
Fenomenologia da técnica e corpo próprio: os desafios da pandemia e a necessidade de uma técnica ética

Phenomenology of technique and lived body: the challenges of the pandemic and the need for an ethical technique

DOI: 10.12957/ek.2021.56715

Isabela Carolina Carneiro de Oliveira¹

Universidade Federal de Minas Gerais

isabela.carolinacarneiro@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1602-4037>

RESUMO

A fenomenologia da técnica é pensada neste artigo, a partir do modo como experienciamos a técnica e os objetos técnicos através do corpo próprio [*Leib*] nas nossas vivências intencionais, uma vez que somos sujeitos fenomenológicos rodeados por objetos técnicos e virtuais na pandemia. Neste contexto, fundamentado em uma perspectiva husserliana, enfatizamos a necessidade de uma vida ética e comunitária que auxilie a humanidade em sua conduta nos desafios dos tempos atuais.

Palavras-chave: Husserl. Fenomenologia. Técnica. Corpo. Pandemia. Ética.

ABSTRACT

The phenomenology of the technique is considered in this article, from the way we experience the technique and technical objects through the lived body [*Leib*] in our intentional experiences, since we are phenomenological subjects surrounded by technical and virtual objects in the pandemic. In this context, which is based on a Husserlian perspective we emphasize the need for an ethical and community life that assists humanity in its conduct in the challenges of the present times.

Keywords: Husserl. Phenomenology. Technique. Body. Pandemic. Ethics.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista FAPEMIG.

Introdução

Neste artigo pretendemos analisar algumas implicações sobre a técnica e a fenomenologia da técnica atualmente, devido aos diversos cuidados sanitários nos quais estamos imersos, com isso, surge a necessidade de nos colocarmos como sujeitos técnicos e reflexivos. Portanto, é preciso trazer à reflexão tudo o que foi normatizado pela *ciência técnica* na pandemia, assim como as novas práticas e técnicas que a nós foram imputadas, a partir do momento em que os nossos hábitos e o próprio contato humano foram reelaborados.

Nesse contexto, observamos que o uso dos objetos virtuais tecnológicos foi intensificado e que, conseqüentemente, surge, com isso, a necessidade de analisarmos se estes são concretos e independentes, ou abstratos e carentes de significação, assim, trata-se de mostrar em qual sentido resignificamos o contato com o humano e passamos a valorizar objetos técnicos que antes passavam despercebidos. Desse modo, entendemos que a técnica, no nosso contexto atual, precisou restituir o contato interpessoal e intercorporal através da nossa expressiva utilização dos objetos tecnológicos e virtuais.

Neste ponto do artigo, trata-se, portanto, de analisar na fenomenologia da técnica, o próprio fenômeno da técnica. Isso será feito a partir da análise do conceito de corpo próprio em paralelo com as obras apresentadas por Banega (2009), Peñaranda (2007), Ponty (2011), Heidegger (2012) e Ihde (1979, 2004, 2009). Essas obras apresentam uma abordagem em que o corpo próprio reivindica implicações no uso dos objetos técnicos e virtuais, isso se justifica, pois fomos obrigados pela pandemia a aprender novas formas de uso tecnológico, conseqüentemente, passamos a frequentar o espaço virtual com maior frequência quando, por exemplo, assistimos às aulas de modo remoto ou a cada vez que intensificamos o uso do *internet banking*.

Por fim, retomaremos a discussão lançada neste artigo, acerca da relação entre filosofia, ciência técnica e fenomenologia da técnica, apresentando brevemente, a propositiva de Husserl sobre “a renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunizada” (HUSSERL, 2014, p. 24), a fim de demonstrar a necessidade de uma vida ética em tempos de pandemia. Esse ponto não apenas retoma a relação da filosofia com a fenomenologia da técnica, como também busca elucidar o pensamento husserliano sobre a ciência nesse contexto, ao passo que ela é um princípio para o

progresso da humanidade, tornando-se capaz de edificar o desenvolvimento racional do ser humano em sua vida ética e comunitária.

1. O problema da técnica objetivista

A história da técnica pode ser pontualmente pensada se voltarmos a nossa atenção para o seu desenvolvimento a partir do termo grego *téchne*. Entretanto, para alcançarmos os objetivos deste artigo, destacamos que a *téchne* será pensada numa dimensão maior do que a sua tradução como arte, isso ocorre porque “ela não se refere apenas e tão somente à habilidade ou destreza de um especialista qualificado capaz de produzir com maestria algum artefato, mas também a uma dimensão teórica e especulativa” (PUENTES, 1998, pp. 129 - 130). A *téchne* denota, desde os gregos, uma forma de conhecimento. É válido destacar que neste mesmo contexto, se voltarmos aos gregos como Platão e Aristóteles, entendemos que a filosofia possibilitava a realização da razão, isso significa que a filosofia primeira proporcionava os fundamentos e princípios para as outras ciências, desde que fosse concebida como um saber universal para a autorrealização da razão.

