



O CORPO E A TECNOLOGIA A PARTIR DE MERLEAU-PONTY

Rafael Deus Garcia

Mestrando em direito pela Universidade de Brasília
rdgarcia88@hotmail.com

Resumo: A intenção do artigo é investigar como as novas tecnologias dialogam com a construção teórica de corpo em Merleau-Ponty e que herança pode ser destacada a partir dela. Embora sua teoria possa parecer distante, e até mesmo refratária das novas tecnologias, o filósofo apresenta uma compreensão da percepção pelo corpo que pode associar-se às tecnologias no sentido de uma formação sistêmica da percepção. O artigo busca também reconhecer a dimensão política nas novas relações do corpo com a tecnologia. Para entender melhor esse diálogo, será utilizada a contribuição teórica de Don Ihde, em especial seu conceito de *embodiment*.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Percepção. Corpo. Tecnologia. Encorporamento.

BODY AND TECHNOLOGY FROM MERLEAU-PONTY

Abstract: *This article intends to investigate how new technologies dialogue with Merleau-Ponty's theory of the body, and what legacy can be highlighted from it. Although the theory might seem distant from, and even refractory to, new technologies, the philosopher presents an understanding of perception through the body that can be associated with technologies towards a systemic structure of perception. The article also aims to recognize the political dimension of the new relations of body with technology. For a better understanding of this dialogue, Don Ihde's theoretical contributions will be used in this article, particularly his concept of embodiment.*

Keywords: *Merleau-Ponty, Perception. Body. Technology. Embodiment.*

* * *

Introdução

O hibridismo do corpo com a tecnologia, além de aparecer no exercício teórico das diversas áreas do saber, sai da construção mítica da literatura e da filmografia, e o ciborgue começa a se materializar no cotidiano. Não se trata apenas de afirmar que as próteses mecânicas substituirão com eficiência os membros perdidos, ou de dizer que agora é possível a otimização dos sentidos para além do que é permitido pela natureza.

A relação corpórea com a tecnologia nos coloca diante do questionamento fundamental sobre a própria existência, e até relativiza a noção de natureza humana. Como acertadamente coloca Tomaz Tadeu, “a existência do ciborgue não

nos intima a perguntar sobre a natureza das máquinas, mas, muito mais perigosamente, sobre a natureza do humano: quem somos nós?” (TADEU, 2009, p. 11)

Como coloca Donna Haraway, “O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material; esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica” (HARAWAY, 2009, p. 01).

Levantando-se, então, como ponto de partida a potência transformadora dessa hibridização do corpo com a tecnologia, cumpre-nos a análise de que hibridização é essa, em que termos ela pode ser desenvolvida e compreendida. Neste artigo, questiona-se como se estabelece a relação do corpo com as tecnologias e de como pode caminhar esse processo de hibridização, principalmente no âmbito sócio-político.

Para tanto, será utilizada a noção de corpo a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty, buscando-se uma comunicação com estudiosos atuais da temática, em especial Don Ihde, que pode aqui ser considerado como um sucessor do filósofo francês. A escolha pelo filósofo francês se justifica por ter tido a mais ampla aceitação acadêmica no que se refere ao reconhecimento do corpo na percepção do mundo e constituição do ser. Marilena Chauí destaca essa importância creditando ao filósofo a noção de que “Graças ao corpo, espaço, tempo, motricidade, sexualidade, linguagem, visão, emoção, pensamento e liberdade surgem na trama dos acontecimentos corporais e destituem a consciência reflexiva de seu papel constituinte soberano ou do insensato ‘projeto de posse intelectual do mundo’” (CHAUÍ, 2008).

De acordo com Merleau-Ponty, para se compreender os fenômenos deve-se colocar a própria percepção do corpo como ponto de partida, superando assim o exercício meramente intelectual e racionalista. No entendimento, porém, de que o corpo e as tecnologias estabelecem uma relação cada vez mais real e cotidiana, este artigo tem a pretensão de avaliar os limites e as aberturas decorrentes da perspectiva iniciada pelo filósofo, que pouco pontuou explicitamente sobre as tecnologias, embora tenha sugerido um terreno fértil para a temática.

