

# TÉCNICA, TECNOLOGIA E HÍBRIDIZAÇÃO: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO CORPO

## *TECHNIQUE, TECHNOLOGY AND HYBRIDIZATION: CONSIDERATIONS STARTING FROM THE BODY*

**Elder Silva Correia**

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)  
Vitória, ES, Brasil  
[eldercorreia21@gmail.com](mailto:eldercorreia21@gmail.com)

**Fabio Zoboli**

Universidade Federal de Sergipe (UFS)  
Aracaju, SE, Brasil  
[zobolito@gmail.com](mailto:zobolito@gmail.com)

---

**Resumo.** A incorporação crescente de tecnologias ao corpo humano se caracteriza como um processo de hibridização – de mistura – que traz embutido em si questões epistemológicas da agenda contemporânea. O híbrido atua como um problema da experiência fenomenológica para o pensamento constituído por sistemas semióticos que organizam a realidade por classificações e agrupamentos. Sendo assim o presente ensaio objetivou analisar as manifestações e movimentos do corpo híbrido estabelecendo tensões com os conceitos de técnica e tecnologia. A partir desses corpos que se criam na fusão com a tecnologia espera-se que sejam geradas mudanças nas representações de corpo existentes na política e instituições que os governam.

**Palavras-chave:** Técnica; Tecnologia; Corpo Híbrido.

**Abstract.** The increasing incorporation of technology to the human body is characterized as a process of hybridization or mixture. This machine-human hybrid has become object of inquire in the contemporary epistemological agenda. The hybrid body or cyborg body operates as a problem of phenomenological experience such as semiotic systems that organizes the reality, its classification or organization into groups. Thus the purpose of the present paper is to analyze the hybrid body, its manifestations and movements, which establishes tensions between the concepts of art and the technology. It expects that this phenomenon will generate changes in the political and institutional representation of the body. From these bodies that are created in the merger with the technology, it is expected the generation of changes in existing body representations in politics and power institutions.

**Keywords:** Technique, Technology, Hybrid body.



## INTRODUÇÃO

Uma das principais características (ou, talvez, a principal) da contemporaneidade é a incorporação de tecnologias nas mais variadas facetas de nossas vidas, nos mais diversos níveis e graus. O uso de tecnologias tornou-se recorrente, sendo um forte meio de relação entre nós humanos com o mundo. Neste sentido, os aparatos tecnológicos não só vêm transformando o nosso cotidiano, mas, também, a nós mesmos naquilo que talvez (ainda?) temos de mais “natural”: nosso corpo.

“Do lado do organismo: seres humanos que se tornam, em variados graus, ‘artificiais’. Do lado da máquina: seres artificiais que não apenas simulam características dos humanos, mas que se apresentam melhorados relativamente a esses últimos” (SILVA, 2009, p.11):

Esta fusão faz nascer novas significações sobre o pensar/agir e sentir o corpo. É perceptível também que o “corpo híbrido” fez surgir novos binários: natural/artificial, carne/silício, real/virtual, homem/máquina, ciborgue (organismo cibernético). O termo “fazer surgir” é aqui empregado na medida em que entendemos que o corpo híbrido – num movimento tensivo e complexo – ressignifica, recicla, soma-se, dilui, descarta outros binários já históricos, tais como: corpo/mente, natureza/cultura, sujeito/objeto, ter/ser. Entendemos que esse conjunto de práticas discursivas – ou não discursivas – sobre o “corpo híbrido”, é senão um conjunto de linguagem/significações.

O novo estatuto do nosso corpo [...] na fusão do corpo com as tecnologias, nas suas interfaces do biológico e maquínico, na sua constituição híbrida de organismo cibernético, orgânico e protético, é fruto de um longo e gradativo processo que já teve início quando a espécie humana ascendeu sua posição bípede, de um ser que gesticula e fala. [...] Portanto o processo de ciborgização [hibridização] atual nada mais é do que a continuação inelutável da saída do homem da natureza [...] (SANTAELLA, 2003, p 211-218).

Essa realidade vem fomentando estudos epistemológicos que giram em torno do corpo, pois:

A mistura crescente entre o vivo e o não-vivo, o natural e o artificial, permitida pelas tecnologias, atinge hoje um tal limiar de ruptura que faz explodir a própria ontologia do vivo[...] Eis, portanto, a considerável ruptura filosófica e cultural que enfrentamos. Quando o corpo e todos os seres vivos tornam-se informação codificada o que permite a manipulação e replicação da própria vida, é a transformação ontológica do humano que está em jogo (SANTAELLA, 2004, p.31).

Pela manipulação por meio da técnica, o corpo cada vez mais foi sendo alvo de domínio da mesma. As ciências que lidam com o corpo avançam a passos largos e é cada vez mais perceptível novas tecnologias acopladas a ele neste início de milênio. Em meio a essa simbiose corpo/tecnologia, o ser humano vai incorporando em seus corpos essas tecnologias, resultando novas configurações do corpo. São corpos virtualizados via informática, corpos reconstruídos por meio de próteses biônicas de última geração, corpos modificados geneticamente, em suma: corpos híbridos.