Para alcançarmos, especificamente, a dimensão teórica e especulativa da *téchne* ou habilidade nomeadamente técnica, precisamos sinalizar que uma das propostas deste artigo é apresentar os problemas gerados pelo objetivismo técnico no desenvolvimento da ciência. Na obra *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Husserl (2012), afirma no § 9, (pp. 16 - 46), que quando Galileu propõe a matematização da natureza, tudo que nos é dado pelos sentidos é reduzido a idealidades matemáticas, isso nos habilita a pensar que o mundo dado pela filosofia apenas poderia ser entendido e interpretado pela linguagem ideal da matemática, em seus ângulos e grandezas.

Acerca desse ponto, tudo que é dado aos sentidos nessa multiplicidade matematizável, com aplicação na física, se amplia até as outras ciências, que realizam esse processo ideal de matematização. Surgem, com isso, consequências que incorrem sobre essa idealização numa descrição objetiva que se afasta da subjetividade e sensibilidade, tocando apenas no objeto de estudo das ciências, independente dos valores humanos e do mundo da vida [*Lebenswelt*].

Desse modo, nos aproximamos daquilo que Husserl (2012), denomina como *tecnização da ciência*, dada através do objetivismo técnico e no qual ocorre um afastamento do mundo da vida, fruto da matematização da ciência, que visa um ideal de

objetividade. Nesse ponto, ocorre algo grave quando a ciência e a técnica partem da neutralização tanto do sujeito, quanto das dimensões do mundo circundante, no qual estamos inseridos. Este é um erro grave, pois, de acordo com Husserl (2012), não devemos nos afastar do mundo da vida em nossas análises.

Devemos entender que o mundo da vida é um mundo de valores, dos sentidos, do intersubjetivo, dos horizontes históricos e culturais. Experienciamos o mundo nesta perspectiva. Desse modo, os cientistas estão ingenuamente equivocados quando tomam o objeto e a técnica em si mesmos, se apartando do mundo da vida, e da subjetividade investigativa, pois os objetos e o mundo são constituídos pelos sujeitos. O que Husserl (2012) sugere, e nisso concordamos, é que o objetivismo científico em seu uso técnico nos levou a uma crise da humanidade, uma crise da razão e dos valores éticos, devido à perspectiva objetivista.

A ciência aqui, neste contexto, torna-se apenas uma técnica baseada na atitude natural das crenças e com fundamentação argumentativa circular. Tal complexão só pode ser superada, segundo Husserl (2012), se voltarmos ao mundo da vida e à sua dimensão, sem nos apartarmos da subjetividade. Devemos então investigar, a partir da filosofia, este mundo e a sua tematização, a estrutura, as sínteses e os atos de constituição. Nesse caso, é elucidado pela teoria husserliana, que se não nos voltarmos ao ideal grego, teremos como consequências o ceticismo, o misticismo e o irracionalismo.

É necessário destacar que o sujeito é algo matizável, com perspectivas e olhares a partir do mundo da vida, onde a sua realidade sensível e subjetiva não pode ser, de modo algum, desconsiderada pelo objetivismo técnico científico. Entretanto, não podemos negar a relação que existe entre o mundo da vida e o mundo científico, mas, para isso, não podemos adotar uma postura baseada em *atitude natural* científica de circularidade argumentativa que ensimesma a ciência.

Precisamos então regressar às origens do conhecimento científico e da técnica, na qual o uso da técnica não se reduz à tecnização. O que pretendemos com este artigo é uma análise da instrumentação técnica, fundamentada na relação com o corpo próprio, onde destacamos, necessariamente, as relações entre corpo, objetos técnicos e mundo. Assim compreendido, a complexidade fenomenológica não pode ser reduzida, pois questiona e reflete os fenômenos do mundo. Nessa perspectiva e nesse cenário, devemos nos

perguntar: o que é um objeto virtual? Quais seriam as contribuições da fenomenologia para essa análise?

A fenomenologia avança para uma análise reflexiva, posto isso, não pode ser considerada apenas como uma disciplina exegetica. A fenomenologia será tratada, neste artigo, como aquela que situa novamente as estruturas de sentido no entendimento, nos permitindo identificar o fenômeno da técnica e os objetos virtuais, e, com isso, reconhecer intersubjetivamente o ser no mundo e os atos da consciência envolvidos na aplicação da técnica, assim como, a primazia necessária do corpo próprio na relação dos sujeitos com os objetos tecnológicos.

A dimensão reflexiva que aqui se abre, implica uma melhor compreensão da coisa, do objeto virtual intencionado pelo sujeito na consciência. Fenomenologicamente tratada, é através dos atos da consciência que nos voltamos para o mundo, em atitude de atenção plena, uma vez que, o mundo pandêmico e os diversos usos dos objetos virtuais se apresentam e reclamam a nossa atenção. Nessa perspectiva, de horizonte ampliado, a nossa experiência em primeira pessoa, no mundo da vida, precisa necessariamente mostrar uma clara relação com a atual realidade pandêmica, na medida em que a realidade virtual é um fenômeno que se apresenta na nossa relação com as tecnologias, na atualidade, na qual é cada vez mais perceptível que a vida real e a realidade virtual estão sobrepostas, já que, a cada dia incorporamos novas tecnologias em nosso cotidiano para suprir ou minimizar os efeitos da pandemia.

