

Devir (in)Orgânico: Entre a humanização do objecto e a desumanização do sujeito*

António Fidalgo e Catarina Moura
Universidade da Beira Interior

O objecto já não é a radical alteridade do sujeito. A eliminação das distâncias e das mediações traz o objecto para dentro do que era tradicionalmente a esfera do sujeito, eliminando-os como opostos. O corpo, lugar dessa união, perde por isso a sua familiar evidência e torna-se, em contrapartida, lugar de crise. A confusão entre corpo e humano é uma das ramificações da raiz dessa crise.

Um dos traços característicos da pós-modernidade surge da profunda transformação sofrida pelo objecto, enquanto categoria, que faz dele um conceito inquietante. O objecto era o mundo do qual nós nos aprendemos a destacar, era o “radicalmente outro” do sujeito, condição da sua diferença. O humanismo moderno distinguia o homem como sujeito racional a partir dessa diferenciação em relação aos objectos do mundo. O sujeito impunha-se pela sua capacidade de pensar, pela consciência que tinha de si e do que o rodeava, pelo seu agir no mundo. E o corpo era o lugar dessa identidade, a fronteira entre o sujeito e o outro.

**Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004

Tanto Ieda Tucherman¹ como Donna Haraway² referem três rupturas que, tendo marcado o final do século XX, se revelam fundamentais para pensar e compreender a contemporaneidade: humano - animal, animal humano - máquina, e físico - não físico, rupturas essas que emergem da acção da técnica e que atingem não só a ideia de corpo como totalidade e fronteira mas também, consequentemente, a própria ideia de humanidade. Transplantes, implantes, próteses, conexões, substituições, rompem a pele que fechava e delimitava o território do sujeito, transformando o corpo num feixe de ligações entre elementos distintos. O antagonismo cede lugar à simbiose e o corpo emerge como processo, como projecto, forçando-nos a repensar o nosso estar no mundo e as possibilidades do nosso devir (in)humano.

A penetração da vida e do corpo pela técnica anuncia a obsolescência do dualismo humano - não humano, fazendo emergir a figura do pós-humano. Na perspectiva de Katherine Hayles, o pós-humano não significa o fim do humano, logo, não tem de ser

¹ Ieda Tucherman (1999): *Breve história do corpo e de seus monstros*, Vega, Lisboa

² Donna Haraway, *The Cyborg Manifesto*, <http://cyborgmanifesto.org/>

apocalíptico. É um conceito que nos ajuda a pensar as implicações de ser humano, por todas as questões que lhe são intrínsecas: “*Trá o pós-humano preservar o que continuamos a valorizar no sujeito liberal, ou irá a transformação no pós-humano aniquilar o sujeito? Serão o livre-arbítrio e o agenciamento individual ainda possíveis num futuro pós-humano? Ainda nos conseguiremos reconhecer depois da mudança? Existirá ainda um eu para reconhecer e ser reconhecido?*”³

O cultivo da pós-humanidade está, por norma, hifenizado à obsessão pelo aperfeiçoamento da condição humana, que encontra em ciências como a Genética, a Nanotecnologia, a Microbiologia, a Realidade Virtual, a Vida Artificial, a Neuropsicologia, a Inteligência Artificial, entre outras, terrenos férteis em entusiasmo. Um mundo sem carne, sem corpo, sem limite é, para muitos, o culminar desse aperfeiçoamento.

Para David Le Breton⁴, o momento que marca definitivamente a ruptura entre o homem e o seu corpo é o acto de dissecação pelo qual os anatomistas profanam pela primeira vez a barreira da pele, iniciando o desmantelamento do cadáver. Maravilhados pelo mecanismo que descobrem subjacente ao funcionamento do corpo, biólogos e cirur-

giões depressa chegam à constatação da sua fragilidade, da precariedade que o expõe a lesões tão definitivas como o envelhecimento ou a morte. Uma constatação que dá origem ao desejo de superar essa fragilidade, criando “peças” eficazes e funcionais com as quais substituir os elementos falhos da máquina corporal. São estes anatomistas que, ainda antes de Descartes e da filosofia mecanicista, fundam o dualismo que virá a estar no centro da modernidade e que distingue o sujeito do seu corpo físico, tornado objecto e destituído de valor próprio.