A incorporação crescente de tecnologias ao corpo humano biológico – processo este produtor de sentidos/significações – desencadeou uma série de metáforas na tentativa de caracterizar um “novo estatuto” categorial para o corpo (pós-humano, pós-orgânico, ciborgue<sup>1</sup> etc.). A fusão do corpo com tecnologias se caracteriza como um processo de hibridização – de mistura – histórica e epistemologicamente conhecido no campo das mitologias e das ficções literárias que tratam do monstro e do grotesco. O híbrido atua como um problema da experiência fenomenológica para o pensamento constituído por sistemas semióticos que organizam a realidade por classificações e

---

<sup>1</sup> O termo ciborgue deriva de *cyborg*, que é a abreviatura de *cybernetic organism*. *Kybernetes* vem do grego, que significa “o homem que dirige”.

agrupamentos, também conhecidos como categorias. Sem embargo, palavras como monstro e grotesco emergem como categorias do estranhamento. Esse último, definido como uma experiência fenomenológica que coloca em crise as cognições categóricas.

Não obstante, corpo híbrido, objeto contemporâneo de estranhamento, é aqui caracterizado pela fusão com a tecnologia, entre a carne e a máquina, entre o físico e o orgânico no qual “[...] o corpo seria a própria ‘zona de fronteira’, ou espaço híbrido, onde ocorrem as sobreposições, as interconexões, as interdisciplinaridades” (COSTA, 2009, p. 31). Um corpo sobre o qual são abarcadas muitas indefinições, dúvidas e incertezas a respeito das manifestações surgidas a partir da mescla entre o organismo e o maquinico em um permanente devir que não se deixa apreender na solidez das classificações científicas. Diferentemente do corpo aprisionado em categorias/definições ligadas a uma tradição naturalista da filosofia, o corpo híbrido se caracteriza pela sua metamorfose polissêmica, uma mistura, impossível para as forças da natureza, entre elementos e dimensões que ao mesmo tempo se alteram e se encadeiam.

Esta fusão está contida em áreas da tecnociência tais como a biotecnologia a nanotecnologia, e a informática. A informática e as biotecnologias representam áreas fundamentais da tecnociência contemporânea contribuindo fortemente para a produção dos corpos e das almas deste início de século, apresentando um conjunto de promessas, temores, sonhos e realizações inteiramente novas (SIBILIA, 2002). A biotecnologia é caracterizada pela manipulação de componentes dos seres vivos (NOVAES, 2009). São ramos da biotecnologia, a microbiologia, genética, biologia molecular. Basicamente as biotecnologias buscam potencializar o corpo para além de suas condições naturais.

Frete a estas contendas este ensaio tem como objetivo analisar as manifestações e movimentos do corpo híbrido estabelecendo tensões com os conceitos de técnica e tecnologia. A partir desses corpos que se criam na fusão com a tecnologia espera-se que sejam geradas mudanças nas representações de corpo existentes na política e instituições que os governam. Desta forma organizamos o texto em duas partes: num primeiro momento do escrito tratamos dos conceitos e apreensões que giram em torno da técnica e da tecnologia para na sequência apresentamos o conceito de corpo híbrido, suas principais características e seus modos de produção.

## **TÉCNICA E TECNOLOGIA: ALGUMAS TENSÕES**

Técnica e a tecnologia são facilmente confundidas como sendo sinônimo uma da outra, porém, ambos os termos não se referem ao mesmo objeto, como denuncia Craia (2003, p. 24): “[...] apesar de ser verdade que em certo uso escolar, bem como em certos reflexos da linguagem comum onde a ambiguidade impera, os termos “técnica” e “tecnologia” são usados como sinônimos, eles não fazem referência ao mesmo objeto, nem partem da mesma perspectiva de interpretação.” Deste modo, consideramos que é importante deixarmos claro esta distinção entre técnica e tecnologia, no sentido de ter uma melhor clareza terminológica/conceitual.

Com a intensão de demonstrarmos como a discussão da técnica e tecnologia na filosofia são densas e de difícil consenso trazemos ao texto os estudos de Alberto Cupani que é uma referência brasileira no que tange a discussão da técnica e da tecnologia no âmbito da filosofia. Sendo assim apresentamos dois de seus estudos: “Filosofia da Tecnologia: um convite (2011)” e, “A tecnologia como problema filosófico: três enfoques” (2004) para a partir deles fazermos um panorama sobre a discussão da técnica e tecnologia.

Ao nos depararmos com Cupani a fim de buscarmos uma fundamentação no que tange a um conceito para nortear nosso estudo nos encontramos com um pesquisador que se ateu a tratar da polissemia ligada aos estudos da técnica/tecnologia. No texto “A tecnologia como problema filosófico: três enfoques”, Cupani (2004) descreve sobre a tecnologia como um problema filosófico. Para isso, ele fez uso de 3 autores com abordagens/perspectivas diferentes na tentativa de demonstrar a polissemia e a diversificação da temática na filosofia, são eles: Mario Bunge e sua perspectiva analítica; Albert Borgmann e sua perspectiva fenomenológica; e, Andrew Feenberg com sua perspectiva crítica. Em sua outra obra “Filosofia da tecnologia: um convite” o autor faz uma apresentação da técnica e da tecnologia a partir de vários autores: Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Arnol Gehlen, Gilbert Simondon, Lewis Mumford, Mario Bunge, Don Ihde, Hubert Dreyfus, Albert Borgmann, Marcuse, Habermas e Adorno.

