

Fernando Altemeyer Junior

Vera Ivanise Bombonato

TEOLOGIA ^e COMUNICAÇÃO

*Corpo, palavra e
interfaces cibernéticas*



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Teologia e comunicação : corpo, palavra e interfaces cibernéticas /
Fernando Altemeyer Junior, Vera Ivanise Bombonato [orgs.]. –
São Paulo : Paulinas, 2011. – (Coleção teologia na universidade)

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-85-356-2814-2

1. Comunicação - Aspectos morais e éticos 2. Comunicação
- Aspectos religiosos - Igreja Católica 3. Comunicação de massa
- Aspectos sociais 4. Comunicação mundial 5. Sociedade da
informação 6. Teoria da informação I. Altemeyer Junior, Fernando.
II. Bombonato, Vera Ivanise. III. Série.

11-04481

CDD-261.52

Índices para catálogo sistemático:

1. Informação e meios de comunicação : Teologia social : Cristianismo 261.52
2. Teologia da comunicação : Teologia social : Cristianismo 261.52

1ª edição – 2011

Direção-geral: Bernadete Boff

Conselho editorial: Dr. Afonso M. L. Soares
Dr. Antonio Francisco Lelo
Ms. Luzia M. de Oliveira Sena
Dra. Maria Alexandre de Oliveira
Dr. Matthias Grenzer
Dra. Vera Ivanise Bombonato

Editores responsáveis: Vera Ivanise Bombonato e
Afonso M. L. Soares

Copidesque: Anoar Jarbas Provenzi

Coordenação de revisão: Marina Mendonça

Revisão: Ruth Mitsuie Kluska

Assistente de arte: Sandra Braga

Gerente de produção: Felício Calegato Neto

Projeto gráfico: Manuel Rebelato Miramontes

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida
por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico,
incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou
banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Dona Inácia Uchoa, 62
04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3500

<http://www.paulinas.org.br> – editora@paulinas.com.br
Telemarketing e SAC: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2011

Do que fala o corpo hoje?

Helena Tania Katz

Tudo está relacionado ao corpo, como se ele tivesse sido redescoberto depois de ter sido esquecido por muito tempo; linguagem do corpo, consciência do corpo, liberação do corpo são senhas.¹

Quando se fala sobre o corpo, é preciso ter clareza de que corpo se fala, pois, embora a palavra seja a mesma – corpo –, ela pode ser empregada em sentidos muito distintos. Quem se interessa pelo assunto compreende ser indispensável situar o corpo em relação ao(s) ambiente(s) nos quais vive para poder investigá-lo com pertinência. Em tempos de agora, pautados pela hipertrofia midiática do assunto corpo, vale começar pelo livro escrito por Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A cultura-mundo; resposta a uma sociedade desorientada* (2008, traduzido para o português em 2010) para compreender qual o ambiente do corpo hoje. Nele, os autores propõem que a cultura transformou-se em mundo, e lançam o conceito de cultura-mundo, explicando que se refere à “cultura-mundo do tecnocapitalismo planetário, das indústrias culturais, do consumismo total, dos *media* e das redes digitais”.² Como se trata do mundo que produzimos e habitamos, não podemos construir um discurso sobre o corpo sem levá-lo em consideração.

1 STAROBINSKI, The natural and literary history of bodily sensation, p. 353.

2 LIPOVETSKY; SEROY, *A cultura-mundo*, p. 11.

Não devemos esquecer que a cultura agora não mais se separa do mercado, porque se transformou em economia política da cultura, imersa nas marcas internacionais, na superabundância de informações, imagens e divertimentos midiáticos.

Seria simples descrever a situação em que nos encontramos como sendo a da vitória do hiperconsumo, da vida pautada pelo dinheiro, pela busca do sucesso, e gerida pelo individualismo. A realidade é mais complexa do que a denúncia impotente e alarmista destes traços que, de fato, hoje vigoram na sociedade, mas que não apagam outros igualmente importantes. Lembremo-nos, por exemplo, de que é justamente nesse contexto que a espiritualidade vem se expandindo. Nas duas últimas décadas, consolidaram-se movimentos religiosos muito populares (evangélicos, carismáticos, cientologia etc.), que hoje mobilizam muitos milhões de pessoas, espalhadas pelo mundo inteiro.

