A experiência contemporânea da nudez

The Contemporary Experience of Nakedness

L'expérience contemporaine de la nudité

Jonatas Ferreira e Antônio Ricardo Silva

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/4055>

DOI: 10.4000/rccs.4055

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 Março 2011

Paginação: 147-167

ISSN: 0254-1106

Refêrencia eletrónica

Jonatas Ferreira e Antônio Ricardo Silva, « A experiência contemporânea da nudez », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 92 | 2011, colocado online no dia 01 novembro 2012, criado a 30 abril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/rccs/4055> ; DOI : 10.4000/rccs.4055

JONATAS FERREIRA
ANTÔNIO RICARDO SILVA

A experiência contemporânea da nudez¹

O texto que se segue tem como ponto de partida a constatação de uma ruptura teórica importante no âmbito dos estudos relacionados à sociologia do corpo. De fato, em contraposição a parte da cultura modernista, a *História da sexualidade* de Michel Foucault marca uma nova atitude filosófica com relação ao erotismo. Ali se afirma que o pudor, a repressão da sexualidade, não é mais a forma como se exerce controle sobre os corpos; o próprio erotismo foi confiscado pelas estratégias biopolíticas de nosso tempo. Com a psicanálise e o surrealismo, todavia, acostumamo-nos a pensar que o erotismo seria uma rota de fuga das jaulas de ferro da modernidade. Foucault teria razão? A julgar pela reflexão em torno do pudor que nos propõe Derrida em *O animal que logo sou*, não. O pudor seria uma experiência ontológica de liminalidade e diferença semelhante àquilo que Freud teorizou como *Unheimlichkeit*. Como tal, ele seria humanamente incontornável. Neste ensaio, assumiremos tal linha de argumentação para indagar: certas experiências contemporâneas de intervenções tecnológicas sobre o corpo (cirurgias plásticas estéticas, uso de estimulantes sexuais) traduzem uma nova forma de viver o pudor?

Palavras-chave: sociologia do corpo, corpo, nudez, pudor, repressão sexual, Foucault, Derrida, Freud.

Introdução

Em *O animal que logo sou*, Jacques Derrida propõe como objeto de reflexão um tema inusitado: o constrangimento de nu, perceber-se objeto do olhar distraído de seu gato de estimação. Chamemos esse constrangimento por um nome adequado: pudor. O pudor, a percepção da própria nudez, *em sentido estrito e lato*, é uma experiência ontológica fundamental, inseparável de outras imagens daquilo que se tem considerado *próprio do ser humano*, tais como a *razão*, a *história*, o *luto*. Trata-se de uma experiência acerca dos limites do humano, de sua relação com o animal que ele não pode deixar de perceber em si próprio, fora de si *e que o espreita*. O ser humano é o

¹ Nossa gratidão a Maria Ester Lima Oliveira e Erliane Miranda pelas informações que nos enviaram.

ser capaz da nudez. Retorno de uma mirada sobre nossa própria *finitude*, o pudor é uma experiência de estranhamento, no sentido que essa palavra adquiriu a partir de Freud, ou seja, viver como estranho aquilo que nos é mais íntimo e como íntimo, próprio, aquilo que nos é mais estrangeiro.

Se partimos aqui do caráter ontológico, essencial do pudor, deveremos também afirmar sua variabilidade cultural, histórica. A nudez não se apresentava para o rei Luís XIV do mesmo modo como se apresentou para Jimmy Carter. A fístula anal do primeiro foi tratada, exibida, discutida, tocada por sua corte com uma sem-cerimônia considerável; comparativamente, a mídia e o *entourage* presidencial tratou a convalescença de Carter de modo discreto quando ele se submeteu a uma cirurgia para tratar de problemas análogos. Radicalizando o argumento, é legítimo dizer que uma diferença fundamental entre duas culturas poderia ser formulada a partir daquilo que faz os indivíduos se sentirem nus. Deste modo, embora vários grupos indígenas no Brasil possam encarar sem constrangimentos o corpo feminino, algumas etnias tendem a ver no sangue menstrual algo a ser ocultado. Na França dos séculos XVI e XVII, os banhos públicos, a nudez coletiva nessas circunstâncias, ainda eram socialmente aceitáveis. Mesmo quando estes passaram a ser proibidos, a nudez de membros de uma classe não era considerada vergonhosa se presenciada por membros de uma classe subalterna – estes eram percebidos de algum modo como parte da mobília, como animais mais discretos e menos ameaçadores que o bichano de Derrida.

Se é adequado dizer que o pudor é *essencialmente* humano e ao mesmo tempo histórico, é possível então perceber, com Norbert Elias, que o Renascimento marca na Europa uma trajetória gradativa de controle corporal (*como se portar à mesa, onde defecar, cuspir ou urinar*, o estabelecimento de regras para a compartilha de cama com pessoas de posições sociais distintas) que culminará na individualização, na valorização da intimidade e do autocontrole. Erasmo poderia ser mais tolerante acerca dos gases produzidos pela digestão do que os manuais de etiqueta dos séculos XIX ou XX – muito mais estritos acerca da necessidade de disciplina corporal, do controle de nosso esfíncter anal, etc. No caminho do autocontrole, da valorização da intimidade, a exibição da própria nudez e a satisfação pública de imperativos corporais passam a despertar um crescente constrangimento. E assim, para Elias,

O tratado de Erasmo assinala também [...] um ponto na curva de civilização que representa, por um lado, uma notável elevação do patamar de vergonha, em comparação com a época precedente, e, por outro, se confrontado com tempos mais

recentes, uma liberdade com referência a funções naturais, uma falta de vergonha que para a maioria das pessoas que adotam o padrão atual pode, a princípio, parecer incompreensível e não raro “embaraçosa”. (1993, vol. 1: 140)

O pudor é a fronteira daquilo que poderíamos considerar civilizado. A nudez, nesse sentido, é uma vivência que nos coloca incomodamente nessa região tensa, limítrofe. A forma como nos percebemos verdadeiramente nus tem sempre um valor humanizador – mesmo que esse valor se revele através de um sentimento de constrangimento – e, por isso, *não podemos dissociar pudor e despudor*.

