

E SE O PARTILHANTE FOR UM CIBORGUE?

Márcia Avelino
(marvelino2000@yahoo.com.br)

O partilhante é a pessoa que procura a clínica filosófica para pensar questões existenciais; que participa ativamente do processo terapêutico, partilhando, através de sua história, questões, inquietações, formas de vida. Ao recepcionar o partilhante em seu consultório, o filósofo clínico, em seus pré-juízos, comunga aspectos comuns daquela realidade: estão no mesmo país, comunicam-se utilizando a mesma língua, e, ao que tudo indica, compartilham da mesma espécie. Mas, será mesmo como parece? E se o partilhante for um ciborgue? Será que podemos estender a expressão “formas de vida” ao uso literal? Aceitando o conselho de Peirce (1839-1914) a respeito da ética terminológica (2010. p.39-43), o primeiro passo para pensarmos essa questão será compreender, enraizar o termo ciborgue delimitando suas implicações com vistas à terapia.

O uso do termo ciborgue, cunhado em 1960 por Clynes e Kline, remete a uma longa história de construção conceitual, que abreviamos aqui ao apontar em suas origens o uso de lentes ópticas em 1268, a ampliação dos sentidos através do acréscimo de órgãos artificiais aos naturais em 1665 e, em 1961, um computador analógico para ser vestido no corpo humano dotando-o da capacidade de antecipar o resultado da roleta nos cassinos. Invenções recentes que se juntam a estas são: o walkman em 1972, o *iPod* e similares (MOLINA, 2007, p. 20-29).

Esse tipo de empreendimento posteriormente também foi chamado de computadores de vestir, quando a utilização desses recursos estendeu-se ao uso de computadores como facilitadores de diversas funções, utilizados com a mesma praticidade com que usamos óculos ou roupas, porém, interagindo contextualmente como um assistente inteligente, tal como diz MOLINA ao citar WEARABLE (2006 *apud* 2007. p. 21):

Até a atual data, computadores pessoais (*personal computers* - PC) não merecem esse nome. A maioria das máquinas fica sobre as mesas e interagem com seus donos apenas durante uma pequena fração do dia. *Notebooks* menores e mais rápidos tornaram a mobilidade um problema menor, mas o mesmo ultrapassado paradigma do usuário persiste. A computação “vestível” espera acabar com esse mito de como um computador deve ser usado. Um computador de uma pessoa deveria ser vestido, tal como os óculos e as roupas o são, e deveria interagir com o usuário conforme a situação do contexto. Com “*monitores*” acoplados à cabeça, dispositivos de entrada de dados facilitada, redes locais e pessoais sem fio, e uma porção de outros aparelhos de sensibilidade e comunicação contextual, o computador de vestir pode funcionar como um assistente inteligente, seja ele um Agente de Lembrança (*RA-Remembrance Agent*), uma Realidade Aumentada

(KARMA-*Knowledge-based Augmented Reality for Maintenance Assistance*) ou cooperativas intelectuais.

Desse modo, a classificação dos computadores de vestir (extensões) aplica-se aos diversos elementos auxiliares do nosso cotidiano, tais como:

luvas para tirar pratos quentes de fornos, tênis visando diferentes modalidades esportivas, próteses dentárias para garantir a capacidade de trituração dos alimentos ou para melhorar a estética facial, equipamentos para mergulho, casacos para enfrentar baixas temperaturas, bonés, bengalas, seios de silicone etc. (MOLINA, 2007.p.31)

Vemos assim que, desde sua concepção mais remota, as ferramentas de “tornar ciborgue” agregam elementos, para além do acréscimo de componentes artificiais fixos, que visam à ampliação das próprias funções humanas. Isso torna demasiado simples e parcial reduzir o significado de ciborgue ao humano cujas capacidades próprias são aumentadas pela fixação de elementos mecânicos, protéticos ao corpo.

