

**Camila Mozzini-Alister**

## **Por uma fenomenologia do corpo**

“Meu corpo, de fato, está sempre em outro lugar. Está ligado a todos os outros lugares do mundo, e, para dizer a verdade, está num outro lugar que é o além do mundo. É em referência ao corpo que as coisas estão dispostas, é em relação ao corpo que existe uma esquerda e uma direita, um atrás e um na frente, um próximo e um distante. O corpo está no centro do mundo, ali onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo não está em nenhuma parte: o coração do mundo é esse pequeno núcleo utópico a partir do qual sonho, falo, me expresso, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. O meu corpo é como a Cidade de Deus, não tem lugar, mas é de lá que se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.”

Michel Foucault

### **Introdução**

Com vias a continuar desbravando os aspectos metodológicos elaborados por Flusser tais quais inicialmente explorados no artigo *Por um método Flusseriano* (Mozzini-Alister 2015), este escrito tem como objetivo mapear os elementos necessários para o que Flusser, em carta à poeta Dora Ferreira da Silva, denominou por “fenomenologia do corpo” (Flusser 1974). Deslocando percepções hegemônicas de ciência, pesquisa e pesquisador, procuraremos em Flusser menos que um método que se *aplica* a um certo corpo empírico com o intuito de, dali, obter conclusões analíticas compostas por uma série de etapas rígidas. Diferenciando da concepção clássica de método, traremos nesta proposta fenomenológica o entendimento de método enquanto um processo, uma caminhada que não tem um caminho pré-definido visto que se faz no próprio ato de caminhar (Morin 2005).

Assim, o presente artigo buscará materializar o clamor de Flusser por uma fenomenologia do corpo a partir de uma empreitada organizada em quatro frentes: na primeira sessão, abordaremos mais especificamente o conteúdo desta tão reveladora carta à Dora Ferreira da Silva; na segunda, colocaremos em ação os elementos necessários para a concretização de uma fenomenologia do corpo a partir de uma trindade metodológica organizada através dos três eixos teoria, forma e prática; na terceira, abordaremos como a perspectiva flusseriana de fenomenologia do corpo requer a (necessária) expansão de territórios acadêmicos em direção a territórios em princípio “não acadêmicos”; por fim, na quarta e última sessão, faremos o convite a outras e novas fenomenologias do corpo para que possamos honrar o tão urgente pedido de Flusser.

## O clamor de Vilém Flusser por uma fenomenologia do corpo

Em carta endereçada à poeta Dora Ferreira da Silva, datada do dia 28 de maio de 1974, Vilém Flusser relata ter sido provocado por um professor de Filosofia da Biologia a contemplar o problema fenomenológico dos organismos a partir da pergunta: “de que trata, fenomenologicamente falando, a biologia?” (Flusser 1974: 1). Flusser se encontra em uma ambivalência – ao mesmo tempo em que tem problemas de saúde, usufrui tremendamente da culinária francesa – e propõe à Dora dividir seus pensamentos com relação a um modelo: imagine “uma bola pulsante tipo ‘blastocelo’, (por exemplo caramujo sem casca, tal como você o vê ao comer escargots). No centro da bola estou eu, (ou ‘alma’, ou ‘nada’). Em torno de mim estão flechas parcialmente reversíveis, excêntricas e concêntricas, (‘meu corpo’).” (idem). “Em torno disso estão problemas que se aproximam, e produtos que são expulsos, (‘meu mundo’)”. E Flusser continua: “Em torno disto, formando horizonte, está a minha morte, (ou novamente ‘o nada’). Mas eu não estou apenas no centro da bola, mas também fora dela, o que me permite propor para você este modelo. [...] Esta mútua transcendência da bola é DEUS, e concordo com Testa, (e com o Talmud)”. Círculo, “eu”, alma, problemas, mundo, modelo e Deus.

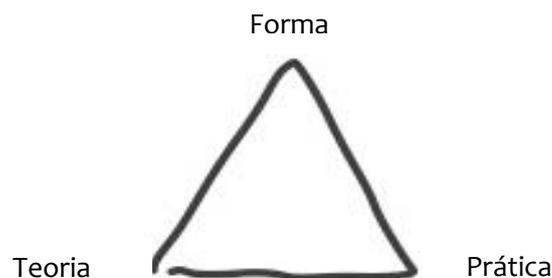
Diante da apresentação de um “eu” circular cujo centro encontra-se a alma e no qual flechas vitoriais desenham um corpo no mundo que aponta para o horizonte do nada e que é transcendido em seus contornos rumo ao divino, Flusser propõe refinar ainda mais este modelo: “meu corpo; este conjunto altamente organizado de flechas aferentes e eferentes não obstante, confuso. Confunde-se do lado de cá comigo, do lado de lá com mundo” (idem). Exemplos disso é o fato de que “meus ‘olhos’ estão próximos de mim, porque não posso contemplá-los diretamente. São quase eu. Meu ‘fígado’ está muito afastado de mim, porque sei dele apenas enquanto ‘problema’, isto é, enquanto parte do meu mundo. No entanto, posso viver sem olho mas não sem fígado” (p. 2). Assim, é possível transformar deliberadamente “meu corpo todo em problema (coisa do mundo), como faz a ciência da natureza” (idem), assim como é possível “transformar deliberadamente meu corpo todo em produto eliminável (como faz a yoga)” (idem). Mundo e corpo, nesse sentido, a todo instante se intersectam ao mesmo tempo em que se desconectam enquanto variáveis interdependentes na medida em que ambas constituem problema tanto físico quanto epistemológico ao vivo e à manutenção do viver.

