Possibilidades e impossibilidades do corpo-pensamento: finitude, tecnologia e experiência-limite

Possibilities and impossibilities of the body-mind: finitude, technology and limit experience

Las posibilidades y las imposibilidades del cuerpo-mente: finitud, tecnología y la experiencia límite

Carlos Cardoso Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Tania Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Resumo

Partindo das relações entre filosofia, arte e ciência e de seus posicionamentos acerca das questões relativas à finitude, buscamos dar um novo sentido ao papel da técnica e da tecnologia na cognição, pensando uma potência própria ao encontro homem-máquina que não se reduza a uma pura instrumentalidade. A ideia de infinito na matemática e na filosofia parte do pressuposto da existência de um sujeito transcendente e universal capaz de realizar sempre as mesmas ações independente de suas condições históricas e atuais. Pensar a finitude implica repensar tanto a subjetividade quanto a cognição enquanto modos de ser incorporados. A partir dos limites colocados pelo pensamento da finitude, desenvolvemos seus desdobramentos para a filosofia, arte e ciência, e as relações que estabelece com as experiências-limite, que colocam em jogo os limites da finitude abrindo a possibilidade para o devir e para uma nova relação entre homem e técnica.

Palavras-chave: Corpo; Cognição; Tecnologia.

Abstract

Based on the relations between philosophy, art and science and their positions on issues relating to finiteness we seek to give new meaning to the role of art and technology in cognition, thinking a potency of the relationship between man and machine that is not reduced to a pure instrumentality. The notion of infinity in mathematics and philosophy assumes the existence of a transcendent and universal subject always able to perform the same actions regardless of their historical and current conditions. To think finitude implies rethinking much as subjectivity as cognition, while ways of being incorporated. Since the limits placed by the

thought of finitude, we develop its consequences for philosophy, art and science, and the relationships it establishes with limit experiences that put at stake the limits of finiteness opening the possibility for becoming and for a new relationship between man and technology.

Keywords: Body; Cognition; Technology.

Resumen

Sobre la base de las relaciones entre filosofía, arte y ciencia y sus posiciones sobre las cuestiones relativas a finita buscan dar un nuevo significado al papel del arte y la tecnología en la cognición pensando uno poder del encuentro hombre-máquina que no se reduce a un puro instrumentalidad. La noción de infinito en las matemáticas y la filosofía supone la existencia de un sujeto trascendente y universal que siempre es capaz de realizar las mismas acciones, independientemente de sus condiciones históricas y actuales. Pensar la finitud implica repensar la subjetividad tanto la cognición como formas de ser incorporado. Con los límites impuestos por el pensamiento de la finitud, el desarrollo de sus consecuencias para filosofía, arte y ciencia, y las relaciones que establece con experiencias límite que ponen en juego límites de la finitud, abriendo la posibilidad de llegar a ser y para un nuevo relación entre el hombre y la tecnología.

Palabras Clave: Cuerpo; Cognición; Tecnología.

Introdução

Em suas “Meditações”, Descartes (2004) desenvolve uma operação de dúvida sistemática, onde primeiro coloca em questão as sensações, depois o corpo e, por fim, o próprio pensamento. Tanto as sensações quanto o corpo podem ser descartados, já que nada impede de termos sensações falsas, ou até mesmo de imaginar realizar esta ou aquela ação enquanto dormimos, quando, na verdade,

nosso corpo encontra-se em repouso. O que não pode ser contestado é o pensamento e, mais especificamente, o sujeito que pensa, uma vez que para duvidar é necessário que aquele que duvida exista: penso, logo existo. É essa divisão, a certeza do *cogito*, do eu e da alma de um lado, e a dúvida em relação ao corpo de outro, que constituiu o modelo clássico da divisão mente/corpo. Para além do jogo de dúvidas e certezas do *cogito*, Descartes traça outra divisão entre corpo e mente,

onde o primeiro, a *res extensa*, é o que tem medida, que pode ser dividido, avaliado e delimitado; a alma, *res cogitans*, por sua vez, é aquela substância que não pode ser dividida, que sempre mantém sua unidade. O primeiro dualismo, que permite separar mente e corpo a partir de sua necessidade, foi duramente criticado; contudo, o segundo dualismo, aquele da identidade e da diferença, ainda se manteve, sob inúmeras formas.

A unidade da alma nada mais é que o princípio de identidade, cujo fator definidor do ente é a identidade consigo mesmo, ou seja, que em meio a todas as transformações que possa vir a sofrer, ainda lhe resta um núcleo central, uma origem, uma essência que permanece sempre idêntica. Podemos encontrar esse princípio na figura do sujeito, mesmo em filosofias que buscam acabar com o dualismo entre mente e corpo, como a fenomenologia. O sujeito cumpre a função de dar uma unidade ao fluxo de experiências vividas, que não podem ser mais dissociadas de sua corporeidade. É a unidade da consciência ou do eu, sem as quais o sujeito seria um mero autômato seguindo as leis mecânicas de seu corpo. Com isso mantemos a divisão entre objetivo e subjetivo, o primeiro tendo um caráter extensivo, numérico e quantitativo,

enquanto o segundo seria qualitativo, intensivo e inumerável.