Em um primeiro momento, será feito um breve apanhado teórico sobre a compreensão de corpo em Merleau-Ponty, com a preocupação específica de buscar, em sua principal obra, *Fenomenologia da Percepção*, os momentos em que o autor se refere às tecnologias. Em seguida, para melhor compreensão da relação entre corpo e tecnologia, será apresentado o conceito de *embodiment* de Don Ihde. Em um terceiro momento, focar-se-á na dimensão sócio-política dessa relação humana com a tecnologia, atentando brevemente para o seu aspecto histórico, bem como para seus perigos e possibilidades.

1 Considerações sobre “corpo” em Merleau-Ponty e a relação com as tecnologias

A construção teórica de corpo em Merleau-Ponty, que ocupa grande parte de sua principal obra, *Fenomenologia da Percepção*, é primeiramente uma crítica ao modelo idealista que considera uma consciência apartada de seu corpo. Para esse modelo, o corpo se transforma também em objeto, uma expressão de um outro Ego,

um mero invólucro que pode ser compreendido como distinto do si mesmo (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 88).

Em contraposição a esse modelo, Merleau-Ponty busca reconhecer no corpo uma unidade sistêmica. Apresenta, para tanto, a ideia de motricidade. Rompendo com a visão clássica, que via o movimento como a intenção ordenada por uma consciência em si, ele ensina que o corpo está no mundo e o compreende sem precisar de qualquer representação.

A motricidade, portanto, não é serva da consciência (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 193), mas sim um movimento que se apresenta como uma significação já possível do eu no mundo. A motricidade se vincula à intencionalidade operante e não à intencionalidade de ato. Esta é a que busca explicar o fenômeno linguístico, sua tradução; aquela é a que se mostra como unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida e que antecede a reflexão (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 16).

Então, se um corpo se movimenta, não é porque a consciência o ordenou, conseguindo localizá-lo no espaço e no tempo, mas porque ele pode ser reconhecido *habitando* no espaço e no tempo. A noção de habitar indica uma continuidade que se estabeleceu no tempo e no espaço. Se uma pessoa consegue manusear determinado instrumento, ela não precisa *recordar* cada movimento necessário para fazê-lo. Como ele mesmo indica, “A aquisição do hábito é sim a apreensão de uma significação, mas é a apreensão de uma significação motora” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 198).

Para explicar, o francês apresenta o famoso exemplo da bengala do cego e também da pluma do chapéu vestido pela mulher (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 198). Argumenta que a extremidade da bengala é para o cego como uma zona sensível, que aumenta a amplitude do tocar. Ou seja, a bengala deixa de ser percebida como mero objeto, como externalidade. Da mesma forma é a pluma do chapéu para a mulher, que consegue saber exatamente sua dimensão espaço-temporal, evitando assim qualquer possível dano. Dessa forma “Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 199).

[...] justamente o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção do ‘compreender’ e nossa noção do corpo. Compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre intenção e a efetuação – e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 200).

Com esta síntese, além de permitir uma compreensão melhor da função cognitiva do corpo na percepção do mundo, em um sentido de determinação epistemológica, Merleau-Ponty indica outro conceito, o de *esquema corporal*, que é “esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196).

O cego e sua bengala deixam de serem dois corpos e passam a se apresentar como um esquema. Deixando-se penetrar por uma nova significação, ou seja, utilizando-se de um objeto para se relacionar com o mundo, o cego “assimilou a si um novo núcleo significativo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 203).

A partir disso, é possível afirmar que a compreensão de um esquema corporal, ou uma forma sistêmica de percepção a partir de um corpo entendido como algo para além do biológico, indica uma abertura para se ver a tecnologia como possível amplificadora de sentidos. Ou seja, para Merleau-Ponty, a tecnologia não é mera coisa, mero artefato.