A respeito de “tornar-se ciborgue” Lucia Santaella aponta três movimentos, que facilmente reconheceremos nos exemplos utilizados nas concepções que citamos, desde sua gênese: movimento de dentro para fora do corpo, movimento intersticial e movimento de fora para dentro do corpo. A utilização da câmera fotográfica é um exemplo do primeiro movimento, pois aumenta o potencial dos órgãos da visão estendendo sua função. Com o advento da nanotecnologia, as máquinas de estender capacidades originais tornam cada vez mais imperceptíveis esse tipo de classificação. Já o movimento intersticial refere-se ao espaço entre o dentro e o fora, que por vezes os confunde. As tatuagens e os resultados do uso de esteroides são exemplos desse movimento. Por fim, o movimento de fora para dentro traz para o corpo elementos para além de sua configuração original, tais como as tecnologias biomédicas de diagnóstico, os órgãos artificiais e outros instrumentos cotidianos (SANTAELLA, 2006.p.58-64).

Assim sendo, em complemento à concepção primeira do termo, e à apontada por WEARABLE, o termo ciborgue está para além das concepções fílmicas mais comuns; caracteriza-se também pelo uso dos elementos dos quais se serve o humano em sua busca cotidiana do aprimoramento de suas técnicas – e, conseqüentemente, de si.

Além dessas, há outras configurações para as quais o significado e o termo ciborgue são aplicáveis. Para Tomaz Tadeu, por exemplo, o ciborgue é também a máquina que agrega em si elementos da categoria humana. [...] Se ele (ciborgue) nasceu da junção entre o homem e a máquina, hoje podemos vê-lo aplicado não só a essa junção, mas a qualquer dos dois lados, o da

mecanização e eletrificação do humano e o da humanização e subjetivação da máquina (TADEU, 2000. p.14).

Dissertando sobre o ciborgue, Suely Molina o define como uma construção tecnológica que se assemelha aos organismos inteligentes. Em conformidade com Tomaz Tadeu (2000. p.14), e caminhando para o embaçamento da linha que divide máquinas e humanos, traz à tona a polêmica de sua tese ao sugerir que as combinações com as quais se caracteriza o ciborgue, identifica-se também o humano. Considerando o natural, o artificial e o misto, qualidades aplicáveis tanto ao corpo quanto à inteligência, propôs o esquema que passamos a esmiunçar a partir da figura a seguir.

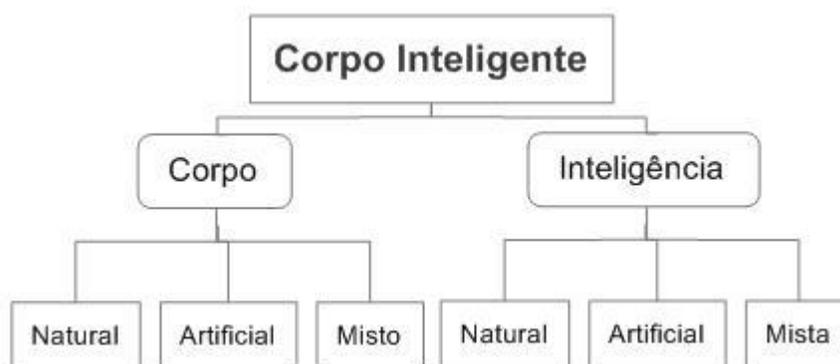


Figura 1 – Esquema das variações do ciborgue
Fonte: MOLINA, 1997. p.37.