A questão que queremos abordar neste texto concerne ao que acontece ao corpo e ao pensamento quando abrimos mão dessa unidade subjetiva. Deparamo-nos então com um conjunto de órgãos-sem-corpo, coleção de partes sem unidade capaz de lhes dar sentido, cognição desprovida de consciência? Ou, talvez, abre-se o caminho para pensar uma outra cognição, de um corpo finito e cujos limites e impotência dão margem a todo um campo de experiências-limite, do pensamento de um impossível, de um não poder? Partindo das relações entre filosofia, arte e ciência e de seus posicionamentos acerca das questões relativas à finitude, buscamos dar um novo sentido ao papel da técnica e da tecnologia na cognição, pensando uma potência própria ao encontro homem-máquina que não se reduza a uma pura instrumentalidade.

O Infinito entre a estranheza e a necessidade

O infinito nos escapa de todas as maneiras, pois é aquilo que não possui limites. Progressão infundável. Pensar o infinito, enquanto infinito, parece uma

tarefa impossível. Inversamente, seria impossível pensar sem o infinito, uma vez que fazê-lo seria o mesmo que dizer que há um limite máximo para os números, ideia tão estranha, já que nos habituamos a considerar que não importa quão grande seja o número, ele sempre poderá ser expresso. No momento em que traçamos um limite, o infinito retorna e o abre novamente.

É nessa discrepância entre sua estranheza e necessidade que o infinito encontrou-se na origem dos mais diversos problemas e paradoxos. Dentre eles o mais conhecido é o paradoxo de Zenão, que tenta mostrar como é absurdo um espaço que possa ser dividido infinitamente. Se temos um infinito atual, que já está dado, poderemos proceder apenas pela adição de partes cada vez menores, pois para adicionar cada parte é necessário adicionar suas subpartes, e assim por diante, ao infinito. Considerando esse infinito atual nunca podemos obter o todo, isto é, Aquiles nunca termina sua corrida. Com este paradoxo, Zenão queria afirmar a visão de Parmênides de uma realidade estática, sem lugar para o infinito. Aristóteles pode resolver o paradoxo de Zenão, sem abandonar a ideia de infinito, ao considerar que temos primeiro o todo, e não as partes. Esse todo pode ser então

potencialmente dividido ao infinito. Existem então dois infinitos, um atual e outro potencial, que terão uma longa história na matemática no cerne de inúmeros problemas e paradoxos (Tiles, 1989).

Para além de seus paradoxos, o problema que o infinito nos apresenta aqui, seja tanto em seu aspecto atual quanto potencial, é que ele acaba desempenhando o papel de um transcendente. A infinitude implica que “sempre se possa adicionar mais um”. Pode-se sempre adicionar mais um número, falar mais uma palavra, realizar mais uma ação. Não importa quem o faça, as condições sociais, culturais, econômicas ou históricas do sujeito que adiciona, ele sempre poderá continuar com sua operação. Em outras palavras, por detrás da noção de infinito encontra-se um sujeito sem corpo, universal, a-histórico e transcendente.

O infinito encontra sua condição de possibilidade na descorporificação do sujeito, na criação de um sujeito ideal que Rotman (1993) chama de *agente*. O agente é aquele que quando dizemos “imagine uma linha e os infinitos pontos que a compõe, agora some esses pontos”, percorre toda a extensão dessa infinitude e realiza a tarefa sem fim proposta. Por não ter um corpo, por ser uma forma idealizada

e abstrata, o agente é capaz de realizar as tarefas mais fabulosas. A existência de tal agente é possível, pois, na prática da matemática, sob o infinito, encontra-se Deus, a Ideia Platônica, ou uma pura realidade objetiva. Em outras palavras, a infinitude é a garantia de que algo já está dado, mesmo que apenas potencialmente; que algo existe e persiste em sua identidade própria, para além de toda materialidade (ou sendo uma materialidade idealizada), inalterada pelo fazer matemático.

Encontramos aqui a separação cartesiana entre corpo divisível e alma una. Como vimos, o infinito é o mais divisível, precisamente porque não tem fim, ou seja, é o próprio contínuo. Por sua vez, o finito é aquele que sempre se depara com um limite, uma unidade mínima, um ponto em que a divisão torna-se impossível. A alma cumpre a função de dar essa unidade à divisibilidade do corpo, assim como, na matemática, o infinito constitui o princípio de idealização dos números.