Isso significa a possibilidade de ampliação do próprio eu a partir da tecnologia, pois “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 122). “Procuramos despertar uma relação carnal com o mundo e com o outro” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 226) e se ampliamos essa relação carnal com o mundo, como faz o cego com sua bengala, ampliamos a nós mesmos e, simultaneamente, o que o mundo é para nós.

Ao procurar em sua obra o que pode ser relacionado explicitamente às tecnologias, ele menciona também, além dos exemplos acima citados, a tecnologia de representação pela tela, embora se mostrando refratário. É o que mostra quando se refere à capacidade humana de perceber um objeto pela tela.

Quando, em um filme, a câmera se dirige a um objeto e aproxima-se dele para apresentá-lo a nós em primeiro plano, podemos muito bem lembrar-nos de que se trata do cinzeiro ou da mão de um personagem, nós não o identificamos efetivamente. Isso ocorre porque a tela não tem horizontes. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 104).

Com a noção de *horizonte*, Merleau-Ponty indica os limites da interação do corpo com as tecnologias, parecendo apresentar um lado negativo. Ele se refere especificamente às representações, às imagens, e demonstra a importância da presença física, bem como a sexualidade que emana do corpo.

Horizonte “é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 105). Na tela, essa potência não existe, e o distanciamento do corpo com o objeto impede a coexistência, a experiência corpórea com aquele objeto. Reconhece-se, pois, que “A simples presença física de um ser vivo já transforma o mundo físico” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257).

O filósofo também aponta para a sexualidade, um elemento do corpo que se perde com a representação. A sexualidade que emana do corpo, que garante sua história e que projeta o ser no mundo como um ser único, deve ser compreendida como uma forma indissociável da representação humana, como “coextensiva à vida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 233). “É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. [...] A sexualidade não é portanto um ciclo autônomo. Ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 218-9).

Nesse sentido, as tecnologias de representação, porque distanciam o corpo e minam sua sexualidade, são apresentadas em um aspecto negativo na teoria de Merleau-Ponty, simbolizando perda de subjetividade e alienação frente ao mundo sensível.

Essa breve exposição procurou demonstrar a abertura e os limites da teoria de Merleau-Ponty a respeito da relação do corpo com as tecnologias. Sem procurar entrar no debate sobre a sociedade espetacular e sobre a alienação na sociedade imagética, este estudo se concentrará nas possibilidades proporcionadas pelas

tecnologias no que tange à ampliação perceptiva do corpo, ou seja, naquilo que Merleau-Ponty claramente indicou, mas não expôs explicitamente. Entendo que Don Ihde foi quem mais permitiu uma continuidade à perspectiva de Merleau-Ponty, principalmente em seu conceito de *embodiment* (encorporamento).

2. O conceito de *embodiment*

Don Ihde, filósofo estadunidense da ciência e tecnologia, ainda vivo, reconhece em Merleau-Ponty o alicerce de sua construção teórica acerca do *embodiment* (IHDE, 2009, p. 11 e 36). Aponta, contudo, uma perspectiva teórica que se divorcia, em termos, da fenomenologia, e cria uma nova proposta chamada pós-fenomenologia.

Diz ele que, embora a pós-fenomenologia deva suas raízes à fenomenologia, “it is a deliberate adaptation or change in phenomenology that reflects historical changes in the twenty-first century”¹ (IHDE, 2009, p. 5). No entender de Helena de Preester, a pós-fenomenologia não indica precisamente uma superação à fenomenologia, mas sim um hibridismo entre a fenomenologia e o pragmatismo (PREESTER, 2010, p. 3), dois pontos de partida reconhecidos por Ihde. A intenção da pós-fenomenologia de Ihde é superar as visões dicotômicas, dualistas, representativas de mundo e da percepção, reconhecendo uma relação prática com o mundo, uma relação simbiótica com o ambiente (IHDE, 2009, p. 09-10).