Porém, na carta Flusser é enfático quanto à relação entre mundo, problema e corpo: “claro, tenho mundo porque tenho corpo. O corpo não apenas traz o mundo para cá, ele o antecede logicamente e historicamente. Graças ao corpo estou no mundo (In-der-Velt-Sein), e graças a ele tenho futuro (problema a resolver) e passado (problemas eliminados)” (p.2). Graças ao corpo Flusser irá dizer-se ao mesmo tempo imanente e mortal, isto é, “válido, lúcido e inserido no

contexto” (idem). Porém, há mais: sendo o corpo “mediação entre mim e mundo, não apenas produz mundo, mas também modela. O mundo é como traz meu corpo. [...] E ainda: meu próprio corpo tem cores, e no fundo é um conjunto de ondas eletromagnéticas (um ‘campo’)” (idem). E Flusser continua sua reflexão acerca da relação entre corpo e modelo deixando explícita a forma como seu corpo e mundo se entrecruzam: “Pois se meu corpo é o modelo do meu mundo, e se tudo no meu mundo tem meu corpo como modelo, o próprio modelo que te estou propondo tem meu corpo por modelo. Considere, Dora: o modelo do meu corpo tem meu corpo por modelo” (idem).

Tomando o próprio corpo enquanto modelo analítico de realidade e de mundo, Flusser conclui que “meu corpo está implicado em tudo. Talvez meu fígado menos que meu olhos, mas não tenho certeza nem disto. Toda análise do mundo revelará, em última instância, meu corpo”. E Flusser segue sua reflexão com uma intrigante pergunta: “E a análise do ‘eu?’” a partir desta interrogação, ele faz um inusitado cruzamento entre o repertório de Dora e o seu: “Aqui nossos discursos epistólicos se cruzam. Teus santos, inclusive, ai de mim, Jesus, talvez sejam como nosso corpo modelo e horizonte do nosso mundo. [...] Há contradição entre ‘São’ e ‘Francisco’, entre ‘Jesus’ e ‘Cristo’. E a última contradição, a entre ‘Jesus’ e ‘Cristo’ talvez seja a dialética ocidental entre ‘mim’ e ‘morte’” (p. 2-3). E Flusser finaliza seu raciocínio não apenas com uma frase de efeito, mas com um clamor que se produz enquanto frase *com* efeito (Mozzini-Alister 2015): “Urge fazer uma fenomenologia do corpo, antes de fazer não importa que cristologia” (p. 3). Interessante que Flusser utiliza a palavra “urge”, ou seja, uma fenomenologia do corpo não é apenas um método a ser criado, mas sobretudo, uma *necessidade* que requer pressa e busca por uma solução imediata. Assim, atentos a este pedido de urgência, embarcaremos com cuidado na próxima sessão deste artigo.

### Método para a materialização de uma fenomenologia do corpo



Para darmos voz e vez ao clamor de Flusser por uma fenomenologia do corpo, concretizaremos esta empreitada em três frentes: uma triangulação metodológica entre teoria, forma e prática tal

qual uma santa trindade. Partindo das regularidades discursivas apresentadas na carta de Flusser tais como, corpo, eletromagnetismos, corpo santo, modelo e analítica do “eu”, distribuiremos estes tópicos-chave de modo a compor o seguinte arcabouço metodológico: 1) para abordar a relação entre corpo e seus eletromagnetismos, posicionaremos no vértice da “teoria” uma espectrologia (Romandini 2012) articulada junto a uma arqueologia dos meios (Parikka 2012); 2) para dar conta da tensão entre modelo de corpo humano e corpo santo, utilizaremos no vértice da “forma” o modelo *vampyrotheutico* (Flusser & Bec 2011) organizado tal qual um espelho invertido (Bernardo 2011); por fim, 3) com vias a dar vazão à relação entre modelo de corpo e analítica do “eu”, localizaremos no vértice da “prática” a noção de experiência (Foucault 2011) levada a cabo em conjunto com uma etnografia sensorial (Pink 2009). Tal coquetel metodológico visa didaticamente organizar as etapas necessárias para materializar uma fenomenologia do corpo tal qual vagamente Flusser deixou-nos algumas pistas.