Vencer o pudor que cerca nossos corpos e desejos foi imaginado por muitas décadas como caminho fundamental para a libertação do ser humano. Mencionemos de passagem o papel da psicanálise nesse sentido. Se, por um lado, Freud e a psicanálise podem ser entendidos como sintomas da centralidade de uma nova prática política, de uma prática biopolítica que busca instalar-se sobre a força do desejo, não há dúvida que nesse espaço também se procurou resistir à própria disponibilização da vida pelas tecnologias modernas. E Freud não estava só. Há também exemplos na literatura e na filosofia da maneira como Eros foi recorrentemente compreendido e mobilizado como possibilidade de resistência ao Thanatos da repetição compulsiva, da razão instrumental que tudo transforma em mercadoria. Blanchot (1990) já disse acerca de Sade, por exemplo, que se tratava do espírito mais livre que o gênero humano jamais produziu. Poderíamos recorrer ao próprio marquês para entender o sentido dessa afirmação. Em *Justine*, Sade fala pela boca de Esterval: “A única causa de todos os nossos erros reside no que sempre tomamos por leis da natureza, o que não vem senão de costumes ou de preconceitos da civilização. Nada no mundo ofende a natureza. [...] Ofender as leis dos homens é ultrajar a um fantasma” (Sade, 1998: 110). Esse ato de rebeldia, essa ofensa às leis humanas, significa mergulhar de modo absoluto na lógica e dinâmica do desejo. Nesse mesmo tom, Bataille falou do excesso erótico como um valor fundamental, como espaço de resistência à sociedade do trabalho, da razão e da disciplina. E, talvez ironicamente, ele tenha falado da necessidade desse excesso como ato de despesa, de dispêndio – um ultraje à moral sexual vitoriana da continência, moderação, poupança. O surrealismo de um modo amplo nos fez ver a necessidade de ampliar nossos horizontes existenciais, rasgando os véus da pudicícia, ampliando os canais que nos ligam aos nossos desejos mais íntimos. A libertação pelo desejo tem sido quase um lugar-comum da ‘contracultura moderna’ – dos românticos ao existencialismo e à cultura hippie.

Permita-nos o leitor agora problematizar essa hipótese. Ora, um grande desafio teórico para aqueles interessados em discutir o estatuto do corpo nas sociedades contemporâneas foi lançado por Michel Foucault, em sua famosa e inconclusa *História da sexualidade*. Ali encontramos o ápice de um lento processo de rompimento com o pensamento excessivo, pensamento este que encontramos, por exemplo, na obra de Bataille, sob cuja influência podemos situar muito dos primeiros trabalhos de Foucault. Se fora possível concluir a partir da *História da loucura* que a sociedade moderna, a sociedade do trabalho, da disciplina, da razão, constitui-se a partir da repressão do excesso, do erotismo, da desrazão, este último Foucault nos desafia e revê antigas conclusões: *a forma de poder que se constitui nos últimos séculos nas sociedades ocidentais não é estruturada a partir de uma repressão da sexualidade, mas de sua exacerbação discursiva, de sua conversão em estímulo para a produção de corpos dóceis*.

Estaríamos, portanto, segundo Foucault, equivocados em imaginar que o mecanismo básico de constituição do poder na sociedade moderna fosse sexualmente repressivo, ou seja, estruturado sobre a pudicícia. O poder moderno é produtivo, ele estimula, disponibiliza, potencializa, e não vive exclusivamente como força negativa, coercitiva. Pelo contrário. A biopolítica, ou seja, o controle biológico dos indivíduos e das populações que a modernidade põe em movimento, necessita que se discuta e se postule constantemente a centralidade da sexualidade na vida humana. Não seria o despudor, a incitação incansável de nosso desejo uma das principais estratégias da sociedade de consumo? Essa suposição parece encontrar eco em inúmeras evidências de nosso dia-a-dia. Afinal, não erotizamos o consumo de cervejas, carros, cigarros, não estamos sempre preocupados com nossa performance sexual, com o modo de corrigi-la quimicamente? E se estivéssemos mesmo diante daquilo que Marcuse chama “dessublimação repressiva”? E se estivéssemos diante de uma colonização de nosso erotismo pelas estruturas de poder, como julga Foucault?

Mesmo que aceitemos a força da tese foucaultiana para explicar diversos fenômenos políticos, econômicos e culturais, ainda cabe perguntar: a sociedade que invade o desejo, que rasga os véus do pudor, não produziria uma forma de repressão mais profunda? Afinal, o estranhamento do pudor pode ser vencido? Acreditamos que novas formas de pudor se constituem em uma sociedade em que a exposição de genitálias, do ato sexual, de formas não convencionais de erotismo passam a contar com uma tolerância bem maior que outrora. Acreditamos que ainda nos sentimos nus diante de nossa finitude, que ainda nos espanta e envergonha a precariedade de nossos corpos. Por isso, é preciso eternizá-los, através de sua higienização,

de cuidados cosméticos, de cirurgias plásticas que contrariam a gravidade e o tempo. O grande pudor de nossa sociedade é não estarmos aptos para o consumo, falharmos diante das perspectivas de prazer, não obtermos o gozo máximo, o desempenho ótimo.²

Estando deprimidos, angustiados, ansiosos, como podemos estar à altura desses prazeres? A indústria farmacêutica e a indústria do entretenimento nos lembram que só é infeliz quem quer. Porém, é precisamente em momentos de fragilidade, de inapetência, de impotência, que somos lembrados de que afinal somos mortais. Somos lembrados de que o presente perpétuo de prazer que nos oferece a sociedade de consumo, não apenas não pode se sustentar, mas nos é visceralmente estranho. Quando nos fechamos à possibilidade de sentir esse tipo de emoções como parte constitutiva da vida, quando nos sentimos culpados por não consumir os prazeres que ela nos reserva, é com um sentimento claro de pudor que somos remetidos à nossa historicidade e precariedade fundamental. O potencial crítico desses momentos tensos de inapetência deve ser pacificado por um mergulho químico mais profundo na sociedade de consumo.

A estranheza do pudor

Voltemos, no entanto, à conferência pronunciada por Derrida em 1997, no Castelo de Cerisy, sobre o tema ‘o animal autobiográfico’, isto é, o ser humano e sua relação com o animal. De imediato, chama a nossa atenção o tom constrangedoramente confessional desse discurso e o lugar que o pudor ali ocupa. O pudor articula a relação que o filósofo estabelece entre o humano e o limite de todo o filosofar, de todo o pensar, o absolutamente outro que é o animal. Dizer isso desse modo é caracterizar a reflexão proposta por Derrida, todavia, de modo inapropriadamente asséptico, distanciado. E isso não corresponde à estratégia derridiana, posto que ele nos fala de um lugar mais susceptível à vergonha, nomeadamente, a intimidade de seu próprio apartamento, onde um gato contempla seu corpo nu, seu sexo.

² E assim, podemos dizer que, como Giddens (1992), julgamos problemática a tese foucaultiana sob vários aspectos. É possível dizer que Foucault projeta para os séculos XIX e XX uma tese mais adequada para analisar os eventos culturais que se seguem ao final da década de 1960. Ou seja, a liberação pelo erotismo defendida pela contracultura não se concretizaria pela capacidade que o capitalismo tem de mercantilizar o erotismo, para simplificarmos muito. É necessário fazer uma pesquisa histórica mais cuidadosa do que aquela que é oferecida por Michel Foucault e que não pode ser produzida apenas a partir do papel central que passam a desempenhar a medicina, a psiquiatria e a psicanálise no contexto dos projetos de poder do capitalismo. Giddens procura perceber nessa história as vitórias políticas de grupos como homossexuais e mulheres no sentido de uma maior liberdade sexual. Ele não questiona, no entanto, a tese foucaultiana naquilo que ela tem de central, isto é, o “declínio da perversão” e, conseqüentemente, do pudor. E este ponto será central em nossa reflexão.

