

## Uma concretude fugidia

2007 © Caio Adorno Vassão

Considerando um universo de referências contemporâneas quanto à corporeidade, é impossível ignorar o entrechoque de modos conflitantes de entendimento da realidade, em especial quanto aos diferentes estatutos epistemológicos do corpo, quer como concreto ou simbólico. Partindo do pressuposto de que o concreto é uma construção que parte do corpo, ou seja, o fulcro do concreto é a própria corporeidade, é possível elaborar críticas quanto a uma série de posturas contemporâneas herdeiras da epistêmica ocidental que tem em sua base o dualismo espírito/corpo, ou o mais recente dualismo mente/matéria, e especula uma explicação estritamente corpórea para a ideologia que cerca o próprio corpo neste contexto.

A série de palestras e debates presenciados no seminário “Corpo e Mediação”, realizado no Centro Universitário Senac e organizado por Wilton Garcia, nos forneceu um panorama de extrema riqueza no que se refere à maneira como a questão de como se desenvolve a presença do corpo no ambiente contemporâneo.

Dizemos que a questão é a “presença do corpo” justamente porque a mais pujante sensação que os debates formaram foi a da possibilidade da *ausência* do corpo, mais do que sua exploração estética, política, ética ou imagética. Essa possível ausência é devida a um contexto ideológico que fortemente define a dicotomia corpo/espírito (ou matéria/mente), como inescapável para qualquer cogitação na atualidade. Longe de ser uma inovação contemporânea, essa dicotomia marca a epistêmica moderna, e cremos que emerge de uma linguagem e um *modus vivendi* que concretamente configuram um contexto inescapável que impõe esse dualismo (Searle, 2006).

### **Mediação como alienação – corporeidade como concretude última**

De saída, parece que o tema Corpo e Mediação possui, inevitavelmente, um subtexto: a alienação. O corpo se vê – olhamos para nós mesmos – não como carne, mas como representação. Não mais nos reconhecemos por nossas sensações, mas pelas sensações filtradas pelo Estatuto ontológico e epistemológico dessas sensações. Principalmente, o discurso e suas formas estão impregnados de uma estrutura alienadora, a qual formata a realidade a partir de um aparente divórcio do corpo e da mente – o pensar seria algo distinto da estrutura corpórea. Divórcio impossível, mas sustentado em grandes empreitadas ideológicas. Pois, mesmo neste período posterior a toda uma imposição da materialidade a partir das ciências e do positivismo, ainda

acredita-se em um estrato ideal superior, o qual deve fugir de uma realidade acessível ao corpo imediatamente.

Essa realidade livremente acessível seria uma ilusão – para Platão, a ilusão da sensualidade; para um contemporâneo como Carl Sagan (1982), a própria vida urbana cotidiana está crivada por cacofonias místicas que impedem a compreensão do verdadeiro valor da humanidade: a ciência. Comparamos Platão com um popularizador da ciência atual pelo papel conformador de ideologias que ambos desempenham. Para Sagan, a verdade só é acessível pelo método científico, ou seja, mesmo que não o declare abertamente, ele crê na infalibilidade auto-reguladora da ciência e que existe um *a priori*: a própria metodologia científica. E autores como Sagan desempenham impressionante influência sobre os fluxos culturais da atualidade.

O próprio método científico seria esse estrato superior – a super-estrutura tão necessária à identificação de uma ideologia. Parece-me premente levantar a seguinte questão: o assunto alienação seria inevitável? Consideremos:

**1 – *corpo como mediador*:** corpo como transportador, que leva coisas de um âmbito a outro – ou seja, o corpo, em si, é um vaso, um espaço oco a ser ocupado com a *mensagem*. Mas, qual é a diferença dessa noção – corpo como mediador – do corpo como depositário da alma?

**2 – *corpo como depósito de mediações*:** não mais mediador, mas transportador de mediações – me parece uma versão agravada da anterior: corpo não mais como mensageiro, mas como um dos diversos suportes para a ação criativa. O artista poderia selecionar a pintura, a escultura, ou ainda a instalação, a performance; que tal o corpo? “Também é interessante”, poderíamos ouvir.