Iniciemos, então, esta trajetória pelo primeiro vértice desta trindade metodológica: a teoria de como articular os cruzamentos entre corpo e seus eletromagnetismos tal qual expressos pela carta de Flusser. Começaremos pelo vértice teórico tendo em vista que todo intento por cristalizar um método parte de operacionalizadores conceituais que necessitam estar devidamente especificados para que possam criar sentido. E como o próprio nome diz, uma espectrologia diz respeito não só aos modos de rarefação do corpo, mas em especial às “técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico” (Romandini 2012: 9), o que Romandini irá denominar por “antropotecnia”. Contudo, como “toda antropotecnia implica um substrato zoopolítico que jaz em seu centro” (Romandini 2012: 10), faz-se necessário adentrar no delicado território da  $\zeta\omicron\epsilon^{\dagger}$ , isto é, da spectralidade. Por espectro, Romandini (2012) assinala duas acepções: em sentido amplo, diz respeito às “criaturas incorpóreas como, por exemplo, os anjos” (idem) e Deus, com “D” maiúsculo, que se “manifesta através do Espírito” (idem) e carrega um solo ontológico comum entre Espírito e Espectro; em sentido estrito, remete-se aos “entes que sobrevivem (mesmo que sob a forma de um postulado) à sua própria morte, ou que estabelecem um ponto de indistinção entre vida e morte” (Romandini 2012: 13). Sob esse ponto de vista, “o

---

<sup>1</sup> Em *A comunidade dos espectros*, Romandini (2012) faz duras críticas ao filósofo italiano Giorgio Agamben. Uma delas é a distinção realizada por este entre *bíos* como vida qualificada e  $\zeta\omicron\epsilon$  como vida nua, aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens. Para Romandini, não há embasamento filosófico para esta separação nem em Platão nem em Aristóteles, tratando-se apenas de “uma estratégia retórica de Agamben para introduzir no texto aristotélico a suposta identificação (inédita) de uma espera apolítica da  $\zeta\omicron\epsilon$  em contraste com a vida qualificada do *bíos* da política” (p. 31). Como seria possível, então, interpretar essa definição aristotélica? Para o autor, “a afirmação aristotélica é muito mais inquietante e carregada de consequências: se não há uma verdadeira distinção categorial entre  $\zeta\omicron\epsilon$  e *bíos*, então a política é, em Aristóteles, desde seus primórdios, uma política da vida” (p. 32). Ou seja, “o homem é chamado político simplesmente porque é o único animal que toma em seu encargo a direção consciente de sua própria  $\zeta\omicron\epsilon$  de acordo com os critérios do justo e do injusto” (idem).

espectro pode ser completamente imaterial ou adquirir diferentes ‘consistências’” (idem), ou seja, em sentido amplo pode ser tanto a alma, quanto, em sentido estrito, imagens de perfil de redes sociais que compõem um corpo eletromagnético. Entre espírito e fotografias digitalizáveis, alma e perfil, tal perspectiva se faz necessária tendo em vista que sem o estudo “da dimensão espectral resulta de todo impossível a compreensão cabal, não apenas da deriva política contemporânea em geral e da zoopolítica em particular, mas também de novas possibilidades de ontologia” (Romandini 2012: 12). Ontologias outras que, desviando da pergunta “o que é isso?” em direção a questões “como isso se produz?” e “como isso se possibilita?”, cada vez mais operam uma autocrítica de nós mesmos a partir da problematização das formas pelas quais milenarmente nos fabricamos enquanto “humanos”.

Desse modo, com o intuito de mergulhar ainda mais intensamente nos procedimentos técnicos que visam a expansão do substrato corpóreo para além do próprio corpo, uma arqueologia dos meios (Parikka 2012) aqui se adiciona tendo em vista que ela emerge enquanto método de investigação das “camadas profundas do corpo” (Parikka 2012: 30) inscritas no campo não-visual de algoritmos, semicondutores e em tecnologias como Wi-Fi, Bluetooth, UMTS, EDGE, HSPA, GSM e GPS. Como abordagem metodológica “de natureza bravamente transdisciplinar na qual as histórias alternativas às culturas dos meios são buscadas em alguma parte difusa nas fronteiras entre arte/ciência/tecnologia” (p. 14), seu campo está inspirado pelos “estudos em arqueologia do poder e saber por Michel Foucault (1926-1984), nas primeiras escavações nos escombros da modernidade por Walter Benjamin (1892-1940), e na New Film History na década de 1980”, bem como em “vários estudos que, desde os anos 1990, têm procurado compreender culturas do digital e do software com a ajuda do passado, um ‘inconsciente’ em camadas da cultura da mídia técnica” (Parikka 2012: 3). Nesse sentido, a arqueologia dos meios atrela a noção de arquivo (Foucault 2010) à de aparato e vê nas tecnologias mais que meras tecnologias: elas encarnam dispositivos complexos e ferramentas ao pensamento imersas em uma plataforma social de memória (Parikka 2012) capazes de produzir afeto. “Afeto” que cada vez mais adentra o campo do cognitivo e emerge enquanto ferramenta estratégica para pensar as formas pelas quais corpo humano e mediação midiática entram em processos de simbiose (Grusin 2010) – o que nos posiciona diretamente diante das atuais tecnologias de imagem materializadas em dispositivos *smartphone*, realidade virtual e realidade aumentada.