Para Cupani (2004), Bunge não é um filósofo “analítico” no sentido lato do termo, no entanto ele classifica-o como analítico porque a análise conceitual na filosofia de Bunge é preponderante. Assim, para Bunge “técnica [é] o controle ou a transformação da natureza pelo homem, o qual faz uso de conhecimentos pré-científicos. A tecnologia, por sua vez, consiste na técnica de base científica” (CUPANI, 2004, p. 495).

Sendo assim, independente de qual termo esteja se referindo (técnica ou tecnologia), o importante de se destacar para Bunge é que trata-se de uma atividade para a construção de algo artificial, ou seja, de um “arte-fato” – este que não precisa ser necessariamente um objeto, mas pode tratar também da transformação do estado natural de um sistema natural, ou da transformação de um sistema (CUPANI, 2004). Algo artificial na menção de Bunge é toda coisa, estado ou processo que é controlado ou feito por algum tipo de conhecimento aprendido (CUPANI, 2004). Destacamos aqui o que diferencia técnica e tecnologia para Bunge: “A técnica serve-se do saber vulgar tradicional, eventualmente impregnado de saber científico que não é reconhecido como tal. A tecnologia recorre explicitamente ao saber científico (dados, leis, teorias) [...]” (CUPANI, 2004, p. 495).

Neste sentido, o autor se aproxima das reflexões de Ortega y Gasset, ao falar da técnica como conhecimento pré-científico, pois para este o que Bunge fala de conhecimento pré-científico, seria a “técnica do acaso” ou a “técnica do artesão”. Já a tecnologia baseada na ciência, seria para Ortega y Gasset a “técnica do técnico”. Tais termos usados por Ortega y Gasset são o que ele chama de três “enormes estágios” da evolução tecnológica:

O primeiro estágio corresponde aos primórdios da humanidade bem como aos povos “primitivos” da atualidade. Nessa etapa, o homem ignora que a técnica não é natural [...] O segundo estágio [...] o homem vive ainda na base do que ele considera natural e, quando se dão crises técnicas, retrocede a uma vida mais primitiva. No entanto, as atividades técnicas começam a ser percebidas como aptidões e ocupações de certos homens: os artesões. [...] A terceira etapa na evolução tecnológica é a da “técnica do técnico” que corresponde ao século XX. Agora o homem compreende a técnica como algo genérico, não natural, e como peculiaridade sua (CUPANI, 2011, p. 36-37).

Outra proximidade nas reflexões dos autores é que a técnica se caracteriza como um intervir na natureza, ou um modo de operar sobre esta. Se para Bunge seria a técnica o controle e transformação da natureza, para Ortega y Gasset também seria isso, uma reforma na natureza – ou nas palavras do autor, circunstância – ou seja, poderíamos então dizer que seria uma segunda natureza. Neste sentido, o que caracteriza o homem/corpo é sua condição de ser virtual, na medida em que por meio da manipulação da natureza ele sempre é uma potência, ele sempre está localizado na dimensão do “vir a ser”. Isso porque o ser humano não opera apenas mecanicamente com aquilo que está dado (natureza), ele busca transcender, ou seja, de uma relação mecânica passa a ser uma relação ficcional.

Diferentemente de Bunge e Ortega y Gasset, para Borgmann, a tecnologia

[...] não designa uma forma de técnica, mais evoluída e potente graças à sua associação com a ciência, como no caso de Bunge, mas um modo de vida próprio da Modernidade. A tecnologia é o modo tipicamente moderno de o homem lidar com o mundo, um “paradigma” ou “padrão” característico e limitador da existência, intrínseco à vida cotidiana. Tão intrínseco que ele passa, por isso mesmo, despercebido (CUPANI, 2004, p. 499).

Borgmann faz sua escolha pela fenomenologia por considerar que outras perspectivas – como as instrumentais, substancialistas, pluralistas, bem como a das ciências sociais – não consideram a especificidade da tecnologia (CUPANI, 2004). Para este autor, não se deve pensar a tecnologia e seus problemas considerando estes como consequências de fatores, econômicos, políticos, ou sociais. O que se deve considerar na tecnologia é

[...] um fenômeno básico, que tem sua chave na existência dos dispositivos (devices) [dispositivo aqui não é entendido como uma “coisa”, mas sim como um meio, ou seja, algo para] que nos fornecem produtos (commodities), ou seja, bens e

serviços, quer se trate do aquecedor elétrico, que nos dá calor, do automóvel, que nos permite deslocamento rápido e relativamente livre, ou do aparelho de televisão, que põe ao nosso alcance informação e diversão (CUPANI, 2004, p. 500).

