



TECNOCIÊNCIA

ENTRE ORGANISMOS E MÁQUINAS:
CONVERGÊNCIAS E HIBRIDIZAÇÕES

CADERNOS PET-FILOSOFIA

V.23, N.1

2022 (2023)

Cadernos PET Filosofia. 2022 (2023), v. 23, n. 1.

Edição

TECNOCIÊNCIA

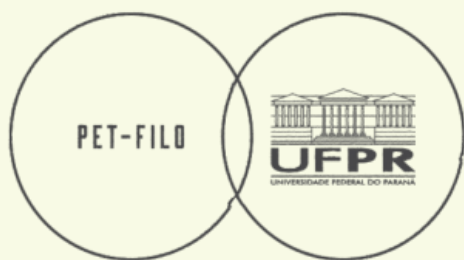
Cadernos PET Filosofia.

2022 (2023), v. 23, n. 1.

ISSN 1517-5529.

Curitiba, PR, Brasil.

PP.001–xxx



Linha editorial

O PET-Filosofia da UFPR, por meio de sua Comissão Editorial, edita e publica anualmente as pesquisas desenvolvidas por estudantes de graduação e pós-graduação, tanto de Filosofia, como de outras áreas das Ciências Humanas, segundo temas específicos e gerais relacionados à Filosofia.

Publicada pela primeira vez em 1999, a revista está disponível na íntegra pela biblioteca de periódicos da UFPR desde 2015. É uma publicação acadêmica avaliada pelo sistema Qualis, da CAPES.

Publicação de

Universidade Federal do Paraná

Setor de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

PET de Filosofia

Rua Dr. Faivre, 405 – 7º andar – Ed. D. Pedro II

Curitiba, PR 80060-140

petdefilosofiaufpr.wordpress.com

revistas.ufpr.br/petfilo

pet.filosofia@ufpr.br

Licença CC BY-NC 4.0



Conselho editorial

André de Macedo Duarte (UFPR, Brasil)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR, Brasil)
Bernardo Lins Brandão (UFMG, Brasil)
Cassiana Lopes Stephan (UFPR, Brasil)
Cristina Foroni Consani (UFPR, Brasil)
Débora de Sá Ribeiro Aymoré (UEAP, Brasil)
Eduardo Salles de Oliveira Barra (UFPR, Brasil)
Gianfranco Ferraro (IFILNOVA, Portugal)
Hernandez Vivan Eichenberger (IFC, Brasil)
Jean-Hugues Barthélémy (Paris-Nanterre, França)
João Paulo Simões Vilas Boas (UFABC, Brasil)
Joel Thiago Klein (UFPR, Brasil)
Leandro Neves Cardim (UFPR, Brasil)
Luan Corrêa da Silva (UNEMAT, Brasil)
Marco Antonio Valentim (UFPR, Brasil)
Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR, Brasil)
Maria Isabel Limongi (UFPR, Brasil)
Marta Faustino (IFILNOVA, Portugal)
Paulo Vieira Neto (UFPR, Brasil)
Polyana Tidre (UFPR, Brasil)
Thiago Fortes Ribas (UFRJ, Brasil)
Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR, Brasil)

Indexado por

latindex

Grupo PET

Alexandre Alan Almeida da Silva, Allisson Morona de Faveri, Amanda Barbosa Soczek, Danielle Cercal Santos Leal, Eduarda Salim Veroneze, Elan Sikora, Gabriel Parolin Tozetto, Gabriel Oliveira Ribas Neiva, Gabrieli Ferreira Sizilio, Gabrielly Cristina Spacki, Leandro Pacheco de Aguiar, Luanne Fagundes Pereira, Luis Antonio Bytner, Maria Eduarda dos Santos, Maria Gabrielly de Almeida Pereira, [Profa. Dra.] Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, Mariana Arruda Neves, Martim Fernandes, Roberta Rizzo Dittrich Viera, [Prof. Dr.] Ronei Clécio Mocellin, Samuel Adamovicz.

Editores

Alexandre Alan Almeida da Silva, Danielle Cercal Santos Leal, Eduarda Salim Veroneze, Elan Sikora, Gabriel Parolin Tozetto, Maria Gabrielly de Almeida Pereira, Mariana Arruda Neves, Roberta Rizzo Dittrich Viera.

Imagem capa

Ilustrações da capa. A imagem da diagonal esquerda foi gerada a partir do Site Dream by Wombo, por Maria Gabrielly de Almeida Pereira, em 23/08/2022. Impressiona a semelhança com a técnica utilizada no surrealismo. A imagem da diagonal direita, *Science Art: The Edison Multipolar Dynamo, 1894*. Autor: Shaler, Nathaniel Southgate, 1841-1906.

Produção da capa: Maria Gabrielly de Almeida Pereira & Karen Cristina Maciel da Silva Briques, 2023.

SUMÁRIO

EDITORIAL [10-14]

APRESENTAÇÃO [15-20]

Traduções

Glossário Simondon [21-62]

Jean-Hugues Barthélémy

[Tradução: *Cezar Helehna Prado, Gabriel Pereira Gioppo & Mathews Scartezini Pedrini*]

Transhumanismo: imortalidade e a questão da
longevidade [63-73]

João de Fernandes Teixeira

[Tradução: *Leonardo Moreira Gomes*]

Artigos

Vida, tecnociência e transumanismo [74-92]

Leonardo Moreira Gomes

Objetos científicos vivos [93-107]
Living scientific objects

Luccas Vaz Dantas dos Santos

Sociedade do Cansaço e a Invisibilidade do [108-125]
infoproletariado: as fronteiras éticas que as novas
tecnologias impõem a classe trabalhadora.

Leonardo Silveira Maika de Oliveira

Do crepúsculo dos ídolos à adoração do cotidiano: [126-141]
ciberespaço e idealização do mundo virtual

Adriano Martins Costa

A Carta de Utopia: uma análise bioconservadora a partir [142-161]
do pensamento de Norberto Keppe

Leandro Alves da Silva

O monstro e o robô: considerações sobre o organismo e [162-192]
a máquina em Canguilhem e Simondon

Pedro Mateo Bàez Kritski

Entre o Ciborgue e o Zumbi: dois modelos de pós- [193-215]
humanismo

Stefany Sohn Stettler

Nos tornamos obsoletos? Por uma política dos artefatos [216-241]

Guilherme Rodrigues Tozo

Do modo de existência do comum: o transindividual [242-259]
como colisão das teses de Simondon

Matheus Scartezini Pedrini

Hannah Arendt e Gilbert Simondon entre a natureza e a [260-277]
cultura

Diego Paim de Souza

Resenhas

Yuk Hui. Art and Cosmotechnics (2021). Mineápolis: [278-283]
E-flux, 2021

Fernanda Ribeiro de Almeida

HOQUET, Thierry (2011). Filosofia ciborgue: pensar [284-298]
contra dualismos. Tradução Marcio Honorio de Godoy.
São Paulo: Perspectiva, 2019

Débora Aymoré

Varia

Progresso material e moral em Rousseau [299-328]

Douglas Henrique de Quadros

Diretrizes para autorxs [329-331]

EDITORIAL

A edição *Tecnociência da Cadernos PET-Filosofia*, “*Entre Organismos e Máquinas: convergências e hibridizações*”. Propõe uma reflexão situada sobre a neutralidade das técnicas, tendo em vista a diferença entre os programas de convergência NBIC e CTEKS ((cf. BENSAUDE-VINCENT, 2009), que tornam indistinguíveis as fronteiras entre natural e artificial.

A inspiração para esta edição surgiu da reflexão proposta por Georges Canguilhem (1904-1995) em seu texto *Máquina e Organismo* (*La Connaissance de la Vie*, 1952), obra na qual Canguilhem defende a autonomia da biologia enquanto disciplina acadêmico-científica, uma vez que a compreensão do vivente seria irreduzível às suas funções físico-químicas, defendendo a sua especificidade.

Assim, propomos repensar a relação entre Corpo-Máquina posta por René Descartes (1596-1650) como um dualismo metafísico no século XVII e considerando que, no século XXI, outras figuras híbridas e enigmáticas (re)surgem e se comportam de modo desafiador: o *ciborgue*, híbrido de organismo e máquina e o *zumbi*, resultante de uma resposta social à imposição de estruturas epistêmicas estranhas aos contextos sujeitos à colonização. Fazendo convergir filosofias de distintas matrizes, que vão da noção de biopoder em Michel Foucault (1926-1984) e Gilbert Simondon (1924-1989), transitando pelo pensamento decolonial de Achille Mbembe, dada a percepção da mudança da (bio)política para a *necropolítica*, bem como as apresentam-se posicionamentos críticos dos feminismos, em seus aspectos científicos e epistemológicos representados neste número de tecnociência pelo pensamento de Donna Haraway, que se modifica organicamente entre os anos de 1980 e esta publicação em 2023, com *O manifesto das espécies companheiras* [*The Companion Manifesto: dogs, people, and significant otherness*, (2003)].

Além de abordagens ocupadas especialmente com o lugar social das ciências, das técnicas e da natureza, como no caso da ética ambiental em busca da manutenção

de condições materiais de existência para as gerações futuras de Hans Jonas (1903-1993), a bioética proposta por Gilbert Hottois (1946-2019), perpassando as críticas de Bruno Latour (1947-2022) à modernidade, que pode ou não ter acontecido, e de Byung Chul-Han, que diante das sociedades contemporâneas, questiona nossa submissão passiva aos modelos de produtividade que exploram não apenas os corpos mais a mentes, produzindo cansaço.

Nesta edição é notável a presença de temas que abordam a questão da vida e do vivente, que mantêm relações de interação recíproca com outros viventes e com o meio. Relacionado a vida e os seres vivos à emergência da Tecnociência, desbordando em Transhumanismo(s), com total ou parcial superação do organismo por intermédio da fusão com a máquina. Nesta direção, se tem o artigo “*Vida, Tecnociência e Transhumanismo*” de Leonardo Moreira Gomes. Texto em que o autor apresenta e relaciona o conceito de vida em Canguilhem em um paralelo com a emergência da tecnociência e do transhumanismo. E o artigo “*Objetos Científicos Vivos*”, de Luccas Vaz Dantas dos Santos, que trata do modo como os objetos vivos impõem uma mudança radical à investigação científica. As ciências que se utilizam não podendo mais compartilhar os pressupostos do experimentalismo.

Neste sentido, as contribuições vão desde pensar questões que envolvem os seres vivos nas ciências e no experimento, como extrapolação da proposta de Francis Bacon (1561-1626) e, dentre a temática Transhumanista, com promessas de longevidade e imortalidade. Nesta temática, para além de Canguilhem, refletem conosco autores como João de Fernandes Teixeira – com uma tradução do seu trabalho *Transhumanismo: imortalidade e a questão da longevidade* [tradução por: Leonardo Moreira Gomes], compondo esta edição - e Nick Bostrom, com o artigo “*A Carta Utópica: uma análise Bioconservadora a partir do pensamento de Norberto Keppe*”, de Leandro Alves da Silva, que propõe uma análise de “*Carta de Útopia (2008)*”, de Nick Bostrom, tendo como fundamento teórico o pensamento de Norberto Keppe.

Estão presentes reflexões sobre o Pós-Humanismos, do qual o transhumanismo é uma derivação a partir das biotecnologias, sendo a sua crítica

fomentada pelo *Manifesto Ciborgue*, de Donna Haraway, com outros possíveis modelos do Pós-Humanismo como no caso das propostas de Sarah Juliet & Karen Embry em *A Zombie Manifesto*. É isso que faz Stefany Sohn Stettler em seu artigo “*Entre o Ciborgue e o Zumbi: dois Modelos do Pós-Humanismo*”. Além disso, a resenha sobre da obra de Thierry Hoquet, “*Filosofia Ciborgue: pensar contra dualismos*”. De Déborá de Sá Ribeiro Aymoré, com o título “*Lições de Anatomia Ciborgue: coexistência entre Máquinas e Organismos?* ”. Ainda nos trabalhos que pensam as relações entre organismos e máquinas, nos artigos serão abordadas outras formas maquínicas, como a figura do robô, importante para Simondon e a noção de monstro em Canguilhem. Nesta direção, encontra-se o artigo de Pedro Mateo Bàez Kritski, chamado “*O Monstro e o Robô: Organismo e Máquina em Canguilhem e Simondon*”. Neste artigo, o autor se propõe a responder as questões: o que é ser vivo? O que é uma máquina?, e, Qual é a relação entre Organismos e Máquinas.

Outro grupo de artigos, refletem a partir de Simondon, Byung Chul-Han e Hannah Arendt, sendo as relações das técnicas com a sociedade e a cultura colocadas em relevo, pensando nas questões do trabalho e do proletário na perspectiva do trabalho digital. Nas relações entre técnica e política, vislumbra-se, ainda, a sua potencialidade criativa. Neste grupo de artigos que partem em grande medida de Simondon, o diálogo com Marx torna-se visível e indispensável. Sobre a perspectiva que pensa o trabalho e a transformação da economia a partir da prevalência de novas tecnologias, se tem o artigo de Leonardo Silveira Maika “*Sociedade do Cansaço e a Invisibilidade do infoproletariado: as fronteiras éticas que as novas tecnologias impõem a classe trabalhadora*”. Sobre as relações entre natureza e cultura Diego Paim de Souza é o autor de “*Hannah Arendt e Gilbert Simondon entre a Natureza e a Cultura*”. Onde ele coloca em diálogo Arendt e Simondon. Pensando as relações entre a sociedade e a cultura, Guilherme Rodrigues Tozo no artigo “*Nos Tornamos Obsoletos? Por uma Política dos Artefatos?* ”. Procura, a partir das considerações sobre a essência da técnica e do artefato, pensar seu valor político.

Ainda na temática simondonia, outra parcela de trabalhos dirige-se diretamente a obra do filósofo. Uma das contribuições “*Do modo de Existencia do Comum: o Transindividual como colisão das teses de Simondon*”, de Matheus Scartezini Pedrini, propõe uma leitura unitária da obra a partir da noção de transindividual presente nas duas teses de doutorado do autor. Nesse grupo de trabalhos, encontrar-se-á uma tradução do trabalho de Jean-Hugues Barthélémy, com o título, *Glossário Simondon* [tradução por: Gabriel Pereira Gioppo, Matheus Pedrini & Cezar Helehna Prado], que visa tornar mais acessível ao público a obra de Simondon que vem ganhando relevância nas últimas décadas.

A resenha sobre a obra do filósofo chinês Yuk Hui redigida por Fernanda Ribeiro de Almeida, chamada “*O papel da Arte na ruptura com o determinismo: resenha da obra “Art and Cosmotronics”, de Yuk Hui*”. Além de temas que pensam o ciberespaço e o mundo virtual conjuntamente com autores mais tradicionais da história da filosofia, como o caso de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Platão, no artigo de Adriano Martins Costa, chamado “*Do Crepúsculo dos Ídolos à adoração do cotidiano: ciberespaço e idealização do mundo virtual*”. Finalmente, mas não menos importante, o século XVIII se faz presente a partir da obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), propondo uma reflexão sobre os progressos da técnica e da ciência. No artigo “*Progresso Material e Moral em Rousseau*”, de Douglas Henrique de Quadros.

Essa nova edição *Tecnociência*, desenvolvida conjuntamente entre a revista *Cadernos PET-Filosofia* da Universidade Federal do Paraná e do NECTEC – Núcleo de Estudos da Cultura Técnica e Científica, sediado na mesma instituição. Trata-se de uma continua parceira, intensificada no ano de 2020, que resultou na primeira edição dedicada às *Tecnociências*: “*A Tecnociência e o Diálogo entre a Natureza, a Técnica e a Sociedade*”(2022). Registra-se que, dada a qualidade dos textos e das pesquisas desenvolvidas, permanece o desejo intenso de que esta parceria continue produzindo resultados igualmente exitosos.

Curitiba, Paraná, 10 de novembro de 2023.

Elan Sikora,

Bolsista do PET de Filosofia UFPR

APRESENTAÇÃO

Filosofia das Tecnociências: *com quantas mãos se faz uma plantação?*

Ronei Clécio Mocellin

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0003-4093-672X>
roneimocellin@ufpr.br

Débora Aymoré

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0003-1384-6681>
deboraaymore@gmail.com

Se na filosofia e história do corpo os posicionamentos são agrupados entre os que consideram haver substância única (Espinosa) ou dupla (Descartes) que conformam diferentes aspectos dos indivíduos (alma/mente – corpo), na filosofia da ciência nos confrontamos com a o terceiro excluído nestes dualismos com consequências existenciais: trata-se da técnica ou, para utilizarmos um termo mais preciso, das tecnologias. Neste sentido, a máquina é um corpo, não do tipo que nasce naturalmente: as máquinas nascem de um parto artificial, emergem a partir do trabalho de múltiplas mãos, como na construção de uma casa ou na plantação de tomates; embora, depois da mecanização do campo com as promessas de

abundância da produção sem limites própria da Revolução verde, esteja cada vez mais difícil identificar com quantas mãos se faz uma plantação...

De acordo com o relato de Vandana Shiva (1993, p. 105):

Os programas de ‘desenvolvimento’ agrícola transformam-se, frequentemente, em programas para as gerações famintas, uma vez que os terrenos férteis são convertidos em sementeiras para exportação, os pequenos camponeses são deslocados e a diversidade biológica, que satisfaz muitas necessidades alimentares dos pobres, é eliminada e substituída por monoculturas de sementeiras de rendimento, ou por sistemas de utilização da terra inadequadas à ecologia e à satisfação das necessidades alimentares.

Filosoficamente, o lugar social das tecnociências pode ser colocado como um problema abordado de diferentes perspectivas. Por um lado, as sociedades altamente mecanizadas em que vivemos dificilmente abririam mão, no todo ou em parte, do conforto ocasionado pelas técnicas, pois a enxada que caleja as mãos consome também parte da energia vital daquele que a manuseia. Por outro lado, é desse desgaste do corpo consumido pelo trabalho físico que resulta também a satisfação do alimento vivificante e do sono reparador, gozados, não por opulência, mas pelo mérito de quem mobilizou o esforço na busca de uma satisfação provisória e limitada aos investimentos e às habilidades constantemente colocados à prova pela inconstância das condições dos meios natural e social.

Assim, nem sempre as técnicas nos colocam fora da zona de conforto em busca de solução de problemas decorrentes de nossas vulnerabilidades, sejam estas individuais, coletivas ou sociais, como na investigação da cura ou prevenção de doenças negligenciadas, como a doença de Chagas, ou na busca de solução das mazelas decorrentes da impossibilidade de satisfazer as necessidades físicas, emocionais e mentais dos seres humanos existentes, fazendo emergir a questão de soberania alimentar, uma vez que a FAO identifica a necessidade priorizar a agricultura familiar (cf. LACEY, 2022, p. 272 - 274).

Na verdade, a própria ideia de uma produção sem limites esbarra na mutação climática, que, por sua vez, recria a questão de que a relação da técnica com o trabalho não se resolve simplesmente com mais mecanização, pois aquilo que liberta

num primeiro momento pode limitar o desenvolvimento no momento seguinte. Durante a recente emergência pandêmica relativa ao Covid-19, escreveu Bruno Latour que: “‘Assegurar a continuidade’ da vida mais comum, por meio de uma ação tão simples quanto a de se alimentar, exige o apoio de muitos agentes” (2021, p. 48).

Eis o paradoxo: o trabalho humano foi invisibilizado de tanto que os corpos individuais foram isolados e hibridizados e, em parte, isto se deve aos múltiplos acoplamentos com a(s) máquina(s). Deste modo, ambos, o trabalhador e a máquina, se tornam peças ou órgãos a serviço do sistema do qual fazem parte. O robô, com feições cada vez mais humanas, permite a identificação com a outra – a máquina –, que causaria estranheza por ser *muito* diferente de si. Na forma ou configuração exterior do corpo, o muito *semelhante* ao humano passa a ser reconhecido como humano. Diante destas aproximações claudicantes, haveria a possibilidade de emancipação? Para a máquina, nenhuma; para os organismos a elas acoplados, talvez.

O trabalho humano pode ser compreendido utilizando três perspectivas possíveis: 1) a do ser humano na busca pelo atendimento de suas necessidades; 2) a do ser humano em relação ao outro humano, considerando a possibilidade de disputa por bens escassos; e, finalmente, 3) a da relação dos seres humanos com a natureza. No entanto, tal como compreendida pelo capital e mercado, a natureza é reduzida ao sentido de matéria-prima, tornando a matéria imobilizada, silenciada, em uma palavra: morta (cf. MERCHANT, 1983).

Desta feita, nada parece ter muito sentido: a matéria e os corpos encontram-se imobilizados pelos sistemas técnicos que os cercam, cerceando não apenas a liberdade de movimento dos viventes, como também o crescimento e a recuperação dos ambientes exauridos pela fome insaciável das estruturas produtivas e reprodutivas da vida. Silvia Federici, no entanto, considera que mesmo a proposta marxista para a emancipação do trabalhador não mobiliza uma categoria relevante, qual seja, a de “gênero”, e, por isso, assevera que o livro I de *O capital* não abordou suficientemente a questão do trabalho doméstico e nem da reprodução da mão de obra, supondo que, com o desenvolvimento industrial, haveria um aumento do

trabalho feminino (cf. FEDERICI, 2021 [2020], p. 63). Assim, os viventes, mesmo quando acoplados ao maquinário industrial, operam como organismos, o que implica que os sistemas técnicos foram plenamente integrados ao modo de vida e de subsistência das sociedades contemporâneas, formando sistemas amplos de organização sócio-ecológica (cf. WALLACE, 2020, p. 68).

Quando o olhar se volta ao passado, torna-se uma busca pelo paraíso perdido, pelo momento em que fomos gestados: nós, os seres humanos, no útero da natureza. A questão é que esta geração nunca se completa e o nosso parto natural no mundo é um ganho de autonomia sempre relativo, pois se mantém dependente das estruturas naturais e sociais; ou seja, os laços umbilicais com a terra permanecem, jamais são desfeitos e nem poderiam sê-lo. Diante do reconhecimento de nossa origem, o olhar para o futuro se torna triste e melancólico, haja vista a perspectiva da catástrofe iminente, que nos faz temer pela nossa saúde, pelo bem-estar dos seres humanos e não humanos sensíveis à dor e ao sofrimento.

Neste sentido, a total submissão do organismo à máquina, como no corpo ciborgue, cujo pressuposto é o da obsolescência do corpo orgânico, não é senão a completa entrega do humano ao metal frio da máquina, cujas partes são construídas com a matéria-prima extraída da terra pelas máquinas, quando a empresa mineradora se instala, ou diretamente pelos seres humanos, poluindo rios, cuja água será consumida pelos viventes.

Disto extrair-se um aspecto potencialmente positivo de a singularidade tecnológica ainda não ter sido plenamente atingida: imaginamos a decepção dos robôs que adquiram a consciência de que são instrumentos das escolhas humanas, muitas delas irresponsáveis em relação às futuras gerações, que tais escolhas desejam a autofagia (cf. JAPPE, 2021[2017]); sem que os seres humanos tenham completa consciência do alto preço que pagam pelo acoplamento ao sistema capitalista devorador de mundos. Pois, segundo Anselm Jappe: “Há algum tempo, predomina a impressão de que a sociedade capitalista está sendo arrastada para uma deriva

suicida que ninguém conscientemente deseja, mas para a qual todos contribuem” (2021 [2017], p. 16).

Os problemas são complexos e implicam em riscos amplos demais para serem esclarecidos neste texto de apresentação. De certo, o que desejamos enquanto professores dedicados à preparação do terreno para a próxima geração é a continuidade da pesquisa, que se realizou de modo intenso nesta edição *Tecnociência 2: entre organismos e máquinas*. Desde logo, propomos a continuidade da parceria com o Cadernos PET-Filosofia da UFPR em 2024, de maneira que o NECTEC – *Núcleo de Estudos da Cultura Técnica e Científica* não poupará esforços para fomentar os estudos sobre a interação entre ciência, tecnologia e sociedade. Cada número de revista finalizado é como uma semente lançada na terra, pois não sabemos ao certo quantas delas resistirão e florescerão diante das intempéries do meio. Lançamos cada número nossas frágeis esperanças de que o futuro semeado seja mais organicamente integrado ao ambiente, cuja matéria se torne, ao invés de inerte, viva e pulsante, como *petianos* e *petianas* se mostraram nestes anos de convivência, estudo e pesquisa.

REFERÊNCIAS

FEDERICI, Silvia (2020). **O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

JAPPE, Anselm (2017). **A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição**. Tradução Júlio Henriques. São Paulo: Elefante, 2021.

LACEY, Hugh. **Valores e atividades científicas 3**. São Paulo: Scientiae Studia, 2023.

MERCHANT, Carolyn. **The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution**. New York: Harper Collins, 1980.

MIES, Maria & SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Tradução Fernando Dias Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

WALLACE, Rob. **Pandemia e Agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência**. Tradução Allan Rodrigo de Campos Silva. São Paulo: Elefante, 2020.

* * *

Agradecimentos aos estudantes do curso de Licenciatura em Filosofia da UFPR que contribuíram mais diretamente para a realização da Tecnociência 2: Mariana Neves e Gabriel Parolim, bem como ao Elan Sikora. Vocês iluminaram o caminho, quando o cansaço que também abalou Sísifo tentou tirar o sorriso dos nossos rostos.

* * *

/traduções

Glossário Simondon

Jean-Hugues Barthélémy¹

[T R A D U Ç Ã O]

Cezar Helehna Prado

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

<https://orcid.org/0000-0001-9855-1916>

cezarprado.m@gmail.com

Gabriel Pereira Gioppo

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

<https://orcid.org/0000-0001-5567-7607>

gabrielprgioppo@gmail.com

Matheus Scartezini Pedrini²

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

<https://orcid.org/0009-0000-0145-7078>

pedrini.coragem@gmail.com

Nota preliminar dos tradutores

Por longo tempo, Gilbert Simondon (1924 - 1989) foi um autor desconhecido, tanto na França quanto fora dela. Trata-se de um filósofo que, hoje mais que nunca, influencia decisivamente campos de reflexão tais como a técnica e a filosofia da ciência. Sua obra mais importante, defendida como tese principal de doutoramento, foi publicada integralmente apenas em 2004, em língua francesa, sob

¹ Jean-Hugues Barthélémy é professor de liceu em Poitiers e pesquisador HDR (Habilitação para Orientação de Pesquisas) na Universidade Paris-Nanterre, também *agrégé* em filosofia e doutor em epistemologia.

² Cezar Helehna Prado e Gabriel Pereira Gioppo são mestrands do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Matheus Pedrini é doutorando pelo mesmo programa.

o título *Individuação à luz das noções de forma e de informação* [*Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*]. Sua obra mais famosa, atrelada à primeira como tese complementar, trata *Do modo de existência dos objetos técnicos* [*Du mode d'existence des objets techniques*]. Este último livro, publicado integralmente em 1958, teve repercussões maiores no cenário filosófico francês da própria época, incidindo sobre pensadores como Gilles Deleuze et Félix Guattari, através dos quais Simondon significou uma preciosa descoberta para muitos.

Este *Glossário Simondon*, escrito por Jean-Hugues Barthélémy e publicado no volume 16 (2015) da revista *Appareil*³, significou um marco nos estudos da filosofia simondoniana pela precisão analítica e pelo amplo escopo da sua síntese didática. Apresentando, sob a forma de verbetes, cinquenta entradas possíveis no labirinto nocional de Simondon, e tendo como objetivo mapear as mais importantes referências textuais assim como os encadeamentos argumentativos fundamentais, o *Glossário* aqui traduzido em língua portuguesa torna ainda mais acessível para todo um público uma obra que vem ganhando grande relevância nos debates filosóficos das últimas décadas.

