

**Coordenação:**

Dr. Héctor Ricardo Leis

**Vice-Coordenação:**

Dr. Selvino J. Assmann

**Secretaria:**

Liana Bergmann

**Editores Assistentes:**

Doutoranda Sandra Makowiecky

Doutoranda Cristina Tavares da Costa Rocha

Doutorando Adilson Francelino Alves

**Área de Concentração**  
ESTUDOS DE GÊNERO

**Linha de Pesquisa**  
Epistemologia dos Estudos Interdisciplinares de Gênero

NÁDIA T. COVOLAN

**O MEDO DA PERDA DO SI-MESMO:  
DE ODISSEU AO CYBORG**

*Nº 58 – Dezembro de 2003*

**Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**

A coleção destina-se à divulgação de textos em discussão no PPGICH. A circulação é limitada, sendo proibida a reprodução da íntegra ou parte do texto sem o prévio consentimento do autor e do Programa.

## O MEDO DA PERDA DO SI-MESMO: DE ODISSEU AO *CYBORG*<sup>1</sup>

Nádia T. Covolan<sup>2</sup>

### Resumo :

Compreendemos o mito como a primeira fala sobre o mundo, uma primeira atribuição de sentido para as coisas, onde a afetividade e a imaginação se destacam. Se hoje o mito não abrange mais a totalidade do real como no tempo anterior à reflexão crítica, a sua função, no entanto, de dar segurança ao homem, continua. Mito e razão compartilham o mesmo mundo e a literatura é o lugar privilegiado onde metáforas e analogias tornam possíveis algumas reflexões sobre a condição humana. Assim, partimos da Odisséia de Homero - mito grego - e do *cyborg* - personagem da ficção científica contemporânea - para refletir sobre o medo da perda do si-mesmo, presente na trajetória humana, do tempo mítico à ciência.

Palavras-chave: Razão, mito, medo, si-mesmo, *cyborg*.

---

<sup>1</sup> Trabalho elaborado para a disciplina: Teoria da Sociedade, da Política e da Natureza; DICH/UFSC – professores Héctor Leis e Selvino Assmann.

<sup>2</sup> Nádia T. Covolan, graduada em Filosofia (UFPR), Especialista em Pensamento Contemporâneo (PUC-PR), Mestre em Tecnologia (CEFET-PR), aluna do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas – UFSC.

## 1 O mito e a construção da razão .

Na Dialética do Iluminismo, a viagem de Ulisses conforme relatada por Homero é analisada como sendo uma metáfora da trajetória que a humanidade realizou para o estabelecimento da racionalidade (HORKHEIMER e ADORNO,1983). Os autores apresentam a tese de que a razão, paralisada pelo temor de defrontar-se com a verdade – que o mito que ela julgava haver destruído já a continha em germe e continua a habitá-la – converte-se ela própria em mito. A racionalidade, querendo livrar-se do medo da morte, inicia tentando livrar-se do mito pela razão. Nesse processo, absorve os pressupostos do mito porque não faz a oposição mito e não mito, o que realizaria a síntese dialética para um verdadeiro conhecimento.

Assim como a racionalidade e os mitos tem seu centro na necessidade de sobrevivência e autoconservação, o desejo de dominar a natureza está fundado no medo da morte e da destruição. Especialmente, um grande medo está sempre presente na constituição da razão e da subjetividade humana, que é o medo da perda da consciência do próprio eu, no mundo ameaçador. Há uma rivalidade em relação ao poder situado fora do homem, ou seja, a natureza em sua diversidade e complexidade é vista pelo ser humano de uma forma insuportavelmente ameaçadora. O diverso aterroriza porque deixa em aberto a identidade (MATOS, 2002)<sup>3</sup>.

Nesse sentido, as aventuras de Ulisses expressam o medo original da humanidade frente ao Outro, ameaça esta, superada somente com o estabelecimento da identidade, tendo a razão como seu instrumento. A viagem de Ulisses, assim, pode ser lida como uma metáfora da passagem da humanidade do estado de natureza para o da cultura, do instinto para a sociedade e da auto-repressão para o autodesenvolvimento. Para clarear esta questão, nos deteremos nos episódios da lotofagia e do arдил de Circe, por estarem relacionados com esse medo atávico que os homens têm de misturar-se com outros seres da natureza, de retornar a esse estado, ou seja, o medo de perder a consciência do si-mesmo.

