

O corpo digital como corpo duplo: a tecnologia purificando as formas¹

Renata Rezende²

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Resumo

Discorreremos sobre a construção do corpo contemporâneo a partir das Novas Tecnologias da Comunicação (NTC), na medida em que o corpo apresenta-se como digital e utiliza-se das técnicas imagéticas para ser formatado. Após mapear algumas características do corpo na contemporaneidade, analisamos a utilização das tecnologias na construção do corpo na sociedade ocidental, partindo da hipótese de existe um discurso do corpo digital, equivalente ao “corpo perfeito”, sinônimo da boa forma e dos padrões de beleza estabelecidos, socialmente, na atualidade.

Palavras-chave

Corpo; Tecnologia; Pureza; Capital;

Podemos sonhar em fazer do corpo do outro ou do nosso uma estátua e imaginar que ela possa se tornar um corpo vivo? Lembremo-nos da história de Pigmalião (BULFINCH, 2005): um rei cipriota via tantos defeitos nas mulheres que acabou por abominá-las, resolvendo viver solteiro. Era um exímio escultor e, por isso, decidiu esculpir a estátua de uma mulher em marfim, dotando-a de uma beleza que ultrapassava a de qualquer outra mulher de carne e osso. Parecia ser tão real e era tão perfeita, que assemelhava-se a uma jovem viva e somente o recato a impedia de mover-se. A arte, por sua própria perfeição, ocultava-se, e a obra parecia produzida pela própria natureza. Pigmalião admirou sua obra e acabou apaixonando-se pela criação artificial.

Muitas vezes, apalpava-a, como para se assegurar se era viva ou não, e não podia mesmo acreditar que se tratasse apenas de marfim. Enfeitiçado pela paixão, quando chegou o dia de um célebre banquete em homenagem a Afrodite, deusa da beleza e do amor, Pigmalião dedicou a ela um sacrifício, suplicando para que lhe enviasse uma mulher semelhante à estátua. Afrodite atendeu ao pedido e, ao voltar para casa, o rei percebeu que a estátua estava viva. Pigmalião casou-se com ela e deu-lhe o nome de Galatéia, com quem, um tempo depois,

¹ Trabalho apresentado ao NP 08 - Tecnologias da Informação e da Comunicação, do V Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom.

² Renata Rezende é mestre em Novas Tecnologias da Comunicação pela Universidade Federal Fluminense e professora substituta do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Espírito Santo.

teve uma filha chamada Pafos. Pelo pedido realizado, Afrodite recebeu um grande santuário construído pelo rei.

A história transformada em mito autêntico parece confirmar a referência à idéia do corpo como um objeto a ser moldado e modificado. O corpo enquanto estátua, objeto de admiração e de desejo de posse, esteja ele morto ou vivo, passa de um estado a outro para o bel-prazer dos olhos. Esse poder de reversibilidade torna esse corpo ainda mais atemporal. A história dá a entender que Pigmalião teria esculpido ele próprio essa mulher, talhado esse corpo magnífico, objeto de seus sonhos, à imagem daquilo que ele imaginava ser o objeto perfeito de seu desejo. Em vez de ser o duplo de si mesmo, o corpo esculpido é sobretudo a expressão soberana de uma alteridade composta a partir das intenções de seu autor.

Na filosofia e na psicanálise, o desejo é a noção psíquica que compele a consciência do sujeito na direção de um objeto, sendo que a função deste objeto é fascinar o sujeito por constituir na verdade o objeto de desejo de um outro, que não aparece como desejante. O termo desejo tem um sentido específico nas teorias contemporâneas da subjetividade e refere-se fundamentalmente ao movimento inconsciente do psiquismo para um objeto não-real, mas imaginário ou simbólico. Desejo é aí algo fadado à radical insatisfação, como acreditava Freud (1961), uma vez que seu objeto é da ordem da falta com relação ao real, sem nenhum valor de realidade. Galatéia seria equivalente a essa falta, manifestada por meio do desejo do rei em possuir uma mulher perfeita, moldada à sua própria escolha.

Na contemporaneidade, o desejo de transformar o corpo em um objeto parece evocar “escultores” como Pigmalião, a fim de dotar esse corpo de uma beleza estabelecida, uma espécie de “ocidentalização das formas”³. Mas a preocupação com o corpo, a beleza e a preservação da juventude não é um fenômeno recente. O homem ocidental há muito tempo “luta” contra a velhice e o *elixir da imortalidade* é uma fantasia que, hoje, mais do que nunca,