Mas esta é apenas mais uma das muitas contribuições que, ao longo da história, têm vindo a fabricar uma noção de corpo que, conseqüentemente, se revela cada vez mais abstracta, ambígua e pouco evidente. Como observa Maria Teresa Cruz no ensaio *A Histeria do Corpo*, essa omnipresente sensação de *um corpo* em crise que impregna o discurso contemporâneo, a existir, ter-se-á instalado nesse corpo inventado, nesse corpo que pensadores como Clément Rosset chamam a nossa fatalidade ontológica, lugar da nossa finitude e singularidade, esse corpo que “*nos determina uma forma que reconhecemos ao espelho, no cinema e mesmo na nossa sombra (...)*”⁵

Segundo Ieda Tucherman, o percurso das imagens do corpo que povoam a cultura ocidental inicia-se na cultura grega, na qual o projecto do corpo ideal faz com que o mesmo seja visto não como uma dádiva da natureza mas como uma conquista da civilização, base de uma estética da existência. Com a Idade Média, a perfeição abandona o culto

³ Katherine Hayles (1999): *How we became post-human: Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, The University of Chicago Press, London, p.281 “*Will the posthuman preserve what we continue to value in the liberal subject, or will the transformation into the posthuman annihilate the subject? Will free will and individual agency still be possible in a posthuman future? Will we be able to recognize ourselves after the change? Will there still be a self to recognize and be recognized?*”

⁴ David Le Breton (1999): *L’Adieu au corps*, Éditions Métailié, Paris

⁵ Clement Rosset cit. por Ieda Tucherman (1999): *Breve história do corpo e de seus monstros*, Vega, Lisboa, p.18

do corpo e passa a pautar-se pelo culto da alma. O corpo cristão é lugar de tentação e pecado, fonte de culpa e vergonha, devendo por isso mesmo ser domesticado e sacrificado. A castidade, o ascetismo, a renúncia à carne, são valores promovidos por esta “civilização da culpa”, que vê na dor do corpo um caminho para a espiritualidade. A modernidade e a progressiva secularização da sociedade originam uma nova compreensão do corpo, para a qual são determinantes as descobertas da medicina que, através da observação e da dissecação, revela o seu funcionamento mecânico, substituindo a alma pelo fluxo sanguíneo e pelas reacções nervosas como fonte de animização do corpo. A modernidade traz igualmente a ideia de um corpo limpo e saudável, associado a uma nova cidade, também ela higienizada e organizada. O sujeito moderno, dotado de consciência e corpo próprio, ascende à categoria de indivíduo, tendo nesse corpo próprio o limite da sua individualidade, a marca identitária do seu ser e estar no mundo. Por outro lado, mesmo sendo o lugar do sujeito, o corpo humano da modernidade é um corpo ausente. “*Apenas quando é danificado ou quando adoece, o corpo se faz presente*”⁶. É a rudeza da carne, a sua contingência e perecibilidade, que emerge no corpo em falha, convocando todos os esforços para a expulsar da visão e restaurar a imagem do corpo, que o pensamento moderno associa não à ordem da natureza mas sim da razão e da cultura.

A pós-modernidade assume a carne como material de trabalho e suporte dos avanços da técnica. Penetrada, modificada, desin-

⁶ Margrit Shildrick *cit. por* Ieda Tucheran, *Op. Cit.*

tegrada, a carne é o palco das fusões que anunciam não o fim mas as possibilidades do humano no futuro evolutivo da espécie. É deste universo de possíveis (que já Hegel antevia na técnica) que surge a mais actual imagem do corpo: um corpo a que Kerckhove chama *biotécnico* e que exhibe as suas ligações⁷. ‘Dentro’ e ‘fora’ desvanecem-se, cedendo lugar a uma nova premissa: ‘através’ do corpo, espelho da actual dificuldade em estabelecer-lhe uma fronteira precisa.

