRETON, 2003 p. 125-126), significam radicalmente o abandono do corpo tradicional, puro em sua humanidade. O novo corpo pode ser uma estrutura biônica indiferente às antigas formas humanas ou imergir dentro da máquina; o computador pode ser promovido a corpo glorioso que abriga o espírito. Esse é um entendimento que leva ao cabo a indissociação entre corpo e máquina, onde ela o engole.

No entanto, a resistência da pele ainda é possível. O homem que se senta em frente ao computador fica por algum tempo imune à própria presença física no espaço, contudo há o momento do choque, quando ele volta da viagem virtual e sente seu desconforto na cadeira ou as dores nas mãos provenientes do exercício de teclar.

Na existência confusa entre o real e o imaginário, um mundo sensorial funciona em pleno vapor, e outro está adormecido. O corpo não depende dele mesmo como totalidade sensória, a não ser de seu cérebro, e se apaga em seu resto. Mas o homem ainda volta do universo sintético (LE BRETON, 2003) ao universo tradicional, e esse despertar pode ser tão automático quanto à vida que ele leva como um confronto entre realidades em que só o corpo como carne se faz palpável e possível.

Apesar da reduzida mobilidade, o indivíduo vive uma plenitude sensorial que a sociedade não lhe proporcionaria com tanta generosidade. Ele se desloca concretamente em um universo reconstituído. Ao dissociar corpo e experiência, ao tornar irreal a relação com o mundo e transformá-la em relação com dados, o virtual legitima, aos olhos de muitos internautas (ou defensores radicais da inteligência artificial), a oposição essencial entre espírito e corpo, levando ao fantasma de uma onipotência do espírito. A realidade virtual está aquém e além do corpo, este é passivo mesmo se ecoa inumeráveis efeitos de sensações e de emoções provocadas por imagens (LE BRETON, 2003, p. 127-128).

Certamente há uma troca alheia ao corpo. O autor supracitado utiliza de forma brilhante a definição de ciberespaço como uma prótese da existência, um instrumento da multiplicação de si. Destaca que muito se pode dizer sobre esse mundo virtual, como o espanto sentido pelo corpo que se livra da noção de gravidade e abandona as impressões corporais ordinárias no que elas implicam de imprevisibilidade.

Contudo, não se chegaria a uma situação inversa pela mesma via, quando imprevisíveis serão as sensações comuns, à medida que o homem deparar com seu corpo ao voltar da viagem virtual? Não seria desejável, nesse sentido, que a desorientação viesse ratificar a imprevisibilidade dos sentidos a fim de desautomatizá-los?

A questão do virtual é tratada por Ramos (2004) de maneira elucidativa. Ele ensina que, no mundo administrado, o imediatismo, o pragmatismo e a eficiência são hipervalorizados, esvaziando os meios e fetichizando os fins. É nesse lugar da mediação que ocorrem mudanças significativas, pois são introduzidos novos elementos que correspondem a um novo princípio de realidade.

A imposição externa do prazer ao indivíduo é que faz que o princípio de realidade se converta em princípio do prazer, e as funções de mediação apropriadas ao ego organizado são progressivamente abandonadas ou expropriadas. A razão, o juízo, a atenção, a memória, a decisão, elementos de consolidação do princípio do prazer, dão lugar à fantasia e ao onirismo, seus elementos mentais, estabelecendo uma prioridade que transforma a realidade na virtualidade.

O mundo administrado aceita então um mundo virtual para dar conta da satisfação do desejo, pois nele pode agir sem ser "realmente" responsável. Mas,

[...] ao se oferecer como "nova" realidade, o virtualismo impõe à própria realidade o caráter de mercadoria e, em vez de se afastar dela pelo recurso da falsa percepção substitutiva – a alucinação, o virtual, o simulacro – torna sua presença, na forma do fetiche da mercadoria, esmagadora: o fetiche não é sua nova condição, mas sua essência (RAMOS, 2004, p. 96).

A cultura midiática em que se mergulha é fatal para a emergência de um novo corpo. Muito impressiona identificar lampejos certos sobre a comunicação e a cultura das mídias desde as teorias de McLuhan<sup>11</sup>, passando pela visão crítica da inclusão da máquina no cotidiano do homem pelos conceitos embutidos nas propostas arquitetônicas como as do Grupo Archigram<sup>12</sup>, nos anos 1960.

As previsões até então longínquas agora se tornam realidades, e é impossível absorvê-las por completo. De alguma maneira óbvia e, portanto, subjugada, constata-se que as novas tecnologias transformaram radicalmente a estética ao inaugurarem uma nova linguagem. Muda a essência da comunicação e a escala, que deixa de ser puramente humana (SANTAELLA, 1996, p. 15) e, por isso mesmo, transforma a sensibilidade e a maneira como se percebe o mundo.

Tiburi (2004, p. 225), ao filosofar sobre Beckett, Descartes e Giger, coloca uma pergunta que se recorta de seu contexto sem deixar de servir para iluminar esta discussão: "Como confiar na realidade se ela é o sustentáculo da dor? Não podendo declinar dela, todavia, a linguagem passa a ser o campo de sua reconstrução, o lugar onde o sujeito pode sobreviver". E mais adiante outra pergunta: "Seria o sem fim da dor o sem fim da representação?" (TIBURI, 2004, p. 225).

## Body-machine-architecture: denials and unveils

**Abstract** – The research deals with the transformations suffered by the body in history, identifying a process of denial and contamination between body and machine's ideas. The hypothesis is that such transformations, when intervening with the way men perceive the world, bring questions to be reflected by the discipline, once the current scene where architecture is produced leads to new experiences of urban space, necessarily influenced by the relations between bodies, space and technology.

**Keywords:** architecture, body, technology, machine, denture.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.

BRANDÃO, C. A. L. O corpo do Renascimento. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 275-298.

---

11 - Marshall McLuhan (1911-1980), teórico canadense da literatura e da comunicação que se autointitulava "filósofo das comunicações", que se celebrou por suas teorias sobre os meios de comunicação de massa.

12 - Grupo formado pelos arquitetos Peter Cook, David Green, Dennis Crompton, Michael Webb, Warren Chalk e Ron Herron, com duração de 1961 a 1974, com sua base principal na Inglaterra. O nome partiu de revista homônima, lançada por Peter Cook e David Green, e se formou na junção das palavras *architecture* e *telegram*.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1983.

LE BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 123-138.

MAIA, A. C. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 77-108.

NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RAMOS, C. *A dominação do corpo no mundo administrado*. São Paulo: Escuta, 2004.

ROUANET, S. P. O homem-máquina hoje. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 37-64.

SANTAELLA, L. *Cultura das mídias*. São Paulo: Experimento, 1996.

TIBURI, M. *Filosofia cinza: a melancolia e o corpo nas dobras da escrita*. Porto Alegre: Escritos, 2004.