**3 – *corpo como espaço vazio*:** parece ser uma condição para as outras modalidades – a forma, como campo neutro que recebe os conteúdos, concepção tão criticada hoje, encontra no corpo uma re-aparição.

**4 – *mediação do corpo*:** como que o corpo torna-se incompreensível, ou mesmo impensável, sem a mediação de algum aparato codificante, sem a linguagem – uma conseqüência do materialismo. O corpo, como representante da natureza, é tão alheio ao pensamento como aquela, ou seja, exige interpretação e cognição, que seriam inexistentes sem essa mediação.

Um elemento recorrente que auxilia na percepção dessa inescapável alienação é a insistência unânime em considerar o corpo como veículo, e como instrumento de afirmação de uma identidade. Essa identidade sendo a mais variada e apenas

circunstancialmente relacionada ao corpo. E a sempre presente linguagem: a inteligência, a percepção e a validação do corpo por meio dela: corpo como linguagem, linguagens do corpo, formas lingüísticas quanto ao corpo. Ou seja, acredita-se que validade do corpo sancionada socialmente possa ocorrer apenas por meio da linguagem – qualquer que seja ela. Considera-se que ali estaria a possível batalha por igualdade racial, equidade econômica, etc.

Mas onde fica a concreta sensibilidade imediata e inalienável?

Creemos que ela nunca se desloque, apenas aprenda novas capacidades: o corpo começa negando-se, depois aprende a travestir-se, treina-se para ser (dizer, que nessa trajetória dá no mesmo que ser) outra coisa que não é. Além de uma metamorfose corporal, o corpo se agride para atingir o status de aceito.

O que quero dizer é: o corpo contemporâneo vê-se sempre alienado – inclusive de si mesmo. Em uma manobra sofisticada, o Iluminismo conseguiu negar o corpo e, ao mesmo tempo, colocá-lo no centro das atenções: como nos disse Foucault (2000), a estatística estréia o bio-poder atendo-se à realidade do corpo. Mas não a realidade completa do corpo, mas especificamente uma realidade acessível à ciência. Primeiro o corpo deve ser tratado como entidade de conhecimento, modularizada e padronizada, e apenas excepcionalmente como aquilo que é inevitável, mas indesejável, como eu ou você.

O estatuto do corpo como instrumento transforma-se na mais poderosa ferramenta do poder industrial e pós-industrial: a sensibilidade concreta do eu que é o corpo desvincula-se do eu que é o ser social. E essa sensibilidade vê-se aprisionada em uma lógica de reprodução de decalques distribuídos pelo complexo maquinário da mídia. O que antes era costume passado na fricção diária da sociedade, converte-se em ferramenta de desagregação do tecido social: a conformação do corpo coletivo pode ser, agora, apenas um meio de consumo de si mesmo. Para atingir a sanção do coletivo, o indivíduo vê-se refém de uma imagética sofisticada que o converte em peça modular de um sistema que em muito o supera, numericamente e geograficamente.

### **A procura pelo concreto e sua fuga**

A linguagem media a realidade. Para funcionar, ela nega a si mesma: a linguagem sempre aponta pra o outro, ou deveria fazer isso. Concretamente, os achados do pós-estruturalismo (Deleuze, Foucault e Derrida) indicam que a linguagem sempre se refere à própria linguagem. Ou seja, o entendimento deve ocorrer por uma operação

miraculosa, como diria Gadamer (2003). A concretude nos foge sempre por que a linguagem é nossa sanção, nosso estatuto. O corpo é, neste contexto, no máximo um repositório de signos. Uma operação interessante seria considerar a corporeidade da linguagem: não apenas como os lingüistas o fazem – os limites corpóreos da fala, o aparelho fonador, ou ainda os limites cognitivos do cérebro, heranças evolutivas e culturais, a origem fisiológica da estrutura sintática (Chomsky, 1998) –, mas compreender como a linguagem possui um corpo, melhor: ela mesma é um corpo. Mas não indico isso como uma possível metáfora, mas como concretude.

Por outro lado, negar essa realidade corpórea da linguagem seria espantar essa concretude monstruosa Derrida (apud Faucher), fazendo dela apenas um fantasma, como os sem-teto: ninguém os vê, mas ali estão. Ou seja, tudo se passa como se a linguagem fosse transcendência, e o corpo, seu instrumento.