2. A realidade virtual, os objetos técnicos e a importância do corpo próprio

Na discussão temática que aventamos neste artigo, destacamos um posicionamento distinto entre Banega (2009, pp. 1 - 8), que define os objetos virtuais como abstratos, e Peñaranda (2007, pp. 253 - 269) que considera os objetos virtuais como algo concreto. De acordo com o filósofo Banega (2009), os objetos virtuais e a experiência destes, dependem ontologicamente de outros objetos concretos ou abstratos para que sejam captados pela nossa subjetividade. Ainda assim, segundo o filósofo, os objetos virtuais possuem autonomia nas nossas vivências, através das quais acessamos a nossa experiência da técnica no mundo. Contudo, afirma que a realidade virtual é uma realidade interna, carente de um horizonte externo e de entidades que se modificam e

reatualizam. Por conseguinte, o autor considera que a realidade virtual é estática e desprovida de mudança ou novas perspectivas.

A partir dessa constatação, apresentada pelo autor, em que os objetos virtuais são objetos abstratos, devemos pensar no tipo de ontologia que deve ser desenvolvida para darmos conta da existência e da experiência do objeto virtual. Segundo Banega (2009), dois pontos são fundamentais, o primeiro determina que existe uma conectividade de ordem corporal através da visão e do tato quando nos direcionamos às telas dos nossos computadores. Desse modo, “se os objetos virtuais são objetos abstratos, então a experiência dos objetos abstratos no mundo da vida ou no mundo cotidiano é possível somente através da experiência do corpo próprio de modo não causal” (p. 7). Segundo o autor, dessa forma experienciamos a virtualidade de modo distinto daquilo que é material, entretanto, fundamentada naquilo que é material. É necessário ressaltar que não se trata aqui de atos da imaginação, mas exclusivamente da necessidade corporal para a efetivação perceptiva dos objetos virtuais, na qual é o corpo próprio que instaura a condição de possibilidade perceptiva.

Desse modo, o uso da ontologia formal husserliana, juntamente com sua consideração do espaço em relação ao corpo próprio, formam o arcabouço teórico básico com o qual o objeto virtual, o espaço virtual e o mundo virtual podem ser explicados. A unidade do espaço tridimensional euclidiano está baseada na unidade dos sistemas cinestésicos que constituem o corpo próprio. O campo tátil e o campo visual se correlacionam com a visão e o tato. A conectividade ampliada pelo toque e pela visão permite relacionar-se com objetos abstratos, como cores, buracos, sombras. A consideração ontológico-fenomenológica dos objetos virtuais nos permite apresentar características não ditas ou tematizadas do universo abstrato promovido pela tecnologia, que já faz parte da nossa corporeidade e, conseqüentemente, embora sejam considerados objetos abstratos, portanto não são eles meramente objetos imaginários (BANEGA, 2009, p. 8).

Dessa forma, o autor determina como segundo ponto fundamental o fato de que a consciência é algo abstrato, assim como os objetos virtuais. A consciência nessa circunstância possui a mesma dependência ontológica que o objeto virtual abstrato. Desse modo, segundo o autor, ela é totalmente dependente de outro objeto abstrato ou concreto para ser percebida.

Prosseguindo a nossa descrição, retomamos as ideias da filósofa Peñaranda (2007), que apresenta seu diagnóstico a partir da realidade virtual na era da informática. Segundo a autora, falar de virtualidade implica dizer sobre virtualidade tecnológica como um tipo concreto de realidade virtual. Para a autora “a virtualidade é como um viver continuamente no possível retirar-se da pura atualidade” (p. 253). No entanto, é óbvio

que sem a subjetividade humana não existiriam a ciência, a técnica, os objetos tecnológicos e a realidade virtual. Contudo, a realidade virtual só é possível no encontro ou na relação com o corpo próprio. Por isso, a autora afirma que “não é possível a realidade virtual sem a intervenção, passiva e ativa do corpo humano” (PEÑARANDA, 2007, p. 254).

Desse modo, Banega (2009) e Peñaranda (2007) consideram de fundamental importância o corpo próprio, existe também uma concordância na qual os objetos virtuais não são atos da imaginação, mas divergem quando Banega (2009) apresenta os objetos virtuais como algo abstrato, e Peñaranda (2007) os considera como algo concreto. Em certa medida, concordamos com Banega (2009), consideramos que os objetos virtuais são entidades estáticas, que possuem somente uma dimensão de horizontalidade estática e interna, e que, por este motivo, necessitam de um corpo próprio, como também, da subjetividade e da consciência intencional para acessá-los enquanto fenômeno. Da mesma forma, concordamos com o autor, que a consciência seja algo abstrato, porém, não consideramos que os objetos virtuais são entidades abstratas.