Foram 15 as combinações apresentadas a partir da relação de possibilidades entre corpo e inteligência nas variações natural, artificial e misto. Feitos os descartes¹, MOLINA delimita as combinações nas quais o termo ciborgue é utilizado – embora aqui as descrevamos de forma rápida. São elas as combinações 9, 11, 13, 15 e, considerando que em sua pesquisa a combinação totalmente natural não é a única possível à categoria humana, também a combinação 7. A partir dessas combinações, foram identificadas três tipos de junções sobre os quais é aplicado o termo ciborgue:

¹ Segundo a autora, a inteligência artificial sem corpo é descartada por considerar necessário um suporte material para a manifestação de qualquer inteligência, pois é também, nesse sentido, constituído por bases de dados físicas, alimentadas e consultadas pelo humano, portanto, por uma inteligência natural. Também foram excluídas as fusões nas quais um dos elementos é parcial ou totalmente natural com outro totalmente artificial, pois parece impossível – mesmo na ficção –, exercer inteligência parcialmente ou totalmente natural em um corpo totalmente artificial, da mesma forma que parece impossível que um corpo parcialmente ou totalmente natural sobreviva com uma inteligência totalmente artificial.

[...] os organismos acrescidos de implantes tecnológicos ou substâncias químicas para suprir limitações ou expandir capacidades que sua natureza não possui (Combinações 9, 13 e 15); os robôs, seres ou objetos mecânicos ou eletrônicos, dotados de alguma inteligência (Combinação 11); e os andróides, que combinam elementos biológicos manipulados geneticamente ou não, e que podem ser programados, tal como os robôs (Combinações 9 e 15). Especialmente a combinação 11 (Corpo artificial com inteligência artificial) tem aparecido na ficção às vezes como robô e às vezes como andróide, dependendo da sua forma de se assemelhar ou não à humana (MOLINA, 2007. p.39).

Em continuidade a essa tese, nossa exposição sobre o conceito de ciborgue traz à baila, ainda, as mesmas características complementares ao conceito que temos investigado, também apontados por MOLINA ao explorar as concepções de Andy Clark, para quem o ser humano é, naturalmente, um ciborgue. Para o filósofo, dizer que o ciborgue é a própria constituição do ser humano significa sustentar a ideia de que o humano, por natureza, tem a mente estendida fora dos limites do corpo.

Meu corpo é virgem em termos eletrônicos. Não faz parte de mim nenhum chip de silício, nenhuma implantação na retina ou no labirinto, e nenhum marca passo. E nem uso óculos (porém eu uso roupas), mas eu estou lentamente me transformando mais e mais em um ciborgue. E você também. Daqui a pouco, e ainda sem precisar de fios, cirurgia ou alterações corporais, nós todos vamos ser parentes do *Terminator*, do *Eve 8*, do *Cable*... basta preencher o nome do seu ciborgue favorito da ficção. Talvez nós já sejamos. Porque nós vamos ser ciborgues não apenas no sentido superficial de combinar carne e fios, mas no sentido mais profundo de ser uma simbiose de seres humanos e tecnologia: sistemas de pensamento e raciocínio, cujas mentes e *selves* (identidades) estão difundidas através de cérebro biológico e circuitos não biológicos. Esse livro é a história da transição e de suas raízes nos fatos mais básicos e característicos da natureza do ser humano. Porque seres humanos, eu quero convencer você, são ciborgues de nascimento (CLARK, 2003, *apud* MOLINA, 2007.p.65).

Sob tal concepção, a linguagem, e outras tecnologias da cognição comuns do cotidiano são incluídos também como ferramentas adquiridas pelo humano (movimento de fora para dentro e intersticial), utilizadas para exercitar determinadas funções, desenvolvidas após o seu nascimento frente a determinadas necessidades.

Uma vez nascido, o homem é inserido na linguagem, que é a primeira tecnologia de cognição, e vai se tornando, paulatinamente, um ciborgue. A partir daí, a cada tecnologia que ele incorpora, mais aumenta sua capacidade de criação de novas tecnologias e, na mesma proporção, sua capacidade cognitiva (MOLINA, 2007.p.97).