As diferentes configurações da espiritualidade implementadas por essas religiões fortalecem-se através da prática de uma forte midiaticização comercial. Vendem livros-passaportes-para-a-salvação de todos os males, e oportunidades de conquistar o bem-estar (especialmente nessa vida e não no além) em vivências com os gurus-intermediários nessa transação (em spas e workshops, cursos e palestras). As religiosidades construídas por essas novas religiões têm mais a ver com os valores do mundo do consumo (vencer aqui e agora) do que com os divulgados pelas religiões primeiras.

A existência de religiosidades distintas produzindo éticas diversas também diz respeito aos tempos tecnomercantis em que vivemos. Vale notar, nessa mesma direção, a substituição das lutas políticas que transformam o mundo pelas atividades de proteção à vida humana. O que mobiliza a todos hoje é o exercício da caridade urgente e imediata que as imagens que vemos na tevê de desastres ecológicos ou de abusos de direitos humanos nos despertam. Nossa solidariedade é profundamente tocada pelo sofrimento do outro. Contudo, trata-se de um tipo de solidariedade que nasce do individualismo que nos caracteriza e, com ela, passamos a fazer parte de uma empatia global contemporânea.

Não nos importamos com o fato de os nossos comportamentos solidários e nosso altruísmo universal não diminuírem a violência, a injustiça ou a fome. A transformação desse quadro só ocorre quando as causas que o produzem

são modificadas, o que implica militância política. Mas, como se sabe, lutas políticas dessa ordem acontecem no longo prazo, têm efeitos menos espetaculares, e não mais seduzem. Tal observação nada tem a ver com relativismo ou niilismo. Ao contrário. Aqui se identifica estar em curso outro entendimento de luta política. O cidadão da internet que pratica ativismo digital se sente intervindo e fazendo parte de um tipo de vigilância que a sociedade civil empreende agora, sem ser conduzida exclusivamente pelas mídias ou pelas palavras de ordem dos partidos políticos:

O indivíduo hipermoderno não se contenta com prazeres consumistas: procura também ser agente interventor, expressar-se, dar a sua opinião e participar na vida pública, mesmo que seja de forma diferente do militante político à antiga, que exigia o sacrifício da vida privada e da liberdade de opinião individual.³

Esse sujeito não confia nas grandes instituições nem em seus dirigentes e vem testando outra maneira de participação na sociedade, na qual o campo de ação dos poderes públicos tradicionais (estado, religião, educação etc.) vem se transformando. Nesse assunto, não se pode ignorar o papel central que Foucault teve na transformação do corpo em um tema obrigatório. Ao desvendar a similaridade estrutural de instituições como a prisão, a escola, o hospital e a fábrica, demonstrando as relações perversas entre poder e conhecimento que as sustentam, fez soar a sirene de alarme quando tornou clara a possibilidade de identificar a produção de *corpos dóceis*⁴ em várias instâncias sociais, especialmente nas que se dedicam a produzir imagens do corpo.

Montado esse quadro, a pergunta que cabe é: que sujeito é esse? Do que o seu corpo fala?

1. O sujeito do mundo do consumo

Evidentemente, esse sujeito nasceu bem antes. Estima-se que a Terra tenha cerca de 4,6 bilhões de anos e a vida exista nela há “somente” 3,5 bilhões de anos, entendendo-se vida como qualquer sistema químico capaz de se multiplicar. Plantas multicelulares e animais apareceram muito depois, há “apenas” 750 milhões de anos. Vertebrados têm 450 milhões de anos. Dinossauros, 200

3 Ibid., p. 180.

4 FOUCAULT, *Vigiar e punir*.

milhões, e estão extintos há 65 milhões de anos. Primatas, a ordem biológica à qual nós, humanos, pertencemos, só surgiram há 60 milhões de anos. Ou seja, em termos evolutivos, mamíferos, primatas e humanos são recentes. Humanos pertencem à espécie *Homo sapiens*, que pertence ao grupo Hominoidea ou Hominídeo. Somos primatas africanos com parentesco próximo com os chimpanzés, de quem nos separamos por um pequeno número de genes e muitas diferenças morfológicas.⁵

Os paleontólogos que estudaram os 52 pedaços do fóssil descoberto em 1974 nas tórridas encostas de Hadar, na Etiópia, que recebeu o nome científico de AL 288-1, e o apelido de “Lucy”, atestaram que ele tem três milhões de anos e representa uma peça fundamental na cadeia da nossa evolução biológica (os cientistas ouviam “Lucy in the Sky with Diamonds”, dos Beatles, quando comemoraram o achado). Totalmente símio no crânio e inteiramente humano no resto do corpo, esse fóssil de hominídeo comprova, por exemplo, que a hominização começou com a posição vertical.