Tenho dificuldade de reprimir um movimento de pudor. Dificuldade de calar em mim um protesto contra a indecência. Contra o mal-estar que pode haver em encontrar-se nu, o sexo exposto, diante de um gato que nos observa sem se mexer, apenas para ver. Mal-estar de um tal animal nu diante de outro animal, assim, poder-se-ia dizer uma espécie de *animal-estar*: a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal. (Derrida, 2002: 15 e 16)

Derrida é o animal-filósofo que não está à vontade em seu próprio corpo. Supondo verdadeiro esse constrangimento, concebível esse pudor, o que haveria de tão original, único e incomparável nesse *mal-estar*? Por que essa é considerada a verdadeira nudez? Haveria outro tipo de nudez menos verdadeira, original? Uma primeira tentativa de resposta a essas questões passa pela seguinte constatação: não poderemos estar tão nus como diante de um ser que desconhece a nudez. Apenas ele nos devolve a nudez como uma questão central. E já aqui, mediante uma tal constatação, percebemos a possibilidade de que esse “olhar sem fundo” nos ofereça um espelho, uma refletividade muito particular, uma experiência narcísica desconcertante. Ver-se nos olhos da absoluta alteridade do animal, nesse espelho impossível.

Ora, para que possamos avançar o argumento derridiano e dele possamos obter os subsídios que esperamos para a nossa própria reflexão sobre o pudor nas sociedades contemporâneas, é fundamental identificar uma série de diálogos que Derrida pressupõe quando analisa a experiência daquela refletividade e daquele problema filosófico. Ele próprio nos fornece os rastros desse diálogo que estabelece, em primeiro lugar, com Heidegger. Suas bases já estavam dadas quando, em maio de 1968, ao concluir a conferência “Os fins do homem”, ele se perguntava em que medida a apreciação heideggeriana dos pressupostos metafísicos do humanismo – sua postulação de que o humanismo pensava o humano como *animalitas* – o teria habilitado para entender de modo profundo a relação entre o ser humano e o animal e a importância desse pensar para a filosofia. Por que nos detemos em rever essa discussão? Por desejar seguir o argumento derridiano: existiria algo como uma experiência primordial do pudor que nos abriria uma dimensão ontológica do ser humano e que nos é dada pela vivência da absoluta alteridade do animal. E é preciso ser dito desde logo: o que entendemos como animal em nós mesmos nos envergonha.

A crítica heideggeriana ao humanismo é por demais conhecida. Humanismo e metafísica se confundem em interpretar o ser do “ponto de vista do ente na sua totalidade” (Heidegger, 1987: 43), em não questionar o movimento transcendental a partir do qual tal totalidade seria concebível, em

não se colocar a questão da abertura do ser que necessariamente precederia esse ato de colecionar e de inferir de tal gesto um fundamento para todos os seres humanos. O ser humano, no entanto, não tem um fundamento, algo que possa transformá-lo em um “quê”, uma coisa dada. O que há de mais humano no ser humano é sua abertura para o ser. “A Metafísica fecha-se à simples noção essencial de que o homem somente desdobra o seu ser na sua essência, enquanto recebe o apelo do ser” (*ibidem*: 46). E porque se fecha ao apelo do ser, o humanismo, isto é, a própria metafísica, entende sempre o ser humano como animal – pois para Heidegger o animal estaria para sempre fechado à abertura do ser, à verdade, à possibilidade de mundo que essa abertura e o clamor da verdade implicam (Heidegger, 1987: 49 e 50).

Mas do fato de que o humano, e só ele, tem mundo, na medida em que se abre à “clareira do ser”, Heidegger parece concluir muito rapidamente que *apenas* estaríamos “no mundo enquanto tal” entre humanos. O motivo, no entanto, é simples. Só podemos estar no mundo entre humanos, pois só os humanos têm mundo. Os animais estão dispostos no mundo, porém sem ter poder de acessá-lo como tal – silenciosos, privados, “melancólicos” em sua falta primordial, como diria Benjamin.³

Ao afirmar a existência de uma oposição entre o homem e o animal no que diz respeito ao acesso ao ser, à verdade, à linguagem e ao mundo como tal, todavia, Heidegger parece retornar sem o perceber à oposição homem-natureza, homem-animal, que funda a própria metafísica. Foi a incapacidade de pensar devidamente essa relação, esse abismo, que motivou as considerações heideggerianas. É à estranheza dessa relação impossível entre o homem e o animal, estranheza capaz de nos desalojar, de fazer nossa loquacidade emudecer, nossa confiança de estar no mundo ser abalada, que Derrida pretende retornar.

O ser dos animais é só um exemplo (*zum Beispiel*). Porém é um exemplo confiável, para Heidegger, do que ele chama “*Nur-lebenden*”, o que seria vivente sem mais, a vida em estado puro e simples. Creio compreender o que isto quer dizer, esse “sem mais” (*nur*), eu o compreendo na superfície, como o que isso quereria dizer, mas ao mesmo tempo eu não compreendo nada. Sempre me perguntarei se essa ficção, esse simulacro, esse moto, essa lenda, essa fantasia que se toma por um puro conceito

³ Citando Heidegger, Glendinning observa (1998: 68): “O animal pode ter um mundo, ele tem acesso às entidades, mas ele é privado de um mundo porque ele não tem acesso às entidades enquanto tais e em seu Ser... O lagarto sobre a rocha ao sol não se relaciona com a rocha enquanto tal”. Privado disso que caracteriza o ser do ser humano, o animal é aquilo que é mais difícil de ser pensado; há entre ele e o ser humano um abismo intransponível (cf. Agamben, 2004: 50).

(a vida em estado puro [...]) não é justamente a pura filosofia tornada sintoma da história que nos ocupa aqui. Essa história não será a que se conta o homem, a história do animal filosófico, do animal para o homem-filósofo? (Derrida, 2002: 47)

E aqui, é preciso dizer, Derrida não está reivindicando o impossível, nomeadamente desconsiderar o abismo que existe entre nós e os animais, caso em que estaríamos diante de um biologismo que unifica todos os viventes sob um princípio de produção e reprodução a que chamaríamos natureza, ou diante de uma antropologização do animal, como nas fábulas em que os animais tomam a fala humana para educar, indicar o compulsivo, automático, no ser humano de modo a que possamos nos precaver, aprender. Como sempre, para Derrida, trata-se de lançar o olhar filosófico sobre o espaço de liminalidade em que esse abismo se abre, trata-se de experimentar essa zona em que o olhar do homem e o olhar “sem fundo” do animal se cruzam. “Os animais me olham. [...] Eles se multiplicam, eles me saltam cada vez mais selvagememente aos olhos à medida que meus textos parecem se tornar, como quiseram fazer-me crer, cada vez mais ‘autobiográficos’” (Derrida, 2002: 67). Mas é nesse lugar em que um espelho humano me é negado, que toda refletividade só poderia me retornar o próprio abismo, que o humano habita, por segundos, um lugar em que a linguagem e o próprio mundo se tornam um problema.

Um problema e também uma possibilidade. O pudor é esse sentimento de profunda inquietação, de estranhamento, com relação ao que somos. Um lugar de “indecidibilidade”, diria o pensador francês. É isso que o olhar do gato retorna a Derrida: *a nudez diante do outro incapaz da nudez, o constrangimento diante do outro incapaz do interdito*. Essa vivência faz emergir, por assim dizer, a nudez e o interdito como tais. Esse momento, essa fração de segundos, é constrangedor na exata medida em que *nos colocamos em suspensão através de nossa nudez, através de nossa precariedade ontológica*.