Neste caso, a combinação 7 (inteligência e corpo totalmente naturais) também pode ser classificada como ciborgue. E mais, uma vez que o uso de instrumentos externos são necessários ao desenvolvimento do humano em sua ontologia cognitiva racional, Clark afirma que ser ciborgue é realizar a própria natureza humana, latente no desenvolvimento de suas capacidades.

Assim, se concordarmos com o filósofo, podemos dizer que não nascemos realmente humanos na concepção tradicional, carregada de civilidade (cultura, moral, etiqueta etc.) – a menos que, *a priori* e ao empreendimento de uma longa discussão filosófica, desconsideremos qualquer possibilidade de mensurar cientificamente a sociedade por meio dos padrões com os quais por meio da sociologia, da psicologia, da medicina e das ciências em geral, temos classificado quem são os normais, civilizados. “Ser ciborgue é uma característica necessária, que torna o humano realmente humano” (MOLINA, 2007. p.97).

Aqui, parece encerrar-se efetivamente a divisão entre humanos e máquinas predita por TADEU como uma questão de tempo. O conceito de ciborgue, desde sua concepção, refere-se à ampliação das configurações naturais dos humanos e até das máquinas, ao ponto de – considerando a busca humana em criar, aperfeiçoar, inclusive a si próprio – o ciborgue caracterizar a concretude do próprio humano, eliminando qualquer distinção.

Os ciborgues vivem de um lado e do outro da fronteira que separa (ainda) a máquina do organismo. 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 (2009. p.11).

É considerando a necessidade de um novo olhar para as “categorias” humanas e maquinicas que SANTAELLA (2006. p.54-57) propõe a utilização do termo “biocibernético” ao invés de ciborgue, que apesar de similar, torna evidente a hibridização de biológico e cibernético, “distintos, mas não estranhos” (SANTAELLA, 2006. p.56), além do que, o termo ciborgue tornou-se culturalmente sobrecarregado de pré-juízos (alguns aqui apontados).

Feitos os esclarecimentos a respeito do conceito de ciborgue, é necessário dizer que não é apenas a nova concepção de corpo que nos faz repensar a constituição humana. A ilusão do parâmetro, agora em ruínas, carrega consigo as concepções cartesianas que identificam o interior pensante com o sujeito, separando-o dos objetos. Tendo separado o humano em duas substâncias distintas (corpo e alma), exclui o corpo da possibilidade de compor a essência humana, a cargo tão somente da consciência, da mente, da alma. Pois esse humano não carece de elementos corporais. Desde então, essa visão de sujeito (racional, reflexivo, senhor do pensamento e dos comandos) esteve subjacente às teorias sócio-políticas do ocidente desde então. Certamente esta é uma discussão filosófica de muitas páginas que reservaremos para outro momento, dadas a identidade deste texto e suas as delimitações. Para esse momento, diremos apenas que as

concepções de sujeito – ou, como prefere Tadeu (2000), a morte do sujeito – é o tema central para o qual essa discussão colabora. Assim sendo, focamos nossa discussão nas implicações de uma nova constituição de corpo para a reconstrução do conceito antropológico.

Se considerarmos que todos somos ciborgues, tal como propôs Andy Clark, não teremos muitos problemas com a configuração antropológica que se anuncia. Trata-se apenas de uma revelação estética do que o humano realmente é. Mas, se não for essa nossa visão, a provocação de Tomaz Tadeu, partindo da observação das inegáveis mudanças que desenham um novo conceito antropológico (a antropologia do ciborgue), nos serve de base para pensar algumas implicações em diversas áreas do saber, sobretudo, nas que tomam como base um conceito antropológico universal (direito, medicina, educação, entre outras).