## 2 Os perigos da (des) razão

Nas aventuras de Ulisses, a lotofagia é o primeiro perigo a ser enfrentado, e representa a tentação de perder-se num tempo em que o ser humano estava intimamente imbricado com a natureza exterior.

Ulisses, ao desembarcar na terra dos Lotófagos, envia seus homens para reconhecerem os habitantes do local, que longe de serem agressivos, oferecem lótus para os marinheiros comerem:

ora, quem quer que provava o fruto doce como mel já não queria levar notícias, nem voltar, mas ficar no meio dos lotófagos, a saciar-se de lóvão, no esquecimento do regresso. E eu fui obrigado a traze-los á força e debulhados em lágrimas, para as suas naus (HOMERO)

O lótus desafia a autonomia dos sujeitos, pois onde o impulso ou o instinto governa a ação, o sujeito que se está afirmando é ameaçado de destruição. O lótus é

---

<sup>3</sup> MATOS, Olgária. *A Razão e a Esquizofrenia da Alma. ( O Iluminismo e a Emergência da Ratio)*. Iecps: Instituto de Estudos de Complexidade e pensamento Sistêmico. <File://A: Instituto%20de%20Estudos%20de%20Complexidade%20e%20Pensamento%>. Capturado em 15/7/2002.

perigoso porque faz perder a memória. Os marinheiros que comem o lótus não querem continuar a viagem, metafórica, da subjetividade. Uma vez comida a flor, mergulham em uma relação harmoniosa com a natureza. Para Ulisses, a felicidade a partir do lótus é ilusão, ou no melhor dos casos, apenas ausência de consciência do infortúnio (MATOS, 1990).

Por outro lado, o autodomínio humano envolve uma autonegação. O eu faz um sacrifício, ou seja, só realiza a ratio negando os seus impulsos naturais interiores. Nesse sentido, a civilização foi construída sobre a repressão de dois instintos humanos básicos, que são a sexualidade e a agressividade (FREUD, 1983). Apenas mediante a repressão dos instintos e do sacrifício contínuo, Ulisses sobrevive. A passagem da natureza para a cultura, portanto, se faz pela prática da renúncia. Se viver em estado de natureza é puro prazer, para realizar-se como indivíduo é necessário dilacerar-se, sofrer.

### 3 O humano e o animal.

O Ocidente, desde Platão, tem sido o resultado da domesticação do homem por ele mesmo. Nesse sentido, o humanismo contribuiu construindo uma cultura que preza a inibição das forças destrutivas e animais que também compõem o homem. A domesticação do homem através do cânone literário, porém, está superada, e a biologia tecnológica aparece como uma possibilidade para dirigir o curso genético da evolução humana. (SLOTERDIJK, 2000). Talvez a polemica suscitada a partir dessa concepção esteja em que poucos se atrevem a olhar sem medo a relação dos seres humanos com a animalidade. O mito Homérico, no entanto, já apontava para esta questão, quando Ulisses narra o encontro entre seus marinheiros e Circe, onde esta,

após lhes ter dado a beberagem e eles terem tudo bebido, toca-os com a sua varinha e vai fecha-los nas pocilgas dos seus porcos. De porcos tinham eles a cabeça, a voz, as cerdas, mas o seu espírito ficara igual ao que era antes.

Em seus estudos sobre as relações entre homens e animais, a autora francesa Elizabeth Fontenay, diz que nossa civilização produtivista e técnica esqueceu do ser animal. A autora desconstrói a idéia de uma natureza humana, de algo que seja tão propriamente humano que seja capaz de distingui-lo, realmente, das outras espécies. Lembra que Aristóteles define o *homem* como o único *animal* que se põe direitos, e ainda, o *homem* como um *animal* político. Heidegger, por sua vez diz que o *homem* é o único *animal* que sabe que vai morrer. Nesse sentido, a autora prefere o termo *besta* ao invés de *animal*. Refere que as práticas da morte industrial das bestas lembram os campos de extermínio da história recente. Seu trabalho parte de uma frase: *eles foram levados como animais para o abatedouro*. Não se trata, assim, de proteger os animais contra a espécie humana, mas de abordar o tema da animalidade no homem. Talvez haja uma concepção fenomenológica da consciência das coisas, que milita em favor da origem animal da cultura e do simbólico. (FONTENAY, 2000).