A relação homem – máquina que emerge do progresso tecnológico começa, logo no século XIX, a deixar as suas marcas no imaginário sócio-cultural, traduzindo-se na criação de toda a espécie de híbridos que simbolizam já esse misto de fascínio e terror suscitado pelas possibilidades da técnica. As histórias de *Pigmaleão*, tal como é narrada por Ovídio, e do *Golem* do período talmúdico constituem, segundo Philippe Breton⁸, a origem de todas as narrativas que encenam a criação de um ser artificial moldado à imagem do ser humano. Estas duas figuras – Pigmaleão, criador de Galatea, a mulher artificial que incorpora o seu ideal de perfeição e pela qual se apaixona; e o Golem, o ser feito de barro que atravessa a tradição hebraica – vão inspirar e influenciar as criaturas que a literatura do século XIX produziu tão generosamente, sendo Olímpia, a heroína mecânica de *O Homem de Areia*, de Ernst Hoffman (1816), o mostro de *Frankenstein*, de Mary Shelley (1818) e *A Eva Futura*, de

⁷ Derrick de Kerckhove (1997): *A pele da cultura, uma investigação sobre a nova realidade electrónica*, Relógio d’Água, Lisboa

⁸ Philippe Breton (1995): *À imagem do homem: do Golem às criaturas virtuais*, Instituto Piaget, Collecção Epistemologia e Sociedade, Lisboa

Auguste Villiers de L'Isle Adam (1886) talvez dos seus exemplos mais significativos.

O século XVIII, marcado pela evolução técnica e mecânica que desemboca na Revolução Industrial, havia sido, na opinião de Breton, “o grande século do autónomo”⁹, criando desde logo uma ambiência que impulsiona as criações da literatura do século XIX, inscritas nesse espírito imbuído pelas realizações da técnica mas também já atento às (ou temeroso das) suas possíveis consequências. Técnica e ficção complementam-se no desejo de superar o poder criativo e criador da natureza, mas as suas produções revelam-se monstruosas e nefastas, lugar de violência e maldade, fonte de atracção e repulsa.

Embora a história seja pródiga na confecção de criaturas artificiais, é sem dúvida o século XX que mais proficuamente contribui para esta galeria de horrores, sobretudo através das criações cinematográficas, que emprestam animação ao nosso imaginário ficcional.¹⁰ *Robots*, mutantes, andróides, *cyborgs*, são a nova face do avanço tecnológico que, no fim do segundo milénio, associa mais que nunca o terreno ficcional e o imaginário social às conquistas da ciência, cada vez mais pródiga nas suas próprias criações artificiais, tornando progressivamente mais difusas as fronteiras da ligação homem – máquina e da própria ideia do que é ficção e do que é real, à medida que a tecnologia se inscreve mais e mais fundo no corpo humano, levando-o ao limite. A hibridação que se impõe como imagem de marca da contemporaneidade é justamente responsável por tor-

nar muito menos nítidas e operacionais todas as oposições radicais (eu – outro, corpo – mente, criador – criatura, verdade – ilusão, real – irreal, orgânico – inorgânico, ...) que marcaram a história do pensamento. Mas, claro, este desvanecimento de antigos e confortáveis dualismos não poderia ser isento de consequências nem deixar incólume a nossa condição humana, ou melhor, a ideia que temos dessa condição. “*Sou um homem ou sou uma máquina? Eis a nova questão ontológica.*”¹¹

Será o *cyborg*, de facto, a nova ontologia, o nosso devir, o corpo da nossa pós-humanidade? O termo *cyborg* (*cybernetic organism*) surge nos anos 60 quando Clynes e Kline, no contexto da conquista espacial, pensam a criação de um homem capaz de resistir a condições distintas das oferecidas pela Terra. Este organismo cibernético seria um híbrido homem – máquina, um corpo reforçado com as mais diversas próteses, onde orgânico e inorgânico, carne e metal se encontram e mesclam, produzindo uma figura-limite que não é nem ‘eu’ nem ‘outro’. O interesse que nos suscita o *cyborg* reside não no que o distancia mas naquilo que o aproxima a nós. Independentemente da sua configuração, este organismo cibernético é uma desfiguração do ‘mesmo’, algo com o qual não nos confundimos mas do qual também não conseguimos diferenciar-nos totalmente. “*Até que grau de deformação (ou estranheza) permanecemos humanos?*”¹² – eis a questão que o *cyborg* nos coloca. E, de facto,