Esse esclarecimento sobre a pós-fenomenologia de Ihde é fundamental para compreender seu conceito de *embodiment*. Assim, busca uma perspectiva teórica que se situa historicamente no século XXI, o que impõe uma superação da terminologia reducionista que a fenomenologia clássica não conseguiu escapar.

Para Ihde, *embodiment* é o que ocorre quando a tecnologia atua na experiência determinando-a a um modo particular de percepção, por ter se realizado *através (through)* dessa tecnologia (IHDE, 2003, p. 507). No *embodiment*, a intencionalidade do corpo “extends through the artifact into the envioning world in a unique technological mediation”² (IHDE, 2009, p. 36). Buscando uma explicação em Preester, as relações de *embodiment* são relações que incorporam o material tecnológico na experiência corporal (PREESTER, 2010, p. 04).

Ihde explica que as relações de *embodiment* guardam um desejo profundo de serem sentidas em total transparência. Nesse caso, a tecnologia seria o próprio corpo e sentidos. Assim, a bengala do cego, embora reconhecida por Ihde como uma relação de *embodiment*, ainda não poderia ser tida por total transparência. Casos de total transparência que talvez possam ser levantados são as lentes de contato, principalmente as que se dissolvem com o tempo no organismo da pessoa; e – para lembrar o cinema – o braço mecânico de Will Smith no filme *Eu, Robô*, de Alex Proyas, que é perfeitamente naturalizado pelo usuário sem apresentar qualquer distinção com o outro membro.

¹ Tradução livre: Trata-se de uma adaptação ou mudança deliberada na fenomenologia que é reflexo das transformações históricas no século XXI.

² Tradução livre: [a intencionalidade do corpo] amplia-se através do artefato a um mundo circundante em uma mediação tecnológica única.

É bastante comum a lembrança da relação do músico com seu instrumento como uma relação de *embodiment*. Precisamente neste exemplo, Merleau-Ponty, Don Ihde e Michael Heim se aproximam. Merleau-Ponty fala do organista, “Ele senta-se no banco, aciona os pedais, dispara as teclas, avalia o instrumento com seu corpo, incorpora-se a si as direções e dimensões” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 201). Ihde, a respeito do instrumentista, diz: “In embodiment cases, the sound-making instrument will be partially symbiotically embodied”³ (IHDE, 2003, p. 521).

Michael Heim, filósofo estadunidense, ao indicar a “tecnologia enquanto componente”, também se utiliza do exemplo do músico. Embora não mencione explicitamente o termo *embodiment*, resta evidente sua afinidade com o conceito.

Computer technology is so flexible and adaptable to our thought process that we soon consider it less an external tool and more a second skin or mental prosthesis. Once acclimated to the technology, we play it much as a musician plays an instrument, identifying with it, becoming one with it. Writing on the language machine produces a new kind of writing and thinking⁴ (HEIM, 2003, p. 543).

A noção de *acclimated* em Heim é perfeitamente assemelhável à de hábito em Merleau-Ponty. Bem como a noção *becoming one with it* com *embodiment*, mostrando a relação simbiótica apontada por Ihde.

Apresentado o contexto teórico decorrente da perspectiva apontada por Merleau-Ponty no que se refere à relação do corpo com a tecnologia, o próximo item procurará apontar os limites e as aberturas que podem ser identificadas a partir da herança deixada pelo francês.

3 O aspecto sócio-político da relação entre corpo e tecnologia

Michael Heim ensina: “when we look for the essence of a technology, we are engaging in speculation, but not in airy speculation. Our speculation involves where we plant our feet, who we are, and what we choose to be”⁵ (HEIM, 2003, p. 550).