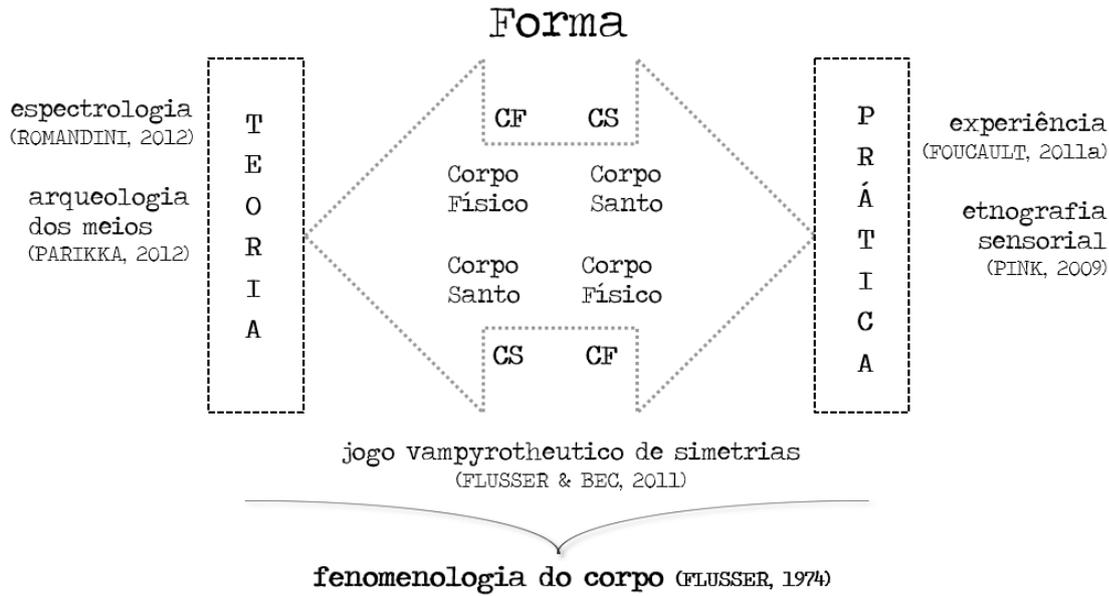
Não à toa, Flusser foi um exímio teórico das mídias e dos modos como a produção de imagens técnicas (Flusser 2008) emergiram enquanto fenômenos que compõe aquilo que se toma por real. E embasados os elementos que ancoram teoricamente os marcadores conceituais desta fenomenologia do corpo enquanto método, adentraremos no segundo vértice da “forma”, o qual diz respeito à tensão entre modelo de corpo humano e modelo de corpo santo operacionalizada a

partir modelo vampyroteuthico (Flusser & Bec 2011) que se estrutura como um espelho invertido (Bernardo 2011). Isto porque, na obra *Vampyroteuthis infernalis*, Flusser e Bec (2011a) exploram os abismos que separam e aproximam humanos e a rara espécie do gênero octopodal *Vampyroteuthis infernalis* a partir de regularidades que se organizam em um jogo de simetrias através da lógica formal de um espelho invertido, isto é: no contraste mimético entre opostos que se complementam. Assim, com o intuito de dar visibilidade às diferenças e similaridades entre corpo e os diferentes espectros de corpo, é possível coreografar o projeto de uma morfologia *vampyroteuthica* entre corpo humano e corpo santo a partir de uma estrutura de sustentação mútua: entre fisicalidade e espectralidade, há um amplo universo de intersecções que não somente se contrastam como, colocadas lado a lado, esclarecem-se mutuamente em sua nítida oposição. Isto porque, como pilares em apoio mútuo, só há como vislumbrar a totalidade dos modos extracorpóreos de ser alma ou imagem capazes de dilatar a extensão daquilo que se entende por corpo quando posicionamos tal modo de existência *em relação* à fisicalidade carnal da fisiologia humana; bem como somente é possível compreender as limitações e potencialidades biológicas do substrato corpóreo *a partir* dos modos de distensão da carne via espectros que se materializam tanto enquanto corpos de luz quanto por fotografias em aparatos eletrônicos feitas de manipulações do espectro eletromagnético. Afinal, recorrendo aos paradoxos do modelo *vampyroteuthico*, torna-se possível abordar a questão: como diversos modelos de corpo dicotomicamente se espelham?