A ideia desta tradução surgiu, a partir de pesquisas coletivas realizadas desde 2020, no âmbito do GES-UFPR (Grupo de Estudos Simondonianos, ligado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná) e em torno das obras principais de Simondon. Através de discussões junto ao próprio autor sobre as especificidades da tradução, levamos a cabo este trabalho que espera contribuir para novos horizontes filosóficos no Brasil e nos demais países lusófonos.

Dentre estas especificidades, temos algumas considerações: em primeiro lugar, sobre a diferença entre *rapport* e *relation*, duas palavras geralmente traduzidas como “relação”, mas possuindo rigorosa distinção na filosofia de Simondon. Seguimos, aqui, a sugestão de Eduardo Viveiros de Castro em “O nativo relativo”⁴: o antropólogo opta pelo termo “conexão” para traduzir “*rapport*” e “relação” para

³ Link para o texto completo, em francês: <https://journals.openedition.org/appareil/2253> (acesso: 30/10/2023).

⁴ *Mana*, 8 (1), 2002, p. 141, nota 2.

traduzir “*relation*”. Esta distinção aparece em *A individuação sob a noção de forma e informação*, tratada explicitamente por Simondon no Capítulo II, Seção I.

Em segundo lugar, optamos por traduzir diretamente do francês as passagens das obras simondonianas citadas por Barthélémy, tenham elas ou não versões em português. Das obras publicadas, temos somente duas – *A individuação à luz das noções de forma e de informação* (Editora 34, 2020) e *Do modo de existência dos objetos técnicos* (Editora Contraponto, 2020) – nas quais encontramos diversas imprecisões. Ao lado da paginação original, mantida no texto, colocamos entre colchetes a paginação das edições traduzidas, visando garantir àqueles sem acesso ao texto original uma dinâmica mais favorável à consulta e à pesquisa nas edições disponíveis. Por ser o único documento não traduzido na versão brasileira de ILFI, a seção “História da noção de indivíduo”, localizada entre as páginas 357 e 520 da edição francesa de 2017, não foi incluída nos colchetes.

Os tradutores

Lista das abreviações utilizadas para designar os textos de Simondon.

CI : Communication et information, Chatou, Éditions de la Transparence, 2010 (recueil de textes).

CSI : « Cours sur l’instinct », in Simondon, CI (ver abaixo).

CSP : Cours sur la Perception, Chatou, Éditions de la Transparence, 2005 (Curso de 1964-1965).

FIP : « Forme, information, potentiel » (conferência de 1960, adicionada pelo editor), in Simondon, ILFI et IPC (ver abaixo)

HNI : « Histoire de la notion d’individu » (texto adicionado pelo editor), in Simondon, ILFI (ver abaixo).

IGPB : L'individu et sa genèse physico-biologique, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995 (esta obra contém os dois primeiros terços de ILFI, assim como sua Introdução e sua Conclusão).

ILFI : L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005 (Tese principal de Simondon para o Doutorado de Estado, escrita entre 1954 e 1958) [Edição brasileira: *Individuação à luz das noções de forma e de informação*. Trad. Luís Eduardo Ponciano Aragon & Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020].

IMIN : Imagination et invention, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008 (Curso de 1965-1966).

IPC : L'individuation psychique et collective, Paris, Aubier, 1989 et 2007 (esta obra contém o último terço de ILFI, assim como sua Introdução e sua Conclusão).

IT : L'invention dans les techniques, Paris, Seuil, 2006 (conjunto de textos).

MEOT : Du mode d'existence des objets techniques, Paris, Aubier, 1958 (Tese complementar de Simondon para o Doutorado de Estado, escrita entre 1954 e 1958) [Edição brasileira: *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Trad. Vera Ribeiro. Contraponto, 2020].

MT : « Mentalité technique », Revue philosophique de la France et de l'Étranger, no 3/2006.

NC : « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation » (texto adicionado pelo editor), in Simondon, ILFI et IPC (ver abaixo).

ALIENAÇÃO [*Aliénation*]

No Capítulo II da Segunda Parte de MEOT, assim como na Conclusão dessa obra, Simondon reprova Marx por não ter pensado suficientemente a alienação “psicofisiológica” sofrida pelo trabalhador no âmbito do maquinismo.

Com efeito, por trás da alienação no sentido “econômico-social” do termo (MEOT, p. 118 [185-6]) – que é ligada à propriedade privada dos meios de produção criticada pelos marxistas – existe uma alienação mais fundamental que é “física e mental”, como dirá igualmente Georges Friedmann na mesma época em *Le travail en miettes* [O trabalho em migalhas], depois em *Sept études sur l’homme et la technique* [Sete estudos sobre o homem e a técnica] – insistindo aí na presença de uma tal alienação nos próprios países comunistas. O trabalhador, tornado simples auxiliar da máquina, se encontra reduzido a um estatuto inferior àquele de “portador de ferramentas” – e, portanto, de “indivíduo técnico” – que o caracterizava anteriormente como trabalhador.

Ora, Simondon não defende uma condenação das máquinas, mas a sua “liberação” no sentido em que a *autonomização* do trabalho das máquinas nos novos *conjuntos* técnicos permitiria ao homem de estar doravante *acima* do estatuto de portador de ferramentas – a máquina tornando-se plenamente “indivíduo técnico” no lugar do homem, este último tornar-se-ia reparador e vigilante das máquinas. Tal concepção supõe, certamente, uma completa reforma do sistema do trabalho, este último a ser compartilhado para deixar as máquinas fazerem os trabalhos que alienavam até aqui o sujeito humano. Nesse sentido, Simondon se inscreve, nesse sentido, na corrente do “socialismo utópico”, concepção que a obra célebre *O fim do trabalho*, de Jérémy Rifkin, mostrou que ela é talvez aquilo para o que o progresso técnico vai nos obrigar – a utopia sendo assim utopia apenas para um egoísmo humano *separado das condições técnicas do devir social*. Nesse sentido, a alienação psicofisiológica é sustentada por outra alienação, a *cultural*, pois a cultura – e, no caso do Ocidente, a própria classe dos detentores do capital – ainda não compreendeu a *nova normatividade técnica*: “O indivíduo técnico não é da mesma época que o trabalho que o aciona e o capital que o enquadra” (MEOT, p. 119 [187]). Sobre a nova normatividade técnica, ver “Cultura e cultura técnica” e “Técnica/trabalho”.

ALAGMÁTICA [*Allagmatique*]

Este termo dá o título a um dos “Suplementos” que foram adicionados ao IGPB, depois ao ILFI, na edição francesa das duas obras. A alagmática é a “teoria das operações”, e por isso mesmo que “ela é, na ordem das ciências, simétrica à teoria das estruturas, constituída por um conjunto sistematizado de ciências particulares: astronomia, física, química, biologia” (ILFI, p. 559 [559]). Compreendemos, aqui, que o projeto de uma alagmática, já formulado pelo ILFI e pelo MEOT em passagens nas quais Simondon dialogava com a cibernética, aproxima o projeto filosófico da ideia de uma ciência (ILFI, p. 561 [562]), mesmo se essa ciência filosófica nova é, por definição, transversal e unificante: enquanto que cada ciência positiva é uma ciência de *estruturas genéricas*, a alagmática é a ciência das *operações genéticas*: “a operação é aquilo que faz aparecer uma estrutura ou que modifica uma estrutura” (ILFI, p. 559 [560]).

ANALOGIA [*Analogie*]

Do mesmo modo que o ILFI reabilita a filosofia da natureza em uma época (1958) que é antes aquela da fenomenologia (Merleau-Ponty) e do existencialismo (Sartre) na França, e do mesmo modo que o MEOT reabilita a técnica em um contexto bastante tecnofóbico, também uma das grandes questões do pensamento de Simondon em geral se liga a uma terceira reabilitação: aquela, *em filosofia*, da analogia, definida como “identidade de conexões” (ILFI, p. 563 [564]) – em *ciências*, a analogia não é constitutiva do próprio conhecimento, sendo somente *heurística*. Um texto que figura nos “Suplementos” do ILFI, intitulado “Teoria do ato analógico”, faz um balanço acerca do tema.

Ora, tal reabilitação da analogia em filosofia não se faz sem precisar suas condições restritivas de validade, e Simondon para isso distingue entre analogia *operatória* e analogia *estrutural*. A primeira é a única retida por ele, enquanto a segunda

é apenas “semelhança” (ILFI, p. 563 [565-6]). A filosofia, cujo papel é de unificar as ciências às quais falta a unidade (ver sobre esse ponto “Alagmática” e “Enciclopedismo”), é o “conhecimento” analógico, na medida em que ela cessa de objetivar o real para liberar os processos de gênese, os quais ela unifica segundo identidades de conexões operatórias, e dando como *solo metodológico* a estas analogias entre operações uma analogia *mental e reflexiva* entre a gênese dos seres *e o pensamento mesmo dessa gênese*. Simondon chama de “transdução” essa analogia entre as gêneses *que é também a própria operação de gênese*. Sobre a reflexividade não-objetivante do “conhecimento” filosófico, ver também a palavra “ontogênese”.

ANGÚSTIA [*Angoisse*]

No segundo capítulo do IPC, Simondon dedica um subcapítulo decisivo (IPC, p. 111-114 ou ILFI, p. 255-257 [379-383]) a essa angústia pela qual Heidegger havia caracterizado o *Dasein*, mas ancorando-a desta vez na afetividade da qual é dotado o próprio vivente animal. A angústia é, assim, uma emoção muito particular que chama à realização, apesar de muito provavelmente impossível, do Eu [*Je*] sem o Nós. Isso significa que a passagem da individuação vital à individuação psicossocial ou “transindividual” através da “via transitória” psíquica deverá ser provocada por uma emoção diferente da angústia: contrariamente a esta última, a emoção que abre ao transindividual provoca uma “desindividuação” somente *provisória* permitindo ao “sujeito” se retomar pelo coletivo.

ANTROPOLOGIA [*Anthropologie*]

Simondon dá um novo sentido – ele mesmo duplo – a essa noção, que se torna o nome de seu grande adversário na teorização da realidade humana e técnica. Com efeito, a palavra “antropologia” designa, em Simondon, duas grandes tendências ocidentais que se trata de combater:

- ❖ A tendência de separar o homem do vivente sob o pretexto de que o homem teria uma “essência” às vezes psíquica (Freud), às vezes sociais (Marx, Durkheim) – sem falar da mitológica “razão” humana (Aristóteles, Descartes, Kant) que Simondon nem mesmo se preocupa em discutir. Contra essa tendência, Simondon quer, no IPC e mais particularmente no Capítulo I de sua Segunda Parte, pensar o homem como um vivente tornado central e indissociavelmente psicossocial, o “psíquico puro” e o “social puro” sendo apenas “casos-limite” (IPC, p. 209 ou ILFI, p. 313 [465]). Por essa mesma via, ele visa no FIP uma refundação das ciências humanas que permita unificar a psicologia e a sociologia, artificialmente separadas uma da outra. Ver sobre este ponto as palavras “Axiomática” e “Transindividual”;
- ❖ A tendência de reduzir a técnica a um conjunto de meios ao serviço do trabalho humano. No MEOT, e mais particularmente em sua Conclusão, o paradigma do trabalho é assim criticado porque é ele que conduziu àquilo que o início da obra denuncia: o esquecimento da tecnicidade propriamente dita dos objetos técnicos, ou seja, o seu *funcionamento*, em favor do seu *uso* (ver MEOT, p. 19-20 [55-6]). São apenas estes usos que podem ser condenados e não a técnica em sua tecnicidade. Ora, essa crítica da concepção “antropológica” da técnica possui como força e como originalidade mostrar, no Capítulo II da Segunda Parte do MEOT, que existe, no entanto, uma dimensão humana valorizável no objeto técnico, mas que essa dimensão reside justamente lá onde menos se espera: no próprio funcionamento. Pois, *por um lado*, esse funcionamento do objeto é análogo aos esquemas mentais que agem uns sobre os outros no sujeito no momento em que ele inventa o objeto (ver MEOT, p. 138 [212-3]); e, *por outro lado*, aquilo que Simondon chama de “normatividade” da técnica é aquilo que se revela na idade *contemporânea* dos *conjuntos informacionais*, nos quais o funcionamento mesmo dos objetos técnicos permite a construção de uma “transindividualidade” ao mesmo tempo humana e técnica. É a cultura do trabalho que barra a

construção dessa transindividualidade. Ver também sobre este ponto “Técnica/trabalho”.

ARTE, OBJETO ESTÉTICO E “PENSAMENTO ESTÉTICO” [Art, Objet Esthétique et « Pensée Esthétique »]

No Capítulo I da Terceira Parte do MEOT, a arte é apresentada como o “ponto neutro” entre técnica e religião, estas últimas resultando de uma “defasagem” da “unidade mágica primitiva”. Tal ponto neutro tem por função lembrar, certamente de maneira imperfeita, essa unidade perdida do “ser no mundo” do homem. O “pensamento estético” é, então, no Capítulo II da mesma Terceira Parte, aquele que precede o pensamento filosófico na tarefa de unificar as “fases da cultura”: tal como a filosofia, o pensamento estético é intuitivo, mas essa intuição não é ainda *reflexiva*.

A diferença entre a técnica como “fase da cultura” e a arte como “ponto neutro” entre as fases não significa que o objeto técnico não possa ser ao mesmo tempo objeto estético: “Todo objeto técnico, móvel ou fixo, pode ter sua epifania estética, na medida em que ele prolonga o mundo e se insere nele. Mas não é somente o objeto técnico que é belo; é o ponto singular do mundo que o objeto técnico concretiza” (MEOT, p. 185 [275])⁵. Reciprocamente, “é a tecnicidade da obra de arte que impede a realidade estética de ser confundida com a função de totalidade universal” (MEOT, p. 188 [278]). O objeto estético em geral “não é propriamente falando um objeto, mas ao invés disso um prolongamento do mundo natural ou do mundo humano que permanece inserido na realidade que o carrega” (MEOT, p. 187 [278]).

⁵ N.T.: No original: “c’est le point singulier du monde que concrétise l’objet technique”: a tradução em português de MEOT carrega uma ambiguidade grave para esse trecho, porque dá a entender que é o ponto singular do mundo que realiza a ação de concretizar o objeto técnico, quando na realidade é o inverso. Lembrar da diferença entre “qui” e “que” no francês. Na tradução: “[é] o ponto singular do mundo que concretiza o objeto técnico”.

AUTÔMATO/MÁQUINA ABERTA [*Automate/machine ouverte*]

Essa oposição é uma das chaves de compreensão do MEOT, onde Simondon dialoga constantemente com a cibernética. Esta, de fato, privilegia o autômato. Ora, “a meditação sobre os autômatos é perigosa, pois ela arrisca se limitar a um estudo das características exteriores e opera assim uma assimilação abusiva [da máquina com o ser vivente]” (MEOT, p. 48 [94]). Com efeito, “a noção de autômato perfeito” é em definitivo “contraditória: *o autômato seria uma máquina tão perfeita que a margem de indeterminação de seu funcionamento seria nula, mas que poderia, no entanto, receber, interpretar ou emitir informação*” (MEOT, p. 140 [214]; sublinhado por G.S.)⁶. O autômato perfeito é mitológico, versando de início na ilusão de uma identidade possível com o vivente, enquanto existe *analogia* e “concretização” *assintótica* do “indivíduo técnico”.

O verdadeiro progresso técnico reside, então, para Simondon, na “máquina aberta”, ou seja, aquela que integra em seu funcionamento o seu “meio associado”. Está aí o sentido do famoso exemplo da “turbina Guimbal” (ver MEOT, p. 54-55 [102-3]).

AXIOMÁTICA

Em Simondon, essa noção designa não um sistema formal tal como as axiomáticas lógico-matemáticas, mas simplesmente um conjunto de princípios, ou proposições primeiras, permitindo religar conceitos fundamentais. É nesse sentido que Simondon, no IPC em geral e mais especificamente no FIP, se esforça em elaborar uma “axiomática comum” (FIP, *in* Simondon, IPC, p. 35 ou ILFI, p. 533 [577]) para as ciências humanas – que permita especialmente a unificação da psicologia e da sociologia.

⁶ N.T.: Na edição em português de MEOT, esta passagem não se encontra sublinhada em itálico, além de traduzir a palavra “*notion*” por “ideia” ao invés de por “noção”.

CIBERNÉTICA UNIVERSAL

Essa expressão é sinônimo de “alagmática” e designa, assim, uma cibernética reformada porque genética – no sentido da gênese –, segundo um objetivo de universalização enciclopédica. O objetivo é sempre, para Simondon, concorrer com a doutrina hilemórfica que dominou desde Aristóteles até Kant – pensador da “forma” e da “matéria” do conhecimento –, e cuja força foi sua capacidade de universalizar seu esquema para aplicá-lo a toda a realidade (ver “Hilemorfismo”). A cibernética tinha, para Simondon, o mérito de ser já um pensamento analógico e intercientífico, mas ela se nutria da Teoria da Informação, a qual Simondon pretende discutir. A “Cibernética universal” deve suceder à cibernética, demasiado tecnicista e reducionista, mas este debate central com a cibernética é o lugar em que se manifestam as tensões que trabalham a unidade mesma do pensamento simondoniano. MEOT qualifica *Cybernetics* de Wiener como “novo discurso do método”. MT, por sua vez, é o texto mais “cibernético” de Simondon.

COLETIVO REAL E COMUNIDADE/SOCIEDADE

A expressão “coletivo real” é um outro nome do “transindividual”, quando este último é considerado sob seu aspecto social ao invés de sob seu aspecto psíquico. O paradoxo do transindividual, tal como Simondon o apresenta no segundo e terceiro capítulos do IPC, é que “a individualidade psicológica aparece como sendo aquilo que se elabora elaborando a transindividualidade; essa elaboração repousa sob duas dialéticas conexas, uma que interioriza o exterior, outra que exterioriza o interior” (IPC, p. 157 ou ILFI, p. 281 [420]). Isso significa que lá onde se desdobra plenamente a individualidade psíquica, lá igualmente o coletivo torna-se “coletivo real”, imanente a cada individualidade. Esse paradoxo é uma consequência ontológica da doutrina epistemológica do “realismo das relações”.

É segundo tal paradoxo que é preciso compreender a distinção central, feita por Simondon, ao mesmo tempo no IPC e no MEOT, entre “sociedade” e “comunidade”. Uma comunidade, tal como a comunidade de trabalho, coloca em relação indivíduos sem, no entanto, se fundar sobre aquilo que permanece “pré-individual” nos “sujeitos”, ou seja, aquilo que é ainda suscetível de se individuar para construir o transindividual através deles e para além deles. É o contrário para uma verdadeira sociedade e, por isso mesmo, Simondon recusa a distinção feita por Bergson entre “sociedade fechada” e “sociedade aberta” – se, à sua maneira, ele a reconduziu com sua distinção comunidade/sociedade, é justamente sem recair no preconceito das “sociedades sem história”.

CONCRETIZAÇÃO [*Concrétisation*]

É a noção que dá o título ao célebre primeiro capítulo do MEOT. Neste, a concretização é um “processo” pelo qual os objetos técnicos progridem de maneira analógica aos seres vivos pensados por ILFI, somente estes sendo, porém, “concretos desde o início” (MEOT, p. 49 [94]) – os objetos técnicos jamais sendo, de sua parte, *absolutamente* concretos. A concretização dos objetos técnicos possui vários aspectos, segundo abordamos o nível dos elementos, aquele dos indivíduos ou aquele dos conjuntos. No nível dos elementos, dois aspectos são apresentados por Simondon:

- ❖ O aumento da “*ressonância interna*” entre os elementos que compõem o objeto. Trata-se da ideia de uma organicidade crescente, pela qual cada peça “não pode ser outra que ela não é” (MEOT, p. 21 [57]);
- ❖ O fato de que um elemento de um objeto se torne *plurifuncional* ao invés de ter uma só função. Simondon desenvolve aqui o exemplo das aletas de refrigeração no motor térmico a combustão interna (ver MEOT, p. 22-23 [58-9]).

- ❖ Um terceiro aspecto não mais concerne os elementos que compõem o objeto, mas a relação desse objeto com seu “meio associado” enquanto ressonância *externa* e não mais interna. É o processo de “individualização” dos objetos técnicos, que não se realiza senão com as máquinas da modernidade enquanto “indivíduos técnicos”.
- ❖ Enfim, na idade contemporânea dos conjuntos informacionais se realiza plenamente a *convergência entre ciência e técnica* e, portanto, a “naturalização” dos objetos técnicos, último aspecto da concretização.

CULTURA E CULTURA TÉCNICA

A *questão fundamental* de MEOT é de reconciliar a cultura com a técnica ao favorecer a introdução de uma “cultura técnica”, hoje necessária ao equilíbrio mesmo da cultura: “É preciso que a cultura se torne novamente geral, visto que ela se especializou e se empobreceu. Essa extensão da cultura, suprimindo uma das principais fontes de alienação e restabelecendo a informação reguladora, possui um valor político e social” (MEOT, p. 14 [50]). A cultura tem por definição: “aquilo pelo que o homem regula sua relação com o mundo e sua relação consigo mesmo” (MEOT, p. 227 [332]). Para reconciliar profundamente a cultura com a técnica, Simondon vai proceder em MEOT a uma operação complexa consistindo em reconciliar igualmente a natureza *ao mesmo tempo* com essa cultura e com essa técnica. Uma tal operação, perfeitamente conforme ao espírito do combate já conduzido por ILFI contra a “antropologia”, toma de início seu sentido no fato de que haveria contradição em opor a natureza à técnica e à cultura opondo simultaneamente estas últimas entre si. A “cultura técnica” é, deste modo, aquilo que se trata de introduzir na cultura, porque “se a cultura não incorporasse a tecnologia, ela comportaria uma zona obscura e não poderia trazer sua normatividade reguladora ao par constituído de homem e mundo” (MEOT, p. 227 [332]). Como vemos aqui, aquilo que Simondon chamará de “normatividade técnica” (ver “Antropologia” e

“Técnica/trabalho”) é sempre, como tal, uma normatividade *da cultura através da técnica* – graças à “cultura técnica”.

ELEMENTO/INDIVÍDUO/CONJUNTO [*Élément/individu/ensemble*]

Essas três noções concernem a realidade técnica e correspondem, ao mesmo tempo, a *níveis de análise* dessa realidade e a *idades tendenciais* do progresso técnico:

- ❖ Os níveis de análise são clássicos: em MEOT, os elementos compõem o indivíduo e os indivíduos compõem o conjunto. Assim “os objetos técnicos infraindividuais podem ser nomeados elementos técnicos” (MEOT, p. 65 [117]). Quanto aos conjuntos, eles apenas se *realizam plenamente* na idade da informação: “Pode-se afirmar, nesse sentido, que o nascimento de uma filosofia técnica no nível dos conjuntos é somente possível através do estudo aprofundado das regulações, ou seja, da informação. Os verdadeiros conjuntos técnicos não são aqueles que utilizam indivíduos técnicos, mas aqueles que são uma teia de indivíduos técnicos em relação de interconexão. Toda filosofia das técnicas que parte da realidade dos conjuntos utilizando os indivíduos técnicos sem colocá-los em relação de informação permanece uma filosofia da potência humana através das técnicas, não uma filosofia das técnicas” (MEOT, p. 126 [197]). Sobre a noção de “indivíduo técnico” em MEOT, ver também “Individualização”;
- ❖ No que se refere às idades tendenciais, aquilo que precede permite compreender que “hoje a tecnicidade tende a residir nos conjuntos; ela pode, então, tornar-se um fundamento da cultura à qual ela trará um poder de unidade e de estabilidade, tornando-a adequada à realidade que ela exprime e que ela regula” (MEOT, p. 16 [52]). O indivíduo técnico, de sua parte, se desenvolveu durante a revolução industrial maquinica. Adicionemos que esta tese não é incompatível com a ideia de que os elementos são “portadores de tecnicidade” (MEOT, p. 73 e 76 [127-8 e 131-2]), pois os elementos somente

transmitem por esta via, ao menos hoje, a tecnicidade adquirida por um conjunto. Sobre a “normatividade”, aqui resumida, dos *conjuntos informacionais contemporâneos*, ver também “Antropologia” e “Transindividual/interindividual”.

ENCICLOPEDISMO [*Encyclopédisme*]

Esta noção é absolutamente fundamental para caracterizar o empreendimento de Simondon, na medida em que a ambição deste último é de iniciar, no século XX, um terceiro tipo de Enciclopedismo posterior àqueles do Renascimento e do Iluminismo (sobre estas três etapas do Enciclopedismo, ver MEOT, p. 96-106 [157-170]). O novo Enciclopedismo é “genético”, no sentido em que ele pensa a gênese de todas as coisas (sobre este ponto, ver “Individuação/desindividuação” e “Ontogênese”). Por outro lado, ele combate outro tipo de alienação do que aqueles combatidos por seus predecessores: “No século XVI, o homem era submetido a estereótipos intelectuais; no século XVIII, ele era limitado por aspectos hierárquicos da rigidez social; no século XX, ele é escravo de sua dependência com relação às potências desconhecidas e longínquas que o dirigem [...]. Tornado máquina em um mundo mecanizado, ele somente pode reencontrar sua liberdade assumindo seu papel e o ultrapassando por uma compreensão das funções técnicas pensadas sob o aspecto da universalidade.

Todo enciclopedismo é um humanismo, se compreendemos por humanismo a vontade de reconduzir a um estatuto de liberdade aquilo que, do ser humano, foi alienado, para que nada de humano seja estrangeiro ao homem” (MEOT, p. 101 [164-5]). Além da ligação essencial entre enciclopedismo e humanismo, parece aqui que a “relação do espírito enciclopédico com o objeto técnico” é “um dos polos de toda consciência tecnológica” (MEOT, p. 94 [155]).

ESPIRITUALIDADE [*Spiritualité*]

Essa noção possui dois sentidos em IPC:

- ❖ Ela é, de início – e estranhamente –, sinônimo de possessão de um psiquismo, sob o pretexto que o “espírito” é o psiquismo;
- ❖ Ela é, em seguida, a forma superior do transindividual, mas também a consciência intuitiva que ele possui de sua “carga pré-individual” restante e do poder que essa carga representa para ele de sempre se elevar: “A espiritualidade é a significação da relação do ser individuado ao coletivo e, então, por consequência, também no fundamento dessa relação, quer dizer, do fato de que o ser individuado não é inteiramente individuado” (IPC, p. 105-106 ou ILFI, p. 252 [375])

FASES E DEFASAGENS [*Phases et déphasages*]

A noção de “fases” está, por um lado, sempre no plural, já que as fases não existem senão umas em relação às outras e são assim marcadas por sua *relatividade*, e, por outro lado, ela designa *outra coisa que um momento* no seio de uma sucessão temporal (ver MEOT, p. 159 [241]). Simondon indica a origem *física* dessa noção, que vem completar as de relação e de ordens de grandeza para assentar uma lógica nova e difícil que é necessário sempre ter em mente quando se constrói a ontologia dos “regimes de individuação” físico, vital e psicossocial, caso não quisermos mal-interpretar o discurso de Simondon sobre tal ou tal desses regimes. Essa lógica nova é explicitada em uma passagem fundamental de ILFI, esta mesma que abre a Conclusão da obra:

“Aqui, a ideia do descontínuo torna-se aquela de uma descontinuidade de fases, unida à hipótese da compatibilidade de fases sucessivas do ser: um ser, considerado como individuado, de fato pode existir segundo várias fases presentes conjuntamente, e ele pode mudar de fase de ser em si mesmo; há uma pluralidade

no ser que não é a pluralidade das partes (a pluralidade das partes estaria abaixo do nível da unidade do ser), mas uma pluralidade que está mesmo acima dessa unidade, porque ela é aquela do ser como fase, na relação de uma fase de ser a outra fase de ser” (ILFI, p. 317 [472]).