Neste sentido, o dispositivo alivia-nos de um esforço, facilita algo, resolve alguma dificuldade, no entanto, estes têm equivalentes funcionais, e podem ser consumidos de maneira instantânea e fácil (CUPANI, 2004). Para tanto, é importante notar que para Borgmann neste mundo de dispositivos, os mesmos são meros meios sem fins, assim “ao passo que na técnica toda relação meio-fim estava inserida em um contexto (social, cultural, ecológico), na tecnologia a relação meio-fim vale universalmente, com independência dos contextos concretos” (CUPANI, 2004, p. 502) – esta é a diferença entre ambos os termos para Borgmann. A solução que ele dá para o uso da tecnologia é que esta esteja mais ligada à práticas “focais” – coisas que nos relacionamos e que têm todo um contexto social, cultural e ecológico.

No que tange as contribuições no sentido da fenomenologia da técnica/tecnologia para os estudos do corpo, percebemos que por meio dela podemos ver detalhes que não seriam vistos por uma corrente mais objetiva. Neste sentido podemos compreender que “a experiência da tecnologia é algo que nos inclui e nos modifica” (CUPANI, 2011, p. 149). Sendo assim, uma tecnologia/técnica em nossa experiência passa por um processo de “incorporação”, “corporização”, simbiose do corpo com o artefato na experiência, ou seja, a técnica/tecnologia serve como um meio/ponte entre a relação do corpo com o mundo (BÁRTOLO, 2007).

Após a leitura do livro “Filosofia da tecnologia: um convite” e do texto “A tecnologia como problema filosófico: três enfoques” percebemos, baseados em Cupani a complexidade do problema que é a definição e entendimento das questões relacionadas a técnica e a tecnologia e sua realidade intrincada. Neste sentido, entendemos que é importante reconhecer e saber usar os avanços e limites de cada perspectiva, afinal tais questões são abstrusas, e considerar apenas um enfoque, é perder de vista outros olhares para a técnica/tecnologia.

O significado via dicionário dos termos “técnica” e “tecnologia” são polissêmicos:

O Dicionário Aurélio de língua portuguesa define técnica como sendo “o conjunto de processos de uma arte ou ciência”. O mesmo dicionário relaciona técnica com processo: “modo por que se realiza ou executa uma coisa; método, técnica”. No “Dicionário Oxford de Filosofia” Blackburn (1997) destaca que a palavra *technê* – derivada do grego *perícia* ou arte – remete ao conhecimento de como fazer algo, ou ainda, produzir coisas. Para Japiassú e Marcondes (2011, p. 181), no “Dicionário Básico de Filosofia”, técnica vem do latim *technicus*, do grego *technikós*, e a define como:

1. Conjunto de regras práticas ou procedimentos adotados em um ofício de modo a se obter os resultados visados. Habilidade prática. Recursos utilizados no desempenho de uma atividade prática. Ex.: a técnica de pesca com anzol, a técnica da preparação do solo para o plantio. 2. Em um sentido derivado sobretudo da ciência moderna, aplicação prática do conhecimento científico teórico a um campo específico da atividade humana. Ciência aplicada. Ex.: o desenvolvimento da física, sobretudo da mecânica, no período moderno, possibilita como aplicação desse conhecimento a técnica da construção da máquina a vapor e de uma série de outros mecanismos, motores etc. Na concepção clássica, na Grécia antiga, entretanto, não havia interação entre ciência e técnica. A ciência como teoria era considerada um conhecimento puro contemplativo, da natureza do real, de sua essência, sem fins práticos. A técnica por sua vez era um conhecimento prático, aplicado, visando apenas a um objetivo específico, sem relação com a teoria.

No Dicionário Aurélio de língua portuguesa, a palavra tecnologia diz respeito a “conjunto de conhecimentos, princípios científicos, que se aplicam a um determinado ramo de atividade”. Nesta definição a tecnologia seria então em suma, um determinado conhecimento científico aplicado a algo.

Na menção de Santaella (2003, p.152):

Enquanto a técnica é um saber fazer, cuja natureza intelectual se caracteriza por habilidades que são introjetadas por um indivíduo, a tecnologia inclui a técnica, mas avança além dela. Há tecnologia onde quer que um dispositivo, aparelho ou máquina for capaz de encarnar, fora do corpo humano, um saber técnico, um conhecimento científico acerca de habilidades técnicas específicas.

Pensar a tecnologia sob este aspecto nos faz remeter a ideia de que a tecnologia está presente quando alguém faz algo por meio da mediação de dispositivos maquínicos – estes que materializam um saber científico. Isto quer dizer que tais dispositivos “já tem uma certa inteligência corporificada neles mesmo [...] dão corpo a um saber técnico introjetado nos seus próprios dispositivos materiais” (SANTAELLA, 2003, P. 153).

Neste sentido a tecnologia envolve um saber técnico, científico junto a processos e dispositivos construídos por esse próprio saber. A técnica como modo de operar, é uma tecnologia na medida em que ela (a técnica) potencializa uma ação. Em suma, pensar a tecnologia requer pensar a relação entre o objeto/dispositivo e saberes/conhecimentos técnicos e científicos.

## **O CORPO HÍBRIDO: O MOVIMENTO DA IDENTIDADE**

Em meio às interfaces da hibridização e manipulação do corpo pela tecnologia, podemos pensar em dois movimentos constantes entre corpo e tecnologias: do corpo para fora de si; e de fora para o corpo. Para caracterizar melhor tais movimentos, pensemos aqui dois processos: ramificação (de dentro para fora) e intromissão (de fora para dentro).