Porém, há algo mais a ser acrescentado neste jogo de simetrias. Isto porque, antropotecnicamente falando, entre “São” e “Francisco”, entre modelo de corpo humano e modelo de corpo santo existe apenas um único modelo a ser conquistado: o modelo do corpo ressurreto de Cristo (Romandini 2012). Não por acaso a carta de Flusser diz estar entre ‘Jesus’ e ‘Cristo’ a dialética ocidental entre ‘mim’ e ‘morte’ (Flusser 1974): como “resultado de um primeiro experimento verdadeiramente técnico-biológico da zoopolítica divina” (Romandini, 2012, p. 187), o Messias consagra em sua ressurreição o poder da imortalidade visto que é “homem e Deus, nascido (*natum*) e não nascido (*non natum*), carnal (*carneum*) e espiritual (*spiritalem*), débil e fortíssimo, morrente (*morientem*) e vivente (*viventem*)” (Tertulliano apud Romandini 2012: 130). “Com efeito, que outra coisa é *tecnicamente* um ressuscitado senão um morto-vivo?” (Romandini 2012: 127). Anjo por excelência e resultado da primeira biotecnologia da intervenção divina (Romandini 2012), é na sutilidade do Cristo ressuscitado que as diferenças e similitudes entre o modelo de corpo humano e corpo santo se tornam ainda mais agudas tendo em vista que o Cristo ressurreto encarna a forma que atravessa todo muro e não se depara com fronteira, que se desloca alhures e não se enfrenta com demora, que sobrevoa qualquer altura e não se esbarra com gravidade, que é impassível porque capaz de “perceber sem ser afetado” (Romandini 2012: 217) – ironicamente, a forma de tudo aquilo que o corpo físico não é capaz de fazer, mas cuja possibilidade vem sendo desenvolvida através das

atuais tecnologias de imagem que buscam expandir o substrato daquilo que se experiencia por presença física. Assim, diante da atual distensão do binômio vida/morte em prol da criação de modos de sobrevivência que alteram a própria matéria daquilo que se entende por corpo, corpo humano e corpo santo, substrato biológico e substrato espectral, pessoa e perfil se organizam formalmente tal qual um jogo *vampyroteuthico* de simetrias invertidas tendo em vista que, assim, é possível trazer à tona as peculiaridades que circunscrevem a dimensão molecular da matéria a qual habitamos.

Por fim, após este jogo de antropotecnias e dicotomias, com o intuito de arrematar uma fenomenologia do corpo tal qual clamou Flusser cabe levar teoria e forma à dimensão prática através de uma analítica de corpo que toma o “eu” enquanto referência de análise. Para tal, localizaremos no vértice da “prática” a noção de experiência em Foucault (2011a): experiência, do latim, “*experientia*”, é uma palavra composta pela união do prefixo “*ex*” (separação do interior) à raiz “*per*” (tentar, arriscar) e ao sufixo “*entia*” (qualidade de um agente) e está relacionada à qualidade de provar ou experimentar a partir de certas práticas e elementos. Nesse sentido, “experiência, como sua etimologia sugere, é uma passagem contínua por riscos e perigos” (Shusterman 1998: 267) que trazem à tona a articulação de três eixos vitais: “primeiro, as formas de saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (Foucault 2011a: 4). Não por acaso Foucault dirá que “o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar” (Foucault 2011b: 28). Posicionando a “experiência como matriz para a formação” (p. 6) daquilo que Foucault, no transcurso entre vida e obra, denominou por saber, poder e ética de si, cabe agora metodologicamente propor o estudo do impacto sensório-material dos atuais modelos de corpo através da experiência do próprio corpo-pesquisador. Corpo que faz-se cobaia do próprio experimento tendo em vista que a palavra “experimento” permite investigar de forma pragmática e discutir “possíveis maneiras (1) fazendo perguntas de pesquisa sobre o afeto, (2) produzindo ‘dados incorporados’ para pesquisas de influência qualitativa, e (3) identificando traços afetivos de processos em material empírico” (Knudsen & Stage 2015: 3), a inventividade do método emerge enquanto uma “particular analítica da experimentação primariamente performativa” (Blackman 2015: 26).



Assim, sintetizando teoria, forma e prática, temos no diagrama acima um esboço pictórico de como se organizaria a proposta de uma fenomenologia do corpo tal qual nos instigou Flusser. Nesse sentido, a etnografia sensorial proposta por Pink (2009) cai como uma luva à proposta de uma fenomenologia do corpo que toma o corpo-pesquisador enquanto próprio experimento de investigação tendo em vista que ela propõe uma nova postura diante dos fenômenos: ao invés de forçar somente em aspectos representacionais ou linguísticos, está em questão repensar os métodos etnográficos com atenção à percepção, à experiência e às categorias sensoriais. Logo, como no processo de construção de conhecimento há sempre a interferência de sentidos nos processos de interação, a prática etnográfica passa a ser compreendida enquanto um empreendimento que “abarcamos nossos envolvimentos corporais multisensoriais com outros (talvez através da participação em atividades, ou explorando seus entendimentos em parte verbalmente) e com seus ambientes sociais, materiais, discursivos e sensoriais (Pink 2009: 4/25). Aqui, cai por terra a separação entre sujeito e objeto, observador e observado na medida em que o pesquisador é convocado a materializar sua escrita enquanto um testemunho de honestidade não só acadêmica, mas sobretudo, humana.