³ A psicanalista Susie Orbach, professora da *London School of Economics*, realizou uma pesquisa e constatou que apenas 2% das mulheres do mundo, em geral, se consideram bonitas. A pesquisa foi realizada no ano passado e ouviu três mil mulheres, em dez países diferentes. “Reduzimos tanto o padrão de beleza que poucas se acham belas”, afirma Orbach. Segundo a psicanalista, o padrão determina que a mulher, para ser bonita, tem que ser ocidental, alta, magra, branca ou negra, e com cabelos lisos. A pesquisa constatou ainda que as mulheres estão recorrendo às cirurgias dolorosas para alcançarem tal perfil: as chinesas, por exemplo, estão se submetendo a cirurgias na perna para aumentar a altura. As japonesas, que na pesquisa aparecem como as “campeãs da baixa auto-estima”, recorrem à cirurgia plástica na nuca e nos olhos para ficarem parecidas com as ocidentais. Na pesquisa, o Brasil foi apontado como o país em que as mulheres mais fazem cirurgias estéticas. Para Susan Orbach, essa obsessão com a cirurgia plástica tem a ver com a idéia de que “a juventude está com o poder” (LIMA, 2005).

é vendida com a ajuda do desenvolvimento das tecnologias e da ciência médica: terapias genéticas, tratamentos dermatológicos, cirurgias plásticas, reposições hormonais, vitaminas.

Se, na mitologia grega, as metamorfoses do corpo são, na maior parte das vezes, criadoras de uma visão de imortalidade – sinal da eternidade da vida e de um princípio fundador da perenidade do mito, não como um referente, mas como um "lugar-texto" da transfiguração do corpo – no desejo contemporâneo do homem ocidental, as transformações sobre o corpo estão baseadas no que podemos chamar de *corpolatría*, ou seja, quando o saudável hábito de cuidar do próprio corpo se torna uma obsessão. Trata-se de uma fixação com o estado do corpo, uma espécie de idolatria às formas corporais.

A *corpolatría* está inserida em um contexto social e histórico particularmente instável e mutante, no qual os meios tradicionais de produção de identidade – a família, a religião, a política, o trabalho – encontram-se enfraquecidos e muitos indivíduos ou grupos estão se apropriando do corpo como um meio de expressão, ou representação do eu. Na sociedade imagética, como definimos a sociedade contemporânea, o princípio de concorrência está baseado na diferenciação dos produtos pelas imagens; sendo assim, o corpo considerado como produto⁴ precisa apresentar-se nos padrões exigidos por essa sociedade.

O corpo des-coberto

Assistimos, especialmente nos grandes centros urbanos, a uma crescente glorificação do corpo, com ênfase cada vez maior na exibição pública do que antes era escondido. Ainda no início do século XX, apesar do calor dos países tropicais, os homens vestiam terno e as mulheres “recatadas e de família” cobriam-se até o pescoço. No fim do século XX e início do século XXI os corpos “pavoneiam”⁵, para usar a expressão de Foucault (1984b). Hoje, as anatomias mostradas parecem confirmar a idéia de que vivemos um período de afrouxamento moral nunca visto antes. No entanto, um olhar mais atento sobre essa “descoberta” do corpo

⁴ Aqui consideramos produto como sinônimo de mercadoria: tudo o que pode ser comprado ou vendido. Pelas análises de Marx, a mercadoria tem duas características: pode se destinar a atender uma necessidade humana, sendo, portanto, um valor de uso, e servir para se obter outras mercadorias em troca no mercado, concretizando-se então como valor de troca, ou propriamente valor (MARX, 1983, p. 413-414).

⁵ O filósofo, ao descrever as atitudes corporais do início do século XVII, quando “as práticas não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem reticência excessiva e, as coisas, sem demasiado disfarce”, sintetiza com a idéia de que “os corpos pavoneavam”. Segundo Foucault, naquela época, os códigos morais eram frouxos se comparados aos do século XIX, percebido como o ápice da repressão sexual. É preciso lembrar, no entanto, que o autor nega a hipótese de um grande ciclo repressivo que se costuma situar entre os séculos XVII e XX, chamando a atenção para uma crescente incitação ao discurso sobre o sexo ao longo deste período, uma vontade de saber sobre a sexualidade, que considera ser peça essencial de uma estratégia de controle dos indivíduos na sociedade moderna (FOUCAULT, 1984b, p. 9).

permite que enxerguemos não apenas os indícios de uma abertura dos códigos da decência, mas, antes, os signos de uma nova moralidade, que, sob a aparente libertação física e sexual, estabelece a conformidade a determinado padrão estético, que aqui denominamos de “corpo perfeito”, sinônimo da boa forma.