Embora nada seja dito nesse sentido no texto derridiano, acreditamos ser necessário associar esse curto-circuito momentâneo das certezas humanas àquilo que Freud chama de estranheza, de *Unheimlichkeit*, esse sentimento de estar diante de algo que não sabemos como abordar (Freud, 1976: 277) precisamente por ocorrer em um campo limítrofe. “‘*Unheimlich*’ é o nome de tudo que deveria ter permanecido [...] secreto e oculto mas veio à luz” (*ibidem*: 281), o mais próximo e o mais distante, familiar e estrangeiro. A sociedade capitalista é estranha, conclui E.T.A. Hoffman, alimentando com sua ficção não apenas a reflexão de Freud, mas também a de Marx, que preferiu usar outro conceito, da tradição romântica, para falar das condições sociais daquilo que Freud obterá os contornos psicológicos. Marx falará de

alienação, de um mundo em que o que é mais familiar parece tomar vida própria, como se uma mesa ganhasse vida própria e se pusesse a dançar.

Para que as ambigüidades de que fala Freud se abram como sentimento de estranheza, todavia, é preciso que um certo automatismo com que agimos no nosso dia-a-dia seja colocado em perspectiva, entre parênteses. É preciso que aquilo que é familiar ao ponto de se tornar impensado seja suspenso, e com ele a fé de habitar um mundo em que nos adequamos confortavelmente. Em Freud, esse sentimento de estranheza é claramente associado ao pudor, à vergonha de confrontar algo que deveria ter ficado na escuridão.

Acontece com frequência que os neuróticos do sexo masculino declaram que sentem haver algo estranho no órgão genital feminino. Esse lugar *unheimlich*, no entanto, é a entrada para o antigo *Heim* [lar] de todos os seres humanos, para o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. Há um gracejo que diz “O amor é a saudade de casa”; e sempre que um homem sonha com um lugar ou um país e diz para si mesmo, enquanto ainda está sonhando: “este lugar é-me familiar, estive aqui antes”, podemos interpretar o lugar como sendo os genitais da sua mãe ou o seu corpo. (Freud, 1976: 305)

Entre o familiar e não-familiar, a interdição se estabelece. Esta, para operar como tal, deve ser ocultada; operante, mas invisível. O estranho, o objeto de pudor, não obstante, trazem a interdição para o centro das atenções, para o campo do visível. Não é isso que é incômodo no “Homem de Areia”, de que nos fala Freud? Esse texto de Hoffman inicia-se com a estória do homem de areia que arranca os olhos de crianças desobedientes e os leva para a lua, onde seus filhotes, com seus bicos recurvos de coruja, bem abertos, esperam o repasto. O conto de Hoffman fala de algo mais específico: as crianças insones e que, portanto, vêm a “noite como noite”, como disse Blanchot certa vez a respeito de Orfeu, é que correriam esse risco. Impossível não associar noite e interdição aqui.

Freud conclui: o temor da castração deixa de ser simplesmente operativo e passa a ser visível como tal – e outra não é a base da sensação incômoda, estranha, que a narrativa de Hoffman nos proporciona. O ato de arrancar os olhos que surge no “Homem de Areia” é apenas uma forma distorcida de tematizar o temor da castração. Que essa sensação esteja associada ao pudor, parece-nos evidente. Que esse sentimento seja associado à nudez de estar diante do indizível, daquilo que confisca nossa voz, nossa língua, parece-nos igualmente claro. Essa nudez é a nudez de estar nu e de perceber, então, nossa vulnerabilidade. Que tudo isso esteja associado à passagem de Édipo é apenas um detalhe teórico, no nosso entender. Assim, podemos voltar a

Derrida diante de seu gato de estimação: “É como se, há pouco, eu tivesse dito ou fosse dizer o interdito, alguma coisa que não se deveria dizer. Como se por um sintoma eu confessasse o inconfessável e, como se diz, eu tivesse querido morder minha língua” (Derrida, 2002: 16 e 17).

Morder a língua, arrancar os olhos, amputar o pênis e postar-se na zona limítrofe onde o olhar sem fundo do gato e do homem se cruzam. Transgressão e remorso, o mais íntimo e o mais estrangeiro, o pudor é a experiência do interdito no concreto do corpo, experiência humanizadora de nossa finitude. É o embaraço de não ter o que dizer, não porque nos faltem eventualmente palavras, mas porque esse seria o terreno em que a linguagem fica em suspensão, em busca de si própria. Nesse sentido, o pudor é também uma experiência ética na exata medida em que é radicalmente narcísica. Ele nos força ao exercício da escuta e da necessidade de ouvir a própria possibilidade da língua.

Pudor, despudor e modernidade

Precisamente por ter sido compreendido como uma experiência ontológica fundamental, ou seja, uma abertura à nossa finitude como tal, o pudor é necessariamente histórico. É possível falar de uma história do pudor, ou seja, da mudança no modo como experimentamos a nossa própria nudez, portanto. E de pronto percebemos que, embora remetendo a algo fundamental em nós, a percepção da própria nudez pode se manifestar de diversos modos. Poderíamos dizer que o pudor é um elemento que articula a oposição entre o que é civilizado, ou seja, próprio de seres humanos, e o incivilizado, região indigna de animalização. Não é fortuito, portanto, que a idéia de civilidade tenha produzido, ao longo da história moderna do ocidente, uma educação corporal e um sentido moral que se articularam em torno da idéia de responsabilidade pessoal. E isso já nos coloca na perspectiva de uma certa ascese. Assim, será em nome do decoro e da educação que Erasmo falará em *Da civilidade das crianças*: “Você talvez queira oferecer a alguém de quem gosta a carne que está comendo. ‘Evite isso’, diz Erasmo. ‘Não é decoroso oferecer a alguém alguma coisa semimastigada’” (Elias, 1993, vol. 1: 71). À mesa e fora dela, o processo civilizador no ocidente caminhará com a modernidade no sentido de um controle corporal cada vez mais individualizador, como passam a demandar códigos de etiqueta de um mundo cada vez mais racional e competitivo.

O que faltava nesse mundo *courtois*, ou no mínimo não havia sido desenvolvido no mesmo grau, era a parede invisível das emoções que parece hoje se erguer entre um corpo humano e outro, repelindo e separando, a parede que é freqüentemente

perceptível à mera aproximação de alguma coisa que esteve em contato com a boca ou as mãos de outra pessoa, e que se manifesta como embaraço à mera vista de funções corporais de outrem, e não raro à sua mera menção, ou como um sentimento de vergonha quando nossas próprias funções são expostas à vista de outros, e em absoluto apenas nessas ocasiões. (*ibidem*: 82)

A pudicícia passa paulatinamente a requerer um controle das disposições naturais dos corpos: suas secreções, seus hálitos, sua nudez, suas emoções e tudo que se possa associar diretamente à existência de um tal ‘corpo animal’, incivilizado. A partir do século XVII, por exemplo, esse controle começa a impor um controle sobre o hábito parisiense de tomar banhos nus no rio Sena. Isso não impede, ainda no século XVIII, Mme. de Châtelet de banhar-se diante de seu criado ou que Luís XIV se sentisse absolutamente confortável em receber seus convidados enquanto defecava. No primeiro caso, a diferença social entre ela e o seu laçao torna esse último invisível, objeto impossível de constrangimento precisamente por não ser considerado exatamente humano, mas algo como um autômato (Bologne, 1986: 44 e 45). E isso faz a diferença, pois a nudez depende precisamente da refletividade que o outro proporciona. O criado de Mme. De Châtelet era transparente. E assim, no século XIX, ficar despida diante de um médico era uma experiência de nudez bem mais intensa do que ficar nua diante de um pintor (*ibidem*: 111).