### **Almas, mentes, centrais de controle, cibernética e o cérebro**

Polise de Marchi, após discorrer sobre uma série de iniciativas estéticas que tomam o corpo como suporte para experimentações sensoriais (e como vimos, essa asserção pode ser apenas ideológica), considera que, nesses experimentos, o corpo mais se parece com uma extensão da tecnologia do que vice-versa. E, dessa situação, cunha uma micro-descrição que se fincou em minha memória: o corpo como cadeira de rodas do cérebro. Em muitos dos experimentos que descreve, Marchi reconhece que o corpo ali serve apenas como suporte e meio de transporte para os dispositivos sensoriais ligados ao cérebro e que esse seria a sede de qualquer consideração quanto à estética – o corpo seria circunstancial.

Na aurora da popularização científica, H.G. Wells escreve uma das obras-primas da ficção científica, vertida para o teatro, rádio-drama e cinema. *Guerra dos Mundos* (1997) foi um camaleão fantástico, servindo para experimentos de pseudo-jornalismo radiofônico com Orson Welles, ainda parábolas cinematográficas da Guerra Fria, em 1953, e do terrorismo em 2005. Um aspecto importante do livro de Wells, e raramente explorado nas versões, é a exata e minuciosa descrição que o autor apresenta da forma biológica dos marcianos que invadem a Terra: seres quase perfeitamente esféricos, dotados de longos tentáculos, e acomodados em cabines de controle no alto das máquinas de guerra. Seres tecnologicamente e socialmente avançadíssimos, os marcianos de Wells nada mais eram do que cérebros dotados de entradas e saídas (*inputs* e *outputs*). Poderíamos ler tal descrição como sùmula das crenças positivistas

quanto à natureza da existência humana validável. A sede da humanidade seria o cérebro, e seres efetivamente avançados, segundo a ideologia positivista (que se vê perfeitamente expressa na maioria das obras de *Sci-Fi*), seriam centrais de controle – cérebros desprovidos de corpos. Os corpos seriam intercambiáveis (diversos veículos bélicos), como Wells explora em sua obra, sendo o cérebro a parcela realmente importante do corpo – o resto é variável, como a roupa e o ambiente – peles são circunstanciais.

Vemos na obra original de Wells, e nos comentários de Marchi, a apologia, e a crítica, a esse ponto de vista: o cérebro como sede da humanidade. Esta foi a jogada de mestre da ideologia científica positivista: a materialidade inexorável das ciências naturais é contorcida para acomodar o idealismo dualista corpo/mente. A mente não mais seria uma entidade etérea, que se acomoda no corpo, a alma; o cérebro seria a central de comando, capaz de controlar o corpo, assim como um operador de escavadeira opera a máquina, ou um piloto comanda o avião ou embarcação. Vemos a reapariação do “homúnculo”: antes, imagina-se que exista um ser, perfeitamente material, que habite o corpo humano e o controle dali. Após a exposição da falácia de tal argumento<sup>1</sup>, passa-se a centrar no cérebro humano a sede de tudo o que se valoriza como humanidade: pensamento, sensibilidade, sociedade e cultura. Verificar que mesmo os processos mentais estendem-se por todo o corpo, que os diversos *sistemas* corporais participam da sensibilidade, e que o corpo está inextricavelmente ligado à história e à cultura, passam a ser atividades quase ridicularizadas pela centralidade étnica e cultural da filosofia analítica e seus desdobramentos ideológicos: ciência cognitiva, computação como paradigma genérico, globalização das finanças/fechamento das fronteiras.<sup>2</sup>

Mas, certamente, um momento marcante do evento Corpo e Mediação foi a fala de Rachel Zuanon. Ainda em fase de projeto, a pesquisadora propõe um aparato que denomina *co-evolving wearable computer*, cuja função seria a de transmitir movimentos corporais de um ser humano a outro. Um movimento desempenhado por alguém em um local seria transmitido, por meio de sistema informático, para outra pessoa em outro local, que receberia descargas elétricas e induziriam seu corpo a desempenhar os mesmos movimentos. Dialogando como duas tradições distintas – notação de balé e

---

<sup>1</sup> Questionou-se: e o homúnculo que controla o homúnculo? A rigor seria necessária uma sucessão infinita de homúnculos que controlam o homúnculo imediatamente maior.