Por “corpo perfeito” consideramos o conjunto de práticas e cuidados – quase rituais – que têm como preocupação principal a maior aproximação possível de um padrão de beleza estabelecido socialmente nas comunidades ocidentais contemporâneas, que coloca a pele clara, os cabelos lisos, as formas retilíneas e a magreza como atuais ideais de perfeição. Os rituais para o alcance desse modelo de corpo não se resumem apenas à prática de atividade física, mas envolvem o consumo de cosméticos, os alimentos da linha *diet*, os acessórios da moda e outros produtos. Trata-se de toda uma filosofia de vida, envolvendo a adoção de certos princípios morais, de determinadas concepções estéticas, de atitudes e comportamentos específicos. Em resumo, poder-se-ia dizer que é uma ideologia, um conjunto de idéias, de imagens, de símbolos, de significantes e significados que orientam práticas e discursos do corpo. Nesse aspecto, a semelhança do “corpo perfeito” da contemporaneidade seria associada ao discurso transhumanista⁶, que almeja o aperfeiçoamento da condição humana por meio da tecnologia, em última instância, acarretando o abandono da própria noção do humano.

Nobert Elias (1990), em *O processo civilizador*, indica uma pista para se pensar a paradoxal instauração dessa “moral estética” em um momento em que tudo leva a crer que a liberdade corporal conquistada não tem precedentes. Para defender a tese de que, no curso do processo de civilização dos costumes, os momentos de aparente relaxamento moral acontecem dentro de contextos em que um alto grau de controle é esperado – dentro de um padrão “civilizado” particular de comportamento. Segundo o autor, os corpos mais expostos exigiram por parte de homens e mulheres um maior autocontrole, no que diz respeito às suas pulsões, do que quando o decoro os mantinha escondidos. Acompanhando essa linha de reflexão, podemos pensar que a aparente liberação dos corpos, sugerida por sua atual onipresença na mídia e nas interações cotidianas, tem por trás um “processo civilizador”, que se empenha e se legitima por meio dela. Devido à mais nova moral, à da “boa forma”, a exposição do corpo, na atualidade, não exige dos indivíduos apenas o controle de suas pulsões, mas também o

⁶ Nas mitologias transhumanistas existem duas alternativas para o corpo que expressam claramente um sentimento gnóstico de horror ao corpo e à matéria: seu aperfeiçoamento por meio de tecnologias protéticas ou sua desapareição. Nas duas alternativas, o corpo é encarado como mero invólucro, sempre imperfeito, do espírito ou da consciência. O grande ideal que se expressa nos discursos da tecnociência contemporânea, e na idéia do transhumanismo, pode ser definido, segundo Lucien Sfez (1996), como a obtenção da saúde perfeita, uma “bio-eco-religião” que anseia por alcançar “o estado de pureza original” (SFEZ, 1996).

autocontrole de sua aparência física, de sua imagem. O decoro, que antes parecia se limitar à não-exposição do corpo, se concentra, agora, na observância das regras de sua exposição.

O discurso midiático contemporâneo aponta para a necessidade de se “estar em paz com o corpo”, de “cuidar de si”, mostrando que o problema, quando existe, não é tanto em relação à saúde, mas à aparência de saúde, isto é, à aparência física, sua inadequação aos padrões estéticos considerados válidos nas sociedades contemporâneas. A gordura e a flacidez foram tomadas como símbolo da indisciplina, da preguiça, da falta de investimento do indivíduo em si mesmo. Nesse processo de responsabilização do indivíduo pelo seu corpo, a partir de um princípio de autoconstrução, as novas tecnologias têm um papel fundamental, já que o imaginário tecnocientífico que projeta as possibilidades de mutação sobre o corpo apresenta a constatação da precariedade da carne, de sua falta de durabilidade, de sua imperfeição na apreensão sensorial do mundo, da doença e da dor que o atingem, do envelhecimento das funções e dos órgãos, da ausência da confiabilidade de seu desempenho e da morte que sempre o ameaça.

Com o desenvolvimento das tecnologias da imagem, na contemporaneidade, a circulação dos corpos permanece cada vez mais em um campo mediatizado. A sociedade imagética, cujo princípio de concorrência está baseado na diferenciação dos produtos pelas imagens, exige do corpo cada vez mais sua capacidade de *performance*. A aparência é o que importa. Na impossibilidade da existência de um “corpo perfeito” de carne e osso que possa circular com a mobilidade, a fluidez e a velocidade do tempo contemporâneo, inventa-se um corpo de imagens. Aprende-se a jogar com as imagens desse corpo tornando-se “outro” por efeito de decomposição. Dessa forma, a imagem se constrói e se desconstrói como se o corpo fosse sempre um objeto a ser moldado, como um objeto de arte. Somos uma espécie de Pigmalião, na medida em que nos obstinamos em fabricar um “corpo perfeito”.

As novas tecnologias se dobram sobre o passado e sobre si mesmas, numa retração que relaciona presente, passado e futuro na cultura das imagens. A produção de imagens deixa de ser um efeito de duplicação e representação, para tornar-se um processo de construção e simulação desde o seu aparecimento. As novas imagens, como dizia Deleuze (1988), tornam-se objetos de uma contínua reorganização, na qual uma nova imagem pode nascer de qualquer ponto da imagem precedente. Essa autonomia imagética, como conjunto de traços à procura de significação, é possível de ser facilmente localizada na sociedade ocidental contemporânea,

uma sociedade marcada pela aceleração do tempo e pelo conseqüente esvaziamento de suas formas sociais.