Quanto a esta discordância, enfatizamos que a virtualidade cada vez mais presente na nossa vida cotidiana devido à pandemia, apresenta uma técnica que nos retira da mera abstração, pois toda imagem virtual é uma aparência real, na medida em que as imagens digitais são percebidas pelos sujeitos. Esse pensamento acerca das imagens, afirma-se para Husserl (2006, p. 208) no § 90 da obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, e é destacado por Peñaranda (2007), com base na fundamentação em que uma imagem é um objeto-imagem diante de mim, que se doa, como imagem de algo real, ou seja, de outro objeto no qual é a sua aparência. As imagens digitais dadas aos sujeitos se retomarmos a esta perspectiva husserliana são apreendidas como algo real e concreto, acerca desse ponto, essas imagens tecnológicas e virtuais devem ser compreendidas como janelas para o mundo em nossas vivências intencionais.

Consideramos ainda, que ao visar os objetos, conforme nos diz Husserl (1975), no segundo volume das *Investigações Lógicas* (§ 4, § 5 e § 46, pp. 24, 26, 120), devemos ressaltar que as percepções simples (sensíveis), possuem como análogo a elas, a consciência imaginante, porém esta só se dá por semelhança à coisa visada originariamente, ou seja, quando se interrompe o fluxo constante da seriação perceptiva e os momentos do mesmo objeto. Nessa variação contínua dos vários momentos do fluxo

perceptivo, a consciência imaginante substitui o visado, via representação, enquanto substituto da coisa originária. Por esse motivo, o acesso ou a visada intencional dos objetos virtuais e dos momentos destes objetos, não se dá através de imaginação. Entretanto, quando visamos algo à distância, temos a presença [*Präsenz*] daquilo que está sendo visado à distância fundido ao ver remoto, e, com isso, temos a evidência da presença diante de nós quando estamos, por exemplo, diante das telas dos nossos computadores assistindo às aulas virtuais e remotas.

Por fim, e muito brevemente, destacamos a concordância com Banega (2009), no que se refere, segundo este autor, à consciência ser abstrata. Se voltarmos nossa atenção aos ensinamentos de Husserl (2017), em sua obra *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, especificamente no § 36, que trata sobre o *fluxo constitutivo do tempo como subjetividade absoluta*, Husserl afirma que este fluxo “não é temporalmente objetivo” e que “para tudo isso faltam-nos os nomes” (p. 125). Neste momento do artigo, é válido ressaltar que para o entendimento desse caráter abstrato da consciência, precisamos discernir entre o que é constituído nela e o que afere teor constitutivo abstrato. Grosso modo, temos os correlatos intencionais constituídos no fluxo da consciência absoluta, onde estes possuem indicação temporal. Porém, na última camada de constituição da consciência, temos aquilo que Husserl (2017) metaforicamente nomeou como fluxo constitutivo, e este possui como característica essencial: não ser objetável e não possuir tempo, ou seja, o fluxo constitutivo é intemporal, ao mesmo tempo que produz tempo e constitui ou intenciona a si mesmo.

Na continuidade da análise reflexiva sobre o pensamento husserliano, temos no § 39 (pp. 130 - 134), da mesma obra, uma descrição mais precisa dessa *unidade do fluxo constitutivo da consciência absoluta*, visto que, segundo o autor, nessa unidade da consciência duas intencionalidades são inseparáveis, a longitudinal que é intemporal e constitutiva do tempo e a intencionalidade transversal, detentora das fases do fluxo. Nesse ponto, trata-se de compreender que a fase é matizada por momentos e, com isso, sempre possui um ponto fonte, um momento agora (presente) ou protoimpressão, um não mais agora (passado ou recordação) e um ainda não agora protencional (expectativa de futuro).

Nesta unidade inseparável da intencionalidade longitudinal e transversal, devemos compreender que a consciência absoluta, em seu fluxo constitutivo, segundo a fenomenologia husserliana da consciência-tempo, é, conforme já foi dito, um último grau

de constituição não objetável, pois ela tem a capacidade essencial de, no fluxo, constituir e intencionar a si mesma. Dito desse modo, a aparição do fluxo, ele enquanto fenômeno, constitui “a si mesmo e em si mesmo”, de modo que “ele é de uma maneira tão notável, e, no entanto, compreensível”, que nesse fluxo da consciência absoluta, constitutiva do tempo, em si próprio, é dotado da capacidade de auto aparição no fluxo, assim, é captado no seu próprio fluir, não exigindo um segundo fluxo (HUSSERL, 2017, § 39, p. 134).

Dentre os motivos para considerarmos a consciência abstrata, funda-se a necessidade de partimos das “leis *a priori* do tempo” (*Idem*, § 33, pp. 120 - 121), enquanto uma relação de necessidade lógica para a compreensão da consciência-tempo husserliana, na qual a constituição última da consciência absoluta deve ser entendida entre essas leis. Em conformidade com aquilo que é estabelecido por Husserl (2017), no § 33 das *Lições*, pertence à essência *a priori* do tempo, que ele seja uma continuidade sucessiva, dotado de extensão e que, além das objetividades temporais, também seja possível perceber a duração delas através da continuidade de posições temporais individuais que podem ser preenchidas com objetividades idênticas ou diferentes, onde a homogeneidade do tempo absoluto se constitui necessariamente no fluxo das modificações de passado e na constância de um agora sempre renovado.