O primeiro processo, podemos pensar nas técnicas e tecnologias que geram no corpo ramificações (estrutura formada de ramos) para fora de si, que através de uma mediação acarretada por estas tecnologias (jogos virtuais, celular, redes sociais, etc.) entre o corpo e o espaço externo, este (corpo) expande sua capacidade para além de sua pele criando verdadeiras ramificações para além dele mesmo, bem como rompendo as barreiras de espaço-tempo.

Tais tecnologias possibilitam ao corpo expandir-se para além de sua organicidade, amplificando ramificações com o exterior – seria um corpo além do corpo – por isso que o movimento aqui é de dentro para fora do corpo. Neste sentido, este processo traz implicações principalmente no que tange as funções somáticas do corpo, funções essas amplificadas e ramificadas pelos sistemas de telecomunicação, como nos menciona Lévy (1996, p. 28):

O telefone para a audição, a televisão para a visão, os sistemas de telemanipulação para o tato e a interação sensório-motora, todos esses dispositivos virtualizam os sentidos. E ao fazê-lo, organizam a colocação em comum dos órgãos virtualizados. As pessoas que vêem o mesmo programa de televisão, por exemplo, compartilham o mesmo grande olho coletivo. Graças às máquinas fotográficas, às câmeras e aos gravadores, podemos perceber as sensações de outra pessoa, em outro momento e outro lugar. Os sistemas ditos da realidade virtual nos permitem experimentar, além disso, uma integração dinâmica de diferentes modalidades perceptivas. Podemos quase reviver a experiência sensorial completa de outra pessoa.

Neste sentido, pensar o processo de ramificação é pensar questões no que tange a virtualização do corpo. Sendo assim, é importante deixar claro aqui que entendemos o virtual não como algo oposto do real, ou seja, compactuamos com Lévy (1996) quando menciona que o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual. Ele (o virtual) é um modo aberto de criação, é potência e dilata a amplitude da presença física imediata (está aí uma questão que justifica o corpo como processo de ramificação).

O corpo híbrido assim, quando produzido por meio do processo de ramificação apresenta características como se ele saísse de si, crescendo, ganhando novos espaços, tempos, se multiplicando, “reencarnando-se”. Por ora está aqui e por outra está lá, ao mesmo tempo é público e privado, presente e ausente, ele virtualiza-se, estende-se, dissolve-se. “Verte-se no exterior e reverte a exterioridade técnica ou a alteridade biológica em subjetividade concreta [...] meu corpo pessoal é a atualização temporária de um enorme hipercorpo híbrido, social, tecnobiológico” (LÉVY, 1996).

Já o processo de intromissão (ato de intrometer – colocar-se em meio a, intrometer-se em alguma coisa) caracteriza-se exatamente pela intromissão de técnicas (manipulação genética e anabolizantes, por exemplo) e tecnologias (artefatos como próteses, marca-passos, óculos, etc.) que vem de fora e se fundem a organicidade do corpo, passando a fazer parte deste, influenciando assim no seu espaço/estrutura e no seu funcionamento.

Quando uma dada tecnologia – tomemos aqui o exemplo da prótese – adentra no corpo, gera uma transformação do corpo em superfície intensiva. Isso significa dizer que a prótese desempenha um papel de operador de metamorfose, ou seja, a prótese torna-se corpo e o corpo vive por dentro a prótese (BÁRTOLO, 2007). Ora, se o ser humano existe via corpo, ou seja, se a condição humana é corporal, subtrair ou atrelar alguma “coisa” a este corpo é de alguma forma fazer com que esta “coisa” se torne corpo – in corpore (LE BRETON, 2011). A prótese que prolonga – e que também passa a constituir esse próprio corpo – também dá forma ao corpo e ao ambiente correlativo.

Neste sentido, com a presença da prótese, o corpo corporiza tal tecnologia num processo de devir-outro. A tecnologia acoplada ao corpo opera por corporização a partir de si, assim:

Quando me é colocada uma mão protésica o meu corpo é, como vimos, corporizado a partir dela, ela constitui-se como Órgão-Corpo. É precisamente porque a prótese depende, chamemos-lhe assim, em linguagem deleuzina, de uma máquina abstracta que ela não se contentará em replicar a mão (a mão perdida, que permanece como mão-fantasma) mas afectará as outras parte do corpo: é a prótese no seu devir-mão, expressão plena da sua corporização, muito mais do que da sua propriocepção. A questão aqui é a de perceber em que circunstâncias a referida “máquina abstracta” é desencadeada, produzindo corpo e corporização (BÁRTOLO, 2007, p. 232-233).

Em termos fenomenológicos a relação do corpo/ser com o mundo tecnológico provoca uma relação existencial de “incorporação” – embodiment. Por exemplo, quando fazemos uso de um óculos para potencializar nossa condição natural de visão, esta tecnologia começa a fazer parte de nossa experiência modificando nossa relação com o mundo. O óculos se encarna no sujeito e passa a ser uma extensão de seu corpo.