<sup>2</sup> Este pesquisador, em um debate sobre cognição, filosofia e virtualidade, em um webforum ([www.archinect.com](http://www.archinect.com)), espantou-se com o argumento que “todos estes cientistas sociais, psicólogos, historiadores, filósofos, e etc. seriam *burros demais* para compreender neurologia e ciência cognitiva.”

coreografia, por um lado, e sistemas de reprodução sonora e visual, por outro –, a pesquisadora as une em um sistema de pavorosa realidade. O movimento, então, seria determinado por um sistema alheio a nossa vontade.

A complexa construção da sensibilidade, propriocepção, e cinética muscular – que se desenvolve lentamente durante o crescimento e o do desenvolvimento da destreza nos mais diversos movimentos (Searle, 2006) – seria substituída, quer a pesquisadora, por uma sistemática de titerismo bio-elétrico. Ou seja, Zuanon não exclui o corpo em prol do cérebro, mas centra na ação consciente do artista a sede do movimento. A complexidade que faz emergir os mais finos, e violentos, deslocamentos corporais é substituída por um sistema de comando e controle descorporado. Todo o aparato está fora do corpo, distribuído em computadores e vestes dotadas de sensores e atuadores elétricos. Quando questionada a respeito de como, exatamente, tais comandos elétricos seriam transmitidos aos músculos e como as proporções corpóreas e diferentes forças de diferentes corpos seriam acomodados ou equilibrados em tal sistema, a pesquisadora explica que propõe uma interface co-evolutiva, em que os movimentos são gradualmente afinados, de acordo com o processo de interação.

Por outro lado, creio que a fala de Pollyana Ferrari, a respeito da comunidade online de interação *Second Life*, resume, na mera aceitação desta comunidade como substituto válido para a interação corpórea, o clima ideológico de boa parte das discussões.

### **Corpo como fulcro existencial, perceptivo e ativo**

Se formos levar a sério a negação do dualismo corpo/mente, negarmos a ancestral divisão corpo/alma, encararmos como inaceitável uma existência separada do pensamento e do corpo, essa realidade última e inalienável é nosso corpo. Morremos quando o corpo fenece. Deixamos de pensar quando o cérebro adoece. Membros ficam soltos e imóveis quando o feixe nervoso que o toca se rompe. Ao mesmo tempo, padrões de vida e comportamento se alteram profundamente quando um acidente nos imobiliza, permanentemente ou temporariamente – *outros* modos de ser se desenvolvem no acidentado imobilizado ou no cadeirante.

A vida diária é corpórea. Acessar o corpo não é uma opção. O corpo não é um “meio”, ele não é um pedaço da realidade que circunda (ambiente), ele *é* a realidade que somos. Toda a construção perceptiva e ativa do mundo é uma construção corpórea (Merleau-Ponty, 2005).

Toda vez que consideramos o corpo como uma opção dentre muitas (dentre várias mídias, modos de ação artística, no praticar esportivo, no culto ao corpo), propagamos uma herança de ideologia de grande força. A negação do corpo como realidade última, pois a realidade última é a alma, a mente ou o cérebro (dependendo do período histórico), e que o corpo é parte do mundo material, e não que este é o único mundo. O materialismo, pós-iluminista, constrói a realidade do mundo como distinta da realidade da mente: a mente descobre a realidade última deste mundo para que aquela realidade da mente possa operar com maior presteza e certidão.

Os conclames de Sagan (1982), o pensamento é produto de reações químicas e o universo emergindo para pensar a si mesmo são partes do idealismo Hegeliano travestidos de materialismo contemporâneo. Para ele, o cérebro humano e o corpo que o sustenta são complexas máquinas químico-físicas (máquinas biológicas) que detém a capacidade de compreender este universo. Ou seja, na micro-tessitura dos argumentos da oficialidade científica de hoje, esconde-se o mesmo dualismo ancestral: o corpo serve, na verdade, para dar sustento ao cérebro, e este, em última instância, serve para dar sustento ao pensamento. E é este que importa.