As psicologias, de modo geral, deverão reformular suas bases – logo, suas teorias – buscando sobreviver. Talvez elas ganhem uma nova nomenclatura. Ou, talvez, usem o mesmo título ao praticar outras técnicas. Mas é possível também que, enfim, se legitimem como ciência do pensar e do agir, tomando nosso lado mecânico como justificativa. E a Filosofia Clínica? O que fará? Seu método poderá ser aplicado a pessoas compostas de silício e outros materiais artificiais? O que a pessoa traz ainda pode ser considerado sua fala? Ou alguma empresa patenteadora de suas partes poderá induz seu pensamento, sua percepção, seus sentimentos? Por outras palavras, a pessoa ainda responde por ela mesma? É autônoma?

Sendo uma terapia possível apenas após a consideração das singularidades, a Filosofia Clínica não tem um conceito antropológico universal segundo o qual paute seus procedimentos. Pelo contrário, somente a partir do estudo cuidadoso das circunstâncias, por meio dos exames categoriais, da análise da Estrutura de Pensamento (desdobramentos circunstanciais que implicam o modo de ser da pessoa; a forma como a pessoa apreende e se constitui) e do modo como a pessoa comumente resolve suas questões (Submodos) é que a clínica se torna possível. Desse modo, constrói-se uma teoria exclusiva pela qual a pessoa poderá ser acompanhada, compreendida em suas questões. Então, independentemente de como a pessoa está constituída, o acompanhamento será possível: será mensurada a partir de sua circunstância, de sua constituição, seja ela qual for. Considerando seu modo de proceder, as novas configurações do “humano” não constituem um problema para a Filosofia Clínica em sua práxis: a pessoa será considerada tal como vê a si mesma: como um ciborgue, como um androide, como um ser humano.

No caso de as decisões da pessoa serem feridas, a autonomia como pressuposto do trabalho clínico-filosófico não seria um problema, porque o conceito de autonomia aqui considerado não segue um parâmetro pré-estabelecido, como é, por exemplo, a autonomia kantiana. Antes, sua concepção a esse respeito está afinada com a perspectiva defendida por Fermin Schramm, para quem a concepção de autonomia é muito mais complexa do que parece. Abandonando a concepção tradicional, propõe uma concepção de autonomia capaz de abarcar conflitos reais do mundo secularizado e pluralista, no qual os princípios de convivência são instituídos pela própria sociedade em meio à multiplicidade de interesses legítimos e divergentes, que devem ser negociados e revistos constantemente. “O princípio de respeito da autonomia implica também o dever *prima facie* de respeitar todas as concepções de autonomia das várias comunidades morais como um meio procedural e pacífico de debate” (SCHRAMM, 2004, p. 9). Assim, se queremos ser coerentes com a proposta de considerar a singularidade (aquela dada a partir de sua constituição), devemos considerar também o conceito de autonomia de que se serve a pessoa, e a partir do qual ela seja, em sua concepção, dona de suas ações, pois é esta também sua circunstância.

se aceitamos a constatação de que num mundo secular e pluralista existem várias comunidades legítimas de estranhos morais (como propõe Engelhardt) não podemos razoavelmente saber o que é o melhor para um indivíduo de uma outra comunidade moral, pois somente este está, em princípio, na melhor condição de saber e decidir o que é o melhor para ele (SCHRAMM, 2004, p. 10).

Falando especificamente do seu método de leitura, uma diferente constituição física não implicaria mudanças na metodologia clínico-filosófica. Para a melhor compreensão de nossa tese, levantemos uma hipótese de leitura metodológica, frente a essa nova antropologia, estabelecendo analogia com a prática atual. Para tanto, pensemos na Categoria Lugar. Há pessoas que se relacionam com óculos, próteses, perucas, brincos e outros objetos externos como se fossem constituintes de si originalmente. A ausência desses objetos pode fazer a pessoa sentir-se em débito com sua própria identidade. A leitura de Merleau-Ponty indica a possibilidade dessa relação íntima falando, por exemplo, do cego e sua bengala. Por vezes, o tipo de relação que se estabelece é de dependência, extensão, complementaridade. Não de modo invasivo, mas constituinte de seu ser. Por outro lado, há pessoas para as quais a relação com o próprio corpo é de estranheza; sentem-se não pertencentes ao seu próprio corpo; sentem que o corpo é insuficiente, limitado, indigno. Ora, a quais dessas pessoas cabe o título de ciborgue segundo a categoria Lugar? Provavelmente a nenhuma delas e a todas elas. Tudo depende dos pré-juízos do