Segundo Christine Berge, do Laboratório de Anatomia Comparada do Museu de História Natural da França, “Lucy” tinha parturição tão delicada quanto a nossa, em posição oblíqua e dupla rotação. “Lucy” não dava à luz como os símios. O seu joelho, todavia, se aproxima do deles. Com o menisco sobre a tíbia, acompanhando a disposição simples dos chimpanzés (em nós, ela é dupla), possui um joelho mais móvel que o nosso, mas com orientação de movimentos menos precisa. Sua bipedia, portanto, ainda era ocasional.

A descoberta de “Lucy” mostrou que nós, humanos, não surgimos numa linha evolutiva crescente, e sim através de uma sucessão de rupturas parciais: primeiro a bacia (eixo da seleção), depois o braço, as pernas (eixos de relação), os pés e, então, a cabeça. É bastante curioso que o corpo que temos hoje tenha começado a chegar à sua forma atual por uma mudança na bacia.

Três milhões de anos e várias experiências biomecânicas nos separam de “Lucy” e do seu “filho”, um crânio encontrado na África (Csillag, 1994), que complementa informações sobre os *Australopithecus Afarensis*, nossos ancestrais mais distantes. Este crânio de hominídeo confirma que a “família de Lucy” tinha mandíbula grande e cérebro pequeno, e representou o ponto de partida de linhagem do homem.

5 FOLEY, *Os humanos antes da humanidade*.

A bipedia, que alarga o tórax, também desloca o omoplata para trás. É vantajosa para a mão, mas não para as espáduas. Para ficar de pé, o homem precisou desenvolver uma bacia grande o suficiente para prender os músculos das nádegas. O fêmur precisou assumir uma posição oblíqua e alongar o seu “pescoço”, numa geometria antimecânica que predispõe para joelhos tortos e pernas arqueadas.

O corpo do tipo atual começou a surgir há quase 500 mil anos. Nos últimos 200 mil, nada de essencial se modificou no seu esqueleto, e com esse esqueleto o corpo foi se transformando em um locutor cada vez mais complexo. Antigamente, o corpo era entendido como um catálogo de órgãos definidos por funções individuais. Em 1655, Belon mostrou a homologia geométrica entre as partes do esqueleto de um pássaro e um homem ao estendê-los na mesma posição. Tyson, em 1699, descobriu a aproximação entre chimpanzé e homem ao dissecá-los.

A obrigatoriedade de relacionar órgão a função foi encerrada pelo debate entre Cuvier e Saint-Hilaire. Para Cuvier, a unidade do organismo se realiza por correlações tão precisas que nenhuma modificação pode inviabilizá-la. Para Saint-Hilaire, continuador de Lamarck, a unidade resulta das transformações que o meio exterior produz.

O evolucionismo acabou confirmando as teses de Saint-Hilaire. Mais que isso. Demonstrou que, a cada geração, o programa genético reproduz uma espécie de duplo eixo: o organismo entendido como uma sequência de estruturas encaixadas pela origem material ou pela associação a um momento evolutivo. Ou seja, já está aí a hipótese de que sempre existiu um trânsito entre o biológico e o social. E essa é a razão pela qual precisamos conhecer como o nosso corpo se formou para poder ler o corpo de hoje:

o olho não pode ver-se
a si mesmo
o leão de ouro não é o ouro
do leão de ouro
o ouro leonado não deixa de ser ouro
aurificar-se é o ser do leão não leão
o olho vê-se
no avesso do olho
silêncio: olho do furacão
(De um Leão Zen).⁶

6 CAMPOS, *A educação dos cinco sentidos*, p. 26.

Lembrar que natureza e cultura estão juntas na nossa história evolutiva desde sempre é indispensável para estudar o corpo. Por uma questão de recorte, vamos falar dessa relação aqui apenas a partir do final do século 19, com a abertura de laboratórios experimentais (o de Wilhelm Wundt, em Leipzig, em 1879, aparece como o primeiro deles), pois ela serve para ilustrar as relações entre cultura e pensamento que começavam a se estabelecer. Diferenciando-se dos antropólogos, os psicólogos dedicavam-se a decifrar o que acontece a um indivíduo quando ele está pensando. Uma vez que tais processos não se mostravam observáveis, razão pela qual recebiam a denominação de “psicológicos”, foi necessário esperar pelo domínio da eletricidade para que se construíssem máquinas apropriadas para investigá-los. A proliferação das práticas laboratoriais que havia marcado a separação entre antropólogos e psicólogos, também havia trazido o homem para uma situação de eventos controlados.