¹¹ David Le Breton (1999): *L'Adieu au Corps*, Éditions Métailié, Paris, p.193 “*Suis-je un homme, suis-je une machine? Voilà la nouvelle question ontologique.*”

¹² Ieda Tucherman (1999): *Breve história do corpo e de seus monstros*, Vega, Lisboa, p.101

⁹ *Idem*, p.38

¹⁰ Luís Nogueira (2002): *Violência e Cinema. Monstros, soberanos, ícones e medos*, UBI, Covilhã

até que ponto resistirá a imagem humana tal como a conhecemos? A quantas mais intervenções resistirá?

A importância desta questão prende-se com a concepção do corpo como lugar do humano e da identidade. Ao criar o monstro de *Frankenstein*, Mary Shelley anuncia a crise de referências aberta pela intervenção da técnica no corpo: “O corpo do monstro (...) construído como uma colcha de retalhos de pedaços de outros corpos, sem memória e sem nome, criava uma vida de identidade impossível. A sua existência, absurda e anónima, negava-lhe a possibilidade de auto-referência, nenhum signo (nome) o tornava idêntico a si mesmo”.¹³ O apagamento das fronteiras culturalmente estabelecidas que o híbrido simboliza interpõe-se como obstáculo para a realização do processo identitário no seio dessa mesma cultura e, ao perder a identidade, a subjectividade pode correr o risco de se transformar num signo vazio. Mas também pode acontecer que desta hibridização nasça um novo tipo de subjectividade, ou seja, que a *simbiose* origine a *semiose*, gerando um outro, um novo sentido para o nosso corpo futuro.

A questão de um ‘corpo futuro’ e todas as possibilidades por ela abertas surgem particularmente hifenizadas à ideia de que o nosso ‘corpo presente’ possa estar obsoleto – ideia defendida, entre muitos outros, pelo controverso artista australiano Stelarc. No entanto, para ele essa obsolescência não tem de se traduzir impreterivelmente numa atitude de repulsa em relação ao corpo, significando antes a necessidade de o redesenhar e reconstruir. Nesse sentido, o artista define o seu trabalho como uma tentativa de rede-

finir o humano redesenhando o corpo, ideia concretizada em si mesmo, no decorrer dos últimos vinte anos, adicionando os mais diversos mecanismos electrónicos e magnéticos ao seu próprio corpo, no intuito de o expandir e superar as suas limitações, tanto físicas como psicológicas. Stelarc seria já, no dizer de Donna Haraway, um *cyborg*.

Desenganem-se os que limitam a “questão *cyborg*” ao estereótipo do *robot*. O que a atravessa, o que ela põe em causa, é a própria evolução humana e uma nova noção do que pode ser o aperfeiçoamento da espécie. “*Friends, the end of natural evolution is at hand. A hundred thousand generations and now man makes a hard right turn. Toward a new techno-organism, a hybrid of flesh and silicon. Toward a cyber-citizenry, populating – let’s just say it – a post-human world. (...) For the first time, we have the capacity to shape our evolutionary destiny – the job once considered the exclusive prerogative of God. This is the proper, inevitable next phase. It is the logic of our civilization.*”¹⁴

Na esteira deste pensamento, que vê na realidade física a grande crise do nosso tempo, muitos dos teóricos e investigadores da pós-modernidade – os “novos gnósticos” – reinstalam o ódio, a referida repulsa ao corpo no pensamento contemporâneo. As *cyberculturas* recuperam e fomentam a hostilidade pelo corpo mortal, invejando a permanência da máquina. A utopia da imortalidade, da durabilidade, solicita um corpo perfeito, revisto e corrigido, desembocando, nas correntes mais extremas, no desejo da ausência do corpo. De facto, como refere David