Nesse aspecto, no mito homérico, a existência natural, animal e vegetativa, constitui para o homem civilizado o maior dos perigos. Recair no comportamento mimético, mítico ou metafísico é o mais terrível castigo, pois significa converter novamente o si-mesmo em mera natureza, renegando o esforço realizado para construir a razão, a identidade e, por conseguinte, a civilização.

#### 4 O mito e a ciência.

A construção da racionalidade no Ocidente, como tentativa dos homens de se libertarem das potências míticas da natureza, inicia com a filosofia e prossegue na ciência. A ciência moderna, para se constituir, despojou-se do sentido desprezando categorias como substância, qualidade, paixão, ser e existência. Julgou-as supertição, ilusão. O despertar do sujeito é, assim, pago pelo reconhecimento do poder como princípio de todas as relações. A natureza desqualificada torna-se o material caótico de uma simples classificação e o si-mesmo todo poderoso converte-se em mero ter, em identidade abstrata. O que os homens querem aprender da natureza é como aplica-la para dominar sobre e, a e sobre os outros homens. Poder e conhecimento são sinônimos, pois o que importa não é aquela satisfação que se chama verdade, mas a *operation*, o processo eficaz (HORKHEIMER e ADORNO, 1983).

Dessa forma, o Iluminismo, como um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e torná-los senhores, porém, a terra iluminada resplandece sob o signo do infortúnio.

Nesse processo, observa-se que mito e ciência procedem de modo diferente, pois o mito recorre ao mimetismo e a ciência à identidade. No mimetismo há um certo diálogo entre homem e natureza exterior. O feiticeiro apazigua o terror e assim vence o que é estranho, diferente de si. O mito antropomorfiza a natureza. Já a ciência objetiva a natureza para domina-la e assim a reduz ao Mesmo, ao Sujeito. O Outro é negado e torna-se fonte de angústia.

Por outro lado, não podemos deixar de lembrar aqui o mito da criação como relatado no Gênesis, cuja leitura rápida parece justificar qualquer ação tecnológica:

Criou D'us, pois, o homem à sua imagem, imagem de D'us o criou, homem e mulher os criou. E D'eus os abençoou e lhes disse: sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a, dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja (GÊNESIS, 1969).

#### 5 O Cyborg

Um dos gêneros mais próximos do relato mítico, na contemporaneidade, é a ficção científica. Esta é povoada de novos personagens que assinalam a estreita ligação entre o homem e tudo o que lhe é exterior. Por outro lado, a medicina moderna é o grande exemplo de acasalamento entre organismos e máquinas. Assim, da ficção à nova genética, aparece o *cyborg*, rompendo as fronteiras da natureza/cultura.

Nesse sentido, Donna Haraway constrói um mito político irônico a partir da imagem do *cyborg*, que aparece como o representante por excelência da nossa sociedade tecnológica. Esta é uma ironia capaz de operar com as contradições e as tensões entre elementos incompatíveis, porque entende que todos são necessários e verdadeiros. Um *cyborg* é um organismo cibernético híbrido, uma máquina e um organismo, uma criatura ligada à realidade social e também a ficção.

O dualismo estrutura essa civilização através da separação entre mente/corpo, realidade/aparência, macho/fêmea, natureza/cultura. No tempo de micromáquinas, redes digitais e realidade virtual, porém, todos nós nos transformamos em seres híbridos, onde a conexão à todo tipo de artefato torna-se mais numerosa a cada dia. Os corpos biológicos e sociais tornam-se sistemas bióticos híbridos, regidos pela comunicação.

Nesse sentido, o cyborg desloca o dualismo hierárquico de identidades naturalizadas quebrando três grandes fronteiras, a saber:

- 1 - a fronteira entre os animais e os seres humanos
- 2 - a fronteira entre o mundo orgânico e o inorgânico
- 3 - a fronteira entre o físico e o não físico.

A primeira ruptura se dá no aspecto biológico, no surgimento de novos animais de laboratório e no movimento de defesa dos animais, que mostram a imbricação do humano e do animal. Dessa forma, a autora aponta os movimentos pelos direitos dos animais como um reconhecimento da ligação entre natureza e cultura, e diz que a ideologia do determinismo biológico é apenas uma posição aberta na cultura científica para questionar os significados da animalidade humana. O *cyborg* aparece como mito justamente quando a fronteira entre o humano e o animal é transgredida, pois que assinala a estreita ligação entre o homem e outros seres vivos.