A noção de “defasagem” designa esse processo pelo qual se constituem as fases, e cuja ilustração mais desenvolvida é a teoria das “fases da cultura” na Terceira Parte de MEOT. Ver sobre esse assunto as palavras “Arte”, “Religião” e “Unidade mágica primitiva”.

FILOSOFIA [*Philosophie*]

O próprio da filosofia é de poder tomar-se, ela mesma, por objeto, e é por isso que Simondon termina MEOT como ele tinha começado ILFI, ou seja, enunciando o papel que retorna à filosofia. De “conhecimento da individuação” que ela era no final da Introdução de ILFI (ver sobre esse ponto a palavra “Ontogênese” no glossário), a filosofia se torna, ao fim de MEOT, “intuição filosófica do real” (MEOT, p. 237 [346]), cada uma das duas definições esclarece a outra no seio de um diálogo central com Bergson. A intuição filosófica, com efeito, é doravante *reflexiva*, e é por isso que “o pensamento filosófico só pode assim se constituir depois de haver esgotado as possibilidades de conhecimento conceitual e de conhecimento pela ideia, isto é, depois de uma tomada de consciência técnica e uma tomada de consciência religiosa do real” (MEOT, p. 237 [346]).

HILEMORFISMO [*Hylémorphisme*]

A crítica por Simondon da doutrina hilemórfica é fundamental, e é por isso que Simondon a colocou no extraordinário primeiro capítulo de ILFI, que é também o primeiro capítulo de IGPB. O hilemorfismo é proveniente de Aristóteles, e consistia em explicar a “gênese” do indivíduo a partir da união de uma matéria (*hylé*) e de uma forma (*morphe*). Simondon denuncia o esquema hilemórfico como insuficiente para

pensar uma verdadeira gênese: matéria e forma preexistem, neste caso, à sua união e são do mesmo modo de ser que o indivíduo do qual se trata, porém, de dar conta. Simondon mostra, então, que o esquema hilemórfico possui ao mesmo tempo um paradigma *consciente* e um paradigma *inconsciente*, e que o segundo foi quem conduziu o primeiro a ser mal compreendido e traído pelo esquema hilemórfico que aí se reivindicava. Com efeito, o paradigma consciente de Aristóteles é a tomada de forma técnica, cujo exemplo clássico é a moldagem do tijolo. Ora, essa tomada de forma não se reduz à união de uma matéria e de uma forma: de início, a matéria introduzida no molde já é preparada ou “pré-formada”; em seguida e reciprocamente, a forma do molde já é materializada; enfim, a tomada de forma será tornada possível por condições energéticas específicas que advêm de uma *metaestabilidade*. Se o esquema hilemórfico empobreceu seu próprio paradigma da tomada de forma técnica em uma simples união de matéria e de forma, isso se deu, então, em razão de outro paradigma, inconsciente desta vez: o paradigma da *relação social empobrecida* entre o escravizado que molda o tijolo e o mestre que dá a ordem da operação técnica.

HUMANISMO [*Humanisme*]

A oposição de Simondon ao “humanismo fácil” (MEOT, p. 9 [43]) não deve deixar pensar que Simondon seria um representante do anti-humanismo. Primeiramente, o propósito de MEOT visa reconciliar a cultura com a técnica, enquanto que o “fácil humanismo” é este humanismo que rejeita a técnica como estrangeira à cultura. Simondon mostra, então, que a técnica contemporânea entrou em uma “idade dos conjuntos” onde se revela a “normatividade técnica” enquanto dignidade cultural da técnica e capacidade de *acoplamento* do homem e da técnica em tornar possível uma verdadeira *transindividualidade*. É somente por esta última que será ultrapassada a alienação que caracteriza o mundo do trabalho desde a revolução industrial maquinica. Simondon intenciona, assim, fundar um novo humanismo, pois “o humanismo jamais pode ser uma doutrina nem mesmo uma atitude que

poderia se definir de uma vez por todas; cada época deve descobrir seu humanismo orientando-o em direção ao perigo principal de alienação” (MEOT, p. 102 [166]). Sobre este ponto, ver igualmente “Enciclopedismo”.

IMAGINAÇÃO [*Imagination*]

Simondon propõe em IMIN uma nova teoria da imaginação, em todos os pontos oposta àquela de Sartre: a imaginação não é sempre consciente, nem uma função “irrealizante” que seria oposta à percepção. Com efeito, Simondon estabelece que aquilo que *precede* a percepção, a saber, a motricidade do vivente, já é o nascimento de um “ciclo da imagem” que se prolonga na própria percepção sob a forma das “imagens intra-perceptivas”, depois para além da percepção através das “imagens-lembranças” chamadas a se tornarem “símbolos”, para finalmente “concretizar” a imaginação em *invenção*, fundando um “novo ciclo de relação com o real” (IMIN, p. 138).

INDIVÍDUO E INDIVÍDUO TÉCNICO [*Individu et individu technique*]

Simondon distingue entre os “regimes de individuação” e, portanto, entre os graus de individualidade do indivíduo, de tal maneira que “não se pode, a rigor, falar do indivíduo, mas de individuação; é à atividade, à gênese que se deve remontar, ao invés de tentar apreender o ser já feito para descobrir os critérios por meio dos quais se saberá se ele é um indivíduo ou não. O indivíduo não é um ser mas um ato. (...) A individualidade é um aspecto da geração, ela se explica pela gênese de um ser e consiste na perpetuação dessa gênese” (ILFI, p. 191 [181]). É por isso que o cristal não é verdadeiramente indivíduo senão no momento da cristalização, enquanto que o ser vivente possui uma individualidade complexa e durável: seu “meio associado” participa de seu ser, que é assim “teatro de individuação” em vez de simples “resultado de individuação, como o cristal ou a molécula” (ILFI, p. 27 [21]).

É “indivíduo técnico” a máquina enquanto ela “porta suas ferramentas” e se torna capaz de prescindir até mesmo de auxiliares humanos (ver “Alienação”). Mas a *individualização* do objeto técnico é também esse aspecto do processo de “concretização” pelo qual o objeto técnico *chama* um meio associado por ele integrado em seu funcionamento. Enfim, na ordem dos *níveis de análise* do objeto técnico, o indivíduo técnico se opõe ao *elemento*, que precisamente “não possui um meio associado” (MEOT, p. 65 [117]) e se transpõe de um objeto a outro.

INDIVIDUALIZAÇÃO [*Individualisation*]

Essa noção se aplica ao mesmo tempo ao ser vivente – em ILFI – e ao objeto técnico – em MEOT –, em virtude de uma analogia operatória: “É porque o vivente é um ser individual que porta consigo seu meio associado que o vivente pode inventar: essa capacidade de se condicionar a si mesmo está no princípio da capacidade de produzir objetos que se condicionam a si mesmos” (MEOT, p. 58 [107]; ver também MEOT, p. 138-139 [212-214]).

No vivente, de início, a individualização é aquilo que acompanha essa “individação perpetuada” que é a vida enquanto *gênese continuada*. Simondon tende a reservar a noção de individualização para a *duplicação somato-psíquica* do vivente. Onde o fato que, para ele, a “individação psíquica” não é uma individação propriamente dita (ver IPC, p. 132-134 ou ILFI, p. 267-268 [407-410]), mas uma *individualização* e uma “via transitória” entre individação vital e individação psicossocial.

Em MEOT, em seguida, “a individualização dos seres técnicos é a condição do progresso técnico. Essa individualização é possível pela recorrência de causalidade em um meio que o ser técnico cria ao redor de si mesmo e que o condiciona tal como é condicionado por ele. Esse meio ao mesmo tempo técnico e natural pode ser nomeado meio associado. Ele é aquilo pelo qual o ser técnico se condiciona a si mesmo em seu funcionamento” (MEOT, p. 56-57 [105-106]). É em

virtude de tal progresso técnico que “a individualidade humana se encontra cada vez mais liberada da função técnica pela construção de indivíduos técnicos” (MEOT, p. 80 [137]). É por isso que, “na reflexão sobre as consequências do desenvolvimento técnico em relação com a evolução das sociedades humanas, é o processo de individualização dos objetos técnicos que se deve ter em consideração antes de tudo” (MEOT, p. 80 [137]). Ver sobre esse ponto “Alienação”.

INFORMAÇÃO [Information]

Essa noção é definida como o *centro* de um trabalho mais geral de *reforma conceitual* por parte de Simondon, pois a informação só pode se tornar “a fórmula da individuação” (ILFI, p. 31 [27]) se for pensada para além do que diz a Teoria da informação, à qual pertencia, por sua vez, a Cibernética. Teoria da informação e cibernética, porém, compreenderam bem a informação como “neguentropia”, ou seja, a inversão do crescimento da desordem e, portanto, possibilidade da vida biológica. Mas ao mesmo tempo a Teoria da informação dissociou informação e *significação*, em razão de um *paradigmatismo técnico e probabilístico* que é impróprio à *universalização* da noção de informação. Simondon aposta em tornar possível a aplicação da noção de informação à realidade psicossocial *partindo de um paradigma físico, mas autocomplexificável* (ver sobre esse ponto a palavra “Transdução”). Ao mesmo tempo, ele põe as bases de um colocar em conexão da reflexão sobre a informação com a reflexão sobre a *dualidade onda-corpúsculo* da física quântica, porque as duas são *gênese*, teorizáveis *simultaneamente* de maneira probabilística e *não-probabilística*. Contudo, esse *coração epistemológico* de sua obra, que a atravessa inteiramente, nos deixa um programa ao invés de uma teoria acabada.

INVENÇÃO [*Invention*]

Simondon é *certamente* o pensador, não da inovação – grande palavra de ordem da *tecnocracia* atual, que não é *tecnológica* –, mas da invenção, tratada por ele ao mesmo tempo em MEOT, em IMIN e em IT. A análise simondoniana do devir técnico, feita desde o início em termos de *funcionamento* e rejeitando o *uso* como extrínseco à tecnicidade propriamente dita (ver “Antropologia”), pareceria não pode ser clara se a maioria das invenções de funcionamentos são feitas *com a intenção prévia de um uso determinado*. Simondon é consciente disso, e é por isso que, desde o último subcapítulo de seu primeiro capítulo, MEOT introduz uma ideia que será, na sequência, prolongada em 1965-1966 em IMIN, prolongamento que constitui justamente uma resposta à objeção que acabou de ser levantada:

- ❖ Em MEOT, Simondon introduz a ideia de “origem absoluta de uma linhagem técnica”. Ele precisa: “O início de uma linhagem de objetos técnicos é marcada por esse ato sintético de invenção constitutivo de uma essência técnica. A essência técnica se reconhece pelo fato de que ela permanece estável através da linhagem evolutiva, e não apenas estável, mas ainda produtora de estruturas e de funções por desenvolvimento interno e saturação progressiva” (MEOT, p. 43 [87]). Há, assim, linhagens de objetos técnicos que realizam o devir potencialmente contido em uma “essência”.
- ❖ Ora, a consequência disso será desenvolvida por Simondon em IMIN sob a forma de uma transcendência do objeto inventado em relação às intenções primeiras de utilização que haviam, contudo, comandado a invenção do objeto: “seria parcialmente falso dizer que a invenção é feita para atingir um fim, realizar um efeito inteiramente previsível de antemão”, pois “há na verdadeira invenção um salto, um poder amplificador que ultrapassa a simples finalidade e a pesquisa limitada de uma adaptação” (IMIN, p. 171-172).
- ❖ Distinguir-se-á, então:

- ❖ a invenção primeira de uma *essência* técnica, origem absoluta de uma linhagem, tal como a essência técnica “motor de combustão interna”;
- ❖ os aperfeiçoamentos menores *contínuos* que têm lugar no seio dessa essência técnica tal como ela se realizou;
- ❖ o invenção *descontínua* tornada necessária pela “saturação do sistema” que resulta de uma série contínua de aperfeiçoamentos menores (ver MEOT, p. 27 [65] e 39-40 [81-82]). Essa invenção descontínua é, então, aquilo no qual se “concretiza” verdadeiramente o objeto técnico enquanto realidade de um progresso, tal como a invenção do motor a diesel (ver MEOT, p. 44 [87-88]) no seio da essência técnica “motor de combustão interna”.

MÁQUINA [*Machine*]

Além da oposição autômato/máquina aberta em MEOT, já tratada neste glossário, é preciso evocar a classificação das máquinas em IT. Lembremos que MEOT definia a máquina como “aquilo que porta suas ferramentas e as dirige” (MEOT, p. 78 [134]). Ver também sobre esse ponto “Alienação”, “Indivíduo e indivíduo técnico” e “Individualização”.

Em IT, Simondon, na esteira de Jacques Lafitte em suas *Réflexions sur la science des machines* [Reflexões sobre a ciência das máquinas] (1932), *expande* a noção de máquina, e distingue em um primeiro momento entre:

- ❖ As “máquinas simples” como “sistemas de transformação do movimento”, tal como “a alavanca” (IT, p. 97);
- ❖ as “máquinas-ferramentas” que são “semi-autônomas, sendo autônomas para a energia e heterônomas para a informação” (IT, p. 97);
- ❖ a “verdadeira máquina”, que é “autônoma ao mesmo tempo para a alimentação e para a informação durante seu funcionamento, a informação sendo fornecida de maneira massiva antes do funcionamento” (IT, p. 98);
- ❖ Depois Simondon retoma – e *repensa* – a distinção operada por Lafitte entre:

- ❖ a “máquina passiva” e seus diferentes graus, tais como a ferramenta adaptada e a abóbada arquitetônica;
- ❖ a “máquina ativa” e seus diferentes graus, tais como a lâmpada a óleo e o motor;
- ❖ a “máquina reflexa”, ou seja, autorreguladora ou “à informação”.
- ❖ Ver sobre esse ponto IT, p. 158-226.

MEIO ASSOCIADO [*Milieu associé*]

O pensamento da individuação não pode se construir sem levar em conta o meio que é associado ao indivíduo, e é por isso que a noção de meio associado é central tanto em ILFI quanto em MEOT. Com efeito, Simondon aponta desde a Introdução de ILFI que, se o hilemorfismo supôs um “princípio de individuação” – forma ou matéria – que já advém do modo de ser do indivíduo do qual ele, contudo, supõe dar sentido, é porque o hilemorfismo procurou explicar a gênese apenas do indivíduo, sem levar em conta o seu meio associado: “Se, ao contrário, supuséssemos que a individuação não produz apenas o indivíduo, não se procuraria passar de maneira rápida através da etapa da individuação para chegar a essa realidade última que é o indivíduo: tentariamos apreender a ontogênese em todo o desenrolar de sua realidade, *e conhecer o indivíduo através da individuação ao invés da individuação a partir do indivíduo.*” (ILFI, p. 24 [15-16], grifos do autor). Observar-se-á que não se trata de explicar o indivíduo *a partir* de seu meio associado, mas de explicar *os dois* a partir de uma realidade *pré-individual* (ver essa palavra no glossário).

No ser vivente, o meio associado se torna o polo de uma troca permanente, enquanto que para a personalidade psicossocial o coletivo não é mais um simples meio, mas um grupo possuindo sua unidade própria e sua personalidade própria, à qual a personalidade do indivíduo é “coextensiva” (IPC, p. 183 ou ILFI, p. 297 [453-455]). Quanto ao “indivíduo técnico”, ele se deixa pensar por analogia com o vivente

na medida em que sua “individualização” é “recorrência de causalidade” com um meio associado.

METAESTABILIDADE [*Métastabilité*]

Essa noção, utilizada igualmente por Norbert Wiener, designa em Simondon um estado que foi descoberto pela termodinâmica. Trata-se de um estado que transcende a oposição entre estabilidade e instabilidade, e que é carregado de potenciais para um devir (ver ILFI, p. 26 [18] ou IGPB, p. 24). O uso central dessa noção é típico do gesto teórico que admirava Deleuze em IGPB: “poucos livros, em todo caso, fazem tanto sentir a qual ponto um filósofo pode, ao mesmo tempo, tomar sua inspiração na atualidade da ciência, e, contudo, reunir-se aos grandes problemas clássicos transformando-os, renovando-os. Os novos conceitos estabelecidos por Simondon nos parecem ser de uma extrema importância; sua riqueza e sua originalidade impressionam ou influenciam o leitor” (Deleuze, “Gilbert Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique*”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger* [“O indivíduo e sua gênese físico-biológica”, *Revista filosófica da França e do Exterior*] vol. CLVI, n. 1-3, p. 118).

A diferença entre o indivíduo físico e o indivíduo vivente é, pois, que o segundo mantém em si uma metaestabilidade, enquanto que o primeiro se tornou estável e esgotou seus potenciais. Nisso, a vida é, para Simondon, uma “individação perpetuada” (ILFI, p. 27 [21] ou IGPB, p. 25). Sobre a metaestabilidade como condição dos processos de individuação, ver igualmente “pré-individual”.

NATURALIZAÇÃO [*Naturalisation*]

Essa noção, absolutamente fundamental, vem após aquelas de concretização e de individualização na primeira parte de MEOT. A naturalização dos objetos técnicos deriva do progresso técnico, já que “a evolução progressiva das técnicas, graças à mais-valia amplificadora de cada invenção constituinte de um objeto, faz

passar os efeitos naturais ao mundo das técnicas, tendo por resultado o fato de que as técnicas, progressivamente, se naturalizam” (IMIN, p. 175). As consequências concernentes ao conhecimento são, então, para Simondon, uma *convergência cada vez maior entre técnica e ciência*. Essa convergência possui, ela mesma, dois aspectos recíprocos e complementares, respectivamente privilegiados por MEOT e por NC:

- ❖ Em MEOT, o objeto técnico é concebido como um sistema físico-químico no seio do qual as ações recíprocas se fazem segundo um número crescente de leis naturais cientificamente conhecidas. Eis porque a construção do objeto técnico só pode ser perfeita se ele procede do que Simondon chama de “um conhecimento científico universal”. Tal é a via da *tecnologia*, que é, porém, definida como uma via assintótica na medida mesma em que os conhecimentos científicos que servem de guia para prever a universalidade das ações mútuas exercidas no sistema técnico permanecem afetados por certa imperfeição” (MEOT, p. 35 [76-77]);
- ❖ Em NC, é reciprocamente o conhecimento científico que depende da atividade técnica, na medida mesma em que a integração crescente das leis naturais ao funcionamento técnico faz do objeto técnico o mediador entre o homem e a natureza que permanece ainda a descobrir: “a verdadeira atividade técnica está hoje no domínio da pesquisa científica que, porque é pesquisa, é orientada a objetos ou a propriedades de objetos ainda desconhecidos” (IPC, p. 263 ou ILFI, p. 512 [519-520]). A normatividade técnica se exprime plenamente na pesquisa científica, porque a máquina não mediatiza a relação do indivíduo à comunidade, mas a relação do *sujeito ativo* ao *objeto*. Tal é a via da *fenomenotécnica*, tal como já a havia definido Bachelard, e nesse ponto Simondon é certamente, com o próprio Bachelard, precursor de uma filosofia nomeada posteriormente “tecnociência”.

NEOTENIA (GENERALIZADA) [*Néoténie (généralisée)*]

O termo “neotenia” foi criado pelo biólogo Julius Kollmann, em 1883, para designar a conservação – “tenia”, oriunda do grego *teinein*, que significa “estender” – de caracteres juvenis – o prefixo “neo” significando novo – nos adultos de uma espécie, mas também e reciprocamente o acesso direto de certas larvas à maturidade sexual, como é o caso no axolote. Esses fenômenos são mais geralmente observados em anfíbios e insetos, para os quais se fala em pedogênese.

Quanto à tese do caráter neotênico do ser humano, ela apareceu inicialmente em Louis Bolk (1866-1930), anatomista e biólogo holandês célebre por sua teoria da fetalização, segundo a qual o desenvolvimento do embrião humano consistiria paradoxalmente em uma lentificação tal que se tornariam permanentes nele, na idade adulta, caracteres apenas transitórios e juvenis no primata. Essa tese da neotenia humana é retomada pelo psicanalista Jacques Lacan (1901-1981) para explicar quais ilusões atuam no “estágio do espelho” enquanto irreduzível ao “teste do espelho” teorizado inicialmente por Henri Wallon e outros. Depois de ser repensada pelo grande paleontólogo americano, teórico da evolução do vivente, Stephen Jay Gould (1941-2002), ela inspira hoje filósofos do “inacabamento do homem” como Bernard Stiegler.

Nós havíamos proposto nomear “neotenia generalizada” a hipótese de Simondon segundo a qual o vivente em geral seria o desenvolvimento lentificado e prolongado de uma fase incoativa da própria individuação física, do mesmo modo que, no interior do vivente, o animal seria o desenvolvimento lentificado e prolongado de uma fase incoativa do desenvolvimento do vegetal etc. Essa hipótese da neotenia generalizada não fornece, contudo, a chave operatória do pensamento simondoniano do vivente, mais fundado sobre o conceito de polarização, herdado de Canguilhem, que Simondon expande ao próprio regime físico, assim como ele expande o conceito central, mas profundamente reelaborado, de informação.

ONTOGÊNESE [*Ontogenèse*]

Essa noção é, de início, sinônimo de individuação, já que a individuação é para Simondon gênese. Na biologia, ontogênese é igualmente gênese do indivíduo, por oposição, dessa vez, à “filogênese” – gênese da espécie. Mas Simondon aplica também essa noção à própria teoria filosófica, já que o “conhecimento” da individuação é “individuação do conhecimento” (ILFI, p. 36 [35]). Eis aí o modo propriamente simondoniano de superação da oposição sujeito/objeto em vista de um “conhecimento” filosófico não objetivante.

É necessário apontar que uma hesitação existe em Simondon, quando na Introdução de ILFI ele escreve, de início, que não é necessário “*considerar a individuação como sendo somente ontogênese*” (ILFI, p. 24 [14], sublinhado por G.S.), e depois que, em sua teoria, “*a individuação é assim considerada como apenas ontogenética, enquanto operação do ser completo*” (ILFI, p. 25 [16], sublinhado por G.S.). Aqui a ontogênese é em um *primeiro momento* distinguida da individuação, na medida em que esta última é também a aparecimento de um “meio associado” cuja compreensão é necessária para uma verdadeira explicação da gênese do indivíduo. Em um *segundo momento*, é a noção mesma de ontogênese que se encontra expandida para designar o “devir do ser” (ILFI, p. 25 [16]) em geral, e por consequência a própria individuação como gênese do indivíduo *e de seu meio associado*.

ORDENS DE GRANDEZA [*Ordres de grandeur*]

Uma das grandes originalidades – e atualidades – de Simondon é de fazer intervir *a relação* entre ordens de grandeza – hoje em dia nomeadas “escalas” – no fundamento mesmo da compreensão do real. Com efeito, se o indivíduo *é* relação e não apenas *em* relação, como proclama a doutrina simondoniana do “realismo das relações”, então o indivíduo não pode senão ser relação entre ordens de grandeza, às quais ele permite justamente comunicar – enquanto que, no estado *pré-individual* (ver essa palavra no glossário), elas não se comunicam. Essas ordens de grandeza, na

medida em que elas existem apenas relativamente umas às outras, não são termos que preexistem à sua relação e não colocam o realismo das relações em contradição consigo mesmo.

Assim, por exemplo, o vegetal é apresentado por ILFI como um indivíduo que relaciona a ordem de grandeza da luz do sol – necessária à fotossíntese – e a ordem molecular dos sais minerais que alimentam o vegetal. Além disso, essa relação que é o indivíduo vegetal é ela mesma em relação com um “meio associado” que é de mesma ordem de grandeza que o indivíduo. Em CSI, Simondon tenta aplicar o pensamento das ordens de grandeza à questão difícil do instinto.

PERCEPÇÃO [*Perception*]

Simondon dedicou o volumoso CSP a esse problema da percepção, igualmente presente em ILFI. A percepção é, com a *ação* e a *emoção*, uma das três dimensões do vivente animal, e não podemos compreender seu funcionamento sem pensar suas interferências com as outras duas dimensões, como o fazem justamente a Quarta e a Quinta Parte de CSP. Na Terceira Parte, depois que ILFI contestou o corte “antropológico” feito pelos filósofos entre o homem e o vivente, Simondon propõe singularizar o simples *grau* humano pela capacidade de abstração e de simbolização: tal é o único sentido concedido ao privilégio humano na percepção das formas, essa última existindo bem no animal, mas sem tal “riqueza semântica” (CSP, p. 204). A Primeira Parte, por sua vez, consistia em um percurso histórico das teorias da percepção e terminava com uma exposição da *Gestaltpsychologie* (psicologia da forma), com a qual Simondon dialoga desde ILFI sobre esse tema da percepção.

PERSONALIZAÇÃO E PERSONALIDADE [*Personnalisation et personnalité*]

Depois da individuação do vivente como “origem absoluta” (ILFI, p. 27 [21] ou IGPB, p. 25), em seguida sua *individualização* somato-psíquica como gênese perpetuada, vem a *personalização*, que, contudo, faz passar do “regime” (ver essa palavra no glossário) propriamente vital de individuação ao regime *psicossocial*: a *personalidade* individual é isso que se constrói no seio de um grupo possuindo ele mesmo sua unidade e sua personalidade de grupo (ver IPC, p. 183-184 ou ILFI, p. 297-298 [454-457]). Enquanto a individuação é “única” e a *individualização* “contínua”, a personalização é “descontínua” (IPC, p. 135 ou ILFI, p. 268 [399]): a personalidade sofre reestruturações profundas, mas somente periódicas. Ver igualmente “Transindividual/interindividual”.

POLARIZAÇÃO [*Polarisation*]

Como aquela de “neotenia (generalizada)”, essa noção serve para ultrapassar, melhor que o havia feito Bergson, a oposição entre *mecanicismo* e *vitalismo*. De fato o mecanicismo reduz o vivente aos processos físico-químicos, enquanto que o vitalismo toma inversamente o vivente como incompreensível a partir do físico. Simondon, em ILFI, arbitra o debate, e ele é nesse sentido um precursor dos pensamentos da “emergência”: ele pensa o físico e o vivente como tipos diferentes de um mesmo processo de polarização: o cristal é polarizado, do mesmo modo que a afetividade do vivente animal, e entre os dois há a polarização da membrana celular, onde se marca a primeira diferença entre o físico e o vivente. No cristal em vias de formação, o limite em devir é isso que separa *o passado do futuro*, enquanto que na célula vivente a membrana separa *o interior do exterior*, visto que o interior é *contemporâneo da membrana e não passado*.

POTENCIAL REAL [*Potentiel réelle*]

Essa expressão designa um potencial que não se reduz ao do possível ou ao do virtual, mas que ao contrário, e paradoxalmente, é “atualmente existente como potencial” (ILFI, p. 313 [474] ou IPC, p. 210)⁷. Aí está toda a especificidade da reinterpretação, feita por Simondon em seguida do físico francês e Prêmio Nobel Louis de Broglie, da noção física de “energia potencial”: “o potencial, concebido como energia potencial, é *real*, pois exprime a realidade de um estado metaestável e sua situação energética” (FIP, *in* ILFI, p. 547 [600], sublinhado por G. S.).