Dentre as características que definem a sociedade contemporânea como “imagética”, está o fato de a mesma ser capitalista, e ter como princípio de concorrência a diferenciação dos produtos pelas imagens. Trata-se de uma sociedade na qual houve uma imbricação tamanha entre economia e cultura, a ponto de a indústria cultural tornar-se seu paradigma por excelência. Trata-se de uma sociedade de tempo acelerado e, por conseqüência, de produção e descarte de tudo o que foi produzido. Isso, por sua vez, leva à implosão de todas as formas produzidas (não só produtos, mas valores e instituições), gerando uma sociedade do vazio, do “sem forma”. Por conta disso, essa é uma sociedade na qual “estar na imagem é existir”, na qual se vive, então, numa forma de sociabilidade marcada pela *performance*, pela produção de impressões. Viveríamos agora em uma era de plasticidade absoluta, na qual um sujeito consumidor poderia assumir diferentes formas, representar diferentes papéis. O corpo, imagem de marca, apresentaria o modelo de ser o corpo possível para se viver dentro da sociedade das imagens. Uma sociedade na qual só é sujeito quem está dentro das imagens veiculadas para o consumo.

É na condição de implosão dessa sociedade que o corpo digital se oferece como uma “ilusão da forma”, a partir da qual se pode experimentar o corpo. Pois, se para constituir-se, o corpo precisa da forma do outro (entendido aqui como cultura), essa sociedade – que é sempre uma construção simbólica, histórica, contingente – define-se atualmente como um espaço que está arrebatado pelo fluxo incessante de produção e descarte, produto de uma era em que se fundem ciência, tecnologia e capital.

O imaginário que estabelece o atual modelo de “corpo perfeito” é contemporâneo, mas o desejo de redenção tecnológica na criação de um “admirável corpo novo” pode ser construído sobre os fragmentos de antigos mitos e de seres artificiais, que funcionam como metáforas para o estabelecimento desse determinado modelo de corpo, correspondente ao que denominamos de corpo digital. A lenda de Pigmalião, o Golem da tradição judaica, os autômatos artificiais da Idade Média, os robôs, os andróides e os ciborgues do século XX. Os seres artificiais parecem evocar uma atmosfera mítica na qual mergulhamos em sonhos de corpos tecnologicamente aperfeiçoados, de inteligências artificiais e de dissolução das fronteiras entre o orgânico e o inorgânico. São fantasias de superação dos limites corporais, da ubiquidade das subjetividades tecnológicas e da digitalização do *self*, que apontam para um

desejo de fuga do tempo e do espaço presentes, mas apontam também para o desejo de manipulação da realidade, do controle do corpo, do domínio sobre si.

O corpo digital seria o modelo ideal de corpo da sociedade contemporânea. Isso porque seria o corpo possível para se viver dentro da sociedade das imagens, uma sociedade de produção e descarte muito rápidos. Na impossibilidade de se possuir um “corpo perfeito” de carne e osso, a tecnologia de imagens forneceria mecanismos para a construção de um corpo digital que contemplasse todas as características estabelecidas pela sociedade ocidental contemporânea referente à noção de “corpo perfeito”. O corpo digital seria o “corpo perfeito” em sua máxima *performance*, pois atingiria o estado de pureza original, já que a imagem não contrai doenças, não envelhece ou morre.

O corpo contemporâneo: o bit-corpo

No universo das novas tecnologias da comunicação, o corpo humano é prolongado por próteses, por objetos móveis como, por exemplo, o telefone portátil. A visão do autômato, como a de uma cópia mimética, desaparece em benefício de uma fusão entre o corpo e seus dispositivos automáticos de comunicação. Assim, a própria representação do automatismo vai perdendo seu sentido em uma época em que o sujeito necessita, além de produzir um corpo, consumi-lo mais e mais para potencializá-lo. A metáfora do organismo não seria mais verdadeiramente pertinente quando o sistema técnico “impõe” sua própria determinação. O corpo então seria uma máquina autopoietica?

A *autopoiesis* foi a palavra que os biólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela (1997) criaram para explicar a vida. *Poiesis* conserva a mesma raiz de poesia e significa o ato criativo de fazer passar o não-ser ao ser. A idéia básica é a de um sistema organizado auto-suficiente. Para eles, a vida é autopoietica: ela cria, inventa e reinventa a si própria. A questão dos corpos digitais, nesse sentido, parece modificar a análise dos nossos modos de percepção, a relação do sujeito com o objeto. A digitalização se associa ao jogo dos possíveis, que não pára de abrir a própria labilidade de tais imagens. O digital é, antes de mais nada, pensado como “potencial de imagens”.