Tomar o sujeito em sua corporeidade implica tanto torná-lo finito quanto abrir mão da unidade subjetiva. Nessa finitude há um limite para os números; chega-se ao ponto de *não poder* adicionar mais um. Contar até dez ou contar até um milhão não constitui o

mesmo gesto. No primeiro caso, o gesto de adicionar mais um número aparenta ser sempre o mesmo, a passagem de um para dois, ou de sete para oito é a mesma. O mesmo não se aplica no segundo caso, pois a partir de um determinado ponto, adicionar um novo número exige mais tempo e energia, podendo chegar a níveis impraticáveis. Em nossa experiência não há infinito, apenas limites, pontos de passagem e transição. Na perspectiva infinitária, os números situam-se em uma reta, onde a medida entre todos os números de uma mesma escala é sempre igual. Mas se considerarmos a distribuição dos números como constituindo uma curva, então o intervalo entre cada número aumenta um pouco. A curvatura pode ser mínima, praticamente indistinguível de uma reta em certas partes de sua extensão, da mesma maneira que pode tomar dimensões exponenciais. Diferenças e desvios inserem-se entre cada número, compondo uma numeração intensiva ou, nas palavras de Rotman (1993), uma aritmética não euclidiana.

Mente, Máquinas de Turing e corpo

Essas considerações têm uma implicação direta para a cognição. Varela, Rosch e Thompson (2003) dividem as

ciências cognitivas em três abordagens: cognitivista, conexionista e atuacionista. O cognitivismo toma como modelo o computador, considera que a mente seja uma máquina de manipulação de símbolos que segue um conjunto de regras formais. A Máquina Universal de Turing, em que nossos computadores são baseados, é uma máquina capaz de executar as mesmas ações de qualquer outra máquina, desde que seja computável. Contudo, a máquina de Turing é uma abstração, sua memória é infinita e pode executar um programa por toda a eternidade, sem cometer erros. Os computadores seriam a corporificação imperfeita dessa máquina ideal, incluindo a mente como mais uma das muitas implementações físicas possíveis. O computador é considerado como uma máquina de processamento de informações, onde recebe um *input*, o processa e dá um *output*, que no caso da mente significa perceber o mundo, processar os dados da percepção e construir uma representação mais ou menos fiel ao mundo exterior.

É uma perspectiva essencialmente representacional e recognitiva, onde o computador, portanto a mente, é tomado como uma máquina que representa o mundo com o objetivo de solucionar problemas corretamente, o que depende da

capacidade de reconhecer a realidade “tal como ela é”. Em outras palavras, a mente nada mais é que um “solucionador de problemas universal” que deve responder corretamente aos problemas que lhe são impostos pela realidade, partindo da própria sobrevivência, passando pela convivência em sociedade e por problemas matemáticos extremamente complexos, até chegar a um simples jogo de xadrez. O inverso também se aplica à inteligência artificial, uma vez que se a mente é um computador, este pode ser também uma mente, basta apenas ter o poder de processamento necessário e a programação correta e, alguns diriam, o corpo certo – quer dizer que, para simular a mente humana, é necessário ter um corpo humano ou um hardware que o simule em grande extensão, ou pelo menos que seja capaz de replicar o funcionamento de nossos neurônios.

O conexionismo parte da crítica ao modelo cognitivista, pois considera que este assume um modelo muito abstrato de cognição, baseado em um conjunto de regras formais e racionais preestabelecidas, de cima para baixo. Para os conexionistas, é o inverso que acontece; a cognição possui um conjunto de regras simples em seu nível mais baixo, como o modo de funcionamento dos neurônios, e a partir da

combinação e conexão dessas regras novas estruturas cognitivas são produzidas, cuja emergência não pode ser reduzida às regras iniciais. É um modelo de cognição distribuído, onde regras lógicas em um nível mais baixo podem gerar comportamentos “ilógicos” em um nível mais alto¹. O problema desse modelo é que, assim como o cognitivismo, ainda parte de uma perspectiva representacional, pois mesmo descentrando os processos cognitivos e os abrindo à emergência e ao acaso ainda os coloca a serviço de representar um mundo exterior.

Mas e se, em vez de perguntar como uma mente pode representar adequadamente o mundo que lhe é exterior for questionado o que essa mente efetivamente *faz*? É o problema que Varela, Rosch e Thompson (2003) nos colocam na perspectiva atuacionista, e que redireciona sensivelmente a problemática da cognição. O modelo do processamento de informação é questionado em dois pontos fundamentais no que concerne à representação: primeiro, o papel e a primazia que desempenha na cognição, uma vez que deixa de ser a principal ação pela qual a mente se relaciona com o mundo, ou seja, é apenas uma dentre muitas outras ações possíveis do homem; segundo, o próprio fundamento da representação, o mundo

exterior. Nessa perspectiva não existe mundo independente de um observador que com ele se relaciona. Desse modo, não há percepção que simplesmente represente um mundo que lhe é exterior e preexistente, mas a percepção já é uma ação que constitui esse mundo. Nesse sentido, duas pessoas que olham o mesmo prédio podem realizar ações completamente diferentes e que constituem mundos diversos: o turista, que admira o local pela primeira vez e o residente que olha o prédio de relance enquanto faz seu caminho para casa.