Isso nos remete a pensar o enigma que Merleau Ponty (2004, p. 16) destacou ao tratar sobre o corpo que: “[...] consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o ‘outro lado’ de seu poder vidente”. E neste sentido, seguindo as ideias do autor, podemos ainda destacar que, em parte, o eu é o outro com o qual convive.

Neste sentido, pensar esse tipo de tecnologia nos remete a ideia do processo de produção do corpo híbrido chamado de “processo de intromissão”.

Sob este aspecto, acreditamos que é válido trazer aqui Deleuze (2011) para pensarmos a respeito da intromissão da tecnologia no corpo, bem como o efeito disto e sua relação. Primeiramente para este autor, as causas são incorporais e acontecimentos. Ao citar Emile Bréhier sobre o pensamento estóico, Deleuze (2011, p. 6) nos mostra que: “[...] Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado”. Transpondo isso para o nosso estudo, queremos dizer que a tecnologia acoplada ao corpo não vai fazer com que este deixe de ser corpo, não vai alterar a identidade deste (esta que nunca existiu), mas sim vai alterar sua intensificação, bem como vai lhe dar um novo atributo, que poderíamos chamar, por exemplo, de um “corpo tecnologizado”.

Ainda usando as ideias de Deleuze (2011), podemos pensar a intromissão da tecnologia na estrutura biológica do corpo. O que há nos corpos são misturas, um corpo dá corpo a outro (a tecnologia e o corpo como no processo de corporização tratado acima): “um corpo penetra outro e coexiste com ele em todas as suas partes, como o fogo no ferro. Um corpo se retira de outro, como o líquido de um vaso” (DELEUZE, 2011, p. 7). Ou seja, isso quer dizer que a tecnologia ao juntar-se com o corpo faz com que eles coexistam, se inter-relacionem, comunicam-se, refletem um no outro no instante em que um dá corpo ao outro. Neste sentido, entendemos que no processo de intromissão, a relação entre corpo e tecnologia não pode ser vista como opostos, mas sim “um” no “outro” na medida em que “um” forma o “outro”, entrelaçam-se entre si e se misturando.

Madeira (2010) testa a hipótese de problematizar o híbrido meramente como conceito de difícil apreensão, oscilando entre uma negatividade estéril e uma positividade fértil, ou como novo paradigma. A autora nos mostra que o termo/conceito híbrido foi empregado em vários campos, objetos, fenômenos decorrentes na sociedade, inclusive nas ciências – tanto biológicas, como sociais – como na mitologia, na religião, nas artes, etc.

[...] Desde as ciências da vida – Biologia e Botânica –, territórios embrionários deste termo, com o exemplo quase monumento do mular, produto híbrido que resulta do acasalamento do cavalo/égua com a burra/burro, ou das enxertias produzidas nas plantas, com a genética na sua sequência, até, num deslocamento e alargamento às ciências sociais, a palavra veio traduzir uma multiplicidade de objetos, com origens tão diversificadas e, por vezes, aparentemente tão distintas. Estes objetos, advindos de fenômenos de hibridação mitológicos, religiosos, étnicos, linguísticos, culturais, artísticos, tecnológicos [...] (MADEIRA, 2010, p. 9).

Quanto à origem da palavra, a autora destaca que:

Na origem etimológica, que reporta ao grego *hybris*, a palavra ganha como primeiro significado ‘tudo o que excede a medida, excesso; orgulho, insolência; ardor excessivo, impetuosidade, exaltação; ultraje, insulto, injúria, sevícia; violência’, sendo que na sua tradução posterior para o latim, *hybrida*, adquire o significado de ‘bastardo’ (MADEIRA, 2010, p. 10).

Com isso, podemos reafirmar o que tratamos a respeito do termo “corpo híbrido”, que este termo pode servir de denominador comum dos diversos termos como ciborgue, corpo pós-orgânico, corpo pós-biológico, por exemplo, que tentam caracterizar o fenômeno da relação entre corpo e tecnologia, pois o termo híbrido pode abarcar um conjunto de conceitos vagos que apresentam constantes alterações de ocorrências.

Outra característica marcante do corpo híbrido, além da fusão com a tecnologia, é a “falta de identidade” do mesmo, na medida em que ele está sempre entre um pólo e outro, entre uma fronteira e outra. E neste sentido, é exatamente a hibridização com a tecnologia que gera essa suposta falta de identidade, pois afinal não é possível determinar se ele está no pólo do natural ou do artificial/cultural, do biológico ou do tecnológico/maquínico. O corpo hibridizado pela tecnologia torna-se um lugar de discussão da identidade, e nos faz pensar sobre a problematização da mesma.

Como colocar, então, a questão da identidade? [...] Frege observou que a identidade é indefinível ‘visto que toda a definição é uma identidade, a identidade não pode ser definida’. As proposições identitárias (*tó auto*; *idem*; *ens*; *unum*) pertencem à lista dos “transcendentais” medievais, são noções de ontologia formal, como tal, transversais a todos os modos do discurso e, deste modo, marcados por uma relativa indeterminação. Como esclarece Fernando Gil ‘Há uma dificuldade intrínseca em apreender a identidade, nos mais diversos planos -lógico e metafísico, psicológico e antropológico-, e a explicação da identidade consiste em evidenciar um certo número de paradoxos’. Como mostrou John Austin, ‘mesmo’, ‘real’ ou ‘identidade’ são palavras cujo uso negativo (cuja evidenciação apofântica) é mais facilmente referenciável do que a sua utilização direta assertiva. Elas fornecem (como categorias) a estrutura semântica da língua - da compreensão de si, da compreensão do outro, da compreensão do mundo - mas a sua significação própria permanece obscura (BÁRTOLO, 2007, p. 177-178).