Na consciência de que as tecnologias incorporadas não só modificam a estrutura corporal, mas também a forma de percepção do mundo, atuando no sentido epistemológico, elas representam um mar de possibilidades que permeiam o próprio questionamento do que é o ser humano. Trata-se de uma perspectiva que nos retorna a Heidegger, verdadeiro precursor do debate, quando reconhece que a tecnologia é uma questão ontológica. Esse reconhecimento de que a tecnologia é uma maneira de desvelamento (HEIDEGGER, 2003, p. 255), como algo que nos

³ Em casos de “encorporamento”, o som emitido pelo instrumento será em parte incorporado simbioticamente.

⁴ Tradução livre: A tecnologia informática é tão flexível e adaptável para a nossa forma de pensar que logo nós a consideraremos menos como uma ferramenta externa e mais como uma segunda pele ou como uma prótese mental. Uma vez aclimatados à tecnologia, nós a tocamos tal qual o músico toca seu instrumento, identificando-se com ele, tornando-se um com ele. Escrever na linguagem da máquina é produzir uma nova maneira de escrever e de pensar.

⁵ Tradução livre: Quando procuramos a essência de uma tecnologia, estamos nos engajando em especulações, mas não em especulações vazias. Nossa especulação envolve onde firmamos raízes, quem somos, e o que escolhemos ser.

chama à existência, à condição humana, impõe a pergunta levantada por Heim: que tecnologia queremos?

É imperioso lembrar, ainda, a análise feita por Marcuse, que apresenta com precisão a relação das tecnologias com a dominação política: “Em face das particularidades totalitárias dessa sociedade [industrial], a noção tradicional de ‘neutralidade’ da tecnologia não mais pode ser sustentada. A tecnologia não pode, como tal, ser isolada do uso que lhe é dado” (MARCUSE, 1973, p. 19).

Reconhecendo, portanto, que a tecnologia atua diretamente na dimensão política, não devemos esquecer que a primeira grande transformação tecnológica, a revolução industrial do século XIX, que marcou o período de transição do trabalho manufaturado para o trabalho mediado por máquinas, marcou também um período de transformação do corpo em máquina.

Dessa forma, o capitalismo norteou o desenvolvimento tecnológico em seu sentido biopolítico. O modelo de fábricas fez os indivíduos se relacionarem com as máquinas também pelo *embodiment*. A obra cinematográfica de Charles Chaplin, *Tempos Modernos*, é exemplar ao mostrar esse processo de hibridização do homem com a máquina. O trabalhador sai da fábrica reproduzindo movimentos mecânicos, mostrando uma ligação simbiótica com seu instrumento de trabalho. A perspectiva teórica do encorporamento explica com precisão essa condição.

O filme de Chaplin atenta-nos, com inquestionável eficiência, para a relação de estranhamento do protagonista para consigo mesmo. Sua condição de ser humano, ao se voltar para a máquina, é colocada à margem da dignidade. Mostra alguém que sofre o potencial destruidor e alienante da função que lhe submetem na fábrica, de alguém que procura se encaixar em um ambiente estranho de qualquer maneira, e que porventura acaba por se realizar deficientemente em espaços como a criminalidade, a loucura e a sarjeta (ALVES, 2005).

Nesse tipo de relação, fica evidente o caráter alienante do trabalho, servindo a tecnologia não para despertar ou desvelar absolutamente nada, mas para servir para algo externo, que sequer passa pela vontade ou ação positiva do agente. Nesse sentido

[...] o trabalho é *exterior* ao trabalhador, ou seja, não pertence a sua essência, que portanto ele não se afirma, mas se nega em seu trabalho, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve energia mental e física livre, mas **mortifica sua physis e arruína a sua mente** (MARX, 1989, p. 153) [grifo acrescido].

Nessa mesma linha, Hannah Arendt explica que essa instrumentalização do corpo se refere à incapacidade de se distinguir a problemática de meios e fins, na qual o ser humano se perde na lógica do “como” sem conseguir mais refletir no “para quê” dos instrumentos. Demonstra que “a livre disposição e uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico são substituídos pela unificação rítmica do corpo trabalhador com seus utensílios” (ARENDR, 2010, p. 181).