Se a sociedade burguesa caminha de um modo geral em direção à pudicícia, posto que se torna mais *individualizadora*, *racional*, *disciplinar*, parece estranho que em nome desses valores o Antigo Regime pudesse ter lançado um profundo grito de despudor. Esse brado é a obra de Sade, do “sargento do sexo”, acerca de quem teria dito Rousseau: a jovem que ler uma só página de seus livros estará perdida para sempre (Blanchot, 1990: 17). Como é sobejamente comentado, a literatura do marquês de Sade se estrutura sobre a solidão absoluta da lei do prazer (*ibidem*: 19). E, assim, o moto perpétuo sadeano seria: “a natureza nos faz nascer sós, não existe nenhuma espécie de relação entre um homem e outro. A única regra de conduta é, pois, que eu prefira tudo o que me afete de modo feliz, sem ter em conta as conseqüências que esta decisão pode acarretar no próximo” (Sade *apud* Blanchot, 1990: 19).

O universo sadeano pode nos dar a impressão de algo desordenado, caótico. Não é obviamente o que Sade tem em mente. Se ele investe contra o interdito, ele o faz com regras de um rigor extremo; suas orgias são administradas com precisão, com regras intransponíveis, hierarquias estritas, sucessões de prazer que devem ser obedecidas, por um apuro na busca de

uma ordem de prazeres que sempre está ao serviço da intensificação do gozo, mas que não é menos burocrática por isso. Essa racionalização do gozo, o poder de sua lógica, é condição para que Sade possa investir contra toda forma de interdição, e portanto contra toda forma de pudor: o divino, os laços sanguíneos, a vida do outro, o sofrimento do outro, a própria morte. Protegido no rigor de sua lógica iconoclasta, nada envergonha Sade. “Oh, Juliette, diz a Borghese, eu quisera que os meus extravios pudessem me levar como a última das criaturas à sorte para a qual nos conduz o abandono. O patíbulo mesmo será para mim o trono das voluptuosidades, ali desafiarei a morte, gozando de prazer de espirar vítima de minhas maldades” (Sade *apud* Blanchot, 1990: 33 e 34).

Se o burguês reprimido, pudico, orienta-se pela busca egoísta do lucro, em Sade, o homem e o animal estão submetidos a um só princípio natural, nomeadamente, *a busca egoísta do prazer*. Tudo na literatura sadeana se move na natureza em torno desse princípio que, seguido, diluiria as fronteiras da interdição e do pudor. O excesso em Sade animaliza, ou seja, conduz o ser humano à sua essência. É isso que concluiríamos se, como Eugênia, escutassemos a voz de Dalmâncio, seu preceptor.

Foram os primeiros cristãos, diariamente perseguidos por seu sistema imbecil, que gritaram a quem queria ouvi-los: ‘Não nos queimem, não nos esfolem. *A natureza diz que não se deve fazer aos outros o que não queremos que nos seja feito*’. Imbecis! Como ela, aconselhando-nos sempre ao deleite, e jamais imprimindo em nós outras inspirações, poderia, em seguida, numa inconseqüência sem limites, assegurar-nos de que não devemos nos deleitar se isso pode causar pena nos outros? Ah! Crede, Eugênia, crede, a natureza, mãe de todos, só nos fala de nós mesmos; nada é tão egoísta quanto sua voz. (Sade, 1988: 45)

Como a ciência moderna, busca-se aqui um princípio, uma *mathesis universalis*, a partir da qual todos os viventes seriam compreensíveis; e se para a ciência o domínio de todas as coisas é uma motivação, para ele o fim último de todo esforço intelectual ou físico se coloca um passo além: depender tudo no gozo, no prazer. Num primeiro sentido, Sade é a consumação metafísica do humanismo naquilo que ele tem de impensado, ou seja, em sua redução do humano à *animalitas*. “O ponto de partida do ateísmo de Sade é o desamparo humano. Ninguém nasce livre, lançado no mundo como qualquer outro animal, está ‘acorrentado à natureza’, sujeitando-se como um ‘escravo’ às suas leis”, diz Eliane Robert de Moraes (2006: 30). O libertino apenas está em condições de projetar no outro, em seu corpo, o poder inapelável dessa natureza. Diferentemente dessa consumação da racionalidade,

ou do *logos* ocidental, entretanto, todo esse esforço visa apenas ao excesso, ao gozo, ao noturno, ao ato absoluto de dispêndio. A radicalidade do seu gesto confinou sua literatura durante décadas até que os surrealistas se interessassem pelo sentido despudorado, excessivo dessa violência literária.⁴

Na base da admiração dos surrealistas por Sade está uma espécie de materialismo cósmico, que põe em xeque o primado do homem no universo, operando um deslocamento radical dos valores humanistas que sustentam, no Ocidente, vários séculos de cultura. Se é desse materialismo que nasce a erótica sádica do marquês, é também dele que partem os signatários do *Manifesto* na tentativa de reinventar o mundo sob o princípio fundante do desejo. (Moraes, 2006: 116)

Se o surrealismo de Breton ou de Leiris namorou com o anti-humanismo sadeano, com a violência, com uma região da experiência humana colocada para além do interdito, do pudor, é a obra de Bataille que levará as conclusões literárias e filosóficas do marquês mais longe. Contra uma ética da disciplina, da individualização do controle corporal, do trabalho e da poupança, ele *proclamará a necessidade do gesto trágico e erótico de rebeldia*. A literatura batailleana investe claramente no excessivo, como poderemos perceber em obras como *O azul do céu* ou *História do olho*. Sua contribuição filosófica, antropológica, como pode ser constatado em *O erotismo*, é uma elaboração teórica da relação entre erotismo e violência, Eros e Thanatos, que já se apresentava na obra do marquês de Sade. A apropriação dionisíaca do erotismo em Bataille também é algo que salta aos olhos, como na frase que abre *O erotismo*: “Do erotismo é possível dizer que ele é a aprovação da vida até na morte”. E o elemento fundamental da experiência do erotismo é precisamente o desnudamento.