A ideia de um corpo controlado e/ou construído tem em Foucault uma referência forte, no século XX, porque ele descreve o corpo como um ponto nodal das relações produtivas de poder. Em vários textos, Foucault duvidou da existência material e separada de um corpo fora de sua existência social e vai estudar constelações diferentes de poder (hospital, regimes políticos, escolas, prisões etc.) como nexos fundamentais ao entendimento das configurações do corpo. Sua concepção de corpo enraíza-se em Nietzsche mas, via Merleau-Ponty, chega à proposta do corpo como carne. Para ele, carne significa uma interligação de estruturas e forças que interagem sem dominância entre elas e sem existência de um centro controlador.

Na história da filosofia, o entendimento da nossa existência como “encarnada” passou por uma longa trajetória. Em 1913, Husserl desenvolve a noção de *Leib* (corpo vivo) em oposição a *Körper*, que seria a descrição física do corpo (publicada em 1912, Ideias II), iniciando a fenomenologia. Em 1928, Heidegger desenvolve tal fenomenologia em uma espécie de ontologia, substituindo a noção de subjetividade e de mundo por *Dasein* ou existência humana. É ele quem desloca a questão do corpo para a da incorporação. “Não temos um corpo, mas somos incorporados”.

Quem fará uma síntese entre estes dois pensamentos será o próprio Merleau-Ponty, nos seus escritos de 1945, 1962 e 1964. O conceito de corpo (*Leib*) de Husserl, iluminado por Heidegger (especialmente a noção de ser-no-mundo),

vai clarear a conexão entre corpo, ações e percepção já estudada anteriormente por Descartes. É assim que, em vez do conceito de “ser” de Heidegger, Ponty introduz a sua noção de “carne”.

Se a perversão do dualismo cartesiano que propunha a separação entre corpo e mente já havia sido exercitada por Hegel, Marx, Kierkegaard e Nietzsche, com a fenomenologia do século XX conquista novos modos de descrição, nos quais pelo menos um aspecto permanecia sem uma explicação satisfatória: como se dava o trânsito entre as informações do mundo e as informações residentes no corpo? Alguns semioticistas da cultura (Ivanov, Lotman, Pjätigorskij, Toporov e Uspenskij) já haviam apontado o mecanismo da cultura como um sistema capaz de transformar a esfera externa em interna, a entropia em informação, e assim por diante. A cultura não seria uma oposição entre o externo e o interno, mas uma possibilidade de passagem de um âmbito a outro.

Edmund Husserl (1989) propunha a existência do corpo vivo (*Leib*) e do corpo estritamente físico (*Körper*), mas não explicava o relacionamento entre eles. Assim, a fenomenologia seguiu sem dar atenção à neurofisiologia e ao inconsciente. Somente um bom tempo depois, quando William James propôs uma psicologia baseada na experiência, a concepção de que os processos de conhecimento se dão a partir de interações entre corpo e ambiente ganhou visibilidade.

Mas como pensar em corpo sem ambiente se ambos são desenvolvidos em codependência? A própria palavra “ambiente” resulta de uma montagem entre *amphi* (que significa “em torno de”, e que passou para o latim significando “ambos”), com o sufixo *ente*, que vem do *ant* indo-europeu, língua pré-histórica há muito desaparecida (nela, queria dizer “sopro”). Ambiente, então, significa tudo o que compõe uma coisa, inclusive o sopro em torno. Curiosamente, cultura possui um sentido etimológico semelhante ao de ambiente, pois cultura vem do indo-europeu *kwol*, que significava uma ideia de quem anda em torno de alguma coisa, como o sentido do grego *amphi*.