¹³ *Idem*, p.135

¹⁴ *in* Donna Haraway, *The Cyborg Manifesto*, <http://cyborgmanifesto.org/>

Le Breton, são já muitas as vozes que sugerem que a espécie humana, corporal, já não está à altura de acompanhar o ambiente técnico e informativo que criou, esmagada pela velocidade, precisão e poder da tecnologia e pela quantidade e complexidade da informação acumulada.¹⁵ Dissociar o corpo da carne e imaterializar a espécie é, portanto, a meta destes “novos gnósticos”, que vêm na derradeira fusão com a máquina o devir lógico da bio-evolução.

A desintegração da figura, o fim do humano concreto, conecta-se directamente à ideia de um corpo e, conseqüentemente, de um sujeito em crise, uma vez que esse corpo era a principal referência a partir da qual construir a sua identidade. E esta crise emerge, por sua vez, da crise da própria ideia de mediação, resultado de uma relação ao mundo da qual se ausenta progressivamente a noção de necessidade e instrumentalidade, abolidas por uma profunda intelectualização das ligações. A ideia de necessidade que preside historicamente à inovação técnica desvanece-se à medida que essa mesma técnica evolui para uma logotécnica, para uma técnica racionalizada, tornada discurso, desembocando numa crescente tendência para a imaterialização. O distanciamento entre máquina e utensílio/ferramenta já havia sido analisado por Hegel, no início do século XIX, a propósito da passagem do trabalho efectuado pelo homem ao trabalho efectuado pela máquina, algo que, para ele, significava a passagem da realidade para a possibilidade. De acordo com Hegel¹⁶, a principal característica da máquina é a sua capacidade de

fabricar não só o real como o possível – um *possível formal* que, como tal, ao abrir espaço para a concepção de todas as formas possíveis, desemboca hoje numa total abstracção levada ao clímax na ideia de espaço virtual ou ciberespaço.

Mergulhar em ambientes tridimensionais, imergir na paisagem digital, já não são experiências exclusivas do património imaginário. A liberdade de viajar sem peso nem contrariedade para qualquer ponto do planeta vai imbuir o sujeito contemporâneo de uma universalidade que não deixará de o definir como pessoa. No entanto, há na relação do sujeito com a ideia de realidade virtual algo de inevitavelmente alucinatório (já Gibson definia o ciberespaço como “alucinação consensual”), pela absoluta libertação de si que essa relação implica – libertação que é sempre desdobramento, libertação que é também, ou sobretudo, diluição, libertação que é ausência ao mesmo tempo que é *hiperpresença*. “Na condição fragmentária e acidentada do self enquanto corpo incessantemente possuído e despossuído, conectado e desconectado, pelos dispositivos da sociedade globalizada, adivinha-se o *mise en abîme* de um sujeito em vertigem, fragmentado até ao infinito nesse espaço que lhe permite ser quantos de si desejar sob o anonimato de máscaras textuais e imagéticas.”¹⁷

Lyotard é um dos que sustenta que a evolução da técnica desembocará inevitavelmente na emergência de configurações desincorporadas, dotadas da natureza leve da linguagem. De facto, um dos truísmos da teoria contemporânea é o de que o dis-

¹⁵ in David Le Breton (1999): *L'Adieu au Corps*, Éditions Métailié, Paris, p.214

¹⁶ Tal como referido por José Manuel Santos, *O Virtual e as Virtudes*, in Revista de Comunicação e