A digitalização corporal tem sido experimentada como a falta de um “corpo perfeito” de carne e osso. Todas as maneiras de se conservar e de se fazer viver os vestígios de um “corpo

perfeito” que não existe são práticas simbólicas repetidas para entreter uma relação virtual com o corpo ausente.

O movimento da digitalização revela o quanto a idéia que temos acerca da “realidade” do nosso próprio corpo não é senão fruto de um deslocamento, de um jogo de oposições que nos coloca sempre numa posição estética produzida culturalmente, afinada aos interesses capitalistas. Constituindo ao mesmo tempo uma categoria do espírito e um modo de apreensão do mundo, o corpo digital exarceba a trilogia lacaniana (imaginário-simbólico-real), não porque se junta a ela, como uma nova alternativa, mas porque faz “difundir” os elementos dessa trilogia. A virtualização do corpo é, portanto, uma nova invenção estética. É uma forma de banalizar a própria idéia do corpo como objeto a ser consertado, modificado, em um processo de idealização de um modelo de corpo, na atualidade, o “corpo perfeito”.

Na sociedade da informação, na sociedade em rede, o capitalismo mercantilizou o desejo, sobretudo o desejo de libertação da carne, o desejo de libertação de um “corpo obsoleto”, e assim o recuperou e o enquadrou novamente, em forma de imagem, de um modelo de corpo porque, em uma sociedade, cujo princípio é a concorrência, temos que estar sempre “apresentáveis”, em forma; afinal, nossa aparência equivale à nossa sobrevivência. Na sociedade contemporânea, o capitalismo produz um corpo que já não comporta apenas o desejo de consumo, mas é o próprio consumo. Na era do acesso à informação, ocorre, portanto, uma mudança de perspectiva que traz para o centro da atividade econômica o controle do tempo do corpo-consumidor. Esse corpo não é mais um alvo do mercado, ele torna-se o próprio mercado, cujo potencial é preciso conhecer, prospectar e processar.

O corpo digital é o corpo que atinge uma “perfeição estabelecida”, é aquele imune à doença, à deficiência física, à morte. Ele representa um mundo sem a espessura da carne, dando reviravoltas no espaço e no tempo de maneira que seu peso não impeça seu avanço. O “bit-corpo” ou corpo-imagem se dissolve em um universo de dados que nada pode deter. A sociedade da informação, da velocidade, a sociedade de rede se tornou o sistema nervoso dos corpos que não podem mais estar fora dela.

Fredric Jameson (2000) observou, em seu livro *Pós-Modernismo, ou a Lógica do Capitalismo Tardio*, que o capitalismo estava penetrando no inconsciente e na natureza e colonizando-os; mas agora ele parece investir em toda a criação, não só na criação do corpo, mas na criação de uma imagem digital desse corpo. A nova economia parece apropriar-se não apenas da

dimensão da realidade virtual do corpo, mas também, e talvez principalmente, da dimensão virtual da realidade do corpo.

Continuamos, como Pigmalião, a construir esse corpo novo, a conhecê-lo pela força e a explorá-lo pelas imagens. Entrecortado por múltiplas constrictões necessárias, ele passa do impossível ao leque aberto de todos os possíveis. Habita esse potencial e essa nova contingência. Surge virtual, segundo uma definição sem fim nem fronteiras.

Quando a medicina, a farmácia, as políticas de saúde, as tecnologias de controle e de trabalho, as tecnologias de comunicação avançam suas possibilidades em um agir sobre o corpo, podemos colocar a questão: o que é o corpo contemporâneo? Ele não existe, pois vive inteiramente na modalidade do possível? Temos a impressão de que apenas uma lógica permite apreendê-lo: ele sai da necessidade (criada) para entrar no possível, daí a noção de que o corpo está se tornando um virtual encarnado.

O corpo é o instrumento ideal dos novos mundos virtuais. Os costumes culturais que permitiram que ele fosse pensado desde há muitos séculos como imagem de si mesmo constituem, por assim dizer, predisposições à compreensão comum das experiências contemporâneas. O corpo digital – o corpo em imagens sintéticas – pode aparecer como a finalização de todos os jogos complexos para a obra, na labilidade das imagens corporais. A imagem digital oferece uma apresentação perfeita do corpo liberado das contingências e projetado em um tempo infinito. Ela permite, sobretudo, uma projeção de todas as fantasias sobre um corpo idealizado que não precisa mais ser de carne e osso. Ele pode aparecer ou desaparecer, ele nem morre nem vive de verdade. Trata-se de um desdobramento que autoriza o jogo das identificações, utilizando simplesmente meios técnicos a cada dia mais sofisticados. Idealiza-se o corpo por procuração e, nessa perspectiva, a tecnologia das imagens digitais oferece possibilidades cada vez mais ricas. Mas precisamos ressaltar que o corpo em imagens sintéticas convoca um paradoxo da representação: ele exarceba a relação especular, apresentando-se como duplo e como modelo, e aniquila essa mesma relação por sua autonomia. Meu próprio corpo em imagens sintéticas separa-se de mim, sendo ao mesmo tempo meu duplo figurado. O que caracteriza então a imagem digital do meu próprio corpo é, paradoxalmente, a negação da semelhança pelo desdobramento. A imagem que eu poderia considerar como a de “mim mesmo” torna-se autônoma graças à sua “objetividade”. A imagem sintética não me oferece meu outro; faz de minha imagem, após sua separação, uma imagem-objeto à qual me submeto.