O agora é ao mesmo tempo considerado aqui como ponto fonte do ser vivente que irrompe um proto-ser sempre novo (*Idem*, § 31, p. 118), dotado de uma subjetividade absoluta designada metaforicamente como fluxo, que se constitui como unidade na consciência de duração (*Idem*, § 39, p. 130), e que surge de um ponto de atualidade, ou seja, no agora. Este fluxo constitutivo do tempo, mesmo nomeado a partir do agora constituído, não é ele temporalmente objetivo (*Idem*, § 36, p. 125), e por isso, deve ser entendido como um ponto fonte-primitivo, numa continuidade de adumbramentos do agora extenso. Assim tratado, o conceito de agora carrega em si mesmo um apontar para o passado, tal como o passado aponta para o presente, o que nos possibilita refletir que todo tempo percebido pelo sujeito é percebido quando nos aparece uma protodoação nova em continuidade, como, se agora vejo um voo dos pássaros (*Idem*, § 31, p. 117), se isto me aparece no agora, também me é dado num contínuo de passado que termina no agora e sempre num outro novo agora. Por fim, fica claro que a consciência absoluta ou protoconsciência constitutiva é abstrata quando Husserl (2017), no § 40,

afirma que esta “não é, por sua vez, ela própria neste sentido, conteúdo, objeto no tempo fenomenológico” (p. 134).

Podemos concluir, a partir desta breve descrição, que a consciência absoluta, em sua última camada de constituição, possui a capacidade essencial de intencionar a si mesma na independência dos objetos do mundo. Com isso, a reflexão fenomenológica pode também refletir independente dos fenômenos do mundo. Porém, a consciência não é um cenário onde aparecem ideias ou imanências, ela é entendida como atenção e abertura para o mundo. O mundo está dado correlativamente com a consciência, no modo como as coisas se dão para a consciência. O mundo se impõe e reclama a nossa atenção, nos obriga a voltarmos as coisas mesmas [*Zuwendung*], em carne e osso [*Leibhaft*], ao modo como se constitui enquanto objeto para a consciência, uma vez que a intencionalidade é, neste contexto, o que caracteriza essencialmente a consciência, indicando e sugerindo a relação da consciência com os objetos ou coisa visada na percepção do mundo.

3. O corpo próprio, a relação humano-máquina e a pós-fenomenologia

Outro filósofo que possui grande relevância para a proposta deste artigo é o Don Ihde (2004), visto que este autor trata da simbiose entre a mente humana e a tecnologia, numa possível representação da vida real por uma realidade virtual, através da relação entre corpo físico/atual e corpo virtual. Para Ihde (2004), o corpo atual é aquele que experienciamos no aqui e agora, numa vivência intencional com o mundo, no qual o exercício da técnica sempre será necessariamente realizado por um corpo e fundamentalmente pela experiência deste corpo, como uma dimensão da consciência. Por outro lado, o corpo virtual deve ser compreendido como aquele que retém nossas experiências passadas.

Neste ponto do artigo, é necessário percorrer alguns conceitos fundamentais dos fenomenólogos Merleau-Ponty (2011) e Heidegger (2012), para compreendermos as propositivas sugeridas pelo filósofo Don Ihde, que serão tratadas posteriormente na nossa fundamentação, tendo em vista que essas dimensões do corpo atual e virtual, aparecem anteriormente na obra *Fenomenologia da Percepção*, do filósofo Merleau-Ponty (2011). Em vista disso, é necessário elucidar, pontualmente, que o fenomenólogo Merleau-Ponty (2011) amplia a sua fenomenologia da percepção, na direção do *kosmoteoros*, ou seja, do

aperceber [*Wahrnehmen*] de um único mundo, no qual o corpo é evidenciado como um veículo das nossas experiências com o mundo. Por isso, o mundo vivido e experienciado é percebido como um horizonte permanente, ao mesmo tempo que é um campo fenomenal em direção ao qual o sujeito encarnado se dirige e se situa, mediante a intencionalidade, “que nos liga ao mundo para fazê-lo aparecer” (PONTY, 2001, p. 10). A intencionalidade, neste contexto, é o que torna possível o acesso ou contato com o mundo.

O corpo virtual, não tecnológico, assume a mesma tipificação tanto para Merleau-Ponty (2011), quanto para Don Ihde (2004), e deve ser compreendido como aquele que retém as nossas experiências. O corpo virtual, possui uma estrutura de presença e uma memória corporal, uma vez que é um corpo solicitado pelo mundo, pelos objetos do mundo que reclamam gestos do corpo e exigem o nosso contato com o mundo através do corpo e a sua intencionalidade motriz. Desse modo, na unidade gerada entre o corpo atual e o corpo virtual, o corpo próprio é apresentado como aquele em que a técnica está guardada e sedimentada, na medida em que é a sedimentação de habitualidades técnicas e atualidade, numa constante atualização inferida pelo corpo virtual e a sua capacidade de nos orientar espacialmente.