Linguagens #25/26: Real Vs. Virtual, Março 1999, Edições Cosmos, Lisboa

¹⁷ Catarina Moura (2002): *Vertigem (da ausência como lugar do corpo)*, www.bocc.ubi.pt

curso escreve o corpo, cuja materialidade sucumbe, a nível de importância, às estruturas lógicas e semióticas que ele encerra, ou seja, à sua dimensão linguística e discursiva. Por outro lado, a actual obsessão pela tradução do ser humano num código genético e o sucesso das pesquisas que têm feito do gene o verdadeiro “ícone cultural” dos nossos tempos, transformam em possibilidade a fantasia do corpo-discurso ou do corpo-informação. É sob a égide da informação que se dá a mais íntima aproximação entre organismo e mecanismo. Já não se trata de fusão ou invasão. A informação nivela a existência, considerando todas as formas de vida como sendo uma soma organizada de mensagens e dissolvendo-as nos seus componentes mais elementares, de modo a reduzir a complexidade do mundo a um modelo único que, ao permitir uniformizar realidades à partida absolutamente diferentes, colocando-as num mesmo plano, as torna comparáveis. Este esvaziar da vida e do inerte da sua substância, valor e sentido, de modo a torná-los traduzíveis num mesmo código, vai gerar formas abstractas que se podem constituir e desconstituir, codificar e decodificar, indo perfeitamente ao encontro da ideia de dissolução do corpo num fluxo ou feixe de informações promovido pela *tecno-logia*.

Segundo David Le Breton, este fascínio pela Genética surge da esperança de que a transparência do gene possa significar a transparência do sujeito. Se assim fosse, o genoma seria o graal que finalmente nos revelaria o significado de se ser humano. No entanto, para Le Breton, “o corpo humano

não tem a transparência dos bits”¹⁸ o que, na sua opinião, invalida a frequente associação da identidade última do ser humano a um problema de ADN ou código genético. Neste sentido, a inserção num computador de um código que fosse o nosso equivalente numérico poderia não vir a traduzir-se na nossa integral e fiel reconstituição imaterial no interior da máquina. Margaret Morse¹⁹, pelo contrário, defende que se pudessemos construir uma máquina que contivesse o nosso espírito (único elemento digno de interesse e que valeria a pena preservar, na perspectiva dos “novos gnósticos”), essa máquina seríamos nós mesmos. A questão é: seríamos, de facto, nós mesmos? Conseguiríamos reconhecer-nos? Haveria ainda algo para reconhecer?

A verdade é que não sabemos se a nossa evolução pós-biológica, a concretizar-se, vai ou não residir na fusão do homem com a máquina. Apesar do interesse ou curiosidade suscitados pelas teorias mais extremistas, a maioria das teses, entre as quais as de Donna Haraway, apontam não para o desaparecimento de uma das partes mas para a redefinição de ambas. A tendência é, de facto, para a confluência entre organismo e mecanismo, observável no facto de nos assemelharmos cada vez mais às máquinas, tal como elas se assemelham cada vez mais a nós. Apesar de continuarmos a insistir que somos diferentes, baseando essa diferença no facto de termos emoções, um corpo, um intelecto, na realidade, é actualmente quase impossível pensar o ser humano sem relação com a máquina. “*Everyday, without thinking, you*

¹⁸ David Le Breton (1999): *L'Adieu au Corps*, Éditions Métailié, Paris, pp.124/125 “*Le corps humain n’a pas la transparence des bits.*”

¹⁹ Cit. por David Le Breton, *Op. Cit.*, p.213

merge with machines and machines merge with you. Climb into your car and you conjoin with a ton of moving metal; (...) log onto the Net and your body vanishes from the meatspace of your study and pops into a wider world. We are cyborgs when we receive a titanium heart valve, get an MRI scan, breathe climate-controlled air, eat processed food, or fall asleep in front of the TV and hear the language of infomercials in our dreams."²⁰

Por outro lado, embora insistamos em diferenciar-nos, não resistimos ao fascínio de perseguir e tentar concretizar o sonho da máquina inteligente, ou seja, de vencer na máquina aquilo que ainda a diferencia de nós. É esta a origem da Inteligência Artificial, uma disciplina cujos entusiastas, após a euforia provocada pelos progressos e promessas iniciais, têm vindo a ficar cada vez mais prudentes, à medida que esbarram com críticas e constatações que abalam o sonho de reconstituir no computador o cérebro humano.