## **A (necessária) expansão de territórios acadêmicos**

Assim, a execução do pedido de Flusser por uma fenomenologia do corpo coloca-nos diante de um incontornável impasse: a (necessária) expansão dos territórios acadêmicos em direção a

territórios em princípios “não acadêmicos” porque categorizados sob o rótulo de “esotéricos”, “espirituais” ou “demasiado pessoais”. Isto porque, geralmente quando falamos neste palavão chamado “ciência”, alguns dos pilares fundamentais que a ancoram estão baseados em princípios como universalidade, repetibilidade, impessoalidade, palpabilidade e objetividade. Para ser considerado científico, em muitos ramos das ciências exatas, biológicas e, inclusive ciências humanas, há de se produzir análises cujos resultados sejam passíveis de serem alcançados como se fosse possível a independência da subjetividade do pesquisador. Ironicamente, apenas uma ciência sem corpo é uma ciência hegemonicamente válida. Porém, se a própria substituição da teoria geocêntrica, de Ptolomeu, pela heliocêntrica, de Copérnico, foi desenvolvida por Galileu contando não só com argumentos, mas também com ferramentas propaganda, intuição e truques psicológicos pois, de início, o telescópio utilizado por Galileu era um instrumento de baixíssima confiabilidade (Feyerabend 2007), como separar corpo e intelecto, pessoalidade e objetividade, esoterismo e universalidade? Sob esta óptica, o desenvolvimento da ciência não se identifica com uma trajetória eminentemente racional e descorporificada, mas sim corresponde a um “processo instável de desracionalizações e re-racionalizações, constituindo as aventuras da racionalidade nas terras desconhecidas e obscuras do real” (Morin 2003: 165).

Desse modo, Flusser desafia-nos a não só a pensar, mas também a investigar fora da caixa. E fazer *jus* a uma fenomenologia do corpo à altura do que Flusser confidenciou nas cartas trocadas com Dora Ferreira da Silva implica em necessariamente distender os territórios daquilo que se tem por acadêmico em prol de outros modos não só de fazer pesquisa, mas também de se constituir enquanto pesquisador. Nesse sentido, tal proposta de fenomenologia foi levada a cabo na escrita de minha tese doutoral intitulada “Corpos de luz: afetos da imagem ubíqua” (Mozzini-Alister 2018). Nela, a pergunta “por que não basta mais estar na ordinariedade *off-line* do aqui-agora?” foi o gatilho inicial para um novos caminhos epistemológicos. Primeiro, porque o uso da escrita em primeira pessoa do singular foi utilizado um enquanto artifício para, menos que confissões, lançar provocações que convidaram o leitor-cúmplice a implicar-se enquanto coautor das narrativas de si nas atuais práticas de mediação em redes sociais: como diria Didi-Huberman (2012, p. 15) “para saber é preciso imaginar-se”. Logo, tomando a própria experiência enquanto corpo-pesquisadora como ponto de partida para a investigação, tornou-se perceptível de que há nas atuais práticas de mediação algo que escapa ao simples cooptar mercadológico da subjetividade. Há, no ato de ininterruptamente tocar telas, a busca por um desejo comum às práticas da meditação: o desejo de ilimitado, ou de iluminação. Afinal, pela primeira vez a humanidade de nossas técnicas eletromagneticamente insere o corpo em outras camadas de presença não mais restritas ao campo do visível tal qual a máxima do yoga de que “você não é o seu corpo”. Como chegaram a essa conclusão, não cabe aqui detalhar, mas é fato que, para a sabedoria iogue, o corpo físico é apenas

uma das camadas energéticas da mente, por sinal, a última e menos sutil. Lógica que estranhamente vem sendo reencenada nos atuais *smartphones* dotados de tecnologia *touchscreen*: ao contrário de botões e teclas protegidos com material isolante, hoje transportamos o corpo via ondas de radiofrequência que viajam através de trocas diretas de corrente elétrica entre telas fotossensíveis e ponta dos dedos.