A idéia de uma nova corporeidade não se resume ao fato de que a imagem sintética oferece a possibilidade de se ter um outro corpo e de transformá-lo a meu bel-prazer; supõe, sobretudo, um desenvolvimento interativo da corporeidade. Longe de desaparecer na abstração dos símbolos, o corpo se vê acrescido de novas possibilidades de ação sobre a máquina e, em troca, de percepções. Nada, pelo menos na aparelhagem tecnológica em si (diferentemente de sua socialização), tende para uma alienação sistemática do corpo. Parece, ao contrário, que a transmissão e a recepção das mensagens ou das expressões corporais são cada vez mais consideradas como devendo participar amplamente de uma comunicação que se quer a mais completa ou “realista” possível.

Como dá a entender Couchot (1990), a interatividade digital privilegia “um visual enriquecido e como que ‘recorporizado’, fortemente sinestésico, em detrimento de um visual seqüencial linear e essencialmente retiniano”. As recentes pesquisas sobre a síntese da expressão tentam desenvolver as relações mais complexas entre o cálculo da digitalização tridimensional de rostos e de corpos reais e a captura digital dos movimentos. A perspectiva assim oferecida é a de produzir, ainda nas palavras de Couchot (1990), uma “hibridização” entre o gesto e as formulações abstratas do cálculo. Não se trata mais de um desdobramento, mas de uma interação que deveria permitir a descoberta das múltiplas possibilidades da sinestesia, como se a corporeidade pudesse ser vivida, simultaneamente, no universo da nossa sensibilidade imediata, graças a uma síntese digital das nossas mais complexas expressões.

Não podemos esquecer que o computador não sabe dar forma sensível a não ser ao que já está informado. Apenas sabe dar visibilidade ao que é inteligível. Portanto, a utopia de uma nova corporeidade não se equipara à questão da reprodução tecnológica das sensações mais complexas; não se inscreve na perspectiva de um domínio técnico cada vez mais sofisticado da nossa vida sensível. Fundamenta-se, essencialmente, no paradoxo da simultaneidade de um desdobramento que visa a anular o próprio efeito de duplo, criando uma fusão técnico-corporal. Quando se fala do ‘tempo real’ para designar a simultaneidade entre a imagem e o real produzido hoje pela imediata mediatização, trata-se de uma ausência de distância temporal entre a realidade do evento e sua reduplicação em imagem. Nesse sentido, o gênero de experiência interativa aqui indicado segue o mesmo caminho, já que propõe uma tal simultaneidade entre as sensações corporais e as imagens sintéticas que toda distância temporal que está na origem da especularidade está destinada a desaparecer. A sinestesia é

vivida em tempo real por uma reduplicação que dificilmente podemos considerar especular. As imagens digitais não são imagens de espelho.

A ilusão de uma certa ‘purificação do real’ operada pela imagem digital seria uma consequência do trabalho sobre a sinestesia vivida em tempo real. Trata-se da idéia de que a virtualização seria em si mesma um meio de purificação estética. Uma nova corporeidade encontra-se aí propriamente legitimada por essa purificação do real.

Conhecemos o risco de uma semelhante ideologia: uma vez que, na realidade, o corpo é imperfeito, no espaço virtual ele pode atingir um grau de pureza até então desconhecido. A idealização estética do corpo fica assim exarcebada a ponto de fazer acreditar que, para além da multiplicidade de imagens corporais que surgem em nossas percepções cotidianas, podemos esperar encontrar a quintessência da imagem do corpo graças à imagem digital. Na interação sinestésica entre nosso corpo sensível e o cálculo digital, a purificação do real seria um princípio de pureza absoluta.