A cognição deixa de ser a implementação imperfeita de um modelo infinito (Máquina de Turing) ao se tornar incorporada e finita. E, justamente por causa de sua finitude, abre o campo da experiência para que seja considerada por aquilo que efetivamente se faz, por suas performances que estão sempre abertas ao acaso e ao novo. Da mesma maneira, a dicotomia entre objetivo e subjetivo se desfaz, pois essa divisão é a mesma que se encontra sob outros dualismos, como finito/infinito, unidade/multiplicidade, que se baseiam todas na ideia transcendente de uma realidade preexistente em sua totalidade, de uma verdade anterior.

Outros infinitos: ciência, filosofia e arte

Em *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari (1992) consideram a filosofia, a arte e a ciência como três modos de pensamento, que se distinguem tanto por suas relações com o infinito quanto por aquilo que são capazes de criar. A filosofia cria conceitos e opera no campo de um infinito virtual. A ciência abre mão do infinito para atualizar o virtual, dando origem à extensão e criando functivos. Por sua vez, a arte cria perceptos e afectos, que se encarnam em uma obra finita que incorpora o infinito. Em todos esses casos, o pensamento realiza um recorte sobre o caos, o infinito absoluto, e traça planos que tornam esse infinito relativo, como no caso da arte e da filosofia, ou o tornam finito, como no caso da ciência. O infinito absoluto do caos não dura o suficiente para tornar-se um transcendente. Pode-se mesmo dizer que o caos não existe (Deleuze, 1991), pois tudo, absolutamente tudo, é criado no caos simultaneamente, desaparecendo no mesmo instante. O caos é criação e destruição infinitas.

O caos é composto por velocidades infinitas e movimentos infinitos, tudo aparece e desaparece ao mesmo tempo. O pensamento em seus três desdobramentos – filosofia, arte e ciência – desacelera e

limita essas velocidades e movimentos, cada um ao seu modo. A filosofia transforma o caos em conceitos, preserva a velocidade infinita, mas torna os movimentos finitos, permitindo que o pensamento tenha consistência. Um conceito não é uma proposição acerca de um estado de coisas, ou referente ao qual possa se adequar ou não, sendo verdadeiro ou falso, dependendo de sua adequação; o conceito é autorreferente, concerne apenas a seus próprios movimentos e velocidades. Por exemplo, o conceito de tempo não concerne ao tempo tal qual é concebido na física ou na experiência cotidiana, mesmo que neles possa encontrar uma certa origem. O que o conceito faz é tomar essas ideias e dar-lhes velocidades infinitas, levando-as ao extremo, ao ponto de não poderem mais ser reconhecidas e nem referidas a uma origem. A filosofia opera no domínio do virtual, onde existe apenas o que Whitehead (na leitura de Deleuze, 1991) chama de Objetos Eternos, isto é, o equivalente das Ideias Platônicas, desde que sejam tomadas não mais como modelo do Mesmo, mas como princípio da Diferença. O conceito é então uma variação infinita, uma ideia que define um campo dentro do qual transforma-se infinitamente, mas um infinito sem medida comum ou unidade definida.

A arte também preserva o infinito caótico, dando-lhe uma moldura, tornando-o finito e transformando o caos em sensação. A sensação é composta por perceptos e afectos, que, contudo, não são nem percepções ou afecções de um sujeito, isto é, as mudanças de estado sofridas por um corpo. Perceptos e afectos são a própria matéria tornada expressiva, sendo a obra de arte um bloco de sensações, um monumento. A obra de arte começa com um *enquadramento*, como a moldura no caso da pintura que, em vez de marcar o limite da obra, é o que lhe abre ao infinito, formando um percepto capaz de “tornar sensíveis as forças insensíveis que povoam o mundo, e que nos afetam, nos fazem devir” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 235). O que a arte nos proporciona é um infinito tornado sensível, um infinito expresso na finitude. Na arte, assim como na filosofia, o infinito é relativo, mas diferentemente desta, seu infinito é diretamente da ordem do devir, mais que do virtual (apesar de a filosofia também ter seus devires nos personagens conceituais), pois “os afectos são precisamente estes devires não humanos do homem, como os perceptos (entre eles a cidade) são as paisagens não humanas da natureza” (Deleuze & Guattari, p. 220). Os devires constituem-se entre limites, como homem e animal, mas

entre um e outro compõem séries infinitas de criação, diferença e mudança. Os limites que permitem que o devir aconteça são um traçado sobre o caos, constituem um plano de composição que relativiza o infinito caótico.

É na ciência que encontramos, de fato, a finitude. Ao desacelerar o caos a movimentos e velocidades finitas, a ciência abre mão do infinito, mesmo que relativo. O virtual torna-se atual. Os dois modos de pensamento anteriores, filosofia e arte, são essencialmente criativos, não representam nada, criam conceitos ou sensações, virtuais que nunca podem corresponder à coisa em si e devires que a cada instante fazem o mundo fugir. Nesses dois casos a criação tem sua origem na abertura que o pensamento tem para o infinito, pois através dele fazem transbordar todos os valores que já estão dados. A ciência seria então, finalmente, o modo de pensamento representativo, que poderia nos dizer algo de verdadeiro e objetivo?