PRÉ-INDIVIDUAL [*Pré-individuel*]

Essa noção decisiva designa o estado de metaestabilidade (ver essa palavra no glossário) que torna possível toda individuação. A metaestabilidade pode, no entanto, ser mantida no seio mesmo do processo de individuação, como é o caso no vivente, enquanto o pré-individual puro é dado “antes” desse processo – em uma “anterioridade” que não é dependente do tempo, pois o próprio tempo “*sai do pré-individual como as outras dimensões segundo as quais o processo de individuação se efetua*” (ILFI, p. 34 [32], sublinhado por G. S.). A Conclusão de ILFI apresenta o pré-individual como uma “hipótese” que é “derivada de certo número de esquemas de pensamento emprestados dos domínios da física, da biologia, da tecnologia” (ILFI, p. 327 [488]). É imperativo precisar, aqui, que o domínio físico o leva, a tal ponto que em IGPB e em IPC a *mesma* passagem da Conclusão não evoca nem a biologia nem a tecnologia: a noção de “pré-individual” de Simondon é inspirada na metaestabilidade termodinâmica, mas também na famosa dualidade quântica onda-corpúsculo enquanto ela é “mais que um” e que o corpúsculo não é estritamente falando um indivíduo. Somente a *microfísica contemporânea* é capaz de nos dar uma ideia desse estado primordial que Simondon qualifica por vezes de “pré-físico e pré-vital”, a

⁷ No original consta: “actuellement existents comme potentiels” (p. 304 da primeira edição de 2005).

individação física e a individuação vital sendo apenas dois *regimes* tendo uma mesma fonte, e não dois *domínios substanciais* de seres.

PROBLEMÁTICA [*Problématique*]

A originalidade de Simondon, aqui, é de dar uma realidade objetiva a uma noção que tradicionalmente designa o resultado de uma atividade do sujeito pensante. Com efeito, para Simondon, toda realidade possui sua problemática na medida em que os potenciais não são ainda atualizados e demandam a sê-lo: a problemática é a configuração *a partir* da qual alguma coisa pode “colocar problema” e suscitar um devir, como resolução do problema. Assim, por exemplo, a “problemática” da individuação psíquica não pode se resolver plenamente senão pela passagem à individuação psicossocial. É nisso, aliás, que a individuação psíquica é somente uma “via transitória” entre a individuação vital e a individuação psicossocial: ela é mais uma *individualização* do que uma verdadeira individuação.

PROGRESSO E PROGRESSO TÉCNICO [*Progrès et progrès technique*]

Na Quarta Parte de IMIN, consagrada ao tema da invenção, Simondon sustenta que “não há progresso garantido enquanto a cultura, por um lado, e a produção de objetos, por outro, permanecem independentes uma da outra; o objeto criado é precisamente um elemento do real organizado como destacável porque ele foi produzido segundo um código contido em uma cultura que permite utilizá-lo longe do lugar e do tempo de sua criação” (IMIN, p. 164). Cultura e técnica devem então ser ligadas para tornar possível um progresso, e a estagnação de “culturas animais” não significa que elas não seriam culturas, nem mesmo que elas não produziram objetos – os primatas os produzem –, mas ela significa apenas que essa produção de objetos não é “cumulativa” (IMIN, p. 163) nem fundada sobre o caráter destacável do objeto constituído. O progresso se torna, assim, sinônimo de *processo de hominização perpetuada*, e se define como “o caráter do desenvolvimento que integra

num todo o sentido das sucessivas descobertas descontínuas e da unidade estável de uma comunidade” (NC, *in* IPC, p. 267 ou ILFI, p. 515 [524]).

Em MEOT, o progresso propriamente *técnico* é pensado em termos de “concretização”, de “individualização” e de “naturalização” dos objetos técnicos. Acrescentamos que as *idades tendenciais* da técnica (ver sobre esse ponto “Elemento/indivíduo/conjunto”) serão redefinidas em IT, que cortará, com efeito, a história das técnicas de duas maneiras diferentes, das quais, no entanto, nenhuma viria a contradizer o corte proposto pela última página da Introdução de MEOT:

- ❖ Primeiro, segundo quatro períodos ditos respectivamente “anterior ao uso da ferramenta e do instrumento”, depois “da ferramenta, do instrumento”, depois “da máquina-ferramenta e da máquina” e, por fim, da “reticulação” (IT, p. 104);
- ❖ Em seguida, segundo três períodos ditos respectivamente das “invenções pré-científicas”, depois das “invenções feitas ou completadas com o socorro das ciências” na “época industrial”, e, por fim, do “terceiro grupo de invenções” na época da “informação” (IT, p. 229 e 271-272).

O primeiro corte comporta quatro períodos unicamente porque o primeiro deles precede o artefato e diz respeito às primeiras “técnicas” no sentido de *procedimentos*: por exemplo, “uma técnica primitiva de caça como aquela que consistia em descer às falésias e assustar animais” (IT, p. 86).

REALISMO DAS RELAÇÕES [*Réalisme des relations*]

Essa expressão designa a doutrina epistemológica de Simondon, que fornece o núcleo de sua ontologia genética, e do qual encontramos o desenvolvimento último no terceiro capítulo de ILFI – que estava curiosamente ausente em IGPB. O *realismo* das relações consiste em *dessubstancializar o indivíduo sem, no entanto, o desrealizar*, uma vez que ele coloca que a individualidade do indivíduo aumenta por multiplicação das relações que constituem esse indivíduo. É por isso que o indivíduo não se dissolve

nas relações que o fazem. O antissubstancialismo de Simondon pensa as relações, portanto, como não sendo precedidas pelos termos que elas religam, mas conserva, todavia, a ideia que o indivíduo é “centro ativo” da relação. Para um complemento a essas explicações, ver “Ordens de grandeza”.

O realismo das relações tem como precursor Gaston Bachelard, grande epistemólogo francês – filósofo da física – cujo discípulo mais importante foi Georges Canguilhem, filósofo da biologia que orientou Simondon para a elaboração de MEOT enquanto Tese complementar para o Doutorado de Estado – ILFI sendo sua Tese principal, orientada por Jean Hyppolite.

REGIMES (FÍSICO/VITAL/TRANSINDIVIDUAL) [*Régimes (physique/vital/transindividuel)*]

Contrariamente à Merleau-Ponty em *La structure du comportement* [A estrutura do comportamento], Simondon não distingue “ordens” de seres, mas de “regimes” que, conforme a teoria das “fases” do ser, não são substanciais, mas são *fases possíveis de todo ser*. Assim, em Simondon, o regime psicossocial de individuação será certamente privilegiado no homem, mas, por um lado, esse último poderá por vezes – por exemplo, nas relações de trabalho – funcionar como um indivíduo vivente – a formiga trabalha – ao invés como um “sujeito” se individuando em “personalidade” psicossocial ou “transindividuada”. Por outro lado, e reciprocamente, certos animais podem às vezes, portanto de forma muito efêmera mas não menos real, aceder ao psicossocial ou “transindividual”.

RELAXAÇÃO (LEI DA) [*Relaxation (loi de la)*]

A “lei de relaxação” é enunciada por Simondon no segundo capítulo de MEOT, e ela concerne a tripartição “elemento/indivíduo/conjunto”, ela mesma já exposta no glossário. Essa lei afirma que “na evolução dos objetos técnicos, assistimos a uma passagem de causalidade que vai dos conjuntos anteriores aos

elementos posteriores; esses elementos, introduzidos num indivíduo cujas características eles mesmos modificam, permitem que a causalidade técnica remonte do nível dos elementos ao nível dos indivíduos, depois daquele dos indivíduos àquele dos conjuntos; daí, em um novo ciclo, a causalidade técnica torna a descer, por um processo de fabricação no nível dos elementos, onde ela se reencarna em novos indivíduos, depois em novos conjuntos” (MEOT, p. 66 [118]).

Tal lei não põe em questão a ideia de uma “idade dos elementos”, de uma “idade dos indivíduos” e de uma “idade dos conjuntos”, pois essas denominações são sempre relativas e definem apenas “lugares” (o elemento, o indivíduo ou o conjunto) *sucessivos privilegiados* do progresso técnico.

RELIGIÃO [*Religion*]

No Capítulo I da Terceira Parte de MEOT, a religião é, com a técnica, o resultado de uma “defasagem” da “unidade mágica primitiva”. Ela é, portanto, uma fase da cultura, e sua particularidade está em desenvolver as “qualidades de fundo” que estavam ainda confundidas com a “figuras” na “unidade mágica primitiva”. Isso significa que a religião, por sua função de totalidade unificante, é ao mesmo tempo simultânea, complementar e simétrica relativamente à técnica, que desenvolve por sua vez as “figuras” sob a forma de elementos destacáveis do fundo e removíveis. Por isso mesmo a religião e a técnica engendram no mundo os primeiros *Sujeitos* – o divino, o padre – e os primeiros *Objetos* – os artefatos.

SUBSTANCIALISMO [*Substantialisme*]

A oposição maior de Simondon ao hilemorfismo não é senão um caso privilegiado de sua oposição mais geral ao substancialismo, do qual o hilemorfismo é uma figura disfarçada ou sutil – pois tendo a pretensão, contra o substancialismo atomista, de dar conta da gênese do indivíduo. Com efeito, o substancialismo é, para Simondon, a doutrina que coloca um “princípio de individuação” não-engendrado,

que esse princípio seja o indivíduo ele mesmo enquanto que indivisível (*atomos*), ou a forma, ou a matéria. Em HNI, Simondon faz de Leibniz o representante por excelência do substancialismo, na medida em que, em Leibniz, “a noção de indivíduo é universalizada porque tudo é indivíduo no mundo: só há indivíduos, e esses indivíduos são substanciais” (ILFI, p. 454).

SUJEITO [*Sujet*]

Essa noção possui três sentidos em Simondon:

Num sentido já um pouco diferente do sentido clássico, o sujeito é esse que é capaz de sintetizar. É nesse sentido que o Capítulo I da Terceira Parte de MEOT tematiza a técnica e a religião como duas “fases” complementares da cultura que fazem aparecer respectivamente os primeiros objetos e os primeiros sujeitos. Vemos que aqui o sujeito, padre ou divindade, é precisamente síntese — ele encarna a “função de totalidade” da religião — sem por isso ser o que confronta o objeto, o qual advém da técnica;

Em seu combate contra o corte “antropológico”, Simondon nomeia “sujeito” o ser bio-psíquico que resulta do “desdobramento somato-psíquico” interno ao vivente, e que é capaz de ação, de percepção e de emoção. O homem não tem, portanto, o monopólio do ser-sujeito, mesmo se ele é o ser em que o sujeito acede verdadeiramente à “transindividualidade”, por isso à “personalidade” (ver essas palavras no glossário);

O sujeito é igualmente, e talvez, sobretudo, o conjunto composto do indivíduo e de sua carga pré-individual (ver essas palavras no glossário).

A *ligação* entre o segundo e o terceiro sentido é a seguinte: em se individualizando pelo desdobramento somato-psíquico, o animal se torna um “sujeito” que não é mais o simples indivíduo, mas o conjunto indivíduo/carga pré-individual, sua afetividade psíquica podendo, com efeito, recolher a metaestabilidade mantida nele. A passagem ao transindividual é então a individuação dessa carga

afetiva pré-individual pelo viés do coletivo, o que distingue o transindividual de toda simples “inter-individualidade” ou mesmo de toda “inter-subjetividade”.

TÉCNICA/TRABALHO [*Technique/Travail*]

Essa oposição é fundamental, e marca toda a originalidade de Simondon. Desde o capítulo II de NC, que faz a transição entre ILFI e MEOT, Simondon afirma que “os ‘especialistas’ não são verdadeiros técnicos, mas trabalhadores” (IPC, p. 263 ou ILFI, p. 512 [519]). O trabalho, no estreito sentido que possui essa noção em Simondon, não advém da transindividualidade, mas da interindividualidade. Os seres não são, neste caso, mobilizados como “sujeitos” no sentido que Simondon deu a esse termo desde ILFI, ou seja, como portadores de uma carga de natureza pré-individual lhes permitindo se transindividuarem. A relação de trabalho coloca em relação apenas os indivíduos – como – já individuados. A esse primeiro aspecto do trabalho se adiciona outro aspecto, que vem completá-lo, mas que permanece em verdade também estranho ao transindividual: no trabalho em sentido estreito, privilegiado por Simondon, a relação interindividual entre trabalhadores é também uma relação da espécie humana à natureza. Mas, toda vez, falta o transindividual, porque a humanidade não se realiza precisamente no trabalho no sentido estreito do termo, sempre demasiado pobre para fundar uma transindividualidade: o trabalho adiciona o intrassocial ao interindividual, mas essa conjunção mesma não engendra a transindividualidade, ela advém apenas da “comunidade” tal como a criticou ILFI.

Ao contrário, a atividade de invenção técnica fornece o “suporte” de uma relação humana que é “modelo da transindividualidade” (MEOT, p. 247 [360]). Já NC fazia do técnico um “indivíduo puro: em uma comunidade, ele é como de uma outra espécie. (...) a normatividade técnica é intrínseca e absoluta; pode-se mesmo notar que é pela técnica que a penetração de uma normatividade nova em uma comunidade fechada é tornada possível” (IPC, p. 263 e 265 ou ILFI, p. 512 e 514 [518 e 521]). Que a normatividade técnica seja intrínseca e absoluta, isso significa

que a adoção ou a recusa de um objeto técnico por uma sociedade não significa nada a favor ou contra a validade desse objeto, explica Simondon nessa passagem em todos os aspectos decisiva: aqui, com efeito, tudo se conecta, já que foi esta mesma passagem de NC que, a propósito da “naturalização”, abordava a convergência entre ciência e técnica. Não se pode compreender a afirmação por Simondon de uma normatividade técnica se não se distingue de um lado entre transindividualidade e comunidade, e se de outro lado não se visa a técnica como se concretizando ultimamente no conjunto informacional dos instrumentos científicos contemporâneos, através dos quais se elabora uma transindividualidade humana cuja conexão com a natureza é, com efeito, mediada pela máquina: “Os indivíduos livres são aqueles que efetuam a pesquisa, e instituem deste modo uma relação com o objeto não social” (NC, in IPC, p. 263 ou ILFI, p. 340 [520]).

TECNOLOGIA E TECNÓLOGO [*Technologie et technologue*]

O sentido ordinário da palavra “tecno-*logia*” designa as técnicas modernas enquanto aplicações do *logos* da ciência. O próprio Simondon dá a essa palavra o sentido de estudo (*logos*) da técnica. Uma das grandes teses de MEOT é que “o pensamento filosófico deve operar a integração da realidade técnica à cultura universal, fundando uma tecnologia” (título do último subcapítulo da Segunda Parte). O *tecnólogo* – que Simondon nomeia igualmente “mecnólogo” (MEOT, p. 13 [49]) – é então o homem que permite “devolver à cultura o caráter verdadeiramente geral que ela perdeu”: para ele, mais do que o “psicólogo” ou o “sociólogo”, podemos “reintroduzir nela [a cultura] a consciência da natureza das máquinas, das relações recíprocas destas e de suas relações com o homem, e dos valores presentes nessas relações” (MEOT, p. 13 [48-49]). Sobre esse ponto, ver igualmente “Cultura e cultura técnica”.

TRANSDUÇÃO [*Transduction*]

Como havia feito Jean Piaget, Simondon retoma também esta noção ao mesmo tempo tecnológica e neurobiológica para lhe dar um sentido novo, que se tornará absolutamente central no pensamento da individuação. Em Piaget, ela designava uma operação mental distinta ao mesmo tempo da dedução e da indução. Igualmente em Simondon, mas como a noção de ontogênese, a noção de transdução designa de início o processo de individuação do próprio real. É por isso que a transdução se define como “uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga pouco a pouco no interior de um domínio, fundando essa propagação sobre uma estruturação do domínio operado de próximo em próximo” (ILFI, p. 32 [29]). O paradigma ou caso exemplar da transdução é, pois, a *cristalização*, enquanto “imagem mais simples da operação transdutiva” (ILFI, p. 33 [29]). Está subentendido aqui que a noção de transdução é suscetível de *autocomplexificação*, a fim de poder se aplicar aos diferentes regimes de individuação. Por isso, a “transposição” dos esquemas físicos utilizados por Simondon é, ao mesmo tempo, uma “composição” (ILFI, p. 319 [490-91]) que permite evitar o *reducionismo*. A noção de transdução permite igualmente a Simondon fundar um novo pensamento da *analogia*.

TRANSINDIVIDUAL/INTERINDIVIDUAL

[*Transindividuel/interindividuel*]

Essa oposição é decisiva para compreender o que é o “regime” (ver essa palavra no glossário) psicossocial ou “transindividual” de individuação, mas também para compreender o valor da invenção técnica:

O transindividual, em primeiro lugar, se define como a “unidade sistemática da individuação interior (psíquica) e da individuação exterior (coletiva)” (IPC, p. 19 ou ILFI, p. 29 [23]). Ele não é, pois, um simples colocar em relação dos indivíduos, tal como é o interindividual. O transindividual faz intervir os “sujeitos” (ver essa

palavra no glossário) enquanto eles portam uma carga de realidade pré-individual. O erro do psicologismo – que só vê o *interindividual* – como do sociologismo – que só vê o *intrassocial* – é de ter esquecido essa realidade do sujeito que é “mais vasta que o indivíduo” (MEOT, p. 248 [360]), e que sozinha permite explicar o nascimento do “coletivo real” *mas também* a realização última do psiquismo individual se tornando “personalidade”;

Em seguida, e como já foi explicado no quadro da oposição “Técnica/trabalho” (ver esse par nocional no glossário), o transindividual possui por paradigma a relação humana da qual o objeto técnico inventado é o “suporte”, diz Simondon em MEOT. Adicionamos aqui que os *conjuntos informacionais contemporâneos* são aquilo pelo qual a justa “moderna” comunidade humana do trabalho – oriunda da revolução industrial –, que era feita de relações simplesmente *inter*-individuais e se encontrava por vezes alienada pela máquina, pode agora se construir como *transindividualidade* indissociavelmente humana e técnica. Tal já era o propósito de Simondon em NC, onde o “valor do diálogo do indivíduo com o objeto técnico” era “de criar um domínio do transindividual distinto da comunidade” (ILFI, p. 515 [524] ou ILFI, p. 268 [409-10]).

UNIDADE MÁGICA PRIMITIVA

No Capítulo I da Terceira Parte de MEOT, a teoria das “fases da cultura” faz derivar a religião e a técnica de uma “unidade mágica primitiva” que, sendo primeira, não é ainda realmente uma fase se toda fase apenas existe relativamente a outras. O “modo mágico de existência” é, deste modo, definido por Simondon como situando-se “imediatamente acima de uma relação que seria simplesmente aquela do vivente com seu meio” (MEOT, p. 156 [236]). Nele apenas existem “pontos-chave” naturais, como o cume de uma montanha ou cerne de uma floresta.

Tal situação primeira do homem, e de modo mais geral a teoria das fases da cultura em seu conjunto, engaja um grande problema de interpretação. MEOT fala

muito frequentemente da gênese das fases da cultura como ele falaria de uma história na qual a “unidade mágica primitiva” daria lugar por “defasagem” à bipolaridade técnica/religião etc. Mas desde a “teoria das fases do ser” de ILFI, e como lembra MEOT, as fases não são momentos temporais, contrariamente ao que o modo de expressão de Simondon poderia fazer acreditar. Se a unidade mágica primitiva descrita por Simondon não contém artefatos e precede o aparecimento da técnica, enquanto mesmo na história da humanidade os artefatos são constitutivos do devir-homem, é que ela é não uma origem histórica, mas genética, e um ponto de partida obrigatório para uma nova fenomenologia do espírito – transdutiva ao invés de dialética. Simondon proporia, então, não uma história, mas uma eidética genética, a tecnicidade e a religiosidade sendo essências enquanto modos de ser-no-mundo, ligadas pelas leis de transformação.

Afastemos, aqui, outra tentação que consistiria em permanecer na ideia de uma “história” sob pretexto que, de todo modo, o “mágico” em Simondon seria muito mais rudimentar que a conexão mágica com o mundo descrita pelos etnólogos de sua época. Partir-se-ia, aqui, de uma situação que poderia se aplicar aos próprios primatas enquanto seres já psicossociais. Mas, além da negligência que ela manifesta quanto à distinção entre as fases da cultura e dos momentos temporais, essa nova “solução” esquece que “o mágico” de Simondon não pode ser uma versão empobrecida daquele dos etnólogos porque Simondon, quando ele evoca a diferença entre a superstição e o que ele chama o “mágico”, enfatiza que este último certamente é “primitivo”, mas “rico” (MEOT, p. 166 [250]). “O mágico” é, então, uma realidade propriamente humana e não poderia ser considerada como um estágio pré-humano inaugurando a história humana.

* * *

Recebido 05/04/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/traduções

Transhumanismo: imortalidade e a questão da longevidade¹

João de Fernandes Teixeira²

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
<https://orcid.org/0000-0002-4109-6139>
joaodefernandesteixeira@gmail.com

[T R A D U Ç Ã O]

Leonardo Moreira Gomes

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0003-4267-7709>
leonardogomesm1997@gmail.com

Resumo: O artigo enfoca duas questões abordadas pelo transhumanismo: imortalidade e longevidade. A primeira parte apresenta alguns contornos do programa transhumanista e a sua motivação. A segunda discute até que ponto a promessa de imortalidade não pode ser cumprida pela ideia de fazer o upload do cérebro na internet. A terceira parte se concentra na longevidade e mostra por que o programa transhumanista para idosos falha.

Palavras-chave: Transhumanismo; Imortalidade; Longevidade; Upload de cérebro na internet.

¹ Publicado originalmente na *Revista de Filosofia Aurora* v. 32, n. 55, p. 27-35, jan. /abr. 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/26265>.

Meus agradecimentos ao Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira pela autorização da tradução do artigo, ao Prof. Dr. Leo Peruzzo, editor da revista. Também agradeço à Profa. Dra. Débora Aymoré pelo apoio e incentivo desta tradução (NT). Dedico esta tradução à Tawana Tábata.

² Professor titular do departamento de filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Paulo, Brasil. Email: joaodefernandesteixeira@gmail.com

Abstract: The paper focuses on two issues approached by transhumanism: immortality and longevity. The first part presents some contours of the transhumanist program and its motivation. The second discusses the extent to which the promise of immortality cannot be fulfilled by the idea of uploading the brain on the internet. The third part focuses on longevity. It shows why the transhumanist program for the elderly fails.

Keywords: Transhumanism. Immortality. Longevity. Upload of the brain on the internet.

Nossos corpos são obsoletos. Nosso corpo foi selecionado pela evolução para ser caçador e coletor, correr pela savana com uma lança na mão. Nossa anatomia e fisiologia é a mesma de 100.000 anos atrás, entretanto com o avanço da agricultura e ferramentas, começou a entrar em conflito com a civilização.

Não estamos mais correndo pela savana. Predominantemente lideramos a vida sedentária e, como fomos selecionados para correr, nós podemos compensar isso fazendo exercícios para evitar a perda muscular. Fomos selecionados para estocar ou obter o máximo possível de glicose para que pudéssemos circular pela savana em situações em que o alimento estivesse escasso. Hoje temos acessos a alimentos, mas o nosso corpo, ainda programado para viver na savana, continua acumulando glicose, o que causa os danos do diabetes.

Paradoxalmente, a civilização, criada para nos proteger, está fazendo de nós o animal menos ecologicamente amigável. A civilização se tornou uma interface entre o homem e o ambiente, uma interface que, para preservá-lo, também o enfraquece e o deixa doente. Além disso, a civilização fez a nossa evolução biológica estagnasse. Isso é retardado cada vez mais pela civilização, que impede a seleção natural que ocorra. O nosso engajamento com o mundo tem se tornado, cada vez mais, por meio do virtual, um meio que não oferece resistência física e apenas afeta nosso corpo enfraquecendo-o cada vez mais por um estilo de vida sedentário. Nosso organismo passou a viver uma combinação mórbida da longevidade aumentada produzida pela medicina e a involução e enfraquecimento do nosso corpo.

Daqui algumas décadas, o prospecto de viver 160 anos será somado à necessidade misturar mais e mais com as máquinas para garantir o bombeamento do coração, o movimento das pernas e a inserção de chips no cérebro para a conservação da memória. A corrida pela medicina regenerativa será abandonada, à medida que se percebe que não basta manter o corpo restaurado, mas estender as capacidades físicas e mentais para garantir a sobrevivência, uma tarefa antes desempenhada caprichosa e lentamente pela evolução natural. Essa será a *era da parabióse*, ou da nossa associação com formas de vida secas. Essa é uma das principais bandeiras do transhumanismo.

A defesa explícita dos ideais transhumanistas tem circulado na literatura e na filosofia desde o século XIX. O biólogo inglês Julian Huxley, um grande divulgador da ciência, defendera o ideal transhumanista de que o ser humano deveria controlar e modificar a evolução e, com isso, aperfeiçoar a sua própria espécie. Além de Huxley, o geneticista inglês John Haldane e, mais recentemente, o especialista em biologia molecular John Bernal também foram profetas do transhumanismo.

Na década de 1980, o filósofo Max More formalizou a doutrina transhumanista que advogou o melhoramento da espécie humana através da engenharia genética, da robótica, da nanotecnologia e das técnicas para aumentar a longevidade. Em 1998, os filósofos Nick Bostrom e David Pearce fundaram a Associação Mundial Transhumanista (*World Transhumanist Association/Humanity+ NT*) e redigiram a Declaração Transhumanista³ na qual se comprometem a reforma da natureza humana através da ciência. Uma das grandes apostas do transhumanismo contemporâneo para o aperfeiçoamento das próximas gerações é a manipulação do código genético e, com ele, a interferência no curso da evolução. De acordo com os transhumanistas, até o momento, a evolução tem sido apenas um grande conjunto de tentativas e erros, de improvisações que ocorreram ao longo de

³ Disponível em: <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf>. Acessado em 7 de março de 2023 (NT).

milhares de anos. O projeto transhumanista é de dirigir de forma mais eficiente pelo controle das mutações desnecessárias.

A manipulação do nosso código genético também permite a expansão da cognição humana. Ou seja, a nossa simbiose com as máquinas irá nos levar à expansão de inteligência. A promessa dos transhumanistas é de uma nova geração que vai emergir da nossa simbiose com as máquinas. Teremos chips implantados em nossos cérebros, que nos permitirá falar e escrever em inglês, em francês ou em alemão sem nenhum esforço, e raciocinar e manipular dados com a velocidade de um supercomputador. Nossa memória pode ser amplamente expandida por um chip cerebral que se conecta diretamente ao *Google*. Também vai haver toda uma geração de atletas geneticamente modificados mais resilientes e competitivos pelo uso de próteses.

Os genes responsáveis pela inteligência são muitos e as suas interações são múltiplas, o que torna extremamente difícil o estudo de seu funcionamento. O estudo do funcionamento destes genes poderá ser realizado em breve pela nanotecnologia. Permitindo que nanorobôs sejam enviados ao cérebro que vão escanear os neurônios e o seu código genético com imensa precisão. Sabemos exatamente quais genes produzem a inteligência e quais a inibem.

A grande quantidade de dados gerados pelos nanorobôs exigirá uma maior inteligência humana para ser computá-la, mas só podemos contar com a ajuda de superinteligências. A inteligência artificial ajudará a reescrever o código genético humano nos tornando mais inteligentes e capazes. Os supercomputadores podem recalcular e acelerar o curso das mutações que beneficiam o cérebro humano. Este é o grande salto esperado através da combinação entre a engenharia genética, nanotecnologia e inteligência artificial.