O movimento e a orientação apresentados pelo corpo virtual, que sempre atualiza o corpo próprio, denota a relação do espaço do corpo com o espaço do mundo. Quando Merleau-Ponty (2011) apresenta o exemplo de um cego que se move pelo mundo com o auxílio de uma bengala, percebemos a confluência destes conceitos, assim se um cego usa uma bengala, esta se torna um instrumento familiar, um instrumento no qual o cego percebe o mundo, “a bengala é um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal” (*Idem*, p. 211). Temos aqui retratada uma adequação eficaz do objeto técnico, no qual ele é incorporado de um modo que não chama atenção para si, pois aponta e se dissolve na sua tarefa técnica de orientação do corpo.

Do mesmo modo, podemos observar essa adequação do objeto técnico na obra do filósofo Heidegger (2012, §15 e §16, pp. 207 - 230), a partir da mesma dimensão de extensão do corpo próprio. Segundo a análise de Ihde (2004), com Heidegger se nota que os objetos como o martelo eram assimilados conforme os modos em que os humanos se projetam em suas práticas laborais. Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger (2012) nos diz que o sentido do ser é a realidade humana do *Dasein*, é o ser no mundo, *ser-aí* que habita e se relaciona com o mundo de modo significativo e igualmente com as coisas e objetos

técnicos ou artefatos, enquanto *ser-no-mundo*, de uma existência humana que define o ser humano que pensa.

O que precisa ser destacado na proposta de Ihde (2004, p. 29) é a noção de uma extensão corporal, na qual a própria materialidade da tecnologia permite esta extensão, que é notada pela capacidade perceptiva do corpo na utilização de artefatos e utensílios. Trata-se então de compreendermos o funcionamento da técnica, efetuado a partir do corpo, através da constatação de que o objeto técnico ou artefato possui um lugar significativo no espaço, no qual se relaciona com o seu entorno e com os seres humanos.

Ampliando a análise descritiva da fenomenologia da técnica, proposta por Ihde (1979, pp. 3 - 14), temos na relação humano-máquina, uma perspectiva fenomenológica importante para o tema deste artigo. Trata-se de apresentar a proposta do autor que habilita a possibilidade de descrever as experiências incorporadas nas nossas relações mediadas pelas máquinas, através da tecnologia e dos artefatos, do mais simples, como o uso de um giz, ao mais complexo, como o uso de um telescópio ou microscópio.

Nessas relações humano-máquina e no que se refere a esta vinculação, enquanto uma vivência, nos parece acertada a perspectiva apresentada pelo autor, onde temos nas variações fenomenológico-descritivas, ou seja, nas experiências com algumas máquinas, a possibilidade de experienciar o mundo através dos objetos, dos artefatos e das tecnologias. Experimentamos o quadro negro através do giz, do mesmo modo que o cego experimenta o mundo por meio da sua bengala ou um cientista que experimenta o mundo recorrendo ao microscópio ou telescópio. Posto isso, resulta que ampliamos as nossas vivências intencionais nessa correlação mediada por artefatos e máquinas, através do nosso corpo próprio, na sua extensão motriz e iterativa com o mundo circundante em nossa vida cotidiana.

Existe algo curioso nessa vivência, nessa relação do objeto técnico que se incorpora ao nosso corpo próprio e permite que seja possível perceber o mundo como extensão do nosso corpo próprio. Percebemos que, através da ponta do giz que risca o quadro, sentimos a sua textura na simultaneidade em que o giz toca o quadro e o quadro toca o giz. Temos uma experiência distinta do giz ou de qualquer objeto técnico, a partir do momento em que a nossa experiência se estende através deles. Isso ocorre porque intencionalmente experimentamos algo além do que seja propriamente um objeto técnico

ou uma máquina, uma vez que as nossas vivências se ampliam através deles, garantindo um alargamento intencional.

Em cada uma dessas vivências que carregam consigo diversas variações, aquilo que experienciamos através dos objetos é colocado em contraste com a experiência originária, sempre denotando uma relação parcialmente transparente, visto que o objeto visado não aparece imediatamente, mas na simultaneidade em que a experiência se apresenta de modo peculiar, podendo implicar na extensão, ampliação, redução ou transformação da experiência mediante os objetos ou artefatos incorporados ao nosso corpo próprio.

Nesse horizonte de análise fenomenológica, Ihde (1979) nos propõe uma perspectiva hermenêutica material, na qual as máquinas, quando incorporadas em nossas habitualidades, tornam-se um outro objeto focal da experiência, no *continuum* da estrutura correlacional fenomenológica, em que a técnica nos informa sobre algo no mundo circundante e proporciona formas de interpretar que não são textuais, garantindo, assim, um desocultamento de determinadas informações.

Depois de percursarmos a excelente contribuição dada à fenomenologia da técnica pelo filósofo Ihde (2004, 1979), iremos tratar brevemente, do movimento intitulado pelo autor como *pós-fenomenologia* ou *postphenomenology* (IHDE, 2009, pp. 6 - 23), como também do tipo de investigação que nele é sugerida. A filosofia da técnica, nesse movimento, estuda o fenômeno da técnica na relação que se dá entre o sujeito e o objeto da técnica, onde intencionalmente todo objeto possui uma relação com o ser, o meio e o espaço circundante.