A ação decisiva é o desnudamento. A nudez se opõe ao estado fechado, isto é, ao estado de existência contínua. É um estado de comunicação que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do voltar-se sobre si mesmo. Os corpos se abrem para a continuidade através desses canais secretos que nos dão acesso ao sentimento da obscenidade. A obscenidade significa a desordem que perturba um estado dos corpos que estão conforme à posse de si, à posse da individualidade durável e afirmada. [...] O desnudar-se, visto nas civilizações onde isso tem um sentido pleno, é, quando não um simulacro, pelo menos uma equivalência sem gravidade da imolação. (Bataille, 1987: 17)

⁴ “Sade é surrealista no sadismo”, afirma André Breton no *Manifesto do Surrealismo*, de 1924 (Moraes, 2006: 113)

O erotismo seria um impulso despudorado por princípio. A nudez que ele proporciona pressupõe a transgressão das fronteiras do interdito e, assim, a experiência “dionisiaca”, de afirmar vida e morte como partes de um todo, a perturbação da descontinuidade dos corpos e sua afirmação a um só tempo, a perda de si e da individualidade como condição da afirmação da vida como um princípio maior. Impossível, de fato, não escutar a voz do velho e libertino marquês aqui. Do mesmo modo, é preciso afirmar o sentido cultural desse investimento na região de limite onde pudor e despudor, nudez e desnudamento se articulam: a experiência do excesso, sua reincorporação nas práticas da cultura ocidental, seria um antídoto contra a razão disciplinadora que submete tudo à lógica do trabalho e da produtividade. De um modo amplo, esse é um grito surrealista ao qual a cultura ocidental abriu bem os ouvidos. É a desestabilização dos lugares de segurança do sujeito, do humano, do *logos*, que constituem o foco desse investimento na fronteira entre o pudor e o despudor. O discurso de liberação pela sexualidade ecoa aquele brado de modo muitas vezes impensado.

Foucault, a liberação pelo erotismo e os pudores contemporâneos

Na *História da sexualidade*, ao refletir sobre as várias maneiras como a vida nua passa a constituir a base da política nas sociedades ocidentais, Foucault produz a sua hipótese não-repressiva da sexualidade. Ora, na seção anterior, de um modo implícito, foi assumida a partir de Elías e Bologne uma hipótese oposta e mais corrente, qual seja, a de que a sociedade burguesa caminhou paulatinamente para um controle individualizador dos corpos onde a pudicícia alcançou limites impensados. A regulamentação do comportamento sexual e a patologização da nudez ou das formas de expressão eróticas não-convencionais fariam parte da produção de uma mais-valia de energia sexual a ser capitalizada no mundo do trabalho. O resgate da obra de Sade pelo surrealismo, particularmente por Bataille, objetivou questionar a lógica absoluta mediante a qual a sociedade moderna impôs a razão instrumental como única possibilidade de civilização. Em contraposição a essa lógica, Bataille propunha, com Sade, o excesso, o despudor.

Foucault, que por longos anos compartilhara essa visão acerca da sociedade capitalista, repensou os fundamentos mesmos de suas conclusões para afirmar: *nenhuma sociedade mobilizou tanto a sexualidade em suas estratégias de poder como a moderna*. Nunca se falou tanto sobre sexo, nunca se discutiu tanto sobre a própria sexualidade, em nenhum momento a verdade dos indivíduos foi conduzida de forma tão categórica para esse espaço quanto nas sociedades modernas. Que sentido faria então falar de uma política que se estrutura sobre a repressão da sexualidade, a contenção

do excesso, da violência erótica? Que sentido faria propor o erotismo como forma de confrontar essa repressão, como mecanismo capaz de arrebentar-lhe as cadeias com uma explosão de vitalidade? Temos aqui muitas questões em apenas duas interrogações. Mas há algo comum em todas essas possíveis questões: a suposição foucaultiana de que o pudor – esse ato de refletividade perturbadora – já não impõe a interdição dentro de cujos limites deveríamos circunscrever nossas práticas. Em que evidências essa suspeita se funda?

A pudicícia sob as sociedades modernas pressupõe e reforça uma separação questionável entre esfera pública e esfera privada, ou íntima. Ora, embora o lar seja o terreno onde a sensibilidade e a sensualidade poderiam legitimamente ser exercitadas, em contraposição a um espaço público onde a razão e a objetividade deveriam prevalecer, a verdade é que a vida erótica dos indivíduos passa a ser uma preocupação de governo. Isso nunca significou que a sensualidade pudesse reivindicar sua realização em espaços públicos, como bem ilustrariam os códigos de conduta que regularam o comportamento dos amantes nesses espaços. A legislação inglesa dos séculos XIX e XX é célebre, nesse sentido. Várias práticas contemporâneas, entretanto, parecem prescindir por completo de uma tal separação. *Reality shows*, a perspectiva de uma sociedade da plena visibilidade, da constância de aparatos de vigilância, colocam-nos a todo momento na dificuldade de pensar onde está o pudor em uma sociedade em que a esfera pública é o lugar da exibição do íntimo e a intimidade, no limite, é invadida pelo espetáculo. Nesse sentido, é curioso que a filosofia possa localizar hoje sua reflexão em um espaço tão íntimo, como o banheiro de um apartamento, e acerca de situações tão privadas, como ocorre no texto de Derrida mencionado no começo da presente contribuição.

Se o pudor sobre o sexo orientou e ordenou os comportamentos modernos ditos civilizados, com as revoluções sexuais, feministas e com o movimento gay no século XX ampliaram-se os espaços para as diversas experiências sexuais e a pudicícia propriamente sexual encolheu. Certamente, já não nos chocamos particularmente com cenas eróticas ou pornográficas veiculadas nos mais diversos meios de comunicação, desde a TV, o cinema, a propaganda, até às revistas lacradas em sacos plásticos e os DVDs vendidos em banca de revistas. Questões relativas às mais diversas formas de expressão da sexualidade são discutidas em programas da televisão aberta. Nosso imaginário erótico encontrou sua concretude no mercado. Se o sexo já não nos coloca na incômoda condição de vermos e participarmos de algo que se colocava apenas no âmbito do privado, o que nos faz sentir pudor nestes tempos? Temos pudor de quê?

Evidentemente, o fato de falarmos tanto sobre nossa sexualidade e sobre formas de aumentar o nosso prazer não significa por si só que a pudicícia relacionada a esse tema tenha simplesmente desaparecido. O vestido curto da estudante da UNIBAN ainda provoca furor e discussões acaloradas⁵; homossexuais e lésbicas ainda são espancados por manifestarem sua afeição e preferências sexuais. Mesmo Foucault não advogava o fim da repressão sexual; antes, defende que o poder já não era prioritariamente repressivo. O que afirmamos, todavia, é algo distinto. Pensamos que o pudor vem incidindo sobre aspectos da vida antes insuspeitos, sobre zonas não necessariamente genitais. Não são as apresentações de cenas sexuais ou dos genitais que nos incomodam, mas detalhes do corpo ou de nossa *performance* que não correspondem a um certo ideário estético e existencial que se tem propagado. Vida longa e saudável sem marcas do tempo no corpo é o que desejamos (Oliveira, 2009). Um corpo irrepreensível que não manca jamais, potencializado, condicionado para não falhar, para ser exposto ao olhar do outro e servir de modelo.⁶ É isso o que se deve desejar. A esse respeito, lemos o depoimento da psicanalista Diana Cardoso:⁷

[A]o entrar no banheiro feminino de uma festa infantil, encontrei três mulheres exibindo animadamente seus seios umas para as outras. Mais surpresa ainda fiquei quando fui convidada a apreciar as mamas de mulheres que conhecia, mas não tão intimamente assim. Nada contra, fruto do rescaldo hippie da década de 70, acabei sendo meio naturista. Não era o caso dessas mulheres. Sua falta de inibição devia-se a outra razão: implante de silicone. [...] A natureza não costuma ser suficientemente redondinha. Num “neonaturismo”, conclui-se que as mulheres se despem com mais facilidade depois de operadas.