A ciência cria *funcivos*, funções que delimitam *limites* e *variáveis*, sendo a *referência* à relação entre variável e limite. É na finitude que a ciência encontra sua potência criativa, pois, em vez de buscar, conforma-se a uma objetividade preestabelecida e bem delimitada, a ciência cria o próprio mundo, inventa referências e

limites: cria finitudes. O limite é o traçado sobre o caos, a partir do qual forma-se um sistema de coordenadas, permitindo que valores sejam atribuídos às partículas, coisas e corpos que venham a ocupar o sistema. Existem inúmeros limites, assim como planos, e cada ciência em uma determinada época tem suas próprias coordenadas e limites.

A ciência não é impregnada por sua própria unidade, mas pelo plano de referência constituído por todos os limites ou bordas sob as quais ela enfrenta o caos. São estas bordas que dão ao plano suas referências; quanto aos sistemas de coordenadas, eles povoam ou mobiliam o próprio plano de referência (Deleuze & Guattari, 1992, p. 155).

Definir um limite é criar uma finitude, e com ela a extensão e os corpos que a compõem. Essa concepção de ciência aproxima-se muito àquela de Varela, Rosch e Thompson (2003) à medida que cria o mundo conforme o conhece em vez de simplesmente representá-lo. Se é possível pensar em uma ciência cognitiva cujo objeto de estudo é a mente incorporada, isso acontece porque essa mesma mente é criada e recriada a cada novo limite estabelecido e rompido. A finitude é o campo da prática, de uma ciência que faz e estuda o próprio fazer,

contrariamente a um ideal indutivo que deseja estabelecer leis universais e gerais.

A potência do finito pode ser afirmada apenas ao abrir mão de um infinito transcendente, que não é o mesmo infinito da filosofia e da arte. É necessário distinguir entre infinitos *extensivos* e *intensivos*. A extensão é uma característica da ciência e da finitude, é o que permite que exista um sistema de coordenadas, unidades em comum, numeração, comparações e computações. O infinito da matemática toma a extensão e a prolonga indefinidamente, assume que um mesmo sistema de coordenadas pode ser estendido sem fim. É o que a lógica faz. Para Deleuze e Guattari (1992), a lógica tenta criar um meio termo entre ciência e filosofia, ou seja, considera que os conceitos filosóficos devem possuir uma referência e têm de, necessariamente, corresponder a algo no mundo. De um lado, retiram a capacidade criativa da ciência, assumindo uma única referência preestabelecida; de outro, esvaziam a filosofia, retirando-lhe todo o seu caráter virtual e autorreferente. Cria-se então algo que não é nem ciência nem filosofia, composto de fórmulas lógicas vazias que buscam servir de critério e de lei para todas as verdades. O infinito extensivo desempenha um papel fundamental nesse esquema,

já que garante a existência dessas leis lógicas em todos os domínios possíveis, em uma extensão sem fim capaz de englobar a tudo, desde que mantenha sempre a identidade de suas coordenadas. A ciência não pode conceber um infinito assim, pois a todo momento depara-se com novos limites, novos domínios, cujas regras não podem ser reduzidas nem transpostas a outros domínios. Ser fiel às coisas é ser capaz de criar referentes que sejam dignos delas em vez de apegar-se a um referente exclusivo e reduzir todas as coisas à sua medida única.

Os infinitos intensivos não possuem uma medida comum. A variação que existe entre cada termo (desde que seja possível falar em “termos”, fora de uma zona de indiscernibilidade) não pode ser referida à variação de outros termos. Cada intervalo é único, composto por uma pura diferença. Cada termo, que Nietzsche (2005) chamaria de força ou vontade, e Whitehead de Objeto Eterno (Deleuze, 1991), relaciona-se com outro termo apenas por sua diferença, por sua estranheza absoluta que aniquila qualquer medida comum, qualquer comparação.

O limite e sua potência

A noção de limite é fundamental

para compreender tanto a finitude quanto a ciência. Há uma potência do limite que circunscreve um espaço de possibilidades e permite que coisas e corpos tomem forma. O possível é da ordem do atual e o limite é sempre o limite do possível, o que dá a muitas ciências a capacidade de prever os efeitos de certas ações, além de dar um sentido à estatística. O mesmo se aplica ao corpo, pois ter um corpo, afinal de contas, é ter um limite. A questão é onde se situa esse limite, pois, pensando com Espinosa, não sabemos do que um corpo é capaz (Deleuze, 2002). Chegar ao limite exige experimentação, é um trabalho ético, cujo caminho ainda não está traçado e deve ser feito à medida que é percorrido. Na experiência ética são muitos os limites colocados em jogo a cada nova experimentação, podendo ser transpostos ou não. A moral, por sua vez, estabelece limites transcendentais e absolutos, criando um mundo com regras preestabelecidas acerca do que pode ser feito ou não. A finitude, enquanto experiência, faz com que a ação seja o único critério para o limite, pois não há nenhum absoluto, nenhuma garantia além de tudo aquilo que se pode fazer naquele momento, mesmo que seja tão pouco.