É inegável também que a tecnologia tem se apresentado como um fator de distanciamento ético em relação ao outro. Em uma sociedade com recursos tecnológicos altamente desenvolvidos, o perigo de uma racionalidade burocrática, mecânica e insensível é potencializado. Como o sistema nazista mostrou explicitamente, a linguagem técnica e o aparelhamento tecnológico favorecem a operacionalização das relações humanas, aproximando os seres humanos a meros

códigos ou números (GINZBURG, 2001, p. 211). “Como se viu, a distância, quando levada ao extremo, pode gerar uma falta de compaixão absoluta para com os outros seres humanos” (GINZBURG, 2001, p. 211-212).

Se, porém, é no corpo que as opressões se manifestam de forma mais acintosa e efetiva, deve-se reconhecer que é também a partir dele que a liberdade há de se manifestar. O aspecto emancipatório do conhecimento, a posição que se coloca no mundo e, principalmente, as relações humanas e o diálogo intersubjetivo não de passar necessariamente pela ampliação perceptiva da subjetividade.

Tendo isso em tela, a compreensão e a postura diante das tecnologias, principalmente aquelas que atuam diretamente sobre o corpo, não podem deixar de ser pautadas com um grande sinal de alerta ao lado. Entretanto, esse mesmo sinal de alerta também deve nos dirigir ao aspecto potencializador das tecnologias, principalmente se considerarmos que se caminha de forma irreversível a uma sociedade determinada tecnologicamente.

Dessa forma, há de se dirigir às tecnologias como um mar extenso em potencialidades. São exemplos as tecnologias que atuam no sentido de otimizar os sentidos, corrigir sistemas motores, controlar e até substituir órgãos internos, etc. Sem deixar de mencionar o cenário elitista e excludente que, em termos de acesso, essas tecnologias se desenvolvem, mas também sem cair em um pessimismo determinista sobre o avanço tecnológico, elas representam igualmente uma perspectiva positiva para a qualidade de vida e até mesmo para a condição humana.

Até mesmo a realidade virtual, como aponta Heim, indica esse futuro de potencialidades. Heim coloca que talvez a realidade virtual deva ser entendida não como mais uma expressão tecnológica, mas como uma arte, cuja função é despertar, chamar à existência, transformar e ampliar nossa percepção de nós mesmos e do mundo (HEIM, 2003, p. 553). Pois fato é que a realidade virtual nos leva a novos caminhos e possibilidades, permitindo uma imersão em novos mundos, uma sensação de presença múltipla em vários lugares, e uma verdadeira simbiose com o mundo da tecnologia.

Um bom exemplo pode ser encontrado no clássico filme de ficção científica *O Demolidor*, de Marco Brambilla, quando o casal protagonista tenta ter uma relação sexual virtual que, porém, se mostra frustrada. No entanto, a questão é que se a realidade virtual se apresentar como condição de simulação e de artificialidade, a experiência será provavelmente negativa. Mas se a relação virtual for tida como a possibilidade de exploração de algo novo, diferente, sem a expectativa de representar a realidade, ela pode se mostrar como uma nova forma de expressão da sexualidade, das relações com o próprio corpo e com o do outro. Essa abertura em direção à virtualidade pode significar ampliação perceptiva daquilo que nos cerca, nos chamando para novas experiências que antes seriam impossíveis.

Em uma perspectiva revolucionária, Donna Haraway, em seu *Manifesto Ciborgue* (2003), vê nesse possível hibridismo uma possibilidade para o abandono das velhas dicotomias, principalmente no que se refere à construção patriarcal de gênero. Enxergando além do poder biopolítico apontado por Foucault, Haraway vê nos ciborgues um amplo campo de possibilidade política (HARAWAY, 2003, p. 434).