Isso nos leva a pensar que qualquer que seja uma evidência de identidade, resulta por si só já uma definição de identidade. Quando identificamos o corpo humano, usamos uma definição identitária operativa que é resultado de certo agenciamento da linguagem, e assim, não pode ser transportado para um plano vamos assim dizer ontológico (BÁRTOLO, 2007). Isso quer dizer que quando descrevemos o corpo híbrido estamos evidenciando determinados paradoxos, baseando-se em um



certo agenciamento linguístico do corpo híbrido, ou seja, o corpo híbrido como signo é agenciado ao ser objetivado.

Vale dizer que tal agenciamento da linguagem modifica e ao mesmo tempo não modifica a identidade do corpo (híbrido). Primeiramente a identidade do corpo passa pelo agenciamento da linguagem, e neste sentido tal agenciamento não é, vamos dizer plenamente identitário, mas sim parcialmente identitário. Isso porque, aquilo que identificamos ao se presenciar o corpo híbrido, não é “uma” e nem a identidade em si, mas sim uma intensificação desta identidade e sendo assim, ela nunca se deixar fixar, mas sim, enunciar (BÁRTOLO, 2007).

Sendo assim, o que nos faz identificar um determinado corpo e classificá-lo, ou ainda, distinguir uma enunciação identitária da outra, é o tipo e grau de intensificação que está agenciada pela linguagem (BÁRTOLO, 2007). Por exemplo, o corpo de uma criança, de uma velha, de uma mulher com um celular, de um homem com uma prótese, não possuem uma identidade, mas sim intensificações de uma identidade que faz representar uma criança, uma velha, uma mulher e um homem. Neste sentido, o corpo híbrido, seja ele hibridizado por qualquer tipo de tecnologia, possui intensificações de uma identidade que não se deixa fixar e aprisionar. O que faz diferenciar o corpo híbrido de um corpo “normal” é exatamente a intensificação gerada pela hibridização com a tecnologia, e a depender do tipo de tecnologia, tal intensificação estará mais voltada ou não para uma identidade que se entende como corpo humano, por exemplo: o homem com a prótese citado anteriormente, afasta-se mais do limite que identifica a identidade de um corpo humano, do que a mulher com um celular. Porém, apesar do corpo do homem com a prótese tenha uma identidade menos próxima do que é considerado humano, em relação ao corpo da mulher com o celular, o que está em questão não é a identidade destes corpos, mas sim a intensificação da identidade destes, e tais intensificações podem alterar-se de acordo com a estruturação e repetição dessas intensificações da identidade.

Ao alterar a organicidade do corpo mediante a hibridização com a tecnologia, não se está alterando a identidade deste corpo, mas sim se altera a intensificação da identidade. Novamente o exemplo do homem com uma prótese, este ao perder sua perna e substituí-la pela prótese, entra num processo de devir-outro, que altera a intensificação do seu corpo por meio da fusão da prótese a ele, mas não a sua identidade.

[...] o devir é tensão. O devir evoca a origem porque ao devir objeto o sujeito mantém a sua identidade de sujeito sem nunca se tornar objeto, ao devir sujeito o objeto mantém a sua identidade de objeto sem nunca se tornar sujeito. O devir não tem a ver com identidade mas com intensidade, com intensidade de tensão, de relação, de ligação. A relação, quando não a penetração, do corpo pelo artifício tecnológico, procede da compreensão, dir-se-ia originária, intemporal, da entrecadura entre sujeito humano e qualquer objeto: cada objeto torna-se manifestação, imagem do outro, devir-outro (BÁRTOLO, 2007, p. 180).

Ainda para Bártolo (2007, p. 180-181): “A identidade do corpo tecnológico [corpo híbrido] não é dada pela permanência evidente de significantes e significados, mas pela permanência de operadores que articulam, constroem, impõe, em relação a um mesmo, diferentes significantes e diferentes significados”.

Cabe destacar que nesse processo de hibridização, a identidade não se altera porque o que muda é a intensificação desta, porém, a identidade nunca se altera também porque ela nunca se deu, nunca existiu, ela é uma condição de possibilidade da própria discursividade – ou seja, do agenciamento de linguagem. Assim, “tomamos emprestado” a metáfora de Serres (2003), e caracterizamos o corpo híbrido como um “virtual encarnado”, na medida em que ele flutua na modalidade do possível.