Se formos capazes de encontrar outro maquinário (químico-físico) que dê igual ou melhor sustento ao pensamento, porque não abandonar o corpo da química orgânica e adentrar um corpo da eletro-física do silício, digamos, ou de qualquer outro maquinário eletrônico? Este é um dos principais argumentos do pós-humanismo (Kurzweil, 2001). E ele parte do princípio de que aquilo que o conhecimento acumulado das ciências “duras” descreve como sendo o pensamento é a sede da existência humana, e que essa sede pode ocorrer em uma miríade de suportes, assim como a lógica binária do computador pode ocorrer em circuitos eletrônicos, mecanismos, fluxos hidráulicos, feixes luminosos (Hillis, 1999). A partir desses argumentos, os pós-humanos (como escola, e não como realidade) propõem a obsolescência do corpo, ao modo da obsolescência de eletrodomésticos, computadores e automóveis. Nestes argumentos, o absurdo e o cômico da equiparação entre produtos da técnica e produtos da evolução natural passam despercebidos.

A falácia desses argumentos é simples de identificar: Searle nos discorre delongadamente, e com os argumentos da própria filosofia analítica das ciências duras do *status quo*, como a ideologia do dualismo perpassa toda a linguagem cotidiana e das ciências cognitivas. Partindo do mesmo materialismo radical dos analíticos ele adentrar

um outro campo de considerações que tratam o pensamento como enraizado concretamente no corpo. Para Searle, a sede da mente é o corpo (Searle, 2006).

Mas, além de Searle, toda a filosofia de Merleau-Ponty é uma ode à centralidade do corpo, e que “uma teoria da percepção seria uma teoria do corpo”, como foi dito mais de uma vez em nosso evento. Meu argumento, aqui, é que o corpo é a realidade última e inalienável: qualquer percepção e ação só pode realizar-se como parte deste corpo. Desta maneira, toda vez que consideramos o corpo como opção (uma dentre várias), estamos construindo uma ideologia que segmenta o corpo: mente (que é originalmente do corpo) e corpo (que passa a ser tratado como representante de uma realidade diferente: a matéria). A ideologia que acompanha a revolução científica pós-iluminista conseguiu impor, por meio dos próprios argumentos materialistas, que a mente está desvinculada do corpo. Ou seja, a realidade complexa do pensamento imerso inextricavelmente no corpo é tratada pelo *establishment* como estrato distinto deste corpo.

Como poderíamos compreender a ubiqüidade desse dualismo na contemporaneidade? Proponho que o corpo trata a si mesmo como manequim, como os manequins descritos por Descartes, e passa a controlar a si mesmo como um titereiro (*puppeteer*) controla seus fantoches. O corpo é reduzido, por si mesmo, a ser fetiche da realidade, imagem ou simulacro da realidade material.

O culto ao corpo, dessa maneira, é o culto fetichístico ao corpo. Mas o fetiche só pode ocorrer quanto a algo que está desvinculado da psique, depositando uma carga psíquica em algo que não é inerente à emoção e às sensações. Ora, se isso é verdade, o fetiche do corpo ocorre de maneira sofisticadamente ideológica: como se o corpo conseguisse sentir-se apenas através do espelho, como se as sensações imediatas lhe fossem proibidas, e apenas as refletidas fossem aceitáveis. Partindo-se do princípio de que o corpo é inalienável do pensamento e da sensação, esse desvínculo ocorre como dobra, do corpo dobrado sobre ele mesmo.

O corpo passa a olhar-se de fora: o reflexo passa a ser a ontologia oficial da percepção. O mesmo olho que é parte do corpo começa a escravizá-lo, convertendo-o em refém de uma construção que segmenta o corpo em mente e o resto. Essa teoria do corpo dobrado sobre si mesmo poderia explicar a miríade de devaneios estéticos que levam à anorexia, ou à obesidade mórbida, ao culto ao corpo, à moda, e tantos outros. Um aspecto importante dessa ação de dobra é que o que dela resulta envolve a dualidade corpo/mente, entranhada no próprio corpo. Ou seja, em última instância, essa

dobra permite (mas não exige necessariamente) que corpo negue a sua própria centralidade, por meio das excrescências ideológicas que afirmam o corpo distinto do pensar e até mesmo da sensação.