Inversamente, todo limite também delimita um espaço de impossibilidade, um

não poder. Pensar a infinitude implica sempre que algo seja excluído. Por maior que seja a finitude, algo sempre lhe é excluído, *n-I*: a infinitude, a totalidade, o absoluto. Essa afirmação pode soar um tanto estranha, pois, afinal de contas, se algo é finito é porque pode ser completamente explorado, suas possibilidades podem ser esgotadas, como um recipiente que é preenchido totalmente. O infinito, por definição, é o que não pode ser exaurido, cuja totalidade não pode ser jamais atingida. Contudo, o infinito vê-se privado de toda impossibilidade, pois para algo ser infinito tem de *poder tudo*. O finito, por sua vez, mesmo tendo atingido todos os seus limites, tendo exaurido todas as possibilidades, não pode fazer tudo, uma impossibilidade sempre o envolve. A impossibilidade sempre escapa à totalidade.

Como pode o impossível resistir à totalidade então, já que não pode fazer nada? Através da experiência-limite, tal como é concebida por Foucault (2010), Blanchot (2007) e Bataille (1992), é a própria impossibilidade que se transforma em uma experiência. Em seu sentido fenomenológico, a experiência é a reflexão e significação de um sujeito acerca de sua vivência. Contrariamente, a experiência-limite é uma experiência de pura dessubjetivação que, em vez de fazer com

o que o sujeito retome suas vivências cotidianas o faz “chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade.” (Foucault, 2010, p. 291).

Bataille (1992) concebe a experiência-limite (que chama de experiência interior) como um profundo desconhecimento de si mesmo. O sujeito transcendente é aquele que tem certezas e verdades, como a certeza do *cogito* cartesiano, de suas vivências ou de uma pura objetividade à qual pertence e lhe ultrapassa. Tudo isso se encontra no domínio de um conhecimento cognitivo e representativo, onde o desconhecido é apenas aquilo que ainda não foi conhecido. Contudo, o que Bataille nos propõe é a experiência do desconhecido enquanto desconhecido.

Mas essa experiência nascida do não-saber aí permanece, decididamente. Ela não é inefável, não a traímos se falamos dela, mas nas questões do saber ela furta até mesmo ao espírito as respostas que este ainda tinha. A experiência não revela nada e não pode fundar a crença, nem partir dela (Bataille, 1992, p. 12).

O sujeito se desfaz junto com o objeto, similarmente a uma experiência mística, mas diferentemente desta não há

nenhuma iluminação, nenhuma fusão com um todo, unidade ou verdade. O sujeito volta sabendo menos do que sabia, pois não sabe mais quem era, rompe com a identidade, com as verdades e certezas que o constituíam. O desconhecido se mantém enquanto tal, compondo um novo limite, relegando o antigo sujeito ao domínio do impossível, pois não se pode mais ser o mesmo.

A experiência-limite se dá quando a finitude não é mais suficiente, quer dizer, quando o homem almeja em ter tudo e efetivamente o obtém. É o sonho do Absoluto hegeliano, o fim da história, o momento em que o homem finalmente se realiza e cumpre seu ideal, em que o trabalho conquistou todas as necessidades e não falta mais nada.

A experiência-limite é aquela que espera esse homem último, capaz uma última vez de não se deter nessa suficiência que atinge; ela é o desejo do homem sem desejo, a insatisfação daquele que está satisfeito “em tudo”, a pura falta, ali onde no entanto há consumação de ser. A experiência-limite é a experiência daquilo que existe fora de tudo, quando o tudo exclui todo exterior, daquilo que falta conhecer, quando tudo é conhecido: o próprio inacessível, o próprio desconhecido (Blanchot, 2007, p. 187).

É a experiência do fora, disso que se encontra fora de todo limite e de toda totalidade. Ou, mais precisamente, é a experiência do próprio limite enquanto limite, da finitude enquanto finitude. Pois a totalidade apoia-se na redução dos limites, e do próprio infinito. A experiência-limite reintroduz a ausência onde só há presença, restabelece o limite em sua exterioridade. O limite é aquilo que Deleuze (2005) chama de “linha do lado de fora”, sendo que, contudo, o fora não existe para além dessa linha, o fora é o próprio “nada há além dessa linha”. O que encontramos no fora é um não-poder.

O devir e a técnica

Um homem não pode ser uma árvore, cada um é composto por limites diversos (apesar de poderem compartilhar certos limites, como o de possuírem um corpo, serem compostos em grande parte por carbono, oxigênio, hidrogênio e nitrogênio, etc.). O homem ser uma árvore é uma impossibilidade derivada da finitude de seu corpo, uma impotência que, contudo, é o princípio de uma outra potência: o devir. Quando Deleuze e Guattari (1995, p. 1997) pensam o devir, o concebem como a evolução a-paralela entre dois termos que não possuem nada

em comum. Em um devir animal, o homem toma elementos do animal, para não ser nem homem, nem animal, traindo duplamente sua identidade e a do animal. O devir não é imitação, pois se o homem toma as potências animais, vegetais, femininas, infantis e minoritárias para si é para ser algo diverso daquilo que é, como na experiência-limite. Se esse homem não for finito, será tudo então. Os outros entes serão considerados como derivados de si, sendo tomados apenas negativamente em relação a essa origem antropocêntrica. Ser tudo implica em ser sempre o mesmo, pois nunca se pode deixar de ser quem se é. Pela finitude e pela experiência-limite podemos deixar de ser nós mesmos, colocar aquilo que éramos para além do limite e com isso efetivamente mudar.