partilhante, de suas concepções. Pré-juízos. Seriam eles programações? Se o humano tem fundado sua superioridade aos “ciborgues”, andróides e robôs no fato de serem autônomos (capazes de deliberar livre de condicionamentos), então, é preciso rever uma série de construções sociais e ações a partir daí elaborados.

Poderíamos também, a partir da categoria Relação, pensar a respeito das relações que a pessoa (humana, ou não) mantém com outras pessoas. Mas também a relação estabelecida com o filósofo clínico. A qualidade dessa relação certamente será dada pela própria interseção. Martin Buber fundamenta essa possibilidade ao falar de dois tipos de relação: uma denominada Eu-Tu e outra denominada Eu-Isso. Na relação Eu-Isso há o estranhamento comum ao sentimento dado em sua concepção de coletividade, avesso à reciprocidade. Já a relação Eu-Tu, caracteriza-se pela capacidade de colocar-se no lugar do outro – dada na concepção de comunidade. Assim, é possível estabelecer interseções de diferentes qualidades entre as mesmas pessoas, ou ainda de estabelecer interseções recíprocas com objetos e animais.

Ora, não é preciso ser um ciborgue ou um andróide na concepção mais popular para que se considere outrem como objeto. A lógica de nosso percurso indica que o contrário também é verdadeiro. Depende da representação de mundo de quem lê a situação; depende de como o mundo parece, e de vários elementos que revelam a singularidade. A interseção estabelecida entre filósofo clínico e partilhante é requisito necessário à clínica, mas não se trata de técnica. Depende das partes envolvidas.

É vasta a gama de possibilidades de elencar Categorias, Tópicos e Submodos que se aplicariam aos ciborgues tanto quanto aos “humanos”, sem dificuldades, de modo que resta-nos concluir que se a classificação ciborgueana do partilhante impossibilitar a clínica filosófica, isto se deverá pela qualidade da interseção entre filósofo clínico e partilhante – assim como tem sido na dinâmica da clínica-filosófica desde sua proposta primeira.

Nossa intenção nesse texto foi demonstrar como à Filosofia Clínica é indiferente a constituição da pessoa – humana ou ciborgueana –, pois, seu acompanhamento sempre parte da investigação de uma constituição singular, seja ela qual for. Ao mesmo tempo apontamos a pertinência do conceito de ciborgue proposto por Andy Clark como uma possível fundamentação à possibilidade de considerar a configuração humana também como ciborgueana, de acordo com a necessidade do partilhante.

REFERÊNCIAS

AIUB, M. **Para entender Filosofia Clínica: o apaixonante exercício do filosofar**. Rio de Janeiro: WAK, 2008.

BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2008.

CARVALHO, J. M. **Filosofia Clínica – Estudos de Fundamentação**. São João Del Rei: UFSJ, 2005.

CLARK, A. **Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence**. New York, Oxford University Press, 2003. In MOLINA, S. F. **Ciborgue: A Mente Estendida de Andy Clark**. 115f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos - Centro de Educação e Ciências Humanas, São Carlos, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2ª Ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOLINA, S. F. **Ciborgue: a mente estendida de Andy Clark**. 115f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos - Centro de Educação e Ciências Humanas, São Carlos, 2007.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. 3ªed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2000.

SANTAELLA, L. **Corpo e comunicação: sintoma da cultura**. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHRAMM, F. R. **A Autonomia Difícil**. Disponível em <http://www.scribd.com/doc/5581396/Schramm-Autonomia-Dificil>. Acesso em Nov/2009.

TADEU, T. (org.) **Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.