Em matéria publicada no *Jornal do Commercio* (em 03 de agosto de 2008), sob o título “Corpo sarado, graças a Deus!”, lemos depoimentos de algumas mulheres que se dedicam a exercícios aeróbicos ao som de músicas gospel. “Nossos corpos abrigam o Espírito Santo, por isso queremos cuidar

⁵ Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u645987.shtml>; consultado em 26/02/2010.

⁶ Partindo das reflexões de Merleau-Ponty, David le Breton (2003; 2009) tem recorrentemente discutido esse corpo transformado em objeto, em coisa passível de posse e de adaptação aos clamores do consumo, da juventude perpétua, dos ditames estéticos do momento. O ponto mais agudo desse processo de instrumentalização do corpo humano é dado por sua própria desapareição, da qual vemos evidências no discurso daqueles que falam da obsolescência do corpo orgânico ou nas tecnologias de recombinação genética que passam a operar não mais sobre a plasticidade dos corpos, mas sobre estruturas moleculares. A este respeito, ver também Ferreira (2002); e Ferreira e Amaral (2006).

⁷ Fonte: http://adm.revistatpm.com.br/conteudo.php?cat_id=154&materia_id=1500, consultado em 13/07/2008.

de nossos templos para poder ter vidas longas, prósperas e saudáveis”; “A aeróbica gospel faz com que nos reunamos e nos exercitemos para apresentar nossos corpos como templos para Deus”. Não se trata mais, portanto, de negar a carne em sua qualidade de espaço potencialmente demoníaco. Não se trata também de habitar sua vitalidade, erotismo, mas submetê-lo a princípios transcendentais, sagrados. E é a sacralidade desses princípios que neste caso separa pudor de despudor. A reportagem segue:

“É ginástica aeróbica, mas fazer isso pelo Senhor torna mais fácil e nos dá um impulso extra”, acrescenta Kindra Owens. Ela conta que perdeu 8,5 kg desde que se uniu à aula em maio passado. “Era sócia de uma academia antes, mas nunca ia. Lá eles só tocam Britney Spears e coisas do gênero, e eu não quero escutar Britney Spears”, explicou Kindra. “Aqui nós recebemos apoio. Sabemos que as pessoas estão rezando por você e estão do seu lado.” Para as participantes, ao contrário das academias normais que são “um mercado de carne, onde homens e mulheres escassamente vestidos se comem com os olhos”, nas aulas de aeróbica gospel, a única coisa que lhes interessa é o instrutor maior, ou seja, Deus.⁸

Somos culturalmente impelidos a buscar um corpo que se antecipe às possíveis agruras que são próprias de sua organicidade, finitude, evitando sempre que possível a vivência da dor e do limite. Não parece fortuito, pois, que, em 2008, o mercado mundial de medicamentos tenha alcançado a cifra de US\$ 900 bilhões – com taxas de crescimento anual de 8% desde 2002.⁹ Dentro desse total, o mercado de psicofármacos merece uma atenção especial. “Foram passadas cerca de 29 milhões de prescrições de Ritalina no ano passado [2004] nos Estados Unidos para tratar distúrbios de *déficit* de atenção e hiperatividade, 23 milhões destas para crianças”.¹⁰

Liberada sua prescrição para crianças na década de 1960, o amplo uso de Ritalina nos Estados Unidos passa a despertar a preocupação da mídia americana apenas na década de 1990. Isso não impede que haja entre os pediatras americanos aqueles que não percebem um problema ético no impulso cultural pela melhoria química da performance dessas crianças. Em sua edição de 15 de maio de 1996, o *New York Times* traz o seguinte depoimento do Dr. Norman Frost: “‘Há uma resposta automática que diz que a melhoria de desempenho é má, que tentar melhorar a si próprio ou à sua criança é mau ou traz problemas morais,’ ele disse. Mas essa atitude,

⁸ Fonte: http://jc.uol.com.br/jornal/2008/08/03/not_293092.php; consultado em 03/08/2008.

⁹ Fonte: <http://www.medicalnewstoday.com/articles/8875.php>; consultado em 17/02/2010.

¹⁰ Fonte: <http://www.nytimes.com/2005/07/01/health/01ritalin.html>; consultado em 14/06/2009.

complementou, ‘é ridícula, absurda’”.¹¹ O pudor incide justamente no amplo espaço em que todos nos voltamos para a *performance*, para a *perfeita funcionalidade*, a *tranqüilidade produtiva*. É imperativo que o sujeito não sofra, alivie-se o mais rapidamente possível para retomar o campo performático.

Garantir um adulto bem-sucedido se inicia com a exigência de *performance* já na infância – infância que encolhe cada vez mais, gerando muitas vezes crianças ou adolescentes que parecem adultos em miniaturas, amadurecidos à força, sem se levar em conta o tempo necessário à experiência da dependência e do cuidado da qual a infância seria o protótipo. A medicalização da vida cotidiana viabiliza a aceleração dos corpos, dos processos de aprendizado infantis; são os fármacos que permitem tanto uma excitação e ansiedade constantes bem como a correção dos humores não pretendidos dessa aceleração. Como apontam Oliveira e Silva (2006),

Temos vivido o tempo da *performance*, estendida a vários setores da vida cotidiana. Nesse cenário, o inegável avanço das ciências tem impulsionado um culto à ‘normalidade’. Segundo esse ideal, qualquer sinal de inadequação ao imperativo da ‘excelência no desempenho’ e ao de ‘felicidade contínua’ corre o risco de entrar para o rol de defeitos que devem ser sumariamente eliminados.

Perguntar sobre seu mal-estar e sofrimento, sua motivação, não parece necessário quando o alívio está à mão por apenas alguns Reais. Afinal, qual o segredo do sucesso mundial do Rivotril (Clonazepam)? (Rocha Ferreira, 2009).

E, assim, é comum que se encontrem situações como essas: uma senhora de 50 anos, estupefata, pergunta ao seu amigo psicanalista: “Como alguém pode ter problema de sono se temos rivotril?”. Um homem adulto constata: “A única vez que relaxei foi quando tomei uma medicação para fazer uma endoscopia. Parecia que eu estava no céu. Desejei aquilo para sempre”.¹² Esses depoimentos, muito comuns atualmente nos consultórios dos psicoterapeutas e dos psicanalistas, revelam uma atitude e também uma visão de mundo, do homem e do sofrimento em que o atalho é sempre a escolha mais recorrente – do mal-estar até à pílula.

Seria possível então pensar que várias práticas, como as cirurgias estéticas, a medicalização da vida cotidiana, a vigorexia, a busca por uma aceleração constante dos corpos, estariam ancoradas numa necessidade premente de negação da passagem do tempo e na busca pela potencialização de si. Esse

¹¹ Fonte: <http://www.nytimes.com/1996/05/15/us/boom-in-ritalin-sales-raises-ethical-issues.html?pagewanted=1>; consultado em 19/02/2010.