Esta reforma biotecnológica é parte do programa teórico dos transhumanistas, que avançaram para a posição de tecnoutopia. Eles preveem uma vida mais longa e melhor para os humanos, livre de doenças degenerativas e crônicas. Nick Bostrom e Jean Savulescu, que estão entre os representantes mais significativos

dos transhumanistas, que claramente propõe a reprogramação genética humana, e sem medo de serem acusados de eugenia. Diversos transhumanistas ataca diretamente à possibilidade de que no futuro os pais se recusem a manipular o DNA de seus filhos. Eles afirmam que refugiar-se na loteria genética da natureza não seria nada além de um modo de evadirem-se das responsabilidades morais que serão impostas nas próximas décadas.

Já na década de 1970, o filósofo americano Robert Nozick (1973) afirmou que nós teríamos em breve um supermercado genético na qual os pais poderiam escolher as características que desejassem para os seus filhos. Tal previsão está se tornando verdadeira, sobretudo com o desenvolvimento da edição de genoma através da técnica CRISPR desenvolvida pela bióloga Jennifer Doudna.

Segundo alguns transhumanistas, como o físico Michio Kaku, a única maneira de preservar a espécie humana é através do seu aperfeiçoamento através da manipulação genética ou da associação progressiva com as máquinas. Elas se tornaram imperativas para a sobrevivência da nossa espécie. Do ponto de vista da habilidade de processar informações do meio ambiente, nosso cérebro já está obsoleto e, portanto, melhoramento genético por neuropróteses é uma tarefa inevitável e urgente. Nós precisamos viver de acordo a tecnologia que produzimos para que não nos tornemos obsoletos ou dominados por ela.

IMORTALIDADE DIGITAL

A adolescente Bethany, personagem da minissérie televisiva *Years and Years*, produzida pelo canal HBO, sonha em se tornar uma transhumana, o que para ela significa implantar várias tecnologias em seu corpo e, finalmente, carregar todo o seu cérebro na internet. Para viver para sempre. Alguns transhumanistas radicais, como Ray Kurzweil, afirmam que a partir do ano 2100, poderemos nos tornar imortais ao transferir completamente nossos cérebros para a internet. O carregamento de dados na internet não é uma questão filosófica para os transhumanistas, pois, assim como

nosso corpo se renova a cada sete anos, substituindo por completo as células sem perder a identidade pessoal no tempo, a partir disto podemos também imaginar a existência de várias versões de nós mesmos no espaço sem entrar em conflito uns com os outros. Se nós nos tornarmos hologramas, poderemos ser projetados simultaneamente para vários lugares ao mesmo tempo, não apenas na internet, mas em outros universos do multiverso.

Entretanto, não há consenso entre os filósofos da mente sobre a possibilidade deste carregamento de dados. A simulação do cérebro humano não é a sua replicação, de modo que o seu *upload* na internet a partir da descrição digital poderia gerar apenas um enorme cemitério virtual povoado de hologramas de seres humanos. As imagens não têm vida. A base da intencionalidade e da consciência é a vida.

Seria interessante perguntar por que este tipo de fantasia sobre a imortalidade surge na imaginação de uma adolescente como Bethany. Sempre queremos viver mais e a ideia de vida eterna é uma espécie de desejo contraditório que nos assombra. O paradoxo da imortalidade de que sem a finitude a vida perde o sentido. Alcançar a imortalidade pode nunca se tornar um fato, mas apenas um desejo. Embora a morte não seja parte da vida por estar além da experiência consciente, a finitude é um dos componentes essenciais da vida. Mais do que morrer, o importante é saber que vamos morrer. A brevidade da vida e a incerteza de quando ela terminará é o que nos faz lutar para torná-la a mais digna possível. Uma vida infinita ou extremamente longa é incompatível com a ideia de estabelecer valores, prioridades e o desejo de fazer melhor possível dela.

É esse paradoxo que parece nos definir enquanto humanos, pois o desejo de prolongar a vida é sempre acompanhado por outro, o de adentrar em algum *nirvana* do que seguirá o fim da existência. O desejo pelo *nirvana* é comensurável a dificuldade de viver, que enfrentamos diariamente. É este o escapismo de Bethany. É a percepção de que a vida está se tornando cada vez mais insuportável. Que não resistiremos às mudanças climáticas, à desvalorização radical do trabalho humano

por algoritmos ou às epidemias causadas pela superlotação. Bethany quer escapar deste mundo de modo radical: fazendo o *upload* do seu cérebro na nuvem e com isso obter a vida eterna. A pergunta de um ponto de vista filosófico o quanto isto é conceitualmente possível. Acho que não.

Imagine, como no famoso experimento mental criado no século XVIII pelo filósofo John Locke, que alguém, enquanto você dorme, troca todas as memórias de seu cérebro com a de outra pessoa. Locke afirma que neste caso você perderia sua identidade pessoal, que seria substituída pela de outra pessoa. No entanto, você adquiriria a identidade de outra pessoa se não pudesse reconhecer essas novas memórias como suas?

Talvez isso explique por que um robô que armazena grandes quantidades de informações não seria capaz de gerar um *self*. Como poderia essa máquina dar a nossa informação a característica de “ser dela”? Wittgenstein enfatizou a grande dificuldade envolvida em definir o que minhas representações significam. Este é o cerne da subjetividade, questão que tem ocupado os filósofos nos últimos séculos. Grande parte da dificuldade parece derivar de que o fato “ser meu” não parece ser um traço identificável em determinado conjunto de representações. Uma casa ou a representação de uma casa não muda nada se é minha ou não. Se “serem minhas representações” fosse uma representação, seria tomar outra representação para torná-lo meu. Seria um retorno ao infinito. Portanto, “ser minhas representações” tem que ser algo não conceitual, ou seja, não pode tomar a forma de um estado mental ou uma proposição. É por isso que não é possível representar “ser minha representação”.

Então nos retornamos à situação de nossa amiga Bethany. Se estas conjecturas estiverem corretas, ela não pode ser transformada em um arquivo que poderia ser enviado para a nuvem sem se perder, sendo subjetividade. Bethany não seria mais Bethany.

É uma pena. Parece que não podemos usar o *upload* das nossas mentes na internet para escaparmos de um mundo hostil ou para alcançar a vida eterna. Os

transhumanistas devem me perdoar. A vida continuará sendo um vício do qual não podemos nos livrar, o alcoólatra fica bêbado e sente prazer. Entretanto, é sempre punido e desprezado pela família e pela sociedade. Paradoxalmente, ele bebe novamente, embora seu castigo seja maior do que a sua recompensa. Este parece ser o ciclo que nos liga à vida. Queremos que seja eterno, mesmo quando insuportável.

LONGEVIDADE

Por vezes, o discurso transhumanista adota um tom hiperbólico, como a ideia de que seremos capazes de nos tornar imortais. No entanto, há um importante alerta que serve de pano de fundo para essas especulações: o envelhecimento. Nas últimas décadas, a expectativa de viver mais se expandiu dramaticamente, o que, no entanto, não foi acompanhado pela qualidade de vida. Este fato não passou despercebido pelos transhumanistas.

A população mundial vem se tornando cada vez mais longeva. A média da expectativa de vida global aumentou de 65 para 72 anos nas últimas duas décadas. A Europa é um vasto continente de idosos. Nos Estados Unidos, muitas pessoas já vivem mais de 100 anos. Em breve, a China terá mais de 100 milhões de idosos. A velhice também será epidêmica nos países em desenvolvimento.

A velhice globalizada é um enorme problema social, especialmente quando muitos idosos, a partir dos 80 ou 90 anos, perdem a autonomia. Muitos sofreram quedas e perderam a mobilidade, outros encaram a doença de Alzheimer. Quando a velhice entra nesta fase, os idosos dependem de enfermeiros geriátricos e outros tipos de cuidadores. Portanto, na maioria das vezes são levados para instituições especializadas.

As consequências são devastadoras. Estes idosos perdem suas casas e vivem em espaços restritos, em uma longa fila de espera pela morte em que o cuidado se confunde com a segregação. Milhões de idosos passam seus últimos anos olhando para o nada, pacificados por novelas e tranquilizantes.

A medicina nos proporcionou um ganho quantitativo em longevidade, mas não um ganho qualitativo. As pessoas nascem em um momento e morrem em outro. Eles morrem em um mundo diferente que eles não podem entender. Nunca antes tantas gerações vieram e compartilharam visões de mundo tão diferentes. As pessoas idosas estão se tornando cada vez mais sendo pessoas caricaturadas com ideias e atitudes antiquadas. O que há de bom em viver 160 anos se não conseguimos sair da cama nos últimos 20 anos? Talvez uma vida longa não seja uma benção, e muitos filósofos têm alertado sobre isso. No século XVII, o inglês Thomas Hobbes (1588-1679) afirmou que a vida humana em seu início era "solitária, pobre, suja, brutal e curta". Séculos mais tarde, Freud, ressentido com o peso da idade, declarou: "O que há de bom em uma vida longa se é tão miserável, tão pobre em alegria e tão rico em sofrimento que a morte só pode ser saudada como uma libertação?"

Em 2007, o transhumanista Aubrey De Gray publicou o livro *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging*, no qual ele prevê que podemos viver por mil anos. Ele acredita que nas próximas décadas iremos descobrir a cura para doenças que ocorrem na velhice e levam à morte prematura, como a doença de Alzheimer, problemas cardíacos e diabetes. Mas não apenas isso. Superando esses obstáculos, nós começaremos a tratar o próprio envelhecimento como uma doença que precisamos curar. De Gray propõe um pacote de vários tipos de tratamentos, a velocidade de escape da longevidade (*The longevity escape longevity - LEV*), projetado para restaurar o desgaste que os organismos sofrem ao longo do tempo.

Alguns experimentos com ratos apontam que De Gray pode estar no caminho certo. Passando por novos tratamentos, eles agora vivem 1.500 dias quando sua vida média é cerca de 360. No entanto, sabemos que o teste em animais, além de serem eticamente controversos, é insuficiente. Para dar um passo final, precisamos testar novos medicamentos e conduzir tratamentos em humanos.

No entanto, é precisamente este passo final que leva a um dilema ético. Normalmente, voluntários humanos para testar novos medicamentos são pessoas

com doenças incuráveis, sem expectativa de sobreviver por muito mais tempo. Este não é o perfil dos voluntários que De Gray precisa para testar seus tratamentos. Seria inútil testá-los em pacientes idosos, com a saúde comprometida por doenças da velhice, pois isso interfere nos resultados. São necessários testes em idosos saudáveis, ainda raros nos dias de hoje, mas que, segundo De Gray, serão a maioria nas próximas décadas, quando teremos a cura para doenças que levam à morte prematura. Como convencer uma pessoa saudável a arriscar a sua vida?

Imagine uma pessoa com mais de 80 anos, fisicamente e mentalmente ativa, sem problemas no coração, diabetes ou sintomas de doença de Alzheimer. Esta pessoa só pode sofrer de algum distúrbio de saúde menor, como pressão alta leve, controlada por medicamentos de uso contínuo. Essa pessoa aceitaria arriscar os anos restantes de vida em troca da possibilidade de viver mais 3 ou 4 décadas? Por tratamento em andamento que nunca foi testado antes? É uma escolha muito difícil.

Muitos milionários idosos estão dispostos a pagar fortunas para prolongar suas vidas. Elas poderiam convencer uma pessoa muito pobre a arriscar testar o tratamento em troca de deixar muito dinheiro para sua família no caso de ele falhar. Além de ser eticamente inadmissível, isso pode se tornar um escândalo na mídia internacional. Talvez nós possamos apenas aguardar os avanços graduais da medicina.

CONCLUSÃO

O transhumanismo ainda é visionário. No entanto, os cenários futuristas podem servir para reunir experimentos mentais que permitem discutir questões filosóficas, sociais e implicações éticas da tecnologia. Esses cenários também servem como um alerta para o que pode acontecer em um futuro não muito distante e como nós podemos responder as condições de vida cada vez mais ameaçadoras.

* * *

REFERÊNCIAS

De GRAY, A. **Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human**. Cambridge: Fringe FM, 2007/2018.

BOSTROM, N. **Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

FREUD, S. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

HOBBS, T. **Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 1651/2014.

KURZWEIL, R. **A Era das Máquinas Espirituais**. São Paulo: Aleph, 1999/2007.

MEHLMAN, M. **Transhumanist Dreams**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2012.

MORE, M.; VITA-MORE, N. **The Transhumanist Reader**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

NOZICK, R. **Anarchy, State and Utopia**. New York: Basic Books, 1973.

SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. **Human Enhancement**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Recebido 21/10/2022

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Vida, Tecnociência e Transhumanismo¹

Leonardo Moreira Gomes

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0003-4267-7709>
leonardogomesm1997@gmail.com

Resumo: Neste ensaio apresentamos o conceito de vida para o filósofo e médico francês Georges Canguilhem (1904-1995) e, posteriormente, desenvolvemos uma reflexão deste conceito, estabelecendo um paralelo entre a emergência da tecnociência e o transumanismo. Na primeira parte do ensaio, foram selecionados trechos das obras de Canguilhem, *O normal e o patológico*, *O conhecimento da vida* e o verbete “vida” escrito para a *Encyclopédie Universalis*. Sobre o verbete daremos atenção para a quarta interpretação sobre a vida proposta pelo filósofo. Além dos textos escolhidos, utilizaremos artigos de especialistas que aprofundem a filosofia de Georges Canguilhem. Na segunda parte, apresentaremos, de modo geral, o surgimento e as implicações éticas da tecnociência na sociedade contemporânea. Na terceira parte, apresentaremos uma possível origem do transumanismo e o instigante e complexo debate em torno deste movimento. Neste tópico apresentaremos as contribuições de filósofos alinhados ao pensamento de Canguilhem e filósofos que refletem sobre o movimento transhumanista, tais como João de Fernandes Teixeira, Natasha Vita-More e Nick Bostrom. Na conclusão, apresentaremos a relevância do diálogo entre as áreas do conhecimento como a filosofia, ciências da vida e tecnologia para compreendermos os meandros da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Georges Canguilhem; vida; tecnociência; transhumanismo.

Abstract: in this essay, we present the concept of life for the French philosopher and physician Georges Canguilhem (1904-1995) and, later, we develop a reflection on this concept, establishing a parallel with the emergence of technoscience and with transhumanism. In the first part of the essay, excerpts from Canguilhem's work, *The normal and the pathological*, *The*

¹ Meus agradecimentos à professora Débora Aymoré, pela orientação, apoio e incentivo. Dedico este ensaio à Tawana Táбата.

knowledge of life and the entry “life” written for the *Encyclopédie Universalis*, were selected. About the entry, we will pay attention to the fourth interpretation of life proposed by the philosopher. In addition to the chosen texts, we will use articles by specialists that deepen the philosophy of Georges Canguilhem. In the second part, we will present, in general, the emergence and ethical implications of technoscience in contemporary society. In the third part, we will present a possible origin of transhumanism and the instigating and complex debate around this movement. In this topic we will present the contributions of philosophers aligned with Canguilhem's thinking and philosophers who reflect on the transhumanist movement, such as João de Fernandes Teixeira, Natasha Vita-More and Nick Bostrom. In conclusion, we will present the relevance of dialogue between areas of knowledge such as philosophy, life sciences and technology to understand the intricacies of contemporary society.

Keywords: Georges Canguilhem; life; technoscience; transhumanism.

INTRODUÇÃO

O que é vida? Num primeiro momento, podemos achar que se trata de mera retórica. Entretanto, ao longo da história humana, da Antiguidade até a contemporaneidade, personalidades que atuam nas mais diversas áreas do conhecimento tentam elaborar uma definição satisfatória sobre o que é vida. Biólogos, filósofos, físicos e geneticistas dedicaram-se a solucionar tal inquietação.

Neste ensaio, daremos destaque à contribuição do filósofo e médico francês Georges Canguilhem (1904-1995), em especial sobre a sua compreensão sobre o conceito “vida” e, além deste tópico, abordaremos como o conceito proposto pelo filósofo dialoga com outras duas questões que são caras para compreendermos a sociedade contemporânea, sendo eles: a tecnociência e o transhumanismo.

VIDA

Talvez queiram nos objetar que temos tendência para confundir a saúde com juventude. Não esqueçamos, no entanto, que a velhice é um estágio normal da vida. Mas, com idades iguais, será sadio um velho que manifestar uma capacidade de adaptação ou de reparação dos desgastes orgânicos que outro não manifeste; por exemplo, uma perfeita e sólida soldadura do colo do fêmur fraturado. Um velho saudável não é apenas uma ficção de poeta.

Georges Canguilhem

Antes de apresentar o conceito de vida, cabe mencionar as considerações de Canguilhem para as ciências da vida. Uma breve definição sobre as ciências da vida apresenta que se trata de uma área do conhecimento que busca compreender a complexidade dos organismos vivos, seja a bactéria, a célula, o organismo animal, o organismo vegetal e os organismos unicelulares (ARTiFACTS, 2019). O campo de investigação das ciências da vida, abrange diversas áreas do conhecimento, dentre elas: biologia, biologia celular, biomedicina, filosofia, física, medicina e química.

Georges Canguilhem contribui para as reflexões sobre as ciências da vida, pois seus estudos são voltados a história e a epistemologia destas ciências, ao mesmo tempo em que as suas reflexões sobre o tema se voltam para diálogo entre as ciências (biologia e medicina) e a filosofia.

A filosofia de Canguilhem seria uma epistemologia, uma investigação sobre procedimentos de produção do conhecimento científico, uma avaliação da sua racionalidade, uma análise de cientificidade. Seguindo Bachelard, Canguilhem propõe uma epistemologia regional que busca explicitar fundamentos de um setor particular do conhecimento – no caso, as ciências da vida. Canguilhem exerce seu projeto epistemológico através da reflexão sobre a história dessas ciências. Ou seja, a característica essencial do projeto epistemológico de Canguilhem é a relação intrínseca entre a epistemologia e a história das ciências (MACHADO apud CZERESNIA, 2010, p. 711).

Ao abordar as ciências da vida, Canguilhem desenvolve uma reflexão sobre o conceito de vida, tal reflexão se encontra em todo seu trabalho². *O normal e o patológico* (1943) é fundamental para compreender o debate e a influência de seu pensamento sobre as ciências da vida no século XX (MULINARI, 2016, p. 172). Desta forma, em *O normal e o patológico*, Canguilhem apresenta o seu interesse em medicina e o diálogo constante com a filosofia.

Tendo começado o curso de medicina alguns anos depois de haver terminado o curso de filosofia, e ao mesmo tempo que ensinava filosofia, tornam-se necessárias algumas palavras de explicação a respeito de nossas intenções. Não é necessariamente para conhecer melhor as doenças mentais que um professor de filosofia pode se interessar pela medicina. Não é, também, necessariamente para praticar uma disciplina científica. Esperávamos da medicina justamente uma introdução a problemas humanos concretos (CANGUILHEM, 2007, p. 6).

Esta passagem da introdução de sua obra nos permite vislumbrar o interesse de Canguilhem em compreender de maneira mais aprofundada as ciências da vida para poder desenvolver a sua própria reflexão. Ainda na mesma obra, para Canguilhem, a vida é compreendida como uma atividade normativa.

Nesse sentido, pode-se dizer que não será a terapêutica que fixará a norma sob as quais o vivente de se adaptar, mas a vida própria que irá impor suas exigências conforme a sua própria polaridade dinâmica. Noutros termos, não há indiferença, mas sim normatividade à qual se ajusta o critério terapêutico. Ao longo de suas análises, Canguilhem restitui à vida a sua espontaneidade própria, não somente ao contribuir para o esclarecimento do caráter normativo do conceito de normal – ao invalidar os postulados fundamentais das teorias que firmam a identidade dos fenômenos patológicos e normais –, mas também relativizar a intervenção da medicina. Mais importante ainda, cabe dizer, é a formulação de uma concepção de vida enquanto atividade normativa (MULINARI, 2016, p. 176).

Em 1973, Canguilhem escreveu o verbete “vida” para o *Encyclopédie Universalis*. De certo modo, é possível afirmar que este verbete é resultado de suas reflexões que se encontram desde *O normal e o patológico* ao *Conhecimento da vida* (1952).

² Ainda sobre a sua reflexão sobre as ciências da vida e o conceito de vida, Caio Souto (2020) apresenta o impacto e, posteriormente, a reformulação da filosofia de Canguilhem ao tomar conhecimento tardio da teoria genética. E, assim, ao reformular alguns pontos de sua filosofia da biologia, Canguilhem propõe novas reflexões sobre a compreensão e a aplicabilidade conceitual para a sua filosofia das ciências da vida (cf. SOUTO, 2020, p. 241).

Através de uma análise da história da ciência, em *O normal e o patológico*, Canguilhem apresenta a importância da sistematização da histórica a partir de uma perspectiva do conhecimento da medicina em diálogo com a biologia e a filosofia. Já em o *Conhecimento da vida*, mais especificamente no segundo capítulo da obra intitulado “Máquina e organismo” Canguilhem apresenta as suas críticas ao mecanicismo cartesiano e ao vitalismo. Partindo das críticas sobre estas duas doutrinas filosóficas, Canguilhem desenvolve a sua teoria sobre o vitalismo, um vitalismo crítico e que mantém a sua relação com a tecnologia. Ou seja, a partir das reflexões proporcionadas por essas obras, Canguilhem escreve o verbete “vida” para o *Encyclopédie Universalis*.

Originalmente o verbete “vida” é formulado como um extenso texto que possui a finalidade de apresentar a trajetória histórica do conceito de vida na biologia e nas ciências da vida.

Segundo Canguilhem, o conceito de vida ganha atenção dos cientistas a partir do século XIX. No entanto, existe uma história do conceito de vida anterior, uma vez que pensadores tais como Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), John Locke (1632-1704) e importantes nomes no campo das ciências da vida como Marie François Bichat (1771-1802) e Georg Ernst Sthal (1659-1734) são alguns dos que contribuíram para o desenvolvimento conceitual da vida (CANGUILHEM, 2015, p. 265-269).

No verbete “vida”, Canguilhem divide o conceito de vida em 4 partes: 1) a vida como animação; 2) a vida como mecanismo; 3) a vida como organização e 4) a vida como informação. Neste momento, destacamos a quarta definição proposta por Canguilhem: a vida como informação. Segundo o autor, ao se aprofundar no conhecimento em biologia molecular os cientistas utilizam metáforas da cibernética e da ciência da informação para compreender as complexidades das ciências biológicas.

Os trabalhos de C. E. Shannon (1948) sobre a teoria das comunicações e da informação, sobre as relações entre a teoria da informação e a termodinâmica, pareceram oferecer à filosofia biológica os elementos de

uma resposta positiva à questão milenar da natureza e função da vida (CANGUILHEM, 2015, p. 282).

Sendo assim, é possível afirmar que a vida é baseada em informação, é no DNA que a informação genética fica armazenada e é transmitida pelos genes. Deste modo, a informação é fundamental para a manutenção da hereditariedade. Além disso, a vida como informação proporciona a interação entre o natural e o artificial.

A partir desta subdivisão do verbete, o filósofo apresenta uma contextualização histórica e filosófica do verbete, ao longo do artigo filósofos tais como Aristóteles, René Descartes (1596-1650) e cientistas como Claude Channon (1916-2001) e Erwin Schrödinger, além de outras personalidades fundamentais para as ciências da vida (CANGUILHEM, 2015, p. 273-283).

No decorrer das quatro partes de seu verbete, notamos que surge novos estudos sobre a vida, desde um estudo metafísico sobre a vida até um estudo mais objetivo, isto é, uma investigação puramente científica que visa eliminar qualquer elemento metafísico possível, Canguilhem também apresenta críticas ao mecanicismo e ao vitalismo. Além disso, a partir dos avanços dos estudos em genética, o entendimento científico-biológico da vida deve ser reavaliado (CONVERSAÇÕES FILOSÓFICAS, 2020).

Ao longo do verbete notamos que Canguilhem não apresenta uma conceitualização sobre a vida, mas sim instrumentos que nos permitem compreender a complexidade e as nuances sobre o que entendemos como vida, seja científica ou filosoficamente.

Restaria, em último lugar, compreender a razão e o sentido do desejo reacional de imortalidade, do sonho de sobrevivência – “tema de fabulação útil”, diz Bergson – próprio ao homem de certas culturas. Uma árvore morta, um pássaro morto, uma carniça: tantas vidas individuais abolidas sem consciência de seu destino de morte. O valor da vida, a vida como valor não se enraizaria no conhecimento de sua precariedade essencial? (CANGUILHEM, 2015, p. 285).

Deste modo, podemos partir do pressuposto que os estudos das ciências da vida estão voltados, inclusive, para atender a nossa curiosidade em compreender a complexidade do funcionamento dos organismos vivos. Entretanto, na

contemporaneidade não basta apenas compreender o funcionamento dos organismos pois, a tecnologia também está envolvida, ou seja, a vida e a tecnologia cada vez mais são análogas.

Através do *boom* e auxílio da tecnologia, a sociedade contemporânea tem prosperado através da biomedicina, da biotecnologia, da engenharia genética e da engenharia de software, isto é, o fenômeno e o avanço tecnocientífico tem superado a natureza, ou seja, é necessário que cientistas e filósofos questionem essa dependência e substituição do natural pelo artificial (KUSSLER, 2015, p. 193-195).

TECNOCIÊNCIA

Para darmos prosseguimento sobre a relação entre as ciências da vida e a tecnociência, faremos uma breve contextualização sobre a tecnociência e as suas implicações no debate científico e filosófico, bem como no cotidiano da sociedade contemporânea.

Inicialmente a ciência e a tecnologia eram consideradas como distintas e, de maneira caricatural, ambas categorias podem ser diferenciadas da seguinte maneira: a ciência é uma área que desenvolve teorias e a tecnologia uma área voltada às práticas.

Ou seja, a ciência, através do seu método científico, busca compreender a natureza de maneira objetiva, já a tecnologia através do conhecimento científico, o técnico desenvolve um artefato que seja aplicável em alguma situação, por exemplo: um engenheiro que desenvolve uma ponte, deste modo concluímos que a tecnologia estaria voltada a instrumentalidade (ZYGBAND, 2020). Embora seja quase caricatural essa exemplificação pode ser considerada como um entendimento tradicional sobre a distinção entre ciência e tecnologia, deste modo pode ser considerado como uma forma de dualismo (ZYGBAND, 2020). Entretanto, tal entendimento começa a ser questionado. Seguindo o raciocínio de Zygband, tanto a ciência quanto a tecnologia não estão mais de acordo com a concepção tradicional

de conhecimento e tecnologia. Com o avanço extraordinário da própria ciência e da tecnologia a partir da II Guerra Mundial, contribui-se para a consolidação da tecnociência que pode ser entendida como uma fusão entre as duas categorias aparentemente opostas e, em algumas situações, é dificultoso distinguir o que difere uma categoria da outra. Com o surgimento do termo “tecnociência” em meados da década de 1970 pelo uso que o faz o filósofo belga Gilbert Hottois (1946-2019), o entendimento dualista sobre a concepção tradicional sobre ciência-tecnologia começa a não satisfazer os respectivos estudiosos da área (ZYGBAND, 2020).

A partir desta ruptura do dualismo ciência-tecnologia é preciso compreender o que é tecnociência.

Conceitos de tecnociência estão em pleno uso nos discursos sejam das ciências sociais, da filosofia da ciência e da tecnologia bem como da mídia. Porém nem todos estão satisfeitos com sua utilização (KOLOWSKI, 2015, p. 11).

Como Kolowski coloca, o termo tecnociência é usado corriqueiramente tanto no ambiente acadêmico quanto pelo senso comum, sendo assim, pode gerar alguma confusão conceitual e, assim, tentaremos apresentar como compreendemos o conceito de tecnociência.