O “corpo puro” responde à sublimação estética pelo auto-erotismo da experimentação tecno-especular. O esperma, as defecações, a saliva, o sangue, tudo o que sai ou entra no corpo não mais existe ou não é suscetível de passar no registro absolutamente puro da imagem. Insistimos mais uma vez no fato de que a *performance* que põe justamente em cena todos os humores do corpo aparece como o “último momento” antes da entrada no mundo virtual, em que o corpo purificado triunfa. Tal seria a lição de moral: é somente no mundo digital que o corpo tem condições de se tornar o mais perfeito modelo de corpo. O corpo se torna um incorporeal, em uma direção exatamente inversa à dos estóicos⁷. O corpo em imagens digitais alcança sua autonomia e, podemos acrescentar, sua imortalidade. Para os estóicos, “a felicidade é aquele instante em que o homem está inteiramente de acordo com a natureza”. Se possuímos uma idéia de eternidade, é neste momento em que o acaso se transforma em destino, no presente do ato. Ao contrário, o corpo tornando-se um incorporeal, não é mais ligado ao tempo presente; suas metamorfoses infinitas o fazem eterno porque ele é vivido em imagens, para além de uma distinção entre o existente e o não-existente. É exatamente este o

⁷ Na filosofia estóica, os incorporais são dotados de uma existência mínima, diferentemente dos corpos que, sozinhos, existem por suas ações e intenções. O corpo é, de alguma maneira, analógico à existência – idéia que será retomada pela corrente filosófica existencialista no século XX. O que é incorporeal existe apenas no pensamento. A primeira categoria é a matéria que origina os corpos. Comentando esse lugar de origem que os estóicos atribuem à matéria, Plotino escreve: “A razão é de tal forma que eles tomam por guia a sensação e nela têm fé para estabelecer os princípios e o resto. Primeiramente convencidos de que todos os corpos são os verdadeiros seres, sentem medo ao vê-los se converterem uns nos outros, considerando o ser real aquele que subsiste sob eles” (JEUDY, 2002, p. 170).

mito fantástico do corpo digital. Nós abandonamos toda a tradição existencialista que unia o corpo à experiência repetida do tempo presente. Incorporal e atemporal, o corpo puro e digital é certamente uma abstração transcendental. A imortalidade parece, assim, ter sido conquistada.

As experiências de sinestesia realizadas com as imagens digitais parecem partir da idéia preliminar de um “corpo perfeito”. Todo esse trabalho experimental efetuado na interface entre o corpo e o computador parece ter por finalidade implícita mostrar que o “corpo puro” em um “espaço digital” é o espelho do corpo perfeito em um mundo orgânico. São duas faces de um Eu corporal, de um lado, e do narcisismo, cujos modos de expressão continuam governados pela relação especular, de outro. O “corpo puro” seria apenas a replicação digital do corpo perfeito. Uma visão estética do mundo – baseada em um idealismo da corporeidade – impõe-se, doravante, como ponto de vista ocidental do modelo de corpo estabelecido pela sociedade capitalista.

A estética corporal, como abismo do reconhecimento cultural, passa sempre por uma vontade de dominação. Na contemporaneidade, a imagem do corpo reflete seu estatuto como objeto de consumo, reflete a administração “correta” de sua utilização. Assim, a criação de corpos por meio de imagens de síntese poderia ser uma alternativa para aqueles corpos que não se adequaram às modalidades estabelecidas pela sociedade de consumo, na medida em que permite ao indivíduo moldar a própria experiência. No entanto, o que notamos é o declínio dessa lógica e a ascensão de outra relacionada ao investimento do capital: a idéia de que as imagens de síntese necessitam estar associadas à pureza; caso contrário, produziriam “corpos estranhos”. Para Bauman (1998), o estranho é o oposto, o sujo, o imundo, são os agentes poluidores; são “as coisas fora do lugar”. No entanto se são “coisas fora do lugar”, é possível de alguma forma enquadrá-las, mas, para isso, elas terão que “entrar no sistema”, porque o sistema é a ordem, o “lugar onde se encontram os puros”.

Construir e manter um corpo sem defeitos, sem impurezas, sem “nada fora do lugar” é a ordem do sistema da sociedade de consumo, que, neste momento, é intensificada pela transferência para a sociedade da informação, uma sociedade de imagens. A isso acrescentamos o pensamento de Giddens (1990) que afirma que o “problema da ordem é central à interpretação da limitação dos sistemas sociais, porque é definido como uma questão de integração – o que mantém o sistema integrado em face das divisões de interesses que

disporiam “todos contra todos”. Tal como na lógica capitalista, que inclui e exclui simultaneamente, porque há coisas para as quais o “lugar certo” não foi reservado em qualquer fragmento da ordem preparada pelo homem (BAUMAN, 1998). Assim, elas ficam “fora do lugar” em toda a parte, em todos os lugares para os quais o modelo da pureza tem sido destinado, porque não há espaço para todos serem puros e porque esse desequilíbrio faz-se necessário à lógica do sistema. O interesse pela pureza e a obsessão com a luta contra a sujeira parecem emergir como características dos homens ocidentais, mas os padrões a serem conservados mudam de uma época para outra. Cada época e cada sociedade possuem um certo modelo de pureza e um certo padrão ideal a ser mantido intacto face às “disparidades”.