Assim, com vias a investigar tal desejo por ilimitado, foi operacionalizado o cruzamento de dois universos em princípio distantes: mediação e meditação. Introjetando tais práticas orientais enquanto um legítimo campo de investigação acadêmico, por meditação foi entendido o processo ativo de expansão interior que busca a unificação do “eu” com a alma através da sutilização da mente, e mediação como o processo indireto de expansão exterior que visa conectar o “eu” à alma através da sutilização do corpo como imagem de um perfil virtual. Expansão interior, expansão exterior. Processo ativo, processo indireto. Sutilização da mente, sutilização do corpo enquanto imagem. Meditação e mediação se comportaram como um o espelho invertido do outro e foram organizados em dois capítulos que formalmente se sustentam mutuamente, tal qual a relação entre tela e mente aderiu a “modos de investigação transdisciplinares, buscando *insights* de todos os ramos das ciências humanas, ciências e artes, e talvez formas mais esotéricas de conhecimento que ainda não estão academicamente sancionadas” (Pepperell 2006: 194). E por que não proceder uma análise deste fenômeno a partir da ciência experimental do yoga (Flusser 2010) que há dezenas de milênios se utiliza do corpo para empiricamente dissecar os mecanismos cognitivos da mente? Não são poucos os escritos em que Flusser aliou mente e investigação dos meios técnicos sob a luz do ferramental iogue: obras como “O último juízo: Gerações” (2017), “História do Diabo” (2010), “A dúvida” (2011) e inclusive “O universo das imagens técnicas” (2008) dão alguns indícios do quanto a dialética de seu pensamento bebia na caudalosa filosofia-prática da meditação. Assim, honrando o trajeto biográfico-filosófico de Vilém Flusser, foi operacionalizada uma arqueologia dos meios da mente e da tela a partir da articulação de três eixos comuns no processo material de abstração do concreto: choque, ponto e ondas. Não casualmente, estas três regularidades discursivas emergem tanto nas práticas de mediação quanto de meditação: elas cristalizam pontos de coincidência, recorrência e correlação entre produção social de realidade e fenômenos em princípio banais e dispersos no espaço-tempo. Neste jogo mimético, *Vampyroethis Infernalis* serviu também como inspiração para um percurso discursivo experimental no qual a narrativa pessoal e o exercício do imaginar servem de combustível à busca epistemológica: se Flusser inventa a “ficção filosófica” (Felinto & Santaella 2012) enquanto gênero narrativo peculiar, não é simplesmente por apreciar a poeticidade das alegorias e do imaginário. Assentado na longa tradição, tanto filosófica quanto

científica dos experimentos mentais, Flusser, assim como Foucault (1994)<sup>2</sup>, traz à superfície um percurso metodológico singular: a aliança entre o rigor da ciência às potências exploratórias da imaginação.

Assim, a partir da intersecção mediação/meditação buscou-se tatear o estudo do contemporâneo “clima espectral” (Flusser 2008) a partir do sutil conhecimento do Tantra Yoga pelo fato de que o próprio o objetivo do Tantra está intimamente relacionado ao núcleo duro do conceito de antropotecnia enquanto método de expansão e domesticação do substrato biológico: “a prática espiritual que libera o aspirante do embotamento ou animalidade da força estática e expande o “eu” [espiritual] do aspirante é tantra” (Ánadamúrti 1993: 167). Desta maneira, diante da imensa oferta de antropotecnias contemporâneas, tais como “a nova biotecnologia, a AI, a nanotecnologia, a biologia molecular, a física e as ciências cognitivas e informáticas” (p. 224), pincelou-se na banalidade do binômio mediação/meditação elementos para dissecar os atuais modos de desconstrução e, portanto, de expansão, da forma física do corpo. Corpo que, nas práticas da medi(t)ação, reconfigura sua anatomia a partir de técnicas de manipulação do espectro eletromagnético ou, em linguagem iogue, do “prana”. Seja na busca pela iluminação da mente através da sutileza do corpo, seja na eletrocitação do corpo por meio do condicionamento da mente ao constante toque de telas sintonizadas em perfis de redes sociais, mediação e meditação entraram como ferramentas para investigar os modos de afeto, ou seja, os efeitos de tangibilidade, a partir de corpos que não mais se restringem ao corpo tido “o sólido, o tangível, o que é sensível e, principalmente, o que é banhado pela luz e é, portanto, bem visível” (Dagognet 2012: 2). Afetos que, desviando de sua acepção corrente associada ao sentimento de afeição em direção a algo ou alguém, permitem falar do potencial de impacto sensório-material produzido nas relações – ou afecções, como interpretará Deleuze (1978) acerca de Espinosa – entre corpos, sejam estes de carne ou de luz.

## Por mais fenomenologias do corpo

Resta-nos indagar: quais outras fenomenologias do corpo estarão disponíveis, à espreita para criar novos modos de pesquisa? Que outras formas de se colocar enquanto pesquisador aguardam para

---

<sup>2</sup> Em 1977, quando entrevistado por Lucette Finas para *La Quinzaine Littéraire*, Foucault deu uma categórica resposta quando questionado acerca do caráter ficcional relacionado a seus textos: “Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante; eu me dou conta claramente que nunca escrevi nada senão ficções. Eu não quero dizer por isso que estas estejam fora da verdade. Me parece que é possível aí fazer trabalhar a ficção na verdade, induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal forma que o discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e assim “ficcione”. “Ficcione-se” a história a partir de uma verdade política que a torna verdadeira, “ficcione-se” uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica”.