Segundo Alfred Nordmann (2011, p. 468), o conceito de tecnociência foi introduzido por Gilbert Hottois, em 1984, na obra *Le Signe et la technique: La Philosophie à l'épreuve de la technique* e popularizado por Bruno Latour e pela filósofa americana Donna Haraway. O termo cunhado por Hottois significa a ciência produzida no contexto da tecnologia e por essa dirigida (KOLOWSKI, 2015, p. 13).

Ao apresentar a definição do termo tecnociência Kolowski (2015) menciona em seu artigo a contribuição de três importantes filósofos que contribuem para a reflexão sobre a tecnociência, são eles Bruno Latour, Javier Echeverría e Mário Bunge (1919-2020). Cada um destes pensadores, a seu modo, contribui para o refinamento do conceito de tecnociência e os seus impactos no campo da própria ciência e perante a sociedade.

Javier Echeverría em seu livro *La revolución tecnocientífica* (2003) apresenta uma cronologia sobre o desenvolvimento da ciência a partir do século XVII até o século

XX. Segundo o filósofo, a partir desta cronologia compreendemos os eventos e fenômenos que contribuíram para o surgimento da tecnociência. Echeverría também destaca o protagonismo da indústria bélica e do setor privado para o desenvolvimento da revolução tecnocientífica. Embora a tecnociência tenha sido concebida para o desenvolvimento militar e economia privada, a revolução tecnocientífica pode ser encontrada na sociedade e em diversas áreas do conhecimento, mais especificamente nas ciências duras (MARICONDA, 2012, p. 153-155).

Segundo Kolowski, dos três pensadores mencionados, Bunge seria o crítico a respeito da tecnociência. Para Bunge, a confusão sobre a tecnociência estaria no plano ontológico e epistemológico (KOLOWSKI, 2015, p. 15).

Outro filósofo que contribui para a reflexão sobre a tecnociência é o argentino Alberto Cupani. O filósofo convida a refletir a partir da seguinte questão: como produzir ciência em uma sociedade marcada pela tecnologia?³ (CUPANI, 2014, p. 4). Assim como os seus antecessores e seus contemporâneos, Cupani concorda que o objeto tecnológico contribuiu positivamente no desenvolvimento da ciência e do conhecimento científico (CUPANI, 2014, p. 5-6); entretanto, com a consolidação da tecnociência, o filósofo questiona se os cientistas não estariam reféns da tecnociência.

Segundo Cupani, com a consolidação da tecnociência, os cientistas têm pouco (ou nenhum) tempo disponível para refletir sobre as suas descobertas, seja no nível teórico seja no nível da aplicação. Aliás, é comum que o cientista evite ou reprove algum tipo de reflexão sobre a sua pesquisa, pois seria de se esperar que o próprio cientista considere que a reflexão não traz nenhuma contribuição objetiva ou concreta para a sua pesquisa. A tecnociência também provoca a aceleração do resultado, ou seja, o processo acelerado é voltado para o lucro empresarial,

³ A partir de uma perspectiva da antropologia, Edgard de Assis Carvalho (2000) apresenta cronologicamente das descobertas científicas na modernidade e a pós-segunda Guerra Mundial e a intensificação da globalização as consequências concretas provocadas pela tecnociência, segundo o antropólogo, é necessário repensar a relação tecnociência-vida numa escala que contemple toda a forma de vida humana e não humana existente no planeta Terra (CARVALHO, 2000, p. 29).

considerando a disponibilidade de artefatos na forma de mercadoria. Deste modo, vislumbramos que a tecnociência demarca explicitamente a sua ruptura com a ciência tradicional (CUPANI, 2014, p. 6-7). No entanto, mesmo com essa ruptura, refletir sobre a própria tecnociência e os seus impactos torna-se urgente, sejam estas reflexões de caráter epistemológico ou de caráter ético.

Celso Azambuja (2012) enfatiza a importância em refletir eticamente e politicamente os impactos da tecnociência na sociedade contemporânea. Segundo o autor:

A questão da tecnociência tornou-se talvez o problema central de nossa época. Todas as questões humanas e civilizatórias passam, direta ou indiretamente, pela pesquisa e pelo desenvolvimento tecnocientífico. Hoje, mais que nunca, técnica é poder (AZAMBUJA, 2012, p. 53).

Desta forma, com a consolidação da globalização e a aceleração da expansão do ciberespaço, a maneira de refletir sobre a técnica e, conseqüentemente, sobre a ética e a política a partir do pensamento teórico moderno já não é mais o suficiente; ou seja, torna-se necessário partir das reflexões sobre a técnica em Martin Heidegger (1889-1976), Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) e Gilbert Simondon (1924-1989), dentre outros teóricos das mais diversas áreas do conhecimento, o que tornaria possível refletir sobre os impactos da tecnociência na sociedade contemporânea (AZAMBUJA, 2012, p. 55).

Azambuja argumenta que é preciso desenvolver uma ética tecnocientífica, a qual contemple os especialistas envolvidos na produção tecnocientífica e especialistas que possuam um olhar crítico sobre os avanços da tecnociência, isto é, desenvolver uma ética tecnocientífica a partir da própria perspectiva da tecnociência (AZAMBUJA, 2013, p. 327-334).

Para Krepsky (2016), o direito, mais especificamente o biodireito deve intervir e regulamentar as ações tecnocientíficas. Segundo a especialista, com o advento da tecnociência e da bioética o direito deve acompanhar tais mudanças, pois o direito na sua concepção clássica já não é o suficiente quando se trata de questões relacionadas ao advento tecnocientífico.

Desse modo, os dilemas éticos e morais relacionados com o desenvolvimento e o uso da biotecnologia ganharam relevo na medida em que ficavam cada vez mais evidentes os problemas, as inadequações e a insuficiência dos modelos e institutos clássicos do direito - sobretudo da teoria clássica da responsabilidade e da justiça, fundada nos ideais liberais da propriedade privada, autonomia individual e noção do ser humano como titular absoluto de direitos universais inalienáveis - e da gestão destas novas transformações de singular complexidade e risco (...) as questões éticas da contemporaneidade – do ponto de vista da tecnociência - passam hoje a transcender o espaço das relações puramente transindividuais para abarcar os problemas globais, nos âmbitos coletivos e difusos da ecologia, da natureza humana e do futuro da espécie, provocando um esgotamento da noção de responsabilidade até então adotada para a solução dos conflitos, que deve agora projetar-se para além da dimensão puramente individual. Dessa forma, as angústias éticas decorrentes das possíveis intervenções tecnocientíficas apontadas inicialmente merecem ser respondidas à luz das proposições da bioética e do biodireito, mas, mormente, com base nos preceitos relativos a uma responsabilidade para com o futuro (KREPSKY, 2016, p. 163).

Desta maneira, percebemos que mesmo com toda essa revolução estrutural da tecnociência existe uma preocupação sobre quais são os limites desta revolução, quais são os impactos deste fenômeno na sociedade e no próprio planeta. Além disso, a revolução tecnocientífica intensifica o diálogo entre as áreas do conhecimento como a antropologia, a biomedicina, a economia, o direito, a filosofia e as demais áreas do conhecimento.

O transumanismo é resultado da revolução tecnocientífica e da revolução informacional, a partir do transumanismo podemos compreender a complexidade do debate em torno da tecnologia.

TRANSHUMANISMO

O transhumanismo permite uma intensificação dos tópicos abordados anteriormente: i) vida e ii) tecnociência. Entretanto, antes de aprofundar na questão sobre o transhumanismo é pertinente apresentar a possível gênese deste movimento.

O biólogo britânico Julian Sorell Huxley (1887-1975) é considerado o primeiro intelectual a usar o termo transhumanismo. Segundo Huxley (1957), assim

como os demais organismos vivos, o homem também está em processo de evolução; no entanto, o homem possui um diferencial em relação aos demais organismos, pois, além da evolução biológica, o homem também evolui através do progresso científico. Ou seja, a partir da primeira revolução industrial (1760-1840) e da pós-Segunda Guerra Mundial a tecnologia deu um grande salto e, deste modo, com o auxílio da tecnologia, o homem iria transcender de um modo jamais imaginado, o termo que Huxley encontra para explicar essa transcendência é a palavra transhumanismo (HUXLEY, 1957, p. 76). Mas o que é transhumanismo?

A palavra “transhumanismo”, assim como “tecnociência”, superou as fronteiras da academia, ou seja, o transhumanismo é um termo recorrente na sociedade, sobretudo através do gênero literário ficção científica, sendo um importante subgênero da ficção científica que possui o transhumanismo como protagonista é o cyberpunk. O cyberpunk pode ser encontrado no cinema, por exemplo, no filme australiano *Upgrade* (2018), na literatura através da icônica obra *Neuromancer* (1984) e no videogame *System Shock 2* (1999). Deste modo, percebemos que o transumanismo está inserido tanto na cultura quanto na cultura pop⁴.

O transhumanismo pode ser definido como um movimento intelectual e filosófico que, além da especulação, professa a evolução e até mesmo a sobreposição do humano em relação à natureza, sendo que esta evolução se dá através do avanço tecnocientífico, isto é, através da biotecnologia, da biomedicina, da engenharia genética e da nanotecnologia, a partir das quais a espécie humana estaria dando um grande salto evolutivo.

O movimento do transumanismo problematiza a compreensão atual do ser humano não necessariamente através de seus legados passados e

⁴ Originalmente, na década de 1960, a cultura pop foi concebida como uma subversão a cultura artística hegemônica estadunidense, entretanto, no pós-Guerra Fria, a cultura pop é incorporada ao capitalismo, ou seja, na contemporaneidade a cultura pop é tomada como representação imagética do *american way of life*. Deste modo, a cultura pop pode ser entendida como uma ferramenta para a alienação social, entretanto, o fenômeno da cultura pop também pode ser tomado como um início de uma reflexão filosófica. Comumente a cultura pop é expressa pelas artes plásticas, pelo cinema e as histórias em quadrinhos (PLANO CRÍTICO, 2015). Para um aprofundamento sobre o surgimento do cyberpunk e a sua relação com o movimento transumanista e, posteriormente, a influência na cultura pop, indicamos a série documental estadunidense *Cyberpunk Documentary* (2019-). Desde o seu surgimento na literatura de ficção científica e a sua influência nos demais meios de entretenimento como a música, o cinema, as histórias em quadrinhos, os videogames e até mesmo servindo como fonte de inspiração para determinadas áreas das ciências como a cibernética, programação computacional e inteligência artificial (CYBERPUNK DOCUMENTARY, 2021).

presentes, mas através das possibilidades inscritas dentro de suas possíveis evoluções biológicas e tecnológicas. O melhoramento humano é uma noção crucial para a reflexão transumanista; as principais chaves para acessar tal meta são identificadas na ciência e na tecnologia, em todas as suas variáveis, como quadros existentes, emergentes e especulativos — da medicina regenerativa à nanotecnologia, a extensão radical da vida, o upload da mente e a criônica, entre outros campos (FERRANDO, 2019, p. 960-961).

Para Nick Bostrom (2005), desde a antiguidade o homem busca superar os limites impostos pela natureza, por exemplo, a limitação da vida. Segundo o filósofo, a tentativa de superar tais limites pode ser encontrada nos mitos da antiguidade, por exemplo, na *Epopéia de Gilgamesh*, no mito de Prometeu. No medievo há os alquimistas que buscavam a fórmula da pedra filosofal e quem fosse o detentor deste objeto com propriedades místicas além de transformar pedra comum em ouro, seria detentor da imortalidade. A partir do renascimento, mais especificamente com o movimento humanista e empirista, o homem busca superar as suas limitações naturais através de aparatos tecnológicos (BOSTROM, 2005, p. 1-2).

Deste modo, percebemos que o transhumanismo é um movimento que desenvolve um otimismo em relação aos avanços da tecnociência e da sua relação com a humanidade, pois, um suposto ponto positivo do transumanismo, seria a redução ou a extinção de doenças degenerativas, tais como Alzheimer, ou a possibilidade de, finalmente, o homem alcançar a imortalidade. Ou seja, para os entusiastas do movimento, o transhumanismo é um salto evolutivo, isto é, “o transhumanismo é um organismo biológico-tecnológico, uma transformação da espécie humana que continua a evoluir com a tecnologia” (VITA-MORE, 2008, tradução nossa). Entretanto, alguns filósofos que refletem sobre o transumanismo questionam se o transumanismo seria, de fato, um salto evolutivo para a humanidade ou a sua própria ruína.

Daniel Toscano López e Francisco Vázques García no artigo *Georges Canguilhem and transhumanism: a confrontation* (2021) apresentam de maneira inédita uma possível leitura sobre as obras de Canguilhem sobre o transhumanismo. Segundo os autores, Canguilhem é cético em relação aos avanços da ciência e da

tecnologia e a consolidação de áreas como a biomedicina ou a bioética (LÓPEZ; GARCÍA, 2021, p.85), seguindo o raciocínio de Canguilhem, as áreas mencionadas não estariam preocupadas com o bem-estar do paciente, isto é, com a vida e o bem-estar da sociedade, pois o produto final da biomedicina e da biotecnologia estaria voltado ao capital. Ou seja, enquanto a vida é deixada em segundo plano, as empresas privadas que financiam este campo de pesquisa estão expandindo o seu capital, ou seja, a tentativa de automação da vida é perigosa, perigosa para a própria espécie humana e para a natureza (LÓPEZ; GARCÍA 2021, p. 95-97).

Débora Aymoré (2005) chama atenção para as problemáticas da eugenia liberal, um tema recorrente nos debates que envolvem o transumanismo. Com o avanço da engenharia genética, tornou-se possível manipular geneticamente as próximas gerações de crianças ainda durante a fase de gestação materna, seja para fins estéticos, seja para extinguir a possibilidade do surgimento de alguma doença genética (AYMORE, 2005, p. 1).

Segundo os transhumanistas, se existe a possibilidade da manipulação genética é o nosso dever buscar o aperfeiçoamento genético. Entretanto, Aymoré reforça a partir de uma interpretação habermasiana o desconhecimento das consequências da manipulação genética, além de afetar o nosso entendimento de responsabilidade (moral) e nossa condição de liberdade (AYMORE, 2005, p. 5-6).

João de Fernandes Teixeira (2020), além de cético é pessimista em relação aos avanços e às contribuições do transhumanismo para a sociedade, o transhumanismo é mais um alerta do que um avanço para a humanidade (TEIXEIRA, 2020, p. 35). Assim como a tecnociência, outra ferramenta para os entusiastas transhumanistas é a biotecnociência, a qual afeta diretamente o debate sobre os limites da sociedade. O debate sobre o transhumanismo não é mera especulação, pois como podemos perceber além de afetar áreas como a saúde pública, redireciona para o debate sobre as consequências do capitalismo tardio, sobretudo no hemisfério sul global (PALMA; VILAÇA, 2012, p. 1028-1029).

O transhumanismo não traz apenas impactos no cenário científico, o transumanismo abre, ou melhor, o transhumanismo deixa mais visível os problemas sociais, morais e políticos da contemporaneidade, ou seja, é urgente que estes supostos saltos tecnológicos sejam refletidos de modo adequado, pois o pensamento moderno e iluminista não é mais o suficiente para refletir sobre a contemporaneidade, sendo necessário que haja um aprofundamento no debate sobre o *boom* da tecnociência e o avanço acelerado do transhumanismo.

CONCLUSÃO

O presente ensaio teve como objetivo apresentar a importância de refletir sobre a vida. A filosofia das ciências da vida de Georges Canguilhem nos permite aprofundar na reflexão epistemológica sobre a vida, ou melhor, aprofundar na reflexão sobre os organismos vivos. Mesmo não tendo a oportunidade de vislumbrar o salto tecnológico e os seus impactos nas ciências da vida, Canguilhem já alertava os seus contemporâneos sobre a inversão de valores, isto é, a sobrevalorização do capital sobre a vida. Com o desenvolvimento da ciência e da tecnociência percebemos a importância da vida, notamos que o avanço da tecnociência e o otimismo e ceticismo sobre o transhumanismo está fundamentado a partir do nosso entendimento sobre a vida. Com o avanço da tecnociência e com a promessa (r)evolucionária do transhumanismo, conseqüentemente, começa surgir um esboço do que chamamos de pós-humano, ou seja, tanto no espaço público quanto no espaço especializado o debate sobre o assunto se intensifica, de um lado entusiastas do transumanismo como o casal Max More e Natasha More e de outro os bioconservadores como Francis Fukuyama e Michael Sandel (TORRALBA, 2018, p. 12-13). Este embate entre tecno-progressistas e bioconservadores retoma questões caras à sociedade, tais como a eugenia liberal. Sendo assim o debate entre estas duas vertentes que são opostas trazem reconsiderações que são caras ao campo do direito, da ética e da política, deste modo, tais implicações alcançam a sociedade. A partir disso

retomamos a inquietação que assombra a contemporaneidade: a tão prometida evolução do ser humano é uma utopia ou seria um processo de aceleração rumo à catástrofe da espécie?

* * *

REFERÊNCIAS

ARTIFACTS. **What is life science?** 2019. Disponível em: <https://artifacts.ai/what-is-life-science/>. Acessado em 23 de novembro de 2021.

AYMORE, Débora. **Dignidade da pessoa e a eugenia liberal**, p. 1-13, 2005. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/XIVCongresso/039.pdf>. Acessado em 21 de maio de 2022.

AZAMBUJA, Celso Candido de. “Ética e tecnociência.” **Revista de filosofia Aurora**, v. 25, n. 35, p. 323-340, 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/796>. Acessado em 7 de dezembro de 2021.

_____. “Tecnociência, ética e poder.” **Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU ON-LINE**, n. 394, p. 53-55, 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/394>. Acessado em 6 de dezembro de 2021.

BOSTROM, Nick. “A history of transhumanist thought.” **Journal of evolution and technology**, v. 14, issue 1, p. 1-25, 2005. Disponível em: <https://www.jetpress.org/volume14/bostrom.html>. Acessado em 12 de janeiro de 2022.

CAIO SOUTO – CONVERSÇÕES FILOSÓFICAS. **Mas o que é vida afinal? Por Georges Canguilhem: filósofo, médico e historiador das ciências da vida.** 1 vídeo (39 min. 29 segs.), 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NdEMLm4tNuU>. Acessado em 30 de novembro de 2021.

CANGUILHEM, Georges. **O conhecimento da vida**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2012.

_____. **O normal e o patológico.** Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007.

_____. “Vida.” Tradução de Gabriela Menezes Jaquet. **Revista Veritas**, v. 60, n. 2, p. 264-286, 2015. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/22005>. Acessado em 25 de novembro de 2021.

CARVALHO, Edgard de Assis. “Tecnociência e a complexidade da vida.” **São Paulo em perspectiva**, v. 14, n. 3, p. 26-31, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/z3wqXZS9kPQd6VgspbqZg3C/?lang=pt#>. Acessado em 1 de dezembro de 2021.

CUPANI, Alberto Oscar. “Fazer ciência em uma época marcada pela tecnologia.” **Revista internacional interdisciplinar INTERthesis**, v. 11, n. 2, p. 1-14, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2014v11n2p1>. Acessado em 1 de dezembro de 2021.

CZERESNIA, Dina. “Canguilhem e o caráter filosófico das ciências da vida.” **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 20, n. 3, p. 709-727, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/DxXXZ7qrgcfWRMxc9YhKRBv/?lang=pt#>. Acessado em 24 de novembro de 2021.

FERRANDO, Francesca. “Pós-humanismo, transhumanismo, anti-humanismo, meta-humanismo e novos materialismos: diferenças e relações.” Tradução de Murilo Karasinski. **Revista de filosofia Aurora**, v. 31, n. 54, p. 958-971, 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/24707/23842>. Acessado em 7 de dezembro de 2021.

HUXLEY, Julian. “Transhumanism.” **Journal of Humanistic Psychology**, v. 8, n. 1, p. 73-76, 1968. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/002216786800800107>. Acessado em 7 de dezembro de 2021.

INDIGO GAMING. **Cyberpunk documentary part 3**, 1 video (2h. 17 min. 41 segs.), 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sttm8Q9rOdQ>. Acessado em 5 de janeiro de 2022.

KOŁOWSKI, Adilson. “É o conceito de tecnociência confuso?” **Philosophos – Revista de filosofia**, v. 20, n. 1, p. 11-36, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/36115>. Acessado em 1 de dezembro de 2021.

KUSSLER, Leonardo Marques. “Técnica, tecnologia e tecnociência: da filosofia antiga à filosofia contemporânea.” **Kínesis**, v. 7, n. 15, p. 187-202, 2015. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/5712>. Acessado em 6 de janeiro de 2022.

KREPSKY, Giselle Marie. “Responsabilidade na ação tecnocientífica: contribuições para uma nova relação entre ciência, direito e ética.” **Revista em Tempo**, v. 15, p. 149-166, 2016. Disponível em: <https://revista.univem.edu.br/emtempo/article/view/1666>. Acessado em 7 de janeiro de 2022.

LÓPEZ, Daniel Toscano; VÁZQUEZ, Francisco García. “Georges Canguilhem and transhumanism: a confrontation.” **Journal Rundschau**, v. 119, n. 6, p. 79-103, 2021. Disponível em: <http://www.dlr-journal.com/rund/index.php/archive/part/119/6/1/?currentVol=119¤tissue=6>. Acessado em 8 de dezembro de 2021.

MARICONDA, Pablo Rubén. “Get ready for technoscience: the constant burden of evaluation and domination.” **Scientiae Studia**, v. 12, special issue, p. 151-162, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ss/article/view/48852>. Acessado em 6 de janeiro de 2022.

MULINARI, Filício. “Georges Canguilhem: sobre a vida e o conhecimento da vida.” **Princípios: Revista de Filosofia**, v. 23, n. 40, p. 169-183, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/8871>. Acessado em 24 de novembro de 2021.

PALMA, Alexandre; VILAÇA, Murilo Mariano. “limites biológicos, biotecnociência e transumanismo: uma revolução na saúde pública?” **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 16, n. 46, p. 1025-1038, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/GQMfLjqkKcC6rGyK9pvDS7L/?lang=pt#>. Acessado em 8 de dezembro de 2021.

PLANO CRÍTICO. **Plano histórico #19 – Cultura pop: história e possíveis definições**, 2015. Disponível em: <https://www.planocritico.com/plano-historico-19-cultura-pop-historia-e-possiveis-definicoes/>. Acessado em 05 de janeiro de 2022.

SOUTO, Caio Augusto Teixeira. “O impacto da teoria genética sobre a filosofia biológica de Georges Canguilhem.” **Peri – Revista de filosofia**, v. 12, n. 1, p. 241-262, 2020. Disponível em: <https://nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/3930>. Acessado em 24 de novembro de 2021.

TEIXEIRA, João de Fernandes. “Transhumanism, immortality and the question of longevity.” **Revista de filosofia Aurora**, v. 32, n. 55, p. 27-35, 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/26265/24152>. Acessado em 7 de dezembro de 2021.

TORRALBA, Francesc. “Techno-progressives versus bio-conservatives.” **Aloma: revista de psicologia, ciències de l’educació i de l’esport Blanquerna**, v. 36, n. 1, p. 11-18, 2018. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Aloma/article/view/337661>. Acessado em 21 de maio de 2022.

VITA-MORE, Natasha. **The transhumanist manifesto**. Disponível em: <https://natashavita-more.com/transhumanist-manifesto/>. Acessado em 22 de janeiro de 2022.

ZYGBAND, Thiago. “Tecnociência, tecnologia e ciência – saiba o que são e como se relacionam.” **Tectonia**, 2020. Disponível em: <https://www.tectonia.com.br/filosofia/ciencia-tecnologia-tecnociencia/>. Acessado em 29 de novembro de 2021.

Recebido 20/10/2022

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Objetos científicos vivos

Living scientific objects

Luccas Vaz Dantas dos Santos

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0001-5684-6740>
luccasdantas1@gmail.com

Resumo: A epistemologia é usualmente neutra quanto aos diferentes tipos de objeto que a ciência investiga. Entretanto, seguindo Popper e Stengers, podemos descrever que os objetos vivos impõem à investigação científica uma mudança radical em sua abordagem. As ciências que lidam com objetos vivos não podem mais compartilhar os pressupostos do experimentalismo: o ser vivo não é isolável de seu ambiente.

Palavras-chave: Conhecimento; Evolução; Filosofia da ciência.

Abstract: Epistemology is usually neutral regarding the different types of objects that science investigates. However, following Popper and Stengers, we can describe that living objects impose onto Science a radical shift in its approach. The sciences that deal with living objects can no longer share the presuppositions of experimentalism: the living being cannot be isolated from its environment.

Keywords: Evolution. Knowledge. Philosophy of science.

1. INTRODUÇÃO

A proposta da ciência experimental, comumente expressa pelo poder-fazer ou saber-fazer, introduzido no século XVII por Francis Bacon (1561-1626), que implica a manipulação técnica como modo de desvendar as possibilidades da natureza, não pode se aplicar aos objetos vivos sem, ao mesmo tempo, destruir (ou, nas palavras

de Bacon, torturar) aquilo que se deseja investigar. Para discutir a novidade que os objetos vivos impõem às práticas científicas, em primeiro lugar, identificamos como o organismo se torna indissociável de seu ambiente, isto é, como ocorre a co-invenção do organismo pelo ambiente (seleção) e do ambiente pelo organismo (mutação). Essa relação inventiva entre organismo e ambiente capaz de “solucionar problemas” podemos, junto a Karl Popper (1902-1994), chamar conhecimento. Em segundo lugar, levando em conta as radicalizações de Isabelle Stengers sobre a teoria ontológica de Popper, apresentamos como a ciência deve se portar ao lidar com esses objetos de campo, não mais purificáveis e decomponíveis em laboratórios, e cuja história introduz mais narrativas incertas que enunciados gerais. Devemos seguir o vivente em sua gênese, resistindo à tautologia no uso da adaptação.

2. VIDA COMO CONHECIMENTO

Além de uma teoria epistemológica do conhecimento, que rejeita a metodologia indutivista em prol da falsificacionista, Popper desenvolveu uma perspectiva evolucionária e ontológica sobre o conhecimento. Quanto à rejeição epistemológica da indução: em *Lógica da Pesquisa Científica* publicado originalmente em 1934, Popper segue Hume (2009, p. 172 [1.3.12]), para quem “*não temos nenhuma razão para fazer uma inferência a respeito de outro objeto além daqueles de que tivemos experiência*”. Segundo Popper, para que façamos uma inferência indutiva, que adiciona enunciados singulares em um enunciado universal, devemos presumir um princípio universal da indução que garanta a validade dos enunciados universais (um tal princípio poderia ser causal, por exemplo, afirmando que o passado se assemelha ao futuro). Porém, nada na experiência (sinteticamente) ou logicamente (analiticamente) pode demonstrar um princípio desse tipo sem pressupô-lo novamente em outro nível, levando-nos a uma regressão infinita. Popper rejeita a solução de Hume, que se baseia numa crença subjetiva irracional, visto que não há *razão* para se supor que nossas expectativas universais se mantenham à luz de novos

eventos singulares. E, também, a solução de Kant, que postula, de maneira apriorística, um princípio da causalidade que justificaria as sínteses (induições) na experiência (POPPER, 2008, p. 28-9; 1975, p. 89). Hume e Kant discutem a indução em termos da causalidade universal ou da uniformidade da natureza, para Popper (que segue Russell), não obstante, a questão é unicamente epistemológica, isto é, relativa à possibilidade das inferências. Uma causalidade é postulada como parte de alguma teoria (substituível) e, nesse sentido, tem um domínio de aplicação restrito. Por exemplo, na teoria eletromagnética, partículas com cargas elétricas opostas são atraídas entre si, mas com cargas iguais se repulsam (*certas* partículas juntas *causam* repulsão ou atração entre si). Não há justificativa lógica ao conhecimento que lhe garanta a segurança de aplicação universal ou eterna, apenas sua capacidade de resistência a críticas. O crescimento do conhecimento (epistemologia), portanto, deve ser explicado por uma metodologia de falsificação, não de verificação.