A segunda ruptura inclui o organismo humano e a máquina. Aqui o *cyborg* aparece como ser simbólico dotado de partes orgânicas e inorgânicas. No final do século XX, as máquinas tornaram ambígua a diferença entre natural e artificial, corpo e mente.

A terceira ruptura refere-se ao centro da virtualização do mundo, da indiferenciação entre o visível e o invisível, ente o físico e não físico. A miniaturização e a transformação do mundo *em bits* muda radicalmente a experiência humana. Nossas máquinas são feitas de luz, são ordenadas por sinais, ondas eletromagnéticas, secções do espectro solar (HARAWAY, 1994).

Nesse aspecto, a medicina moderna, mediante os vários acoplamentos entre orgânico/inorgânico, bem como o uso militar da tecnologia, fabrica híbridos e máquinas e organismos. Objetos que podem ser conhecidos cientificamente são formulados como problema de engenharia e comunicações ou teorias do texto. Qualquer objeto, ser ou pessoa pode ser pensado em termos de desmontagem e remontagem. A humanidade, tanto quanto qualquer componente ou subsistema, pode ser localizado numa arquitetura sistêmica cuja operação é probabilística e estatística. Nada é mais sagrado em si mesmo. A contemporaneidade ordena-se por uma estruturação *cyborg* dos corpos e das mentes.

## 6 Tecnologia e medo – Odisseu e *Cyborg*

Antes da constituição da razão, ou seja, anteriormente à passagem da natureza para a cultura, Odisseu ainda não tem um nome. Isto está representado no seu encontro com Polifemo, o ciclope. Os ciclopes são gigantes de um único olho, o que para significa que desconhecem a tridimensionalidade do espaço e o universo da cultura (MATOS, 1990). Para conhecer a ilha dos ciclopes sem ser morto, o herói homérico embriaga Polifemo para conseguir cegar o seu único olho com uma lança. O ciclope, inquirido sobre o porque dos seus gritos de dor, responde a seus pares: *Udeis* me feriu. Ora, Odisseu havia dito a Polifemo que seu nome era *Udeis*, que na raiz grega significa *Ninguém*. Dessa forma, se livra do ataque e ganha seu nome, Ulisses.

Odisseu rompe com a natureza para afirmar-se e nesse processo conserva a memória, a tradição, a cultura. A identidade necessita endurecer-se, ou seja, construir-se fundada na razão, pois somente desta maneira pode garantir o si mesmo separado da natureza. Por outro lado, o *cyborg* não tem uma história de origem no sentido ocidental do termo, pois passa por cima do estágio de unidade original. Ao contrario da astúcia de Ulisses, é inocência e falta.

Em nossa civilização, a prática da dominação e controle se dá sobre o Outro, seja o negro, homossexual, mulher, homem ou natureza. Assim, a tecnologia *cyborg* é uma ironia final que pode ser lida como um *telos* apocalíptico que ameaça a dominação do indivíduo abstrato.

Por sua vez, o mito do *cyborg* potencializa fusões e simbiose, e abala a hegemonia do discurso que pensa a vida social como estabelecida em dicotomias definidas. No mundo *cyborg* as realidades sociais e corporais são vividas por uma sociedade que não tem medo de se juntar à matéria inorgânica, de perder permanentemente suas identidades, de experimentar a complexidade e a contradição. Longe de estruturas globais explicativas, vemos emergir fragmentos parciais. A nova sociedade parece ser mais de afinidades que de identidades.

Nesse sentido, o discurso *cyborg* poderia ser instrumento de liberação das imposições de classes, raça e gênero, pois que seria o único com poder de criar uma política que abarque o parcial, o contraditório, as construções abertas, pessoais e coletivas. Porém, o desenvolvimento da tecnologia *cyborg* se deve às pesquisas militares e médicas, sendo na realidade, fruto de uma sociedade tecnocrática, paternalista e militar.

### **Considerações finais.**

Hans Jonas, ao fazer uma defesa veemente do que chama *esta humanidade*, alerta para o perigo das novas tecnologias que, interferindo no átomo e nos genes, podem alterar irreversivelmente o ser humano e a natureza. O autor desconsidera as alterações genéticas anteriores sofridas pela humanidade, porque estas foram levadas a cabo pela natureza, lenta, gradual e ordenadamente. Na sua *Heurística do Temor*, refere-se ao medo que o ser humano sente ao se deparar com seu próprio poder tornado descomunal. (JONAS, 1995).