A nossa própria história evolutiva já exhibe esse tipo de vínculo, uma vez que se processa por um sem-número de adaptações, isto é, de negociações entre corpos e ambientes. Se o sopro em torno também compõe a coisa, a cultura (entendida como o em torno) “carnifica-se” no corpo. O que está fora adentra,

e as noções de dentro e fora deixam de designar espaços não conexos para identificar situações correlatas. As informações do meio se instalam no corpo; o corpo, alterado por elas, continua a se relacionar com o meio, mas agora de outra maneira, pois está transformado. Assim transformado, continua suas trocas, que agora passam a ser outras.

O meio vai sendo modificado e o corpo também, em processos coevolutivos permanentes e inestancáveis e as noções de dentro e fora ficam desestabilizadas. Talvez a célula seja um bom exemplo para pensar esse tipo de relação:

Muitas moléculas entram e saem da célula, em contrapartida, outras não podem fazê-lo. Mas a célula não é um recipiente contenedor. Ao contrário, ao entrar uma molécula dentro dela, passa a fazer parte da organização celular. As moléculas não recebem vida porque a vida não é uma propriedade das moléculas em si. A vida se relaciona com a organização, com a rede de relações e as propriedades emergentes da interação. No entanto, atravessar uma membrana implica uma transformação da rede de relações e gera uma transformação da identidade (que já não pode ser pensada em si e por si mesma, mas em um emaranhado relacional coevolutivo).⁷

2. A relação corpo-ambiente e o *embodiment*

Se o corpo pode ser tomado como um índice das mudanças em curso na sociedade, torna-se necessário compreender como se dá esse processo de indiciamento. Por que o corpo pode ser lido como um indiciador do seu entorno? De que modo o entorno se torna corpo?

Um corpo nunca existe em si mesmo, nem quando está nu. Corpo é sempre um estado provisório da coleção de informações que o constitui como corpo. Esse estado vincula-se aos acordos que vão sendo estabelecidos com os ambientes onde vive. Quando se pensa o corpo a partir dessa proposta de codependência com o ambiente, pode-se entender melhor o alcance do que Walter Benjamin dizia quando observou que, quando o corpo muda, tudo já foi transformado.⁸

Se é evidente que a representação do corpo levanta questões históricas, está longe do óbvio como essas questões podem ser resolvidas. Historiadores da arte não po-

7 NAJMANOVICH, *O sujeito encarnado*, pp. 24-25.

8 BENJAMIN, *Illuminations*.

dem simplesmente continuar a se referir às fontes históricas como “contexto” ou “background”. A influência de teóricos como Hayden White, Joan Scott e Michel Foucault conduziu a uma revalorização de amplo alcance da prática da escrita sobre história, na qual distinções como a que se faz entre o sujeito de um trabalho (por exemplo, uma série de pinturas) e o seu contexto (informação sobre eventos contemporâneos, pertinentes ou sobre a vida do artista ou sobre a matéria-sujeito dos próprios trabalhos) só podem ser vistas como estratégias retóricas planejadas para garantir a continuação de certa forma de leitura.⁹

A noção de contexto também varia. Sebeok¹⁰ define contexto como o reconhecimento que um organismo faz das condições e maneiras de usar efetivamente as mensagens. Contexto inclui, portanto, sistema cognitivo (mente), mensagens que fluem paralelamente, memória de mensagens prévias que foram processadas ou experienciadas e, sem dúvida, antecipação de futuras mensagens que ainda serão trazidas à ação, mas já existem como possibilidade. Para Sebeok, o contexto onde algo acontece nunca é passivo. O ambiente no qual toda mensagem é emitida, transmitida e interpretada nunca é estático, mas sim contexto-sensitivo. Por ser contexto-sensitivo, trabalha em correlação com o corpo no tratamento do fluxo de informações permanente que os comanda.

O que Mirzoeff imputa somente à história da arte atinge muitas outras disciplinas, sobretudo as que estudam o corpo. Propõe o imediato abandono das formas teleológicas populares na história da arte, aquelas que se organizam no estilo “O Nascimento do Modernismo” ou “O Triunfo do Oeste”, em prol de uma história descentralizada, apoiada nas interconexões que dão existência aos fatos da cultura.

A teoria corpomídia¹¹ se inscreve nessa mesma direção e fornece argumentos para uma leitura correspondente à indicação de Edward Said, de que devemos estudar “o mapa de interações, o atual e frequentemente produtivo tráfico que ocorre no dia a dia, e mesmo minuto a minuto, entre estados, sociedades, grupos, identidades”.¹² O conceito de corpomídia se organiza justamente a partir desse “tráfico minuto a minuto” que, no corpo, corresponde a

9 MIRZOEFF, *Bodyscape*, p. 14.

10 SEBEOK, *A sign is just a sign*.

11 KATZ; GREINER, Corpomídia: a questão epistemológica do corpo na área da comunicação social; KATZ; GREINER, Por uma teoria do corpomídia.