No ensaio inicial de *Conhecimento Objetivo*, de 1972, Popper aumenta a extensão de sua crítica à indução. Como mencionado, mesmo rejeitando a lógica indutiva, Hume considerava o hábito como capaz de gerar certezas (psicológicas). Quer dizer, seríamos condicionados (irracionalmente) a ter certas expectativas, pela repetição de experiências. Na contramão de Hume, Popper propôs o “princípio da transferência”: o que é verdadeiro em lógica é verdadeiro em psicologia ou qualquer processo de aprendizado (POPPER, 1975, p. 17). Não agimos indutivamente, pois a indução não existe: selecionamos teorias ou expectativas, pela eliminação de erro na experiência. O falsificacionismo, portanto, se torna ontológico. O conhecimento não é formado a partir de hábitos, mas, a princípio, de conhecimentos geneticamente programados — geneticamente *a priori*, mas não necessariamente válidos *a priori* —, de instruções comportamentais ou de hipóteses formuladas linguisticamente e submetidas à crítica (nas ciências, por exemplo). A experiência não é passiva, toda observação parte de um horizonte de expectativas com algum objetivo. A observação de regularidades, por exemplo, só pode ser realizada a partir de certos pressupostos que tornem eventos semelhantes em algum aspecto: “a repetição

pressupõe similaridade e a similaridade pressupõe um ponto de vista — uma teoria, ou uma expectativa” (POPPER, 1975, p. 34; 2005, p. 50-5). Não se pode começar a explorar o mundo sem nenhum pressuposto, adquirindo o conhecimento passivamente. Portanto, o processo de tentativa e erro não é aleatório: trata-se de um conjunto de antecipações determinado previamente que se pode proceder criticamente. É a partir de disposições e um modo de se relacionar com o mundo herdado que emergem situações-problema. Só pode haver crítica (argumentativa ou experimental) se houver uma invenção anterior que seja suscetível de mudança.

Nesse sentido, a teoria de Popper se aproxima da evolução darwinista. No comportamento dos seres vivos, um animal recém-nascido nasce com preferências ou necessidades inatas que o orientam em seu ambiente (encontrar comida, evitar predadores etc.), os problemas e os erros aparecem em um contexto de antecipações e interpretações que podem modificadas pelo aprendizado ou pela evolução. Substitui-se a repetição na experiência, pela experimentação das antecipações: “A primeira descreve um processo de instrução tipicamente lamarckiano; a segunda, um processo de seleção darwiniano” (POPPER, 1975, p. 99).

Todavia, Popper inicialmente não considerava o darwinismo uma teoria científica (testável), mas um programa de pesquisa metafísico: uma estrutura especulativa para eventuais teorias testáveis. Não seria testável, pois, conforme o autor, haveria uma *tautologia* na descrição da adaptação (pela seleção natural) trazida pelo darwinismo. A descrição de qualquer fenômeno como adaptado será, em linhas gerais, verdadeira, não sendo possível falseá-la. Se, por exemplo, encontrássemos vida em outro planeta, com estruturas genéticas semelhantes às da vida na Terra, não poderíamos dizer que o darwinismo fora refutado, apenas que as espécies eram as únicas entre diversos mutantes adaptados suficientemente para sobreviver. Ora, o que sobreviveu é adaptado, e se é adaptado é porque sobreviveu (POPPER, 2005, p. 199). Estaríamos, nas palavras de Simondon (2020, p. 13 e ss.), partindo do ser *já* individuado em relação a seu meio, tomando o fato da resistência da espécie como uma explicação do processo que a tornou possível. A despeito de supostamente

infalsificável ou tautológico, entretanto, o papel indispensável do darwinismo nas ciências biológicas foi, por Popper, ressaltado: embora não possamos prever ou explicar mudanças evolucionárias (exceto certas mudanças numa população genética em uma espécie), podemos dizer que, se não é uma pequena mudança, deve ter havido passos intermediários ou graduais, o que é uma “uma sugestão importante para pesquisa: um programa de pesquisa” (POPPER, 2005, p. 201, *tradução nossa*). Mesmo que um conceito como a adaptação seja *a priori* vazio de poder explicativo, ele pressupõe a existência de um mecanismo gradual de variação e seleção que pode ser estudado detalhadamente. Nesse sentido, Popper (1978, p. 345-6) reconheceu posteriormente que a seleção natural poderia ser formulada de modo não tautológico e seus enunciados testados face a outras teorias, ainda que deva abandonar a pretensão universal: ao conjecturar qual a utilidade de um órgão ou comportamento numa dada espécie, podemos formular uma explicação possível do *porquê e como* tal característica evoluiu pela seleção natural. Como colocou Byerly (1983, p. 745, *tradução nossa*): “O processo de seleção natural deve ser descrito de maneira a vincular os processos de seleção como causas com seu efeito geral: maior representação de tipos mais adaptados nas gerações futuras.”

Embora não possa explicar todo e qualquer fenômeno biológico, a seleção natural se mantém como um programa de pesquisa que, a cada caso, se efetua em conjecturas explicativas falseáveis. A reprodução diferencial, isto é, variações na taxa de natalidade e de mortalidade de uma população, implica que toda linhagem enfrenta limitações na sua taxa de reprodução devido às interações com o ambiente (inclusive limitações impostas por mutantes da mesma espécie) e que outras populações aumentam seu sucesso reprodutivo devido ao surgimento de alguma adaptação. Esse enunciado universal da seleção natural, entretanto, *deve* integrar descrições evolucionárias específicas que possam ser contrastadas com outras descrições.

O abandono do universalismo se deve ao fato de que, na teoria de Popper, a origem da vida coincide com a origem do conhecimento, isto é, a emergência de

problemas e da capacidade de resolvê-los de modo imprevisível. O mundo da vida abre novos espaços de possibilidade “problemáticos” que são causalmente irreduzíveis à física ou à química: “os problemas dos organismos não são físicos; também não são coisas físicas, nem leis físicas, nem fatos físicos. São realidades biológicas específicas; são ‘reais’ na medida em que suas existências podem ser a causa dos efeitos biológicos” (POPPER, 2005, p. 208, *tradução nossa*; cf. 1990, p. 20).

Portanto, podemos atribuir uma realidade ontológica aos problemas biológicos (mas não apenas estes), pois são capazes de provocar respostas nas espécies; desses efeitos biológicos partimos, por exemplo, para hipotetizar as causas. É aqui que se destaca a pluralidade de soluções às tensões ambientais concomitante à vida, mas inexistente nos sistemas físico-químicos. Mutações, canalizadas estrutural e historicamente, que permitam superar as tensões ambientais serão selecionadas como suas soluções parciais, locais e temporárias. Assim, a pressão de seleção age como problema a ser resolvido (imprevisivelmente) no nível da espécie. São problemas que, “a princípio”, impactam a reprodução de uma população — disponibilidade de recursos, tipos de predadores e restrições geográficas etc. — podendo ser solucionados com mutações da prole que as tornam mais bem sucedidas na reprodução (e, assim, no prolongamento da espécie) que seus progenitores. Dizemos “a princípio”, pois podem surgir problemas que não são determinados pela reprodução ou pela sobrevivência. Um exemplo são as variações nas preferências individuais dos organismos: “a escolha de um objetivo pode tornar-se um problema; objetivos diferentes podem competir, e novos objetivos podem ser inventados e controlados pelo método de experiência e eliminação de erro” (POPPER, 1975, p. 230-1; cf. 2005, p. 207). A vida, através da expressão genética e da reprodução com variações graduais, consiste na resolução de problemas de modo imprevisível e, portanto, não na busca por um fim. Nesse sentido, embora o termo “evolução” foi historicamente vinculado ao progresso, com sua ainda comum representação pela escala ascendente, a adaptabilidade crescente ou a

complexificação não são requisitos evolutivos, mas apenas soluções possíveis à mudança ambiental.

Em vista disso, podemos dizer que o conhecimento emerge com a vida, quer dizer, uma relação seletiva entre um sistema cognitivo e um mundo que ele percebe e reage. Há uma correspondência entre um sujeito biológico e os objetos que correspondem a seu nicho. Um organismo simples possui um campo limitado de objetos reconhecíveis, delimitados, primeiramente, em nível genético: é o aparecimento do que Jakob von Uexküll denominou, em sua teoria biossemiótica, de *Umwelt*. Esse conceito, traduzido literalmente por “mundo ao redor”, define a relação do organismo com seu ambiente de maneira específica, seus sentidos ou pregnâncias, por regra, inatos: captação de energia, percepções e reações (UEXKÜLL, 2010, p. 42). A instrução genética herdada “codifica” o organismo e seu ambiente, isto é, um genoma, fixado anteriormente pela seleção natural, comunica parâmetros de organização do “mundo” do organismo. O sistema cognitivo, portanto, é seletivo: específico e informacional. Essa relação cognitiva é essencial para caracterização da vida. Explica Canguilhem (2012, p. 156), que:

Para agir sobre um vivente, não basta que a excitação física se produza, é preciso que ela seja notada. Por conseguinte, uma vez que age sobre o vivente, ela pressupõe a orientação de seu interesse; ela não procede do objeto, mas dele. Em outras palavras, para ser eficaz, é preciso que ela seja antecipada por uma atitude do sujeito. Se o vivente não procura, ele nada recebe.

É necessário que se possa perceber sinais, por exemplo, distinguir silhuetas, cores, cheiros etc. Porém, essas capacidades não são suficientes, devendo seu uso a pregnâncias codificadas geneticamente. As infinitas excitações produzidas pelo meio físico exterior, assim, são limitadas pela percepção e pelo interesse do organismo. Nesse sentido, como coloca Popper, podemos descrever que na evolução ocorre efetivamente o processo de consolidação do conhecimento, ainda que de maneira inconsciente e através da seleção dos organismos: as árvores *sabem* encontrar água aprofundando suas raízes, tal como plantas em floração *sabem* que se aproximam dias mais quentes mediante percepções de mudança de intensidade na temperatura ou na

radiação etc.; todo esse conhecimento deriva de um processo de instrução e seleção descrito pela teoria da evolução neodarwiniana (POPPER, 1990, p. 35).

3. CONHECER OS VIVOS

Para descrever (cientificamente) esse mundo dos vivos, devemos incluir o ponto de vista do ser vivo, que pode ser idêntico a seu metabolismo (como nas amebas), sensório-motor (como nos cnidários) ou psíquico (como nos mamíferos). Nessa estrutura orgânica da vida, em outros termos, há a emergência de diferentes sentidos inatos — ainda que variáveis individualmente — que não podem ser ignorados nem reduzidos, constituindo diferentes horizontes de expectativas: não é o mesmo ambiente descrito para uma ameba e para um carrapato. O mundo dos vivos impõe suas próprias regras de análise e questões a seus intérpretes. Como coloca Popper (1999, p. 208), “sempre que quisermos explicar ou compreender a história, temos que olhar para ela como uma história de situações problemáticas”. Compreender a tese do autor na história da vida implica que, nas palavras de Stengers (2002, p. 77, nota), “o biólogo deve *acompanhar* a invenção pelo ser vivo do sentido que terão para ele ou para sua espécie questões tais como ‘como se reproduzir?’, ‘que relações manter com os congêneres, as presas, os predadores?’, ‘que parte da individualidade vincular ao aprendizado, que outra à repetição de uma identidade específica?’”. Não é possível antecipar quais variáveis a se levar em conta ou a negligenciar na historiografia dos vivos, pois as espécies são, em cada caso, formulações dessas questões e não apenas invenções de respostas. A variedade dos casos indica, assim, o limite e o teste das explicações.

Essa análise que Stengers faz do objeto vivo “repete” sua definição *política* das ciências, recusando critérios *a priori* (isto é, demarcacionistas) que deem conta de sua lógica, momentânea e local, de problemas e soluções respectivas: “Todos [enunciados científicos] pertencem à ordem do possível, e só se diferenciam *a posteriori*, consoante uma lógica que não é aquela do juízo, em busca de um

fundamento, e sim a da fundação: ‘Aqui, nós podemos’” (STENGERS, 2002, p. 100). Nas ciências não é possível delimitar de antemão o que pertence à ciência e o que a ela escapa, pois o que está em jogo em uma invenção científica são os próprios limites da ciência: um novo enunciado científico define (momentaneamente) suas referências e os enunciados rivais que devem ser considerados fictícios. Do mesmo modo como nas ciências, onde há invenção de enunciados, há, na evolução, a invenção de nichos (adaptações) que devemos *acompanhar*. Isso implica que não podemos ver a evolução como a simples conformação de uma estrutura inferior (população, espécie etc.) a uma estrutura de nível superior (ambiente), muito menos que esse processo seja idêntico em todos os casos (sob influência de uma suposta “lei universal da seleção natural”). Uma população de organismos encontra o ambiente como um problema onde a solução não está dada. A “solução” de um organismo, então, pode causar variações na taxa de natalidade e mortalidade de uma população. Uma adaptação, assim, não é mero efeito do ambiente, mas também é a possível causa de uma variação reprodutiva.

A complexidade eco-etológica dos viventes (e de atores sociais) não impõe nenhuma barreira absoluta à eventual experimentação, mas o cuidado de não silenciar ou reduzir aquilo que se interroga, de fazer perguntas relevantes que fogem a um método neutro, são aspectos que não podem ser esquecidos. Não se pode tratar um objeto vivo como um objeto físico ou mecânico, manipulando-o e decompondo-o na tentativa de compreendê-lo (cf. BACON, 1973, Livro II, I e V). Quando Francis Bacon propôs a metodologia experimental em resposta à lógica aristotélica e escolástica, ou quando, hoje, Ian Hacking (2012) critica a representação teórica em prol da intervenção experimental na estabilização dos fenômenos, devemos ter em mente que essas descrições se vinculam a uma compreensão unicamente física, e talvez química, da produção científica. A extensão de princípios das ciências experimentais ao estudo da vida levanta, assim, não apenas questões éticas, mas epistêmicas. A ciência modifica nossas relações com o mundo, mas é também modificada por ele.

A análise darwiniana deve envolver uma pluralidade de narrações, de experimentos e de indícios específicos que demonstrem os mecanismos de adaptação e resistam repetir uma afirmação vazia ou tautológica da adaptação. A biologia darwinista que narra a história evolutiva, nesse sentido, se torna um empreendimento *arriscado* que, como outras ciências de campo, “sempre nos coloca ao problema da ‘incerteza dos indícios’, reforçado por aquele posto pelo caráter instável, sensível a menor variação quantitativa, dos modelos de simulação” (STENGERS, 2002, p. 173). As ciências de campo, tais como a climatologia, ecologia, geologia etc., são frágeis do ponto de vista epistemológico. Formadas pela incerteza irreduzível dos indícios, uma variação pode transformar toda história narrada. Não se trata mais de expor e intervir sobre o objeto, mas de coletar pistas (no campo) que poderão informar e contrapor eventuais modelos. Uma vez que seus objetos não podem ser purificados em laboratórios e tornados função de variáveis manipuláveis, o que vale para este ou aquele caso, talvez não valha para outro. Tal caracterização é ainda mais evidente em ciências que tratam de seres vivos. A paleontologia, a biologia evolucionária, a ecologia, enfim, ciências que lidam com a vida e sua história, têm diante de si seres inseparáveis de seus ambientes, das relações que mantêm concretamente e que os permitem existir. O mundo de um organismo é distinto de outro, e isso é importante não apenas em relação à experiência de *um* indivíduo (por exemplo, em suas reações possíveis), mas também em relação à evolução de uma espécie. O darwinismo, ao se atentar à “situação problemática” dos vivos, impõe um novo modo de investigação científica: seguir as nuances das adaptações, que torna tanto quanto mais necessário se instaurar no mundo dos problemas da espécie em consideração, ao invés de postular um ponto de vista fixo, externo e generalista, que formam nossos hábitos de pensamento. A ideia do progresso, do melhor adaptado ao seu ambiente (que não é separada da ideia da humanidade como seu ápice), é um tal hábito cuja função reguladora é meramente negativa. Investigadores de uma história local e contingente, os biólogos devem evitar identificar algo que aconteceu como algo que *deveria* acontecer (segundo

Hume, uma falácia naturalística). Uma vez que a adaptação é “quase tautológica” como sustentava Popper, é indispensável narrar as condições concretas de estabilização ou transformação das espécies, desmoralizando a história universal da sobrevivência do mais apto. Como coloca Stengers (2002, p. 170-1), conceitos como adaptação, seleção natural e sobrevivência do mais apto não carregam consigo a explicação de que modo serão aplicados:

Os relatos darwinianos não têm mais hoje em dia a monotonia moralizante que destinava o ‘melhor’ ao triunfo. Fazem intervir elementos cada vez mais heterogêneos, que não cessam de complicar e singularizar a intriga que é contada. Os seres vivos não são mais ‘objetos da representação darwiniana’, avaliados em nome de categorias que separam o essencial do anedótico.

O neodarwinismo se impôs, muito além do que poderia atestar de fato, como um paradigma capaz de reduzir as características do ser vivo à utilidade (presente ou passada) determinada por meio da seleção natural — *adaptacionismo*. É no impulso de desfazer essa ideia geral da evolução que, por exemplo, Stephen J. Gould e Robert Lewontin defendem a existência de atributos positivos em seres vivos cuja origem não se deve à seleção adaptativa, mas, entre outras coisas, podem ser vistos como subprodutos de mutações ou advindo de outras adaptações. De fato, argumentam Gould e Lewontin (1979), efeitos não-adaptativos são frequentes, afinal, os organismos não são decomponíveis em partes independentes. Por um lado, pode se estabilizar uma mutação sem qualquer pressão de utilidade. Por outro, devemos levar em conta a filogenia para constatar adaptação ou não. Só é adaptação se a função atual é a mesma da origem, pois ocorre uma “exaptação” quando a função original é substituída ou modificada por outra função superveniente (GOULD, 2002, p. 1246-7). Características resultantes de deriva genética, subprodutos de outras adaptações (“enjuntas”) e exaptações de funções são aspectos comumente negligenciados dentro do paradigma adaptacionista. O biólogo adaptacionista estava limitado a justificar as características de um organismo para enquadrá-la numa perspectiva de adaptação, implantando a visão de um design eficiente. Há de considerar que a perspectiva restrita à efetividade e à funcionalidade dos organismos

é aliada à perspectiva mercadológica, ainda que a ela não se reduza. É conhecida a influência de Adam Smith no pensamento do século XIX, inclusive o de Darwin. Por isso, é indispensável levar em conta as mudanças estruturais, filéticas, climáticas e geológicas; o ambiente deve ser levado em conta não apenas na explicação das funções de um organismo, mas também como exercendo (ou não) pressões ou restrições biológicas que precedem as formações de características úteis.

Por fim, o próprio falseacionismo de Popper deve ser interrogado, uma vez que privilegia atividade humana na constituição de problemas e, assim, ignora que o objeto científico possa ter seus próprios problemas (objetos vivos, pensantes, sociais etc.). De acordo com Stengers, antes que a busca pelo falseamento de seus enunciados, o sujeito-cientista tem como papel a exposição de seus enunciados ao risco por seus objetos. Se, por um lado, na teoria epistemológica de Popper, o objeto é secundário, por outro, em derivação de sua teoria ontológica, devemos ver o objeto (vivo) como um ator que impõe um modo de análise ao cientista, impõe seus próprios problemas que colocam em risco as opiniões que sobre ele incidem (STENGERS, 2002, p. 62 e 161-2).

Como não há estritamente “provas” nas ciências de campo, as narrações devem integrar os indícios que coleta a fim de ser capaz de contradizer uma ficção; não há invenção do fato sem o artefato que é, local e temporariamente, contradito a partir do objeto interrogado. O artefato, no caso dos objetos vivos, é a redução das histórias terrestres à autoevidência, o que ocorre em todo o lugar, o progresso, a adaptação etc. A partir do momento em que se abre aos objetos, a epistemologia cessa de, sub-repticiamente, hierarquizar as ciências, ou seja, cessa de tomar como modelo geral da prática científica as ciências experimentais. Em cada caso, a ciência necessariamente reinventa sua singularidade, nas palavras de Stengers, inventa novos meios de submeter seus enunciados ao risco através do objeto. Podemos mencionar aqui ciências ainda mais arriscadas, como aquelas que lidam objetos sensíveis à influência do investigador, como a psicologia ou a medicina experimental, a etnografia etc.

4. CONCLUSÃO

Se as causalidades podem se tornar complicadas no mundo físico-químico (indeterminismo quântico, forças em interação etc.), no mundo vivo elas passam a ser meros motivos ou influências cujas respostas podem variar conforme o genoma de uma população de organismos evolui; a ciência deve evitar definir causas na explicação dos fatores que levaram um organismo a existir, em estrutura ou comportamento, de determinada maneira. Somado à contingência e à localidade dos processos em campo, sensíveis às condições iniciais, a biologia darwinista interroga problemas que ela mesma não inventou e soluções contingentes dadas pelos organismos. Ela segue o ponto de vista, a condição existencial ou situacional, que define o objeto (ou sujeito) vivo. A relação de conhecimento que o organismo mantém com o ambiente — o que poderia se dizer, uma novidade ontológica em relação a processos não-vivos — implica também uma novidade à abordagem científica. Nisso, essas ciências divergem das ciências experimentais que buscam, ao máximo, isolar e purificar o fenômeno em ambientes artificiais (laboratórios). O risco específico das ciências históricas e narrativas é formar um conceito generalista. Os problemas universais da vida como a reprodução, a competição, habitação etc. são, em cada história evolutiva específica, determinados por fatores que não podem simplesmente ser antevistos. Nesse sentido, qualquer abstração que se possa construir, deve poder ser complicada por dados empíricos ou por contrapostas.

Em campo, especialmente na história da vida, devemos acompanhar os processos, estar atentos aos próprios problemas pré-existentes dos organismos ao invés de impô-los. Os animais, como as plantas e os microrganismos, são inseparáveis de seus ambientes, suas ecologias são inseparáveis de suas etologias. Como descrito na teoria de Popper, a vida implica na emergência irreduzível de problemas (que, mesmo quando não concretizados em uma resposta evolutiva, têm alguma realidade).

O darwinismo — descendência com variações, seguida de seleção natural — não nos deu uma visão simples e estável da realidade, mas, ao revés, destruiu essa imagem que havíamos construído anteriormente. Doravante, a investigação científica deve se instaurar no problemático, ao invés de aplicar um conceito geral. Será apenas na concretude das respostas evolutivas que podemos proceder a investigar as condições constitutivas dos problemas do organismo no ambiente onde interage. Contra o paradigma adaptacionista, cuja concepção do organismo se dá em termos de finalidade ou instrumentalidade dos órgãos, devemos, como coloca Gould e Stengers, nos abster de formar outro paradigma. As incertezas das narrativas evolutivas impedem que se mova rápido demais às conclusões generalizantes de outro paradigma que é capaz de se aplicar a tudo sem explicar nada. Conhecer a vida implica levar em conta o conhecimento que é da vida, e assim, tomar como soluções os problemas mesmos.

* * *

REFERÊNCIAS

BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

BYERLY, Henry. Natural selection as a law: principles and processes. In: *Am. Nat.*, 1983. Vol. 121, pp. 739-745.

CANGUILHEM, Georges. *O Conhecimento da Vida*. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

GOULD, Stephen J. *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

GOULD, Stephen J.; LEWONTIN, Richard. The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. In: *Proceedings of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences*, 205, 1979: 581-98.

HACKING, Ian. *Representar e Intervir*: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural. Tradução Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2012.

POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. 16ª ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

_____. *Unended Quest*: an intellectual autobiography. London; New York: Routledge, 2005.

_____. *O Mito do Contexto*: em defesa da ciência e da racionalidade. Org. M. A. Notturmo, tradução Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes Press, 1990.

_____. Natural selection and the emergence of mind. In: *Dialectica*, vol. 32, nº 3-4, 1978.

_____. *Conhecimento Objetivo*: uma abordagem evolucionária. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1975.

SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à Luz das Noções de Forma e de Informação*. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020 (Coleção TRANS).

STENGERS, Isabelle. *A Invenção das Ciências Modernas*. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002 (Coleção TRANS).

Recebido 05/04/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Sociedade do Cansaço e a Invisibilidade do infoproletariado: as fronteiras éticas que as novas tecnologias impõem a classe trabalhadora.

Leonardo Silveira Maika de Oliveira¹

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

<https://orcid.org/0000-0001-9368-4234>

Leo.silveira1999@gmail.com

Resumo: Nas últimas décadas, a transformação da economia e do mercado de trabalho tem despertado questionamentos éticos relacionados ao advento e à prevalência das novas tecnologias. Neste cenário, destaca-se a emergência do "infoproletariado", uma classe trabalhadora cada vez mais subjugada à lógica do trabalho digital e da economia do conhecimento. Paralelamente, essa transformação se dá em um contexto de "sociedade do cansaço", onde o ritmo acelerado e incessante das atividades produtivas impõe um esgotamento físico e mental às pessoas. Este artigo pretende explorar a interseção desses três conceitos: o infoproletariado, a sociedade do cansaço e a ética das novas tecnologias. Discutiremos as implicações da crescente digitalização do trabalho, a sobrecarga cognitiva e emocional dos trabalhadores, e as questões éticas decorrentes da automação e da exploração da força de trabalho neste contexto. Compreender essa complexa rede de relações é crucial para repensar práticas de trabalho mais justas e sustentáveis na era digital.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Desenvolve pesquisa nas áreas de Filosofia da Tecnologia e as relações de Trabalho, Inteligência e Política Animal e Filosofia Economia.

Palavras-chave: Trabalho; Infoproletariado; Inteligência Artificial; Ética; Sociedade do Cansaço; Capitalismo; Economia.

Abstract: Abstract: In recent decades, the transformation of the economy and the labor market has raised ethical questions related to the advent and prevalence of innovative technologies. In this scenario, there is the emergence of the "infoproletariat," a working class increasingly subjugated to the logic of digital labor and the knowledge economy. At the same time, this transformation takes place in the context of a "society of fatigue", where the accelerated and incessant pace of productive activities imposes physical and mental exhaustion on people. This paper intends to explore the intersection of these three concepts: the infoproletariat, the society of fatigue, and the ethics of innovative technologies. We will discuss the implications of the increasing digitalization of work, the cognitive and emotional overload of workers, and the ethical issues arising from automation and the exploitation of the workforce in this context. Understanding this complex web of relationships is crucial to rethinking fairer and more sustainable work practices in the digital age.

Keywords:

Work; Infoproletariat; Artificial Intelligence; Ethics; Tired Society; Capitalism; Economy.

A busca pela excelência e o frenesi do desempenho têm sido os grandes motores da sociedade contemporânea, uma era em que o sucesso é medido pelo quanto se alcança em um curto espaço de tempo. A ânsia por se destacar, por ser o melhor, é uma constante na vida de muitos, e nesse contexto, surge a "Sociedade do Cansaço", um conceito tão perturbador quanto revelador, cunhado pelo filósofo sul-coreano Byung-Chul Han².