Na sociedade contemporânea, esse modelo de pureza parece indicar uma associação diretamente ao corpo, ou melhor, ao “não-corpo”, a ponto de existir a necessidade de descartá-lo, por meio das imagens de síntese, inaugurando um outro corpo, ou melhor, uma outra imagem de corpo. Um corpo ainda mais potente e intensificado pelos controles da sociedade para a sua manutenção.

O que estamos experimentando é uma transformação tecnológica do estatuto do corpo. De início, trata-se de uma transformação ontológica: o corpo e todos os seres vivos tornam-se informação codificada. A quebra do código é o que permite a manipulação no modo de ser de todos os seres vivos. A vida como programa implica um corpo passível de transformação, mas não só pela intervenção tecnológica. O corpo torna-se, ao mesmo tempo, um conjunto de possibilidades cuja atualização depende dos cuidados que o indivíduo estabelece consigo mesmo. O possível acaba sendo “naturalizado” pela intervenção tecnológica. Mais uma vez, pensemos nas próteses mais comuns, como o silicone, o *botox* e as cirurgias, plásticas e redutoras. A proposta do corpo digital é a de que ele seja a possibilidade de conectar homem/máquina, corpo/cérebro de uma forma tão íntima que se possa pôr em prática qualquer idéia de um sujeito pensante autônomo, desconectado de suas próteses tecnológicas, corpóreas ou maquinicas. O sujeito é aqui, ele próprio, uma interface. Nessa perspectiva, o corpo digital poderia ser a solução encontrada para os “corpos que não se adequam” às intervenções tecnológicas, ou, por qualquer motivo, não queiram precisar delas. No entanto, o que notamos⁸ é que, dentro do ciberespaço, dentro da rede, se reproduz a estética normatizada pela sociedade de consumo, a estética dos corpos perfeitos, formatados com a ajuda da

⁸ Em pesquisa realizada no dia 31 de março de 2005, no site Almas Gêmeas, do portal Terra, constatamos que, de dez perfis escolhidos aleatoriamente, oito se classificaram como em forma, atlético ou magro, no quesito aparência. A pesquisa foi realizada com perfis de homens e mulheres. Disponível em <http://www.terra.com.br/almas>. Acesso em 31 de março de 2005.

tecnologia. As novas tecnologias têm conseguido construir uma outra esfera simbólica dentro do simbolismo humano, não como mero campo simbólico, senão como uma força que se impõe hegemonicamente no universo da cultura moderna. Na digitalização da cultura contemporânea, o corpo parece marcado pela cultura capitalista das imagens que, em cada época, inventa padrões estéticos, cada vez mais ligados à lógica do consumo. Seja por meio do discurso, seja por meio do artifício, o corpo vive, na contemporaneidade, em uma cultura imagética, sendo submetido a um processo de reestruturação, passando de sua considerada obsolescência à digitalização. Assim pensar o corpo como matéria, ou pensá-lo como digital são apenas alguns dos desafios contemporâneos.

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- COUCHOT, Edmund. *Boîtes Noires*. In: *Technologies et imaginaires*. KLONARIS, M.; THOMADAKI, K. (Dir.). Paris: Dis Voir, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FELINTO, Erick. Transhumanismo e mito: notas sobre o culto do ciborgue. In LEMOS, André; CUNHA, Paulo. (Orgs.) *Olhares sobre a Cibercultura*. Porto Alegre: Sulinas, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 1979a.
- _____. *História da sexualidade: o cuidado de si*. São Paulo: Graal, 1984a.
- _____. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal, 1984b.
- _____. *O nascimento da clínica: uma arqueologia da percepção médica*. São Paulo: Forense Universitária, 1998.
- FREUD, Sigmund. *Beyond the pleasure pinciple*. Viena: [s.n.], 1923. Tradução de James Strachey, Nova York: W. W. Norton, 1961.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1990.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

JEUDY, Henri-Pierre. *O corpo como objeto de arte*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LIMA, Beth. Espelho cruel: entrevista da psicanalista Susie Orbach cedida à repórter da Rede Globo. Disponível em: <<http://jornalhoje.globo.com/JHoje/0,19125,VJS0-3076-20050212-79477,00.html>>. Acesso em: 12 fev. 2005.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa, Gradiva, 1989.

MARX, Karl. O processo de produção do capital. In: _____. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MATURANA, Humberto. VARELA, Francisco. *De máquinas e Seres Vivos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997;

NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula a vida*. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.

ORTEGA, Francisco. Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, Margareth; LACERDA, Orlandi Luiz B.; VEIGA NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DPA, 2002a.

PELBART, Peter. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Luminuras, 2003.

SFEZ, Lucien. *A saúde perfeita: crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Loyola, 1996.

SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