Desta maneira, podemos compreender como o corpo, sendo fulcro da existência, da percepção e da ação, pode ser tratado de modo secundário, opcional, mediador, transportador, vaso oco, e assim por diante. É o próprio corpo que passa a se tratar como tal. Podemos até mesmo partir do princípio (ideológico) de que o corpo não é imediato, ele mesmo torna-se mediador ou exige mediação.

Podemos descrever, de maneira sucinta, os modos de vivência cotidiana como técnicas de mediação que convolutam o corpo sobre ele mesmo, convertem o corpo concreto em simulacro. Na contemporaneidade herdeira da cultura dualista, o indivíduo constrói a si mesmo em uma modalidade bizarra: transforma seu corpo em suporte com sofisticada tessitura materialista. Medicina de ponta, técnicas orientais, exercícios vigorosos, RPG e massagens alternativas são ativados para que esse corpo material seja tratado com o respeito devido ao maquinário frágil – similar ao cuidado preventivo e zeloso reservado a equipamento lucrativo em chão de fábrica ou pelos apaixonados por carros esporte.

### **Possibilidades de liberação**

Parece-me que uma possível linha de fuga seja considerar o fulcro sensível do corpo não mais por aquilo que o define – e assim, evitar as ciladas da tecno-ciência –, mas por aquilo que ele nega. O corpo não é o espírito, e também não pode ser reduzido à matéria, no entanto, inclui e está imerso em uma realidade que emcompassa todo o resto. Toda sensibilidade é corpórea, podemos dizer, e assim assegurar essa centralidade do corpo.

O que assusta é como rapidamente os comentadores contemporâneos esquecem que toda imagem percebida é ocular ou então imaginada; todo som é auricular ou então imaginado; toda agudeza ou maciez é tátil ou então imaginada; todo odor é nasal ou então imaginado; todo sabor é lingual ou então imaginado. Ou seja, optando-se pela sensação imaginada, qual é esse topos, esse lócus da imaginação? A imaginação é possível sem o corpo? É possível a imaginação apenas como fruto do espírito? Ou da mente? Ou ainda do cérebro? Eis uma questão que já deve ter sido solucionada pelos arautos do pós-humanismo, certamente descartando o corpo e favorecendo a mente – em lugar do espírito, antiga sede “tão pouco científica” do pensamento.

Se existe uma pulsão não orgânica em Deleuze e Guattari (1995) é justamente porque crêem que a realidade do corpo não pode ser reduzida ao corpo como determinado pela cognição determinante, como na locução “esse é o meu corpo”. Como poderíamos fixar a existência de algo que se faz em devir? O não-orgânico em Deleuze e Guattari não é a negação da química orgânica como querem alguns, mas a negação de que a vida é apenas a organização, o ordenamento – sendo a vida entendida como auto-organização um dos baluartes da biologia (Levy, 1992). Uma noção mais complexa e menos orgânica de vida seria um movimento complexo que envolve a multiplicidade da realidade em um enxame de entidades, o corpo movimenta-se aglutinando ali algo, secretando além outra coisa (Deleuze e Guattari, 1995).<sup>3</sup>

Rick Santos nos lembra que existem duas entidades em paralelo quando consideramos algo ubíquo como a água: toda a parafernália científica que declara a composição atômica da molécula daquela substância (H<sub>2</sub>O), a sensação concreta do molhado, daquilo em que me lavo, aquilo que mata a sede. Percebo aí um rigor em identificar-se termos sensoriais e cognitivos distintos, mesmo que anexos à mesma coisa, possibilitando manter ativa a linguagem mesmo que em um modo discursivo que tem no corpo o dado epistemológico absoluto.

Neste entrechoque do conhecimento formal e da sensacionalidade inerente à vida, prefiro dizer que a ciência explica muita coisa, mas não resume ou esgota o universo. É essa presunção de resumo, esgotamento ou elucidação completa que se encontra no fulcro da alienação positivista: a ciência teria a capacidade de falar tudo o que vale a pena ser falado sobre o mundo. No entanto, há um excedente de concretude que escapa ao discurso mas que está presente no corpo. Aquilo que muitas vezes queremos falar mas não conseguimos expressar.