É o horizonte de seres híbridos, quase-sujeitos e quase-objetos, que assim se rasga. A investigação que os procure compreender deve ser orientada pela convicção da existência de um princípio de unidade que permita reunir num comum a origem e o devir do corpo, através, talvez, do reconhecimento da origem no devir mesmo. Trata-se na relação entre corpo e tecnologia, procurar as correspondências que nunca anulam a autonomia entre sujeito e objeto, que não anulam, não podem anular, a humanidade, É no encadeamento, no ajustamento, no entrelaçamento

entre o corpo humano e tudo aquilo que ele não é, na capacidade do corpo encadear o estranho, ajustar-se ao estranho, entrelaçar o estranho na sua individualidade, que está a chave da relação entre corpo humano (sujeito) e o artificial (objeto), ainda que estejamos na presença do objeto no seu devir-sujeito, do sujeito no seu devir-objeto (BÁRTOLO, 2007, p. 180).

O corpo híbrido não existiria sem as séries distintas – natureza e cultura – estas que se relacionam e se embaralham, que devido a isso marcam suas singularidades, onde a principal singularidade do corpo híbrido é ser – lembrando mais uma vez a metáfora de Michel Serres – um “virtual encarnado”, nunca enquadrado numa totalidade final, mas aberto como fluxos, um puro-devir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando o objetivo deste ensaio que foi o de analisar as manifestações e movimentos do corpo híbrido estabelecendo tensões com os conceitos de técnica e tecnologia percebemos que a exibição cada vez mais comum dos corpos tecnologicamente híbridos irá desencadear novos signos na medida em que são subjetivados pelas experiências contemporâneas mediadas pelos procedimentos científicos e artísticos que suspendem o corpo sob as marcas do pós-humano, do pós-biológico, do ciborgue. Assim, cabe perguntar: como superar nossas experiências históricas acerca do híbrido no sentido de um prefixo “pós” que remete ao sentido de superação de algo? Falar em pós-humano seria falar em pós-histórico, pós-estrutural?

O que é necessário então para se pensar o corpo para além da contenda natural/artificial é ampliar a ideia das análises que se limitam a entender o mesmo por meio dos binários, e ampliar esse olhar para uma compreensão que considere que as instituições sociais, doutrinas, normas, leis, política, são instâncias constituídas por representações de corpo, assim como pensar em instâncias que desempenham também um papel importante para a produção, manutenção e ressignificação de tais representações.

Pensar a partir destes argumentos é se exercitar no sentido de inverter os olhares que demarcam o corpo, pois essas noções demarcatórias não estão engendradas no corpo em si, mas sim no seio da própria matriz cultural que o discursa e o forma. É a partir de formas de significação de corpo que transcendam o binarismo prescrito pela matriz estrutural que poderemos abrir fissuras para desestabilizar as amarras que prendem os corpos na inteligibilidade estrutural ocasionando assim uma significação subversiva de corpo.

## REFERÊNCIAS

- BÁRTOLO, J. *Corpo e Sentido: estudos intersemióticos*. Covilhã – Portugal: Livros LabCom, 2007.
- BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução: Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- COSTA, C. C. *Corpos híbridos: a construção do corpo humano na modernidade a partir da arte e da tecnologia*. Curitiba, 2009. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) – Programa de Pós-graduação em Tecnologia. Universidade Tecnológica Federal do Paraná. 2009
- CRAIA, E. C. P. *Gilles Deleuze e a questão da técnica*. Campinas. 2003. 304 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas. 2003.
- CUPANI, A. *Filosofia da tecnologia: um convite*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A tecnologia como problema filosófico: três enfoques*. In: *scientiaezudia*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 493-518, 2004.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FERREIRA, A. B. de H. *Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 214.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2001.

LE BRETON, D. Antropologia do corpo e modernidade. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LÉVY, P. O que é virtual? Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

MADEIRA, C. Híbrido: do mito ao paradigma invasor? Lisboa: Editora Mundos Sociais, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. O olho e o espírito: seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne. Tradução de Paulo Neves et al. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

NOVAES, V.S. A performance do Híbrido: corpo, deficiência e potencialização. In: COUTO, E.S; GOELLNER, S.V. Corpos mutantes: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais. 2 ed. Porto Alegre: UFRGS, p.165-179, 2009.

SANTAELLA, L. Cultura e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. Corpo e comunicação: sintoma da cultura. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

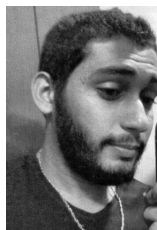
SERRES, M. Hominescências: o começo de uma outra humanidade? Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SIBILIA, P. O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SILVA, T. T. Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

## MINIBIOGRAFIA

### Elder Silva Correia ([eldercorreia21@gmail.com](mailto:eldercorreia21@gmail.com))



Mestrando em Educação Física pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. Membro do laboratório de estudos em Educação Física LESEF-UFS. Membro do grupo de pesquisa “Corpo e governabilidade” da Universidade Federal de Sergipe – UFS.

Link para currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9039433958533279>

### Fabio Zoboli ([zobolito@gmail.com](mailto:zobolito@gmail.com))



Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Professor do Programa de pós-graduação em Educação (PPGED) e do Programa de pós-graduação interdisciplinar em Cinema (PPGCINE) da Universidade Federal de Sergipe – UFS. Professor do Departamento de Educação Física da UFS. Membro do grupo de pesquisa “Corpo e governabilidade”.

Link para currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0682121655932961>