O medo ao qual nos referimos não é esse, que resultaria em uma tomada de consciência que traria responsabilidade aos atos e à ciência. Nos referimos é ao medo abordado por Adorno e Horkheimer em sua leitura de Homero. Falamos do medo como presente nas teorias e práticas humana desde o mais remoto passado, desde a constituição da ipseidade: o medo de deixar de ser humano

A ciência penetra no átomo e no gene e a partir da manipulação da essência, do infinitamente pequeno, sob a vontade e as ordens de uma razão que se sabe não toda poderosa, considerando avaliar os riscos, persegue (in) conscientemente a fusão com seu próprio produto, em outra forma de hibridismo que tenta dispensar cada vez mais a natureza. Mediante a ciência, o ser humano cria uma segunda natureza, na tentativa de que esta não lhe seja hostil. A simbiose, então, com o produto tecnológico, além de permitida, é exaltada e perseguida. Porém, ao contrário do que se pretendia, a permissão da integração da identidade humana a essa segunda natureza, não debela a ameaça constituinte da civilização.

Nesse sentido, dizemos que o canto das sereias ainda está sendo entoado, sub-repticiamente, pela técnica enquanto arte interativa, enquanto reengenharia dos corpos e das mentes. A natureza é a sereia que ainda está cantando, mediante a ciência e a tecnologia, atraindo irresistivelmente o ser humano de volta para uma integração inconsciente com seu entorno, mesmo que agora, este seja uma segunda natureza criada pela ratio vitoriosa.

Pode-se dizer, no entanto, que a racionalidade imperfeita de Ulisses, paradoxalmente, aspirava à reconciliação com essa natureza da qual fugia. Porém, sua

renúncia convertida em autonomia ocasionou a perda do sonho de felicidade no exato instante do triunfo da razão. Assim, ao final da viagem ao interior de si mesmo, Ulisses não encontra repouso, mas melancolia (MATOS, 1990). Ulisses confiou em ceras e cordas para escapar do canto irresistível das sereias que tentavam levá-lo de volta ao estado de natureza. Assim também o homem completamente civilizado confia na nova ciência para tentar a mais radical independência da rival incômoda. Porém, assim como Ulisses não conseguiu atravessar incólume tal mar e tornou-se presa de melancolia, o homem tecnológico torna-se cada vez mais solitário.

Nesse sentido, lembramos as palavras do poeta, para quem a natureza humana - *se é que se pode dizer isso do ser que inventou a si mesmo quando disse não à natureza* - consiste num aspirar a se realizar em Outro (PAZ, 1976). Porém, na polis tecnológica, onde a natureza e a cultura estão conscientemente imbricadas, a permissão de integração da identidade humana a essa segunda natureza, ao contrário do que se esperava, realiza o temor primordial, pois o

si-mesmo, absorvido totalmente pela civilização, dissolve-se num elemento daquela inumanidade da qual a civilização tentava escapar desde o início. Concretiza-se a mais antiga angústia, a de perder o próprio nome (HORKHEIMER e ADORNO, 1983).

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- FREUD, S. **O Mal Estar na Civilização**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Victor Civita, 1983.
- FONTENAY, Elisabeth. **Le Silence des Bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité**. Paris: Fayard, 2000. Minha tradução livre.
- GÊNESIS**. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969
- HARAWAY, Donna. **Um Manifesto para o Cyborgs: Ciência, Tecnologia e Feminismo socialista na década de 80. Tendências e Impasses**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. **Conceito de Iluminismo**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 88, 113, 108.
- HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Publicações Europa-América Ltda. Tradução e notas de Cascais Franco, s/d. p. 98.
- JONAS, Hans. **El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Barcelona: Editorial Herder, 1995. Minha tradução livre.
- MATOS, Olgária. “A Razão e a Esquizofrenia da Alma - O Iluminismo e a Emergência da Ratio”. *Iecps: Instituto de Estudos de Complexidade e pensamento Sistêmico*. [File://A: Instituto%20de%20Estudos%20de%20Complexidade%20e%20Pensamento%](File://A:Instituto%20de%20Estudos%20de%20Complexidade%20e%20Pensamento%). Capturado em 15/7/2002.
- MATOS, Olgária. **A Melancolia de Ulisses: A dialética do Iluminismo e o canto das sereias**. Os sentidos da Paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- PAZ, Otávio. **O Labirinto da Solidão e Port.Scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SLOTERDIJK, Peter. **Regras Para o Parque Humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2000.