### **Carência do contato na cultura contemporânea**

No léxico dos ufólogos, existe a classificação dos contatos com seres alienígenas: desde o 1º grau – avistamento de luzes ou objetos no céu – até o 3º grau – o avistamento direto de alienígenas, podendo envolver outros contatos (desde físicos até sexuais, em alguns relatos). O termo foi cunhado para diferenciar os contatos mediatos: vídeos, fotografias, relatos, etc.; dos imediatos: em primeira pessoa.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Deleuze e Guattari, em *Mil-Platôs* (1995), consideram com importância os enxames, os turbilhões, as multidões. A possibilidade do dinamismo do múltiplo seria avessa ao orgânico como determinação presentificada.

<sup>4</sup> Essa escala foi proposta originalmente por J. Allen Hynek em 1972 (Hynek, 1998), um dos poucos ufólogos considerados “sérios”, mesmo pela ciência *establishment*. O termo original “*close encounters*” foi

Ironicamente, isso nos parece bastante verdadeiro para o corpo: contatos mediatos e contatos imediatos. Lembremos do paradoxo de Zenão: entre você e uma parede, sempre existirá metade do caminho a ser atravessado, sendo impossível o toque concreto. Nunca tocaríamos nada. No entanto, tocamos o mundo e a nós mesmos, enfiamos comida boca adentro, etc. O paradoxo de Zenão nos alerta para a capacidade que a lógica tem de nos pregar peças, e mesmo impedir a cognição imediata do mundo, exigindo a mediação. E nos faz perguntar: Existe “contato imediato”?

Seria estranho que, com o prevalecente paradigma materialista, os espiritualistas façam constantes referências a outros corpos? Comenta-se, nos círculos religiosos que se denominam espiritualistas, que além do corpo físico, seríamos dotados de “corpos sutis” (Goswami, 2005).

Certamente podemos considerar duvidáveis tais produtos das ditas “pseudo-ciências” (ufologia, “física da alma”). Mas podemos ficar surdos à sede, à carência de concretude da vida mental? Lembremos de Hundertwasser e suas 5 peles, procurando por uma corporeidade que se estende da epiderme ao meio ambiente e à tecnologia (Restany, 1999).<sup>5</sup>

O que identificamos nessas pulsões, tanto das pseudo-ciências como das artes plásticas, é não a opção pelo corpo, como suporte-meio-veículo dentre outros, mas o corpo como inescapável.

### **Referências bibliográficas**

CHOMSKY, Noam. *Linguagem e Mente*. Brasília, UNB, 1998.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil-platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FAUCHER, Kane X. “Launching the Hydrapolemic: The Mythological Encounter With Polemic as Concept” in *Janus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts*. disponível em: <http://www.janushead.org/7-2/Faucher.pdf>

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2003,

GOSWAMI, Amit. *A física da alma*. São Paulo: Aleph, 2005.

HILLIS, Daniel. *Pattern on the Stone*. Perseus Books, 1999.

---

ainda o título do filme popular de Steven Spielberg de 1977, *Close encounters of the third kind*. A tradução para o português preferiu o termo contato, no lugar de “encontro”, o que me é bastante útil.

<sup>5</sup> Hundertwasser postulou a existência de cinco peles: 1ª – a epiderme, 2ª – as vestimentas, 3ª – as habitações (casas), 4ª – Ambiente social e identidade, 5ª – Ambiente global, ecologia e humanidade.

- HYNEK, J. Allen. *The Ufo Experience: A Scientific Inquiry*. Marlowe, 1998.
- KURZWEIL, Ray. *The Age of Spiritual Machines*. Texere, 2001.
- LEVY, Steven. *Artificial Life: a report from the frontier where computers meet biology*. New York: Random House, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversações, 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- RESTANY, Pierre. *Hundertwasser: The Painter-King With the 5 Skins*. Taschen, 1998.
- SAGAN, Carl. *Cosmos*. São Paulo: Francisco Alves, 1982.
- SEARLE, John R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Cultura, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- WELLS, H.G. *War of the Worlds*. Dover Publications, 1997.