serem desbravadas na pessoalidade da primeira pessoa do singular que toma o próprio corpo enquanto modelo de pesquisa? Como assuntos espinhosos como esoterismo, espiritualidade e Deus(a), deus(a) ou deus(e/a)s esperam por um novo olhar em torno dos processos que nos humanizam enquanto corpo? Quais outros jogos de simetrias podem ser formalmente operacionalizados a partir de modelos *vampyroteuthicos* que se complementam pela radical diferença entre contrastes? Isto porque, entendendo fenomenologia como um método inerentemente experimental, que se concentra no estudo de experiências diretas da consciência através, e com, o corpo (Husserl 2004), os caminhos estão abertos para que mais vezes se unam ao apelo de Flusser e ousem inventariar mais possibilidades de criar a partir desta fenomenologia do corpo. Um exemplo deste intento já germinando no horizonte é o compêndio de artigos reunidos no livro *Phenomenologies of Grace: The Body, Wisdom Practices and Transformative Futures* (2020) no qual se busca aliar as categorias “Fenomenologia” e “Graça” a fim de não apenas desafiar o modos como são utilizadas no contexto filosófico e cultural mas também reformular nossas suposições em torno do agenciamento e do significado humano derivado da união entre duas palavras que dificilmente aparecem juntas. Logo, por mais e novas fenomenologias do corpo, o convite deste escrito que reverbera o apelo de Flusser segue em aberto: vamos juntos?

## Referências

- Ánadam’zrti, Sri Sri (1993). *Discourses on Tantra* – volume 1 and 2. Kolkata: Ananda Marga Publications.
- Bernardo, Gustavo (2011). Um espelho retorcido. In: FLUSSER, Vilém; BEC, Louis. *Vampyroteuthis infernalis*. São Paulo: Annablume.
- Blackman, Lisa (2015). Researching Affect and Embodied Hauntologies: Exploring na Analytics of Experimentation. In: *Affective Methodologies - Developing Cultural Research Strategies for the Study of Affect*. Britta Timm Knudsen e Carsten Stage (Editors). UK: Palgrave Macmillan.
- Bussey, Marcus & Mozzini-Alister, Camila (2020). *Phenomenologies of Grace: The Body, Wisdom Practices and Transformative Futures*. London: Palgrave Macmillan.
- Dagognet, François (2012). *O corpo*. Michel Jean Maurice Vincent (trad.). Rio de Janeiro.
- Deleuze, Gilles (1978). *Cours Vincennes 24/01/1978*. In: Tradução: Francisco Traverso Fuchs. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/194>.
- Didi-Huberman, Georges (2012). *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: KKYM.
- Felinto, Erick & Santaella, Lúcia (2012). *O explorador de abismos: Vilém Flusser e o pós-humanismo*. São Paulo: Paulus.
- Feyerabend, Paul K (2007). *Contra o método*. São Paulo: Editora UNESP.
- Flusser, Vilém (28/05/1974), unpublished correspondence, Vilém Flusser Archive, Berlin (reference number: CORRESP. 9, 6-DORA (3126)).

- Flusser, Vilém; LOUIS, Bec (2011). *Vampyroteuthis infernalis*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, Vilém (2010). *A história do Diabo*, São Paulo: Annablume.
- Flusser, Vilém (2008). *O Universo das Imagens Técnicas – Elogio da Superficialidade*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, Vilém (2011). *A dívida*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, Vilém (2017). *O último juízo: gerações*, São Paulo: É Realizações.
- Foucault, Michel (1994). *Dits et Écrits - Vol I, II, III e IV*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (2011a). *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2011b). Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, R. (Org). *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. São Paulo: Graal, p. 15-37.
- Foucault, Michel (2010). *A arqueologia do Saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Grusin, Richard (2010). *Premediation: Affect and Mediality After 9/11*. New York: Palgrave Macmillan.
- Husserl, Edmund (2004). *Coleção Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- Knudsen & Stage (2015). Introduction: Affective Methodologies. In: *Affective Methodologies: Developing Cultural Research Strategies for the Study of Affect*. Editors: Stage, Carsten (Ed.) London: Palgrave Macmillan.
- Morin, Edgar (2003). A necessidade de um pensamento complexo. In: MENDES, Candido (org.). *Representação e Complexidade*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 69-78.
- Morin, Edgar (2005). *O Método 1: a natureza da natureza*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina.
- Mozzini-Alister, Camila (2018). *Cuerpos de luz: afectos de la imagen ubicua [Tesis doctoral no publicada]*. (PhD), Universitat Politècnica de València. (doi:10.4995/Thesis/10251/111835)
- Mozzini-Alister (2015). Por um método Flusseriano. In: *Flusser Studies*, v. 20. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/mozzini-por-um-metodo-flusseriano.pdf>
- Parikka, Jussi (2012). *What is Media Archaeology?* Cambridge: Polity Press.
- Pepperell, Robert (2006). Where's the screen? The paradoxical relationship between mind and world. *Screen Consciousness: Cinema, Mind and World*. Robert Pepperell & Michael Punt (ed.) Amsterdam/New York: Rodopi.
- Pink, Sarah (2009). Situating Sensory Ethnography: From Academia to Intervention. In: *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage Publications.
- Romandini, Fabián Ludueña (2012). *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira (trads.). Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Shusterman, Richard (1998). *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Editora 34.