É nesse ponto que podemos reconsiderar os possíveis cruzamentos entre ciência, arte e filosofia. A ciência cria limites e opera no campo aberto por eles. É o domínio dos corpos e da finitude. A arte e a filosofia, cada uma a seu modo, situam-se para além desse limite. De certa maneira também traçam um limite, pois recortam o caos, contudo ficam sobre o próprio traçado, com seus conceitos e sensações. Por isso, a arte e filosofia têm uma relação direta com a experiência-limite, são o infinito intensivo que compõe o lado de

fora. É a partir desse encontro que podemos compreender a afirmação de Foucault (2010) acerca da relação entre sua obra e a verdade.

O problema da verdade do que eu digo é, para mim, um problema muito difícil, e mesmo central. É a questão a qual, até o momento, jamais respondi. Ao mesmo tempo, utilizo os métodos mais clássicos: a demonstração ou, em todo caso, a prova em matéria, o envio aos textos, às referências, às autoridades, e a colocação relacionada às ideias e aos fatos, uma proposição de esquemas de inteligibilidade, de tipos de explicações. Não há lá nada de original. Desse ponto de vista, o que digo nos meus livros pode ser verificado ou invalidado por não importa que outro livro de história.

Apesar disso, as pessoas que me leem, em particular aquelas que apreciam o que faço, dizem-me, frequentemente, rindo: “No fundo, você sabe bem que o que diz não passa de ficção.” E, respondo sempre: “Certamente, não se trata de questão que seja outra coisa senão ficções.” (p. 292).

Foucault não se refere às grandes verdades universais e transcendentais, mas às verdades dos pequenos fatos, desses minúsculos acontecimentos que povoam toda a história e que não podem ser reduzidos a uma totalidade sem perder sua potência e inesgotabilidade. Ao mesmo tempo, essas mesmas verdades, por serem

tão pequenas, finitas, têm um caráter ficcional. Essa ficção é composta por tudo aquilo que fazemos com esse discurso e com suas verdades. É a transposição do limite, quando este é tomado em outros gestos, em outras ações que o expandem e o deslocam.

Pensar a finitude do corpo e da cognição em seu não poder restitui a potência também à técnica. Esta, em uma perspectiva instrumental, é tomada apenas como meio para um fim. O homem, por ser finito, vê-se incapaz de realizar certas atividades e busca dar conta de suas limitações utilizando instrumentos que operem enquanto próteses, estendendo as capacidades físicas e cognitivas (Costa, Cardoso Filho, Fonseca, 2013). Tomar a técnica por seu caráter instrumental já opera uma redução sobre os objetos técnicos. Simondon (2007) e Latour (2000) mostram como esses objetos também têm agência e são fontes de incerteza e indeterminação assim como qualquer ação humana. Isso não quer dizer que sejam dotados de livre arbítrio, consciência ou até mesmo de uma cognição humana, pois o fundamental da ação é que não é preciso ser humano para agir. Aqui, deparamo-nos com outro lado do não poder: por não poder ser humano é que o objeto técnico pode agir, dotado de potências próprias. A

perspectiva instrumental é incapaz de considerar essa potência, pois se refere primeiro a uma totalidade, um ideal que o homem deve atingir, e toma os objetos técnicos apenas em uma referência negativa a esse ideal. A relação entre homem e objeto técnico deve ser considerada como um devir, pois também há um devir-máquina, que, contudo, não recai num mecanicismo. A máquina é um composto de heterogêneos (Deleuze & Parnet, 1998).

A princípio, a relação entre homem e objeto técnico é da ordem da delegação; atribuímos a máquinas e ferramentas ações humanas. Delegamos, primeiro, ações simples, como estender um gesto (lança), aumentar sua força (martelo) ou diminuir o atrito (roda). Posteriormente, os objetos técnicos passarão a incorporar cadeias de ações, que a partir de seu número crescente de partes vão se tornando cada vez mais complexas. Chegamos a um ponto, no qual nos encontramos agora, em que as máquinas desempenham funções consideradas como exclusivamente humanas: são dotadas de memória, tomam decisões, reconhecem rostos e processam linguagem.

Em todos esses casos, dos mais simples aos mais complexos, o objeto técnico não pode ser reduzido a uma mera lógica determinística, onde toda sua agência se reduz à vontade humana. Para

Latour (2012), os objetos técnicos são um dos muitos mediadores das relações sociais, isto é, a sociedade não é composta apenas por humanos, mas depende e se constitui através das inúmeras relações que estabelece com não humanos, sejam animais, vírus, forças da natureza, divindades ou objetos técnicos. Pode-se dizer então que a própria ideia de homem, em suas mais variadas concepções, não existe independentemente do não humano.