12 SAID, *Culture and imperialism*, p. 20.

medidas de tempo bem menores. O trânsito de trocas é tão intenso e frequente que impede o uso do verbo “ter” e pede pelo verbo “estar”, pois o corpo é um estado, apenas um estado dessa coleção de informações que vai mudando:

O que importa ressaltar é a implicação do corpo no ambiente, que cancela a possibilidade de entendimento do mundo como um objeto aguardando um observador. Capturadas pelo nosso processo perceptivo, que as reconstrói com as perdas habituais a qualquer processo de transmissão, tais informações passam a fazer parte do corpo de uma maneira bastante singular: são transformadas em corpo.¹³

Passar a fazer parte do corpo significa tornar-se corpo, o que ocorre sempre que o corpo entra em contato com a informação. Trata-se do processo de *embodiment*.¹⁴ O trabalho pioneiro de Esther Thelen¹⁵ sobre o desenvolvimento de crianças (1994 [2001]) já fazia do *embodiment* a sua abordagem. Thelen explicava que dizer que a cognição é *embodied* significa o mesmo que dizer que ela emerge das interações entre corpo e mundo:

Deste ponto de vista, a cognição depende dos tipos de experiências ligados ao fato de ter-se um corpo com capacidades perceptuais e motoras que são inseparavelmente ligadas e que juntas formam a matriz com a qual memória, emoção, linguagem e todos os outros aspectos da vida estão misturados. A noção contemporânea de cognição no corpo contrasta com a posição cognitivista que vê a mente como um dispositivo que manipula símbolos e, então, se dedica às regras formais e processos pelos quais os símbolos representam o mundo com propriedade.¹⁶

Na introdução de seu livro mais recente, *Supersizing the mind; embodiment, action, and cognitive extension* (2008), Andy Clark¹⁷ transcreve um diálogo entre o Prêmio Nobel de Física Richard Feynman e o historiador Charles

13 KATZ; GREINER, Por uma teoria do corpomídia, p. 130.

14 Para evitar que a tradução de *embodiment* possa levar ao dualismo, aqui não se usará “encarnado” ou “incorporado”, preferindo-se a expressão “tornar-se corpo”.

15 Esther Thelen morreu em dezembro de 2004, aos 63 anos.

16 “From this point of view, cognition depends on the kinds of experiences that come from having a body with particular perceptual and motor capacities that are inseparably linked and that together form the matrix within which memory, emotion, language, and all other aspects of life are meshed. The contemporary notion of embodied cognition stands in contrast to the prevailing cognitivist stance which sees the mind as a device to manipulate symbols and is thus concerned with the formal rules and processes by which the symbols appropriately represent the world” (THELEN, 1994 [2001], p. 4).

17 Andy Clark é professor de filosofia na School of Philosophy, Psychology and Language Sciences na Universidade de Edinburgh, na Escócia. Escreve sobre o papel cognitivo das estruturas humanas, sobre a especialização e interação dinâmica nos sistemas neurais, e a relação entre linguagem, pensamento e ação. Publicou, dentre outros, *Being There: Putting Brain, Body and World together Again* (1997) e *Natural-born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence* (2003).

Weiner que havia sido publicado originalmente no livro de James Gleick (1993). Eles conversam sobre as notas e gráficos que Feynman havia escrito:

- Eu realmente fiz o trabalho nesses papéis, diz Feynman.
- Bem, Weiner disse, o trabalho foi feito pela sua cabeça, mas o registro dele ainda está aqui.
- Não, não é um *registro*, realmente não é. É o *trabalho sendo feito* (*working*). Você precisa trabalhar no papel e esse é o papel, certo?¹⁸

Para Feynman, o papel não constituía um meio externo, o papel se integrava à sua atividade intelectual (era o *working*, o trabalho sendo feito). Andy Clark avança e propõe que o papel faz parte do pensamento que Feynman estava criando. Sugere que a ligação entre o lápis/caneta e papel faz parte da forma que o fluxo de pensamentos e ideias tomam quando se usa esse tipo de “maquinário físico”. Ou seja, lápis ou caneta e papel podem fazer parte da nossa circuitação cognitiva, o que quer dizer que podem passar a ser corpo.