Os fenômenos são tratados pelo autor em primeira pessoa e a técnica não é neutra, ela influencia a cultura quando é incorporada, alterando também a subjetividade dos sujeitos. Com isso, todos os objetos técnicos possuem múltiplas trajetórias possíveis no mundo, ao mesmo tempo em que possuem uma certa estabilidade que garante a sua investigação, sempre em vias de sua inter-relação com o ser humano e o seu uso. O objeto técnico é sempre tratado pelo autor como aquilo que muda nossa interação com o mundo e, desse modo, pode ser visualizado na prática social, num contexto em que não se encontra ausente a esfera moral em sua utilização.

Nos dias atuais é factual que, durante a pandemia, as máquinas e a tecnologia têm transformado a nossa percepção do mundo, como também o conjunto total das nossas

vivências intencionais e, conseqüentemente, o horizonte onde os objetos técnicos fazem a sua aparição. É exatamente nesse horizonte que tais objetos desenham a sua trajetória possível, a fim de garantir sua estabilidade na habitualidade do uso cotidiano, que se dá na relação humano-máquina, incorporada de modo especializado na possível trajetória de uso diante da sua relação direta com o mundo circundante e com o corpo próprio.

Para concluirmos, não podemos deixar de mencionar que Don Ihde (2009) propõe um movimento intitulado como *postphenomenology*. A princípio, este movimento sugere um total distanciamento dos aspectos descritivos tanto da origem quanto das propriedades essenciais do fenômeno da técnica e, com isso, um completo afastamento das fenomenologias husserliana e heideggeriana. No entanto, esse cenário de ruptura com a fenomenologia aponta para uma certa negligência quando, por exemplo, o autor desconsidera por completo os invariantes eidéticos. Conseqüentemente, se refletirmos sobre essa nova propositiva do autor, o abandono das origens e das propriedades essenciais pode ser equivocadamente tomado como atitude pessoal, fundamentada na *atitude natural*, visto que o autor preconiza que deve ficar fora da nova descrição proposta, o modo como o fenômeno da técnica se origina. Consideramos que a conseqüência direta de tal abandono poderia ser o aprofundamento da tecnização, ou daquilo que intitulamos anteriormente, neste artigo, como o problema da técnica objetivista, uma vez que ao desconsiderar a essência do fenômeno da técnica e a sua origem, fica necessariamente comprometido o percurso da infinitude aberta das suas variações e o idêntico conservado enquanto evidência. (HUSSERL, 2014, p. 18).

4. Considerações finais

Atualmente estamos imersos em uma pandemia, e isso nos trouxe uma nova realidade. A cada dia estamos percebendo que os objetos tecnológicos virtuais são chamados a se sobreporem à realidade factual, cotidiana e pandêmica. Neste artigo, demonstramos que os objetos virtuais são concretos e se utilizam de um objeto-imagem que os representa, ao mesmo tempo que aponta para o real e, por isso, necessitam da atuação do corpo próprio e, neste, principalmente reclama a atenção do tato, da visão e da consciência intencional que assegura os nossos vividos objetivados.

Apresentamos uma análise fenomenológica dos modos de aparecer dos objetos virtuais, da tecnologia e o uso apropriado deles enquanto objetos técnicos que se referem

ao mundo. Os objetos técnicos e a realidade virtual foram aqui tratados, em sua complexão relacional com o mundo, mediante uma perspectiva fenomenológica que os considera como algo necessariamente constituído nas nossas vivências pandêmicas. Concluimos, com isso, que toda técnica requer um treinamento que passa pela dimensão corporal, tética, visual e que necessita de atos intencionais tanto do corpo próprio quanto da consciência incorporada nesse corpo.

Finalmente, se pensarmos nos dias atuais, no cenário totalizante do mundo e na grave pandemia que enfrentamos e a sua globalização no aspecto biológico, chegamos à noção de que precisamos de uma reflexão moral, que possua em si a *episteme* do objeto que se ocupa, ou seja, uma ética que auxilie o ser humano na sua conduta frente à existência, assim como em oposição a qualquer forma de reducionismo. Nesse ponto do artigo, analisamos em que medida, na fenomenologia de Husserl (2014), é proposto “a renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunizada” (p. 24) com a intenção de mostrar a necessidade de uma vida ética em tempos de pandemia.

A ética segundo Husserl, deve necessariamente ser tomada como a ciência da vida e da subjetividade racional individual, comunitária e social, de modo que contemple a todos na unidade da comunidade humana, numa “humanidade coletiva que abarca várias nações” (HUSSERL, 2014, p. 25). O ser humano, neste contexto de renovação, é aquele ser que idealmente possui em sua capacidade essencial as condições de possibilidade para o autoexame reflexivo. Ele possui como atributo uma razão absoluta que o torna autêntico, verdadeiro e, desse modo, “o ideal de perfeito homem humano, do homem que faz o melhor da vida na consciência do que é, de cada vez, o melhor possível” (*Idem*, p. 40).