Os limites são de vária ordem. A inteligência é uma estrutura de grande complexidade funcional e está relacionada a elementos tão díspares, não lineares e complicados de duplicar como a memória, as emoções e os seus diversos matizes. Ao passo que o "cérebro mecânico" é programado e, como tal, possui apenas as competências com as quais é dotado pelos seus criadores, a "programação" do cérebro humano resulta da prolongada evolução da espécie, que o dota logo à nascença de uma herança genética à qual se vai juntar uma biografia pessoal, feita das experiências singulares que cada um de nós coleciona ao longo da sua vida. Fac-

²⁰ Donna Haraway, *The Cyborg Manifesto*, <http://cyborgmanifesto.org/>

tores determinantes para a versatilidade da mente humana, dotada além do mais de livre-arbítrio, de uma capacidade de decisão ao mesmo tempo livre e influenciada por essas mesmas experiências pessoais, portanto totalmente oposta à rigidez e estabilidade da máquina, que não tem interesses autónomos nem mundo emocional, logo, não é levada a distorcer factos, a ocultá-los ou a mentir – ou seja, é incapaz de outra coisa que não seja a extrema objectividade. Isto porque a memória mecânica carece de liberdade, de flexibilidade, operando exclusivamente dentro dos parâmetros para ela definidos pelo seu programador. Neste sentido, será sempre previsível, sendo exactamente essa incapacidade de reproduzir o imprevisível que continua a dificultar o sucesso da concepção de uma "máquina inteligente". É o próprio Marvin Minsky, investigador do MIT e grande entusiasta das possibilidades da *maquina sapiens* que reconhece, em *The Society of Mind* (1985), que a questão não é "*se as máquinas inteligentes podem ter emoções, mas sim se as máquinas podem ser inteligentes sem elas.*"²¹ É actualmente incontornável e amplamente reconhecida a função decisiva que as emoções desempenham na atenção cognitiva, na percepção, na cognição, na motivação, na aprendizagem e na criatividade do ser humano²², de tal modo que o grande desafio que se coloca agora à Inteligência Artificial vai no sentido de conseguir reproduzir essa capacidade emocional e o modo como se liga, interage e coordena o intelecto.

²¹ Marvin Minsky, *cit. por* Román Gubern (2001): *O Eros Electrónico, Viagem pelos sistemas de representação e do desejo*, Editorial Notícias, Lisboa, p.85

²² Román Gubern, *Op. Cit.*, p.84

Há quem defenda que a “humanização” da máquina não está relacionada com a criação dessa “máquina inteligente”, sendo apenas possível ou considerável na sua fusão com o humano – ligação onde iria beber o seu sentido. Umberto Eco²³ sustenta esta posição, defendendo que só na sua relação com o corpo é que o objecto adquire estatuto semiótico. Assim se, por um lado, em crise ou não, assistimos à permanência do corpo (ligado, desligado, mutilado, acrescentado, pulverizado, mutante, pós-humano, há sempre um corpo a sustentar cada uma destas ideias), por outro, vemos emergir uma nova questão: a do estatuto que a máquina ganha na proximidade a esse mesmo corpo. Ou seja, o corpo pós-humano é o corpo da máquina ou ainda o corpo do humano? Vivemos o devir inorgânico do ser humano ou o devir orgânico da máquina? A relação homem – máquina constitui-se, afinal, como processo de desumanização do primeiro ou de humanização da segunda?

Somos levados a concluir que não há, como nunca houve, subjectividade de um lado e técnica do outro. Nesse sentido, aquilo a que assistimos com a pós-humanidade é ao nascer de uma nova subjectividade, híbrida, aberta a uma interessante multiplicidade de possíveis, não necessariamente inumanos, desde que entendamos que o corpo pode, sim, continuar a ser o lugar do humano – trata-se é de aceitar que podemos estar a evoluir para *outro corpo* e *outro humano*.

²³ Umberto Eco (2001): *Kant e o Ornitórrinco*, Difel, Lisboa