Se nossos corpos ganham forma pelos usos que fazemos do que encontramos no mundo e usamos, compreender o mundo em que vivemos constitui-se como um pré-requisito para estudar o corpo.

No prefácio que escreveu para Andy Clark, David Chalmers conta que seus amigos, impressionados com a mudança que o iPhone havia produzido no seu dia a dia, brincavam dizendo que ele deveria implantar o iPhone no seu cérebro. E que ele pôde perceber que o implante não precisaria ser feito, pois o iPhone já fazia parte do seu corpo e já havia transformado o seu comportamento, porque já estava *embodied*.

McLuhan já havia proposto que o mundo modifica nosso corpo ao chamar a atenção para o fato de que cada *medium* tem as suas propriedades e que são com elas que os nossos sentidos devem lidar. Se os *media* se diversificam, as demandas perceptivas se diversificam. O iPhone de David Chalmers criou um Chalmers diferente da pessoa que existia antes do seu uso.

Se vamos transformando o mundo em corpo, há que atentar para o e zelar pelo que vamos colocando no mundo, pelas atitudes que tomamos e pelas que não tomamos, uma vez que ambas marcam uma diferença nas transformações que estão sempre em curso.

18 GLEICK, 1993, p. 409, citado por CLARK, 2008, p. XXV.

O corpo adentrou cedo na história. Eles descobriram que estavam nus, registra o Gênesis (3,7). Vivendo no mundo tecnocapitalista e sabendo que cada tipo de aprendizado traz ao corpo uma rede particular de conexões, pode-se arriscar que o corpo, sendo ele mesmo uma espécie de mídia, “fala” com o seu *design* e com o desenho simultâneo das famílias de suas interfaces.

Caso a vida funcione, de fato, de acordo com uma estrutura como esta aqui descrita, com o passar do tempo, as trocas permanentes de informação tenderão a borrar as suas próprias delimitações, produzindo uma plasticidade de fronteiras não controlável. Assim, o fato de as fronteiras estarem muito móveis hoje, tanto na ciência quanto na arte, não passa de um traço evolutivo. A compreensão da vida como produto e produtora de uma rede inestancável de troca de informações marca uma diferença básica. Nela, a ideia do corpo como mídia ocupa posição central.

As informações que configuram o mundo do consumo nos contaminam e vão sendo por nós contaminadas. Esse é o nosso corpo hoje, um corpo que não respeita por muito tempo operações entre parênteses.

3. Referências bibliográficas

- BENJAMIN, W. *Illuminations*. New York: Schocken, 1958.
- CAMPOS, H. de. *A educação dos cinco sentidos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CLARK, A. *Supersizing the mind; embodiment, action, and cognitive extension*. New York (USA): Oxford University Press, 2008.
- FOLEY, R. *Os humanos antes da humanidade*. São Paulo: Unesp, 1998.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1976 (La volonté de savoir), 1984 (L'usage des plaisirs), 1984 (Le souci de soi).
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HUSSERL, E. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Dordrecht (Netherlands): Kluwer Academic Publisher, 1989.
- KATZ, H.; GREINER, C. Corpomídia: a questão epistemológica do corpo na área da comunicação social, em www.helenakatz.pro.br. 2004.
- _____. Por uma teoria do corpomídia. In: GREINER, C. *O corpo; pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005.
- LIPOVETSKY, G.; SEROY, J. *A cultura-mundo; resposta a uma sociedade desorientada*. Lisboa: Edições 70, 2010.

- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- MCLUHAN, M. *Understanding media; the extensions of man*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- MIRZOEFF, N. *Bodyscape; art, modernity and the ideal figure*. London: Routledge, 1995.
- NAJMANOVICH, D. *O sujeito encarnado; questões para pesquisa no/do cotidiano*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- SAID, E. *Culture and imperialism*. New York: Alfred A. Knopf., 1993.
- SEBEEK, T. A. *A sign is just a sign*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- STAROBINSKI, J. The natural and literary history of bodily sensation. In: FEHER, M.; NADDAFF, R.; TAZI, N. (orgs.). *Fragments of the human body, part two*. New York: Zone Books, 1989.
- THELEN, E.; SMITH, L. *A dynamics Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Massachusetts: MIT Press/Bradford Books, 1994 (2001).