Acerca desse ponto, Husserl (2014) apresenta os pilares para se edificar uma *Humanidade propriamente humana*. Segundo o pensamento do autor, é necessário que a estrutura da vida na consciência seja fundamentada com base na ética e na razão absolutamente lógica. Assim, segundo Husserl, afirma-se na ideia última de Humanidade, enquanto fundamento, uma “ética universal, de um Povo mundial e verdadeiramente humano, [...] e também a ideia de um Estado Mundial, acima de todos os sistemas estatais e singulares e de todos os Estados individuais” (*Idem*, p. 70).

Este ponto foi demonstrado, em especial, por meio da valorização husserliana direcionada ao compromisso da filosofia, da ciência e junto a esta, da tarefa da técnica

científica. A filosofia ou ciência estrita e rigorosa é, de acordo com Husserl, aquela que “fundamenta o conhecimento da verdade objetiva através da evidência” (*Idem*, 2014, p. 66) e, por isso, deve guiar a humanidade até a *humanidade autêntica* através da razão, oferecendo uma teoria que funcione na prática e que consiga se adaptar às relações humanas dadas de modo dinâmico.

A ciência, nesse contexto, tem como princípio o desenvolvimento da humanidade, e, simultaneamente, torna-se capaz de edificar tal desenvolvimento de modo racional. Em sua autoridade máxima, garantida e validada pela intelecção, através do fazer legitimamente científico, ela “suscita o reconhecimento geral e a vontade comunitária, por ela motivada, de regular a vida no seu todo” (*Idem*, p. 68), de modo que a comunidade seja conduzida pelas convicções teóricas científicas em seu modo técnico praticante.

Percebemos, a partir deste breve desenvolvimento conceitual, que a técnica tratada por Husserl (2014) é fundamentalmente a técnica ética, “a técnica da autorrealização da autêntica humanidade” (*Idem*, p. 67), na qual o arbítrio se direciona para a transformação da vida em comunidade mediante a universalidade humana e as suas vinculações comunitárias. Atualmente, devido à pandemia, várias práticas de distanciamento social foram adotadas, ao mesmo tempo em que se tornou o uso de máscara obrigatório em locais públicos. Todas essas práticas foram adotadas em conformidade com a preservação da vida e através do exercício de uma técnica ética necessária e com o intuito de que o vírus da COVID-19 seja freado. Dessa maneira, entendemos que esse pensamento ético é aquele que nos coloca no compromisso com a humanidade, com os nossos semelhantes, mas que, infelizmente, nem todos os sujeitos possuem a clareza e a empatia de ver no *alter ego*, no outro, um co-originário do próprio *ego*, pois muitos são aqueles que negligenciam, em suas próprias vivências, a experiência do outro e seus vividos. Contudo, também é negligenciado por esses mesmos sujeitos, que não empatizam com os seus semelhantes, todas as recomendações que foram disponibilizadas pela *ciência técnica* do nosso tempo.

O desprezo pela ciência, pelo fazer científico e pelo desenvolvimento contínuo e progressivo da ciência, conforme tem acontecido na atualidade unido a ausência de autoconsciência de grande parte da humanidade, constituem o centro das nossas reflexões. Na atual fase da pandemia, as reflexões husserlianas apresentadas neste artigo nos habilitam a pensar no ideal da *ciência técnica* que, em certa medida, se concretizou a

partir do momento em que a ciência do nosso tempo não limitou as suas investigações. O maior objetivo da ciência do nosso tempo é sem dúvida a sua maior contribuição social. Isso significa: a imunização da humanidade. Esse ideal científico tornou possível de modo absoluto e universal pensarmos uma *Humanidade como comunidade de vida*, através do entendimento prévio de que a humanidade pode ser compreendida de acordo com aquilo que Husserl (2014) descreveu como um “povo mundial verdadeiramente humano” (p. 70).

Referências bibliográficas

BANEGA, H. *Objetos abstractos en el mundo de la vida: fenomenología y realidad virtual*. In: Presente y futuro de la Filosofía. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Editora Vozes, São Paulo: Editora Unicamp, 2012.

HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*, Vol. 2. Trad. Zeljko Loparié e Andréa M. A. C. Loparié. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *Ideias para uma fenomenología pura e uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Trad. Diogo F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Europa: Crise e Renovação*. Trad. Pedro A. Silva e Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Trad. Pedro A. Silva. Revisão Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

IHDE, D. *The Technology Experience: Human-Machine Relationships*. In: *Technics and Praxis*. Boston studies in the philosophy of science. Vol. XXIV. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holanda/ Boston, USA/ London, 1979.

_____. *Los cuerpos en la tecnología - Nuevas tecnologías: Nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: Editorial Uoc, 2004.

_____. *What is postphenomenology? Postphenomenology and technoscience: the Peking University Lectures*. New York, 2009.

PEÑARANDA, M. P. *La realidad virtual y el papel del cuerpo en ella. Análisis fenomenológicos*, In: *Filosofía y Realidad Virtual*. Zaragoza: Digitalia, 2007.

PONTY, M. M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PUENTES, F. R. *A Téchne em Aristóteles*. *Revista Hypnos*, ano 3, número 4, 1998. Disponível em: <http://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/304>.

Recebido em: 19/12/2020 | Aprovado em: 04/02/2021