Colocando o deslocamento ontológico a partir das possibilidades de mutação e redirecionamento biológico, a autora aponta no horizonte uma revolução feminista construída por ciborgues, reconhecendo neles a luta política pela não codificação

biunívoca e maniqueísta de mundo, que traduz a realidade em direção ao dogma do falocentrismo (HARAWAY, 2003, p. 442).

Diz que seu *mito do ciborgue* “significa fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades – elementos que as pessoas progressistas podem explorar como um dos componentes de um necessário trabalho político” (HARAWAY, 2009, p. 08). Nesse sentido, a tecnologia se apresenta como instrumento revolucionário, instrumento de luta contra uma sociedade tecnológica opressora, alienante e machista, e que deve estar associada a uma nova compreensão perceptiva do mundo, o que passa necessariamente pelas transformações no corpo através das tecnologias.

Vale lembrar a importância que Merleau-Ponty destina à sexualidade do corpo. Tratando-se o corpo do mecanismo humano de atingir o “coração das coisas”, fazendo delas seu mundo, tornando-as carne (GILBERT; LENNON, 2009, p. 52), as tecnologias não de ser pensadas no sentido de aproximação do eu com o mundo e com as coisas, e não no caminho inverso do distanciamento e da apatia. O tato, o toque e a percepção sobre o corpo do outro, é uma condição necessária para um mínimo de empatia sobre a condição e as opressões sentidas. As novas tecnologias têm o potencial de aproximação tanto quanto de distanciamento, e cabe à reflexão, às escolhas de ordem política o caminho que elas irão tomar.

Porém, a simbiose com a tecnologia não encontra espaço somente na ampliação perceptiva. É o que indica o filósofo P. Brey sobre as tecnologias. Esse autor apresenta o conceito de artefatos cognitivos (*cognitive artifacts*), se referindo mais especificamente às tecnologias de informática, explicando que esses artefatos são capazes de representar, guardar, restaurar e manipular informações. Indica que instrumentos como computadores, calculadoras e até mesmo o ábaco são tecnologias capazes de ampliar as habilidades cognitivas do pensamento abstrato, como a memória e a linguagem, facilitando a solução de problemas complexos e ampliando as formas da comunicação (BREY, 2000b, p. 15).

Essa perspectiva mostra que a relação do ser humano com o mundo informático, cada vez mais simbiótico e indissociável, é capaz de despertar uma infinidade de possibilidades quanto à resolução de problemas e quanto a variadas formas de se comunicar com o outro.

Nesse sentido, a relação humana com implantes, próteses, anabolizantes; com a possibilidade de sentidos intensificados artificialmente; com a modificação genética e reconstituições por células-tronco; com o avanço da biotecnologia; com a circulação e fluxo contínuo de bytes e bits nos corpos humanos; e até mesmo a ampliação da comunicação corporal sentida em nível virtual, de pessoas conectadas a programas; constitui um novo horizonte para a ontologia do ser humano (TADEU, 2009, p. 12-13).

Desse modo, a interação entre máquina e ser humano pode se apresentar igualmente como o chamamento a um mundo novo de possibilidades em relação a si mesmo a ao outro, sem necessariamente cair na lógica da segregação e da dominação, muito embora esse seja o aparente rumo tomado pelas deliberações políticas sobre as tecnologias.

Conclusão

Merleau-Ponty indica um frutífero caminho para análise de como o eu se constitui no mundo a partir das tecnologias. A perspectiva proporcionada pelo filósofo francês coloca a ontologia em um espaço infinito de possibilidades, reconhecendo que não se pode mais aderir ao pensamento filosófico sem direcionar o olhar para esse mundo que nos define, que nos engaja para o que somos em essência, e que não é externo a nós (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 11).

O que a construção teórica de Merleau-Ponty faz, obviamente com a contribuição de seus sucessores, é nos chamar a atenção para essa força transformadora da tecnologia sobre a constituição do nosso ser, que atua na construção da concepção de mundo e de nós mesmos a partir do corpo. Ele coloca que

É preciso reconhecer então essa potência aberta e indefinida de significar — quer dizer, ao mesmo tempo de apreender e de comunicar um sentido — como um fato último pelo qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 263).