¹² Em diferentes contextos, numa conversa informal e num consultório, essas frases foram ditas ao psicanalista Antônio Ricardo Silva.

mundo sem gravidade, esse presente contínuo, essa incapacidade de tematizar a própria finitude como dado fundamental da existência, é o espaço em que a nudez, embora negada, se estabelece hoje.¹³ Os indivíduos ficam presos em uma dimensão da vida que produz apenas “apresentação”, “mostração”, para usar a terminologia lacaniana, sem possibilidade de deslizar para uma representação e conseqüentemente para a condição de incluir amplamente a alteridade nos processos de refletividade de si. Isso é o que o texto derridiano nos ajudou a perceber no começo de nosso ensaio. Este estado de coisas tem sido um desafio para os vários saberes que operam no espaço das ciências sociais, e não apenas para a psicanálise, que tem sido convocada a operar cada vez mais sobre o Real, entendido aqui como aquilo que escapa ao simbólico, que está aquém da linguagem. É o tremor de seus corpos que os pacientes com síndrome de pânico, anorexia, depressão trazem aos consultórios psicanalíticos. Corpos finitos, que tremem, que falham, vão ao divã. Porém, mesmo ali é difícil aceitá-los, analisá-los em sua concretude. Mas é precisamente ao tremer que esses corpos ansiosos experienciam aquele estranhamento de que fala Freud, aquele pudor, que colocam em perspectiva o modo como história, cultura, corpo, interdito e a questão da essência do humano se cruzam em nossa vida.

Vivemos um tempo em que o pudor referido propriamente às práticas sexuais, à exibição do genital coloca relativamente menos problemas do que seria o caso, digamos, há cem anos. Ao menos é isso que podemos inferir quando a medicalização da sexualidade parece oferecer a possibilidade de evitarmos nossos pudores, de forma a negar nossos eventuais constrangimentos e inseguranças e agir de forma competente. A promessa do gozo é indefinida, pois todas as falhas podem ser remediadas sem um maior esforço de superação, de ascese, mediante medicamentos que parecem cancelar aqueles problemas. As disfunções eréteis sem substrato orgânico se multiplicam e mesmo assim são medicadas. A falta de atenção e concentração em crianças em idade escolar, as depressões nos adolescentes são tratadas com medicamentos que tratam de distúrbio de atenção e hiperatividade, mesmo quando isso não é necessário, ou seja, quando o problema não é químico, mas existencial, pedagógico, etc. A mídia em todo o mundo já tem se manifestado acerca destes problemas como um fenômeno pontual e que diria respeito, por exemplo, à agressividade da indústria farmacêutica.

¹³ Nesse sentido, o envelhecimento pode ser considerado não apenas um fato biológico, mas, sobretudo, um campo privilegiado de análise de aspectos culturais e políticos subjacentes à vida moderna. Partindo dessa constatação, a discussão proposta por Mike Featherstone e Mike Heptworth (2000) em “Envelhecimento, tecnologia e curso da vida incorporado” é fundamental para a sociologia do corpo.

Se formos procurar o pudor onde os vitorianos o procuraram, certamente não o acharemos. No entanto, se estamos certos, se o pudor é de fato a estranha e incômoda experiência da finitude de nosso corpo humano, do desamparo a partir do qual estamos no mundo, se essa experiência faz parte de nossa própria abertura ontológica para “o mundo”, seria possível localizá-lo em outros lugares, como na medicalização da vida cotidiana. Não há espaço para a hesitação, para a dúvida. O imperativo da performance se impõe. Encontramo-nos nus diante da angústia, do espanto diante de nós mesmos. Negamos essa nudez, pois não podemos nos admitir mortais, frágeis, inseguros. Não parece fortuito, portanto, que jovens de 17, 18 anos tragam para sua primeira relação sexual um comprimido de Viagra – mais que isso, que passe a existir uma cultura erótica do Viagra entre os jovens. Todas essas experiências nos remetem à nossa nudez. Nudez própria de seres sem garantias. Porém, como uma das condições de que o pudor e o interdito sejam operativos é a sua invisibilidade, esses fenômenos não nos aparecem pelo que de fato são: nossa dificuldade cultural de aceitarmos nossa precariedade e a riqueza que lhe está associada.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2004), *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Bataille, Georges (1987), *O erotismo*. São Paulo: L&PM.
- Blanchot, Maurice (1990), *Lautréamont e Sade*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bologne, Jean-Claude (1986), *História do pudor*. Rio de Janeiro: Elfos Editora.
- Derrida, Jacques (2002), *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Derrida, Jacques (s/d), “Os fins do Homem”, in *Margens da Filosofia*. Porto: Rés-Editora.
- Elias, Norbert (1993), *O Processo Civilizador*, vols. 1 e 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Featherstone, Mike; Hepworth, Mike (2000), “Envelhecimento, tecnologia e o curso da vida incorporado”, in Guita Grin Debert e Donna M. Goldstein (orgs.), *Políticas do corpo e curso da vida*. São Paulo: Editora Sumaré.
- Ferreira, Jonatas (2002), “O alfabeto da vida”, *Lua Nova*, (55-56), 219-240.
- Ferreira, Jonatas; Amaral, Aécio (2006), “Das Gesetz zur biologischen Sicherheit in Brasilien: Prähumane, humane und nichthumane Körper als Verhandlungszonen der Moderne”, in Thomas Kühn e Jessé Souza (orgs.), *Das moderne Brasilien: Gesellschaft, Politik und Kultur in der Peripherie des Westens*. Heidelberg: Verlag für Sozialwissenschaften, 340-364.
- Freud, Sigmund (1976), “O ‘estranho’”, in *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

- Giddens, Anthony (1992), *A transformação da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: Editora UNESP.
- Glendinning, Simon (1998). *On Being with the Others*. New York: Routledge.
- Heidegger, Martin (1987), *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Le Breton, David (2003), *Adeus ao corpo*. São Paulo: Editora Papirus.
- Le Breton, David (2009), “Entrevista com David Le Breton”, *Revista de Moda, Cultura e Arte*, 2(2), <http://www.iararevista.sp.senac.br/index.php> (consultado em 02/02/2011).
- Moraes, Eliane R. (2006), *Lições de Sade. Lições sobre a imaginação libertina*. São Paulo: Iluminuras.
- Oliveira, Ana Maria Rocha; Silva, Antônio Ricardo (2006), “Em terra alheia, pisa no chão devagar”, in Paulina Schmidtbauer Rocha (org.), *Cata-ventos. Invenções na clínica psicanalítica institucional*. São Paulo: Editora Escuta.
- Oliveira, Maria E. L. (2009), “A produção corporal em academias de musculação”, dissertação de mestrado. Recife: PPGS da UFPE.
- Rocha Ferreira, Erliane M. (2009), “Medicalização da vida como cuidado de si: Pondera 20mg/10mg - Repasso 10 cx, por um ótimo preço!” Dissertação de mestrado. Recife: PPGS da UFPE.
- Sade (1988), *Ciranda dos libertinos* (coletânea organizada por L.A. Contador-Borges). São Paulo: Max Limonad.