Autores como Rotman (2008) e Turkle (1995) afirmam que novas tecnologias, como o computador, a internet e as redes sociais, constituem uma subjetividade que não é mais monolítica, centrada em um Eu único e identitário, mas que produz um sujeito múltiplo, distribuído entre os diversos que utiliza. Contudo, pode-se afirmar que a produção da subjetividade sempre se deu de forma distribuída, que desde a primeira delegação de uma ação humana é o próprio sujeito que se produz fora de si mesmo, que ao invés do objeto ser o reflexo de uma subjetividade centrada em um eu, ele próprio constitui um outro modo de subjetivação.

Nesse sentido, a técnica e as tecnologias permitem pensar a subjetividade e a cognição tal como Deleuze e Guattari (2010) o fazem ao conceber a

ideia de “máquinas desejanter”. Uma máquina, mais do que ser um objeto técnico específico, é um modo de conexão de fluxos que envolvem pensamentos, corpos, plantas, membros, animais, minerais e outros elementos humanos e não-humanos. O sujeito, nessa perspectiva, não se encontra em nenhum ponto específico da conexão, é antes uma passagem, um modo de ser que atravessa inúmeros corpos. A subjetividade, e também a cognição, se dá de forma distribuída, sendo composta por inúmeros indivíduos humanos e não humanos. O sujeito não se encontra mais dividido entre, de um lado, um mundo objetivo e determinado, o mundo das máquinas, e, de outro, sua subjetividade livre e dotada de vontade. A indeterminação faz parte tanto do sujeito quanto das coisas e, especialmente, de seus encontros, assim como as determinações regularidades. A questão que se coloca não é mais a do objetivo e do subjetivo, mas a da produção de novos mundos e novos modos de ser em um hibridismo criativo.

O devir da técnica deve ser concebido, então, nessa passagem, nesse jogo entre corpos, cognições, conexões, multiplicidades e materialidades. Por ser finito é que o corpo pode se compor com outros corpos. É em seus limites que a cognição encontra a possibilidade de

pensar de outra maneira, e com a técnica mentes e subjetividades são constituídas a partir daquilo que não podem ser. Corpo, finitude, cognição, limite e técnicas são então os modos pelos quais podemos repensar os modos de ser e subjetivar em nosso presente.

Notas

¹ Por “ilógico” não queremos dizer que sejam comportamentos sem causa ou aleatórios, mas que seguem um modelo de causalidade complexa e não linear, de onde as causas não podem ser deduzidas a partir de um estado final ou atual.

Referências

- Bataille, G. (1992) *A experiência interior*. São Paulo: Ática.
- Blanchot, M. (2007) *A conversa infinita 2*. São Paulo: Escuta.
- Costa, L. A., Cardoso Filho, C. A., & Fonseca, T. M. G. (2013) Técnica, cultura e arte para além dos humanismos. In L. C. Brizola, A. Zanella, & M. Gesser (Orgs). *Práticas sociais, políticas públicas e direitos humanos* (pp. 131-152). Florianópolis: Abrapso.
- Deleuze, G. (1991) *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus.
- _____. (2002) *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- _____. (2005) *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1992) *O que é a Filosofia?* São Paulo: Ed. 34.
- _____. (1995) *Mil platôs* (Vol. 1). São Paulo: Ed. 34.
- _____. (1997) *Mil platôs* (Vol. 4). São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2010) *O anti-Édipo*. São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1998) *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- Descartes, R. (2004) *Discurso do método; as paixões da alma; meditações*. São Paulo: Nova Cultural.
- Foucault, M. (2010) *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Latour, B. (2000) *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Unesp.
- _____. (2012) *Reagregando o social*. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc.
- Nietzsche, F. (2005) *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rotman, B. (1993) *Ad infinitum: the ghost in Turing's Machine*. Stanford: Stanford University Press.

- _____. (2008) *Becoming beside ourselves*. London: Duke University Press.
- Simondon, G. (2007) *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tiles, M. (1989) *The philosophy of set theory*. Mineola: Dover Publication.
- Turkle, S. (1995) *Life on the screen*. New York: Simon & Schuster Paperbacks.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2003) *A mente incorporada: ciências cognitivas e experiência humana*. Porto Alegre: Artmed.

Institucional e de Informática na Educação/UFRGS, coordenadora da equipe de pesquisa e extensão/UFRGS do Acervo da Oficina de Criatividade do Hospital Psiquiátrico São Pedro de Porto Alegre, coordenadora do grupo de pesquisas e do diretório CNPQ Corpo, Arte e Clínica.

E-mail: tfonseca@via-rs.net

Recebido em: 27/01/2014 – **Aceito em:** 11/06/2014

Carlos Cardoso Filho: Psicólogo, programador, mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e atualmente é doutorando no programa de pós-graduação em Informática na Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisa a história e genealogia do computador.

E-mail: carloscardosof@gmail.com

Tania Fonseca: Psicóloga, professora titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professora dos programas de pós-graduação em Psicologia Social e