O que este artigo procurou demonstrar é a relevância da perspectiva teórica de Merleau-Ponty sobre a compreensão do corpo em seu papel constitutivo de mundo e suas possíveis imbricações com a tecnologia, tentando identificar a herança de seu pensamento e a importância política de se pautar o corpo como centro das relações de poder e de dominação em uma sociedade cada vez mais tecnológica.

A partir disso, não é mais possível ignorar que o avanço tecnológico — principalmente no que tange aos poderes que atuam diretamente sobre o corpo — deve perpassar a problemática da legitimação. “A legitimação significa o reconhecimento que os indivíduos e grupos sociais conferem a determinada autoridade ou dominação” (TRIGUEIRO, 2009, p. 158). Trata-se de colocar no âmbito da deliberação política o caminho tomado pelas tecnologias, se elas significarão apenas uma nova fase de uma racionalidade instrumental já conhecida ou se ela se efetivará como alternativa emancipatória para o desenvolvimento humano.

Reconhecendo, por fim, que a tecnologia influencia na transcendência constitutiva de nosso ser, devemos nos perguntar se ela tem realmente criado as condições para o desenvolvimento que desejamos (BREY, 2000a, p. 16), o que, no fim das contas, impõe-nos uma preocupação constante não somente a respeito de que tecnologia queremos, mas de que corpo nós queremos.

* * *

Referências

- ALVES, Giovanni. *A batalha de Carlitos: trabalho e estranhamento em Tempos Modernos*, de Charles Chaplin. Uberlândia: Editora ArtCultura, 2005. (v.7, n.10).
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Trad. Roberto Raposo. Revisão Técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BREY, P. Technology and embodiment in Ihde and Merleau-Ponty. In: *Metaphysics, epistemology, and technology: Research in philosophy and technology*. Ed. C. Mitcham. London: Elsevier/JAI Press, 2000a. (vol. 19)

_____. Technology as extension of human faculties. In: *Metaphysics, epistemology, and technology: Research in philosophy and technology*,. Ed. C. Mitcham. London: Elsevier/JAI Press, 2000b. (vol. 19).

CHAUI, Marilena. Merleau-Ponty: a obra fecunda. In: *CULT*. São Paulo: [s.e.], 2008 (05 abr. 2008, p. 44 – 45).

GILBERT, Paul; LENNON, Kathleen. *O mundo, a carne e o sujeito: Temas europeus na filosofia da mente e do corpo*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GINZBURG, C. Matar um mandarim chinês – As implicações morais da distância. In: *Olhos de madeira*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

HARAWAY, D. A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In: SCHARFF, R. C.; DUSEK, V. *Philosophy of technology: The technological condition; an anthology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

_____. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. Infodesign: Imagem e Complexidade. Texto 01. 2009.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2006 (Coleção Pensamento Humano).

HEIM, Michael H. Heidegger and McLuhan and the essence of techlogy. In: SCHARFF, R. C.; DUSEK, V. *Philosophy of Technology: The technological condition; an anthology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1973.

MARX, Karl. Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana (manuscritos econômico-filosóficos de 1844). In: FERNANDES, Florestan (org.). *K. Marx, F. Engels: História*. 1. ed. Trad. Florestan Fernandes; Viktor Von Ehrenreich; Flávio René Kothe; Régis Barbosa; Mário Curvello. São Paulo: Editora Ática, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosacnaify, 2012.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PREESTER, Helena de. Postphenomenology, embodiment and technics. In: *Book Review: Don Ihde, Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures*. State University of New York Press, Albany, and Embodied Technics. Automatic Press/VIP, 2010.

TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (orgs.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, (p. 7-16).

TRIGUEIRO, M. G. S. *Sociologia da tecnologia: bioprospecção e legitimação*. São Paulo: Centauro, 2009.