A "Sociedade do Cansaço", como Byung-Chul Han tão acertadamente articulou, reflete a exaustão física e mental que surge dessa incessante busca pela excelência e pelo sucesso. Vivemos em um tempo em que o self-marketing, a auto otimização e a autodeterminação são imperativos. A falha não é mais percebida

2 Byung-Chul Han é um filósofo sul-coreano reconhecido por suas reflexões profundas sobre a sociedade contemporânea e a cultura digital. Nascido em Seul em 1959, Han estudou metalurgia na Coreia antes de se mudar para a Alemanha nos anos 80, onde estudou filosofia, literatura alemã e teologia católica. Ele é conhecido por suas análises críticas da sociedade hiper conectada, do neoliberalismo e do consumismo, articuladas em obras como "A Sociedade do Cansaço" e "No Enxame: Perspectivas do Digital". Han atualmente leciona filosofia e estudos culturais na Universität der Künste Berlin (Universidade das Artes de Berlim). Seus escritos oferecem uma perspectiva única sobre os dilemas éticos e existenciais enfrentados na era digital.

como resultado de condições sociais ou sistêmicas, mas como uma deficiência pessoal. Assim, a culpa por não se destacar, por não ser o melhor, recai sobre o indivíduo, levando-o a um ciclo de auto exploração e, conseqüentemente, ao esgotamento.

Nesse contexto, é relevante introduzir a figura do "lumpemproletariado", um termo marxista que se refere à camada mais baixa da sociedade proletária, composta por indivíduos que estão à margem do processo produtivo, sem acesso regular ao trabalho e, portanto, sem uma posição definida na estrutura de classes. Em "A Ideologia Alemã", Marx e Engels descrevem o lumpemproletariado como uma classe "decadente", composta por "vagabundos, desempregados, malfeitores, etc." (MARX; ENGELS, 2007).

Em um mundo obcecado pelo desempenho e pelo sucesso, o lumpemproletariado é duplamente marginalizado. Se a sociedade valoriza o indivíduo com base em sua capacidade de produzir e se destacar, aqueles que estão à margem do processo produtivo são vistos como fracassados não apenas economicamente, mas também em sua essência como seres humanos. Eles são os "não produtivos", os "inúteis", os "preguiçosos" - rótulos que escondem as verdadeiras razões estruturais e sistêmicas de sua marginalização.

A conexão entre a Sociedade do Cansaço e o lumpemproletariado é que ambos são sintomas de um sistema que valoriza os indivíduos com base em sua produtividade e capacidade de desempenho. Enquanto os primeiros são vítimas da auto exploração em sua busca implacável pelo sucesso, os últimos são marginalizados por um sistema que os vê como desprovidos de valor. Em ambos os casos, o resultado é a alienação, o esgotamento e a desumanização.

Assim, ao refletir sobre a natureza exaustiva da sociedade contemporânea, é crucial reconhecer não apenas aqueles que estão cansados devido à pressão do desempenho, mas também aqueles que são excluídos e marginalizados por não se encaixarem nos moldes estabelecidos de sucesso e produtividade.

Embora possamos nos vangloriar de nossas conquistas tecnológicas e dos avanços da ciência, é inegável que pagamos um preço alto por essa incessante corrida pelo progresso. Somos uma sociedade exausta, onde cada indivíduo se torna seu próprio opressor e vítima de um sistema que glorifica o esgotamento como prova de dedicação. Foucault, em suas reflexões sobre o "regime disciplinar", traz à luz os mecanismos pelos quais as sociedades modernas controlam e moldam seus cidadãos. Em suas análises, ele não se concentra apenas nas instituições óbvias de poder, como prisões ou hospitais, mas também na forma como as práticas cotidianas e os discursos influenciam nosso comportamento e autopercepção.

Dentro deste contexto, a incessante busca pelo progresso e a valorização da eficiência e produtividade podem ser vistas como extensões desse regime disciplinar. A tecnologia, apesar de suas inúmeras contribuições, também se torna um meio de vigilância e autovigilância. Estamos constantemente conectados, monitorados e, ao mesmo tempo, nos monitorando, buscando atender a padrões muitas vezes inatingíveis de sucesso e realização.

A glorificação do esgotamento, como mencionado anteriormente, é um exemplo claro disso. No regime disciplinar de Foucault, o corpo e a mente são subjugados não apenas por forças externas, mas também internamente, através de normas e expectativas que interiorizamos. Assim, trabalhar até a exaustão não é apenas uma exigência do mercado ou do empregador, mas torna-se uma prova de nosso valor e dedicação. Em vez de sermos recompensados por nossas habilidades ou talentos intrínsecos, somos avaliados pela quantidade de energia e tempo que investimos, frequentemente à custa de nossa saúde e bem-estar.

Nesta perspectiva, a modernidade e seus avanços trazem consigo uma nova forma de dominação, mais sutil e muitas vezes autoimposta. A liberdade prometida pelo progresso tecnológico e científico é, paradoxalmente, acompanhada por novas formas de controle e disciplina.

A ideia de que a autonomia e o autocontrole são emblemáticos do neoliberalismo encontra eco em Han. Para ele, a era digital, com sua ênfase no auto

otimização e performance, cria um indivíduo que não é apenas um produtor, mas também um consumidor de si mesmo. O imperativo de 'ser o melhor' impulsiona o indivíduo a uma auto exploração incessante. Em vez de um Big Brother autoritário que exerce poder, cada um de nós se torna seu próprio vigia, perpetuamente atento à própria performance, imagem e marca pessoal.

A busca por eficiência, otimização e produtividade leva a uma paradoxal erosão da liberdade individual. No neoliberalismo, não é tanto o Estado ou outras instituições que nos oprimem diretamente; somos, em vez disso, compelidos por um mercado invisível de expectativas e normas que nos pressiona a nos adaptar, a nos encaixar, a nos superar constantemente. Esta mentalidade neoliberal transforma a vida em uma competição constante, onde cada momento é uma oportunidade para se destacar ou ser deixado para trás.

O resultado desta autoimposição constante é uma sociedade do cansaço, como Han descreve. Indivíduos sentem-se perpetuamente exaustos, não apenas fisicamente, mas mental e emocionalmente. A depressão, a ansiedade e outros distúrbios mentais tornam-se epidêmicos em uma sociedade onde o valor do indivíduo é determinado pela sua capacidade de produzir e competir.

Além disso, em uma era onde as conexões humanas são frequentemente mediadas por tecnologias, a noção tradicional de comunidade dissolve-se. No lugar de uma comunidade unida por valores compartilhados e experiências comuns, surge uma multidão de indivíduos isolados, cada um em sua própria bolha de auto otimização, frequentemente desconectados das realidades e lutas dos outros. Esta fragmentação social, por sua vez, perpetua a lógica da competição, já que o "outro" não é mais visto como um membro da comunidade, mas como um rival ou até mesmo uma ameaça.

Portanto, as promessas de liberdade e autonomia do neoliberalismo, em vez de conduzir a uma utopia de indivíduos empoderados, frequentemente levam a uma distopia de isolamento, exaustão e auto exploração. É essencial, assim, reavaliar o

que valorizamos como sociedade e considerar formas de resistir e remodelar a lógica que nos guia.

O cansaço, aqui, não é apenas físico, mas sim uma exaustão existencial que permeia todas as camadas da sociedade e nos leva a questionar nossos próprios valores e prioridades. Afinal, será que realmente sabemos para onde estamos indo, ou apenas corremos em círculos, encurtando a vida e o tempo que temos para viver?

Ao adentrar no intrincado labirinto do trabalho na era do compartilhamento, onde a precariedade e a incerteza caminham lado a lado com a promessa de autonomia e flexibilidade. A uberização do trabalho, esse fenômeno que transforma as relações laborais e que reflete as mazelas da nossa sociedade contemporânea, é um tema que merece nossa atenção.

Ao mergulharmos no universo dos infoproletários³, somos confrontados com as angústias e dilemas que assolam a vida de milhões de trabalhadores no Brasil e no mundo. A crise econômica que se abateu sobre nosso país forçou muitos a buscar refúgio na economia colaborativa, uma terra prometida onde a flexibilidade e a possibilidade de ganhos ilimitados parecem compensar a falta de empregos formais.

No entanto, a realidade dessa terra prometida se mostra bem diferente do sonho que nos é vendido. A uberização do trabalho⁴ tem suas sombras e contradições, onde as noções de colaboração e compartilhamento escondem a precarização das condições laborais e a exploração do trabalhador.

³ Tipos mais comuns de Infoproletários: desenvolvedores de softwares, aplicativos e/ou jogos computacionais, criadores e/ou administradores de web Pages, redatores e revisores, analistas de sistemas, gerentes de projetos, consultores de TI, especialistas em bancos de dados.

⁴ A palavra "Uberização" é derivada do nome da empresa Uber, uma plataforma de compartilhamento de viagens que revolucionou a indústria do transporte ao conectar diretamente motoristas autônomos com passageiros através de um aplicativo de smartphone. A Uber foi fundada em 2009 e seu modelo de negócios inovador inspirou uma infinidade de outras empresas em diferentes setores, levando ao surgimento do termo "Uberização" para descrever esse fenômeno.

No contexto do trabalho, a "Uberização" descreve a transformação das relações de trabalho por meio da tecnologia digital. Isso se refere ao processo pelo qual as empresas transformam os serviços em tarefas que podem ser realizadas por trabalhadores independentes através de uma plataforma digital, em vez de serem realizadas por funcionários com contratos de trabalho regulares. Essas transformações têm implicações profundas para a estrutura do trabalho e para a vida dos trabalhadores, incluindo questões de direitos trabalhistas, condições de trabalho e segurança econômica.

A era digital trouxe consigo a promessa de revolucionar o mundo do trabalho. Através da tecnologia, novas formas de ocupação surgiram, permitindo flexibilidade e autonomia nunca vistas. A economia de gig, impulsionada por plataformas digitais como Uber, Rappi e Airbnb, é apresentada como um novo paradigma laboral, onde qualquer pessoa pode ser seu próprio chefe e escolher seus horários de trabalho. Porém, esta nova realidade, conforme abordado por Anselm Jappe em “A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição”, apresenta nuances e complexidades que desafiam a noção tradicional de trabalho e sua importância para o indivíduo.

Jappe argumenta que, ao ingressar no mundo dos trabalhos por aplicativos, muitos acreditam estar assumindo o controle de suas carreiras, libertando-se dos constrangimentos e hierarquias do emprego formal. No entanto, essa sensação é enganosa. Em vez de verdadeira autonomia, o trabalhador se encontra à mercê de algoritmos impessoais e regras rígidas estabelecidas por plataformas que, em última análise, visam maximizar seus próprios lucros.

Na era da inovação e do empreendedorismo, as transformações no mercado de trabalho refletem uma paradoxal dinâmica entre autonomia e precariedade. Em um mundo que celebra startups e a vida nômade digital, a busca pela estabilidade através de um emprego formal é, muitas vezes, estigmatizada como uma representação de estagnação ou falta de visão. Essa narrativa popular, que exalta jovens empreendedores e desdenha daqueles que "se contentam" com o status quo, mascara uma realidade mais complexa e, frequentemente, mais sombria.

A consequência imediata dessa mentalidade é a desvalorização das proteções laborais. As garantias, como segurança no trabalho, férias remuneradas e benefícios de saúde, que foram duramente conquistadas ao longo do século XX, estão agora sob ameaça, sendo rapidamente erodidas em nome da "flexibilidade" e "inovação". Ao mesmo tempo, a classe trabalhadora que opera dentro da economia colaborativa, embora atraída pela promessa de autonomia, se encontra em um estado de limbo. Estes trabalhadores não desfrutam dos benefícios do emprego formal, e, ao mesmo

tempo, estão presos em uma incessante corrida para atender às demandas e expectativas das plataformas digitais, muitas vezes trabalhando horas exaustivas por remunerações insuficientes.

Esta nova classe de trabalhadores, que supostamente goza de maior "liberdade", pode ser comparada ao conceito marxista supracitado de "lumpemproletariado". São indivíduos no limiar, despossuídos das vantagens do trabalho formal e, simultaneamente, sem os meios de influenciar uma economia que, de muitas maneiras, os explora. A ilusória autonomia prometida pela economia gig frequentemente resulta em uma existência na qual o trabalhador é, paradoxalmente, tanto "independente" quanto altamente dependente de plataformas que determinam seus termos e condições.

É vital, então, uma redefinição de ambição na sociedade contemporânea. Em um mundo que valoriza constantemente a mudança, talvez o verdadeiro ato revolucionário seja buscar a estabilidade e reivindicar os direitos dos trabalhadores. A ambição não deve ser confinada apenas ao incessante desejo de inovar, mas também à busca por uma vida equilibrada, comunidade e bem-estar coletivo. Em vez de ver o desejo de emprego formal como um sinal de complacência, devemos reconhecê-lo pelo que muitas vezes é: uma busca por segurança e um futuro previsível. Desvalorizar isso é arriscar os alicerces que sustentam uma economia e uma comunidade saudáveis.

Portanto, ao refletirmos sobre a uberização do trabalho e a vida dos infoproletários, somos convidados a questionar os valores e as dinâmicas que regem nossa sociedade. Afinal, o que buscamos em nosso trabalho? Será que a autonomia e a flexibilidade são suficientes para compensar a precariedade e a exploração?

A sociedade do desempenho, essa criação tão curiosa e ao mesmo tempo perturbadora, cunhada por Byung-Chul Han, revela características que, confesso, são dignas de uma investigação longa e detalhada.

Destaco algumas dessas nuances dentro dessa lógica do Self-Enhancement que a sociedade do cansaço expõe diariamente suas vítimas:

1. Competitividade exacerbada: Neste grande circo da vida, somos todos artistas, mas não aqueles que se apresentam em busca de aplausos, e sim aqueles que se digladiam em um picadeiro onde só um pode sair vitorioso. A competição é a lona que cobre nossas vidas, da educação à carreira, e mesmo em nossas relações pessoais. A disputa é tão intensa que, sem perceber, nos tornamos prisioneiros desse espetáculo, no qual o sucesso é o ingresso mais cobiçado.
2. Culto ao trabalho: Nessa sociedade, o trabalho torna-se uma divindade à qual nos curvamos com fervor. Nossas vidas passam a orbitar em torno dessa entidade, como se nossas existências só fossem completas se abraçassemos o altar do labor. O "workaholic", aquele que sacrifica tudo em nome do trabalho, é visto como um devoto exemplar, cuja fé inabalável no deus-trabalho é digna de admiração.
3. Hiper conectividade: Meus caros, a vida nos arrasta para um emaranhado de conexões que nos mantêm aprisionados a uma realidade virtual e nos distância do que é palpável e humano. O mundo digital nos envolve, como um casulo, em uma teia de estímulos e comparações, fazendo-nos esquecer do que é genuíno. E nesse labirinto, buscamos incessantemente a aprovação alheia e um lugar no panteão do sucesso.
4. Mercantilização da vida: Ah, a lógica do mercado! A engrenagem que transforma tudo em commodity, incluindo as relações humanas, a educação, a saúde e a cultura. Tudo passa a ter um preço e um valor determinado pelo mercado. O ser humano, nessa engrenagem, é reduzido a uma peça a ser explorada, cuja função é apenas gerar lucro e produtividade.
5. Auto pressão e auto exploração: A sociedade do desempenho é um espelho que reflete as expectativas sociais e as projeta sobre nós mesmos, fazendo-nos cobrar e explorar a nós mesmos em busca de um ideal muitas vezes

inalcançável. Nesse processo, ignoramos nossos próprios limites e necessidades, cedendo ao esgotamento físico e emocional.

Portanto, a sociedade do desempenho é um fenômeno que revela as fissuras e contradições de nossa era, levando-nos a questionar a natureza do sucesso e da felicidade.

Podemos assim fazer uma relação entre a "Sociedade do Cansaço" de Byung-Chul Han e a ideia do "infoproletariado". Esses dois conceitos, embora aparentemente distintos, estão intimamente ligados e nos ajudam a compreender as dinâmicas e as contradições do nosso mundo hiper conectado.

O infoproletariado é um termo que descreve a crescente classe de trabalhadores precarizados que atuam no setor da informação e das tecnologias da comunicação. Esses indivíduos, em grande parte freelancers ou trabalhadores temporários, enfrentam condições de trabalho instáveis, baixos salários e a ausência de direitos trabalhistas. Essa nova classe trabalhadora é fruto da "gig economy"⁵ e da digitalização do trabalho.

O infoproletariado é um reflexo dessa sociedade obcecada pelo desempenho e pela produtividade, onde o trabalho precário e a auto exploração se tornam a norma. Na era da informação, somos constantemente bombardeados por estímulos e demandas que nos pressionam a estar sempre disponíveis e conectados. Essa hiper conectividade leva a uma exaustão mental e emocional que se alinha perfeitamente com o conceito de cansaço proposto por Han.

Além disso, o infoproletariado é resultado da mercantilização da vida e da lógica do mercado que permeia a sociedade do desempenho. Esses trabalhadores são vistos como recursos a serem explorados, e seu valor é medido pela capacidade de gerar resultados e lucros. A pressão por desempenho e a busca incessante pelo

⁵ A gig economy é resultado da revolução tecnológica no trabalho, caracterizada por trabalhadores temporários sem vínculos empregatícios, contratados para tarefas pontuais ou oferta de serviços digitais. Visa trazer praticidade às relações trabalhistas, sem a necessidade de horários fixos ou subordinação, incluindo consultorias, mentorias e freelancers contratados por plataformas ou indicações.

sucesso, características da "Sociedade do Cansaço", são elementos que se refletem nas condições de trabalho e na vida cotidiana do infoproletariado.

Em suma, a "Sociedade do Cansaço" e o conceito de infoproletariado estão intrinsecamente relacionados, pois ambos revelam a faceta sombria da nossa era digital e hiper conectada. Enquanto a sociedade do desempenho glorifica o esgotamento e a competição, o infoproletariado exemplifica as consequências desse sistema sobre a vida e o bem-estar dos trabalhadores. Ambos os conceitos nos desafiam a repensar nossos valores e a buscar alternativas para uma existência mais equilibrada e justa.

Já que nos perguntamos o que buscamos em nosso trabalho, reflitamos sobre a vida desses infoproletários, pois é possível que, por exclusão, aquilo que eles obtêm sendo infoproletários em nada se aproxima de uma vida boa! Infoproletários são trabalhadores que, em meio à era da informação e da economia colaborativa, enfrentam dilemas e desafios que afetam profundamente sua saúde mental e emocional. A vida dessas pessoas, que buscam sobreviver e se reinventar no universo do trabalho precarizado, é permeada por características que nos instigam a refletir sobre nossa própria condição humana.

Os infoproletários, como motoristas e entregadores, são compelidos a trabalhar em alta intensidade, ultrapassando a jornada de oito horas, para bater metas e ganhar dinheiro suficiente para pôr comida na mesa. Essa busca incessante por mais renda resulta em noites mal dormidas, tempo reduzido com a família e dificuldades em se preparar para uma futura recolocação no mercado de trabalho.

A criatividade, também é deixada de lado nesse cenário. Atividades repetitivas e monótonas não exigem muito da capacidade inventiva desses trabalhadores, limitando-se, talvez, a um bom atendimento aos clientes, que nem sempre se converte em maior remuneração.

Eis que surge a questão do controle. Os infoproletários são obrigados a agir conforme as regras das empresas para as quais colaboram. Descontentes, mas

submetidos à necessidade, essas pessoas continuam se sujeitando ao controle, muitas vezes inumano, imposto pelas companhias.

O poder disciplinar repressivo do capitalismo industrial é substituído pelo poder da liberdade no capitalismo tardio ou pós-industrial. [...] O capitalismo tardio ou neoliberal é um regime de poder muito mais eficiente, pois baseia-se no desempenho e na liberdade. Agora, os explorados se autodenominam 'projetos', sentindo-se livres, enquanto trabalham de forma autônoma e auto exploratória. (Han, Byung-Chul. A Sociedade do Cansaço, p. 23)

Não poderíamos esquecer de abordar as relações que envolvem a vida familiar, que é constantemente invadida pelo trabalho informal! O trabalhador se vê distante dos entes queridos mesmo estando em casa. Pensemos no redator que trabalha à mesa da cozinha, mas só consegue produzir se não for interrompido pela esposa ou pelos filhos. O home office estruturado⁶ é um luxo a que poucos têm acesso.

Diante desse cenário, o sentido do trabalho se esvai, tornando-se mera atividade para ganhar dinheiro. Não há necessidade de gostar, criticar ou criar vínculos afetivos com colegas. Um aplicativo dita as regras e o trabalhador obedece sem questionar.

O trabalho tem sido, ao longo da história, uma maneira de se encontrar propósito, identidade e significado. É também através dele que muitos de nós estabelecem conexões e relações sociais. Porém, quando olhamos para a situação dos infoproletários, nos deparamos com uma realidade na qual a essência do trabalho é destituída de seu valor humano e convertida em mera transação mercantil.

⁶ O termo "home office estruturado" refere-se a uma modalidade de trabalho remoto em que o funcionário desempenha suas atividades profissionais a partir de sua casa, porém, contando com uma infraestrutura apropriada e planejada para essa finalidade. Esse tipo de trabalho vai além de simplesmente levar o trabalho para casa – envolve a criação de um espaço dedicado ao trabalho, equipado com as ferramentas necessárias, como computador, software, acesso à internet de alta velocidade e mobiliário adequado.

Além da infraestrutura física, o home office estruturado também implica uma gestão organizada das atividades de trabalho. Isso pode envolver a definição de horários específicos de trabalho, a utilização de ferramentas de gerenciamento de projetos e a comunicação eficaz com colegas e supervisores, entre outros.

Um home office estruturado é importante para manter a produtividade, a saúde e o bem-estar do trabalhador remoto. Ele permite separar as atividades de trabalho das atividades domésticas, o que pode ajudar a minimizar distrações e promover um melhor equilíbrio entre trabalho e vida pessoal. No entanto, também é importante considerar as questões de saúde e segurança, como a ergonomia do espaço de trabalho e a necessidade de pausas regulares.

Michael Sandel, em seu livro "O que o dinheiro não compra: os limites do mercado", explora justamente essa mercantilização de diversos aspectos da vida, mostrando como as lógicas do mercado estão invadindo áreas onde não deveriam estar. O trabalho, que tradicionalmente tem sido um espaço de autoexpressão, desenvolvimento pessoal e coletivo e busca por propósito, encontra-se em risco de ser reduzido a uma simples transação, especialmente para os infoproletários.

A essência do trabalho, em muitos contextos, deixou de ser sobre o que você pode contribuir ou como você pode crescer, mas sim sobre quanto você pode ganhar. Os infoproletários são submetidos a uma lógica de mercado extremamente agressiva, onde o objetivo final é a maximização dos lucros. Esta abordagem omite o fato de que existem certos valores humanos – como dignidade, propósito, conexão – que não podem ser comprados ou vendidos.

Por isso, quando olhamos para essa classe de trabalhadores, vemos uma desconexão profunda entre o que eles fazem e o que eles realmente desejam ou valorizam em suas vidas. O verdadeiro significado do trabalho está em encontrar propósito, em sentir que você está contribuindo para algo maior do que si mesmo e em estabelecer relações significativas. Infelizmente, em muitos trabalhos precarizados da era digital, essas nuances se perdem.

Isso não significa que o trabalho deva ser desprovido de aspectos mercantis; o salário e os benefícios são fundamentais. Mas se queremos uma sociedade onde o bem-estar e a satisfação dos trabalhadores sejam centrais, precisamos repensar como integramos os valores que o dinheiro não pode comprar no mundo do trabalho. Seja para o infoproletário, seja para o CEO de uma grande empresa, o trabalho é um aspecto fundamental da condição humana, e seu significado vai muito além do salário ao final do mês.

O entendimento da mercantilização do trabalho pode ser ainda mais aprofundado quando correlacionamos a (não) possibilidade da conquista de uma "consciência de classe". Karl Marx sustentava que os trabalhadores, ou proletários, sob o sistema capitalista, são explorados pela burguesia, que detém os meios de

produção. Contudo, uma das maiores tragédias desse sistema é que muitos trabalhadores não têm uma "consciência de classe" plena – não reconhecem a sua posição subjugada ou a possibilidade de coletivamente se opor à exploração.

Nesse contexto, os infoproletários podem não perceber plenamente a extensão da sua alienação. A incessante busca por maximizar os lucros despersonaliza e desumaniza o trabalhador, tornando-o uma engrenagem substituível na vasta máquina capitalista. Aqui, a mercantilização completa do trabalho obscurece a verdadeira relação de poder entre o trabalhador e o empregador, perpetuando um ciclo de exploração. Sem a devida consciência de classe, esses trabalhadores podem não se reconhecer como parte de uma luta coletiva maior.

A desconexão do infoproletariado com seu próprio trabalho e seus valores humanos centrais, e a subsequente busca por reconhecimento e validação, encontra eco na filosofia do reconhecimento de Axel Honneth. Para Honneth, o reconhecimento é fundamental para a realização pessoal e para a justiça social. A falta de reconhecimento, ou reconhecimento distorcido, pode levar a danos psicológicos e sociais. Os infoproletários, ao serem reduzidos a meras ferramentas na busca por lucros, enfrentam uma crise de reconhecimento. Suas contribuições não são devidamente valorizadas nem reconhecidas, levando a sentimentos de desvalorização e alienação.

Assim, uma solução para esta crise pode residir em cultivar tanto a consciência de classe entre os trabalhadores quanto promovendo espaços e sistemas que priorizem o reconhecimento mútuo. Apenas quando os trabalhadores são reconhecidos como seres humanos integrais – com desejos, esperanças e necessidades – e quando despertam para sua posição dentro do sistema e sua capacidade de transformá-lo, poderemos nos aproximar de uma sociedade onde o trabalho não é apenas uma transação, mas uma expressão profunda da humanidade.

Por fim, a ansiedade e a depressão se tornam companheiras cada vez mais frequentes dos infoproletários. A ausência de estrutura e remuneração adequadas

corroem a satisfação, fazem a vida perder a graça, afrouxam as relações humanas, anulam a esperança em um futuro melhor e, assim, vivem-se os dias por viver.

Eis que, diante de nossos olhos, a ponte Mapo, em Seul, Coreia do Sul, se ergue como um monumento triste e melancólico, um lembrete das consequências extremas que a depressão e a ansiedade podem causar no ser humano. Ah, meus amigos, essa ponte, outrora conhecida como a "Ponte do Suicídio", carrega em si a história de inúmeras almas desesperadas, que, despidas de esperança, entregaram-se ao abismo em busca de um alívio eterno.

Não é por acaso que essa triste realidade encontra paralelos com a condição dos infoproletários, aqueles trabalhadores desamparados pelo sistema, espremidos entre a necessidade e a falta de perspectiva, mergulhados na solidão de um mercado de trabalho cada vez mais desumano e precário.

Contemplando os números assustadores, o governo coreano decidiu agir, instalando mensagens de apoio e esperança, telefones de emergência e sistemas de monitoramento ao longo da ponte. Mas, meus amigos, será que medidas semelhantes podem ser aplicadas à realidade dos infoproletários?

Talvez, nesse momento, possamos refletir sobre a importância de tratar a causa, e não apenas os sintomas. Será que, assim como os esforços feitos para transformar a ponte Mapo em um símbolo de esperança, poderíamos buscar maneiras de criar um ambiente de trabalho mais justo e acolhedor para esses trabalhadores?

Ao adentrarmos na era da tecnologia, eis que nos deparamos com uma figura que, ao mesmo tempo, nos fascina e nos assombra: a inteligência artificial. Essas mentes artificiais, capazes de aprender e tomar decisões, estão cada vez mais presentes em nosso cotidiano. E, será que essa maravilha tecnológica não traz consigo implicações na tal "sociedade do cansaço" e no fenômeno do infoproletariado?

A sociedade do cansaço, proposta por Byung-Chul Han, nos apresenta um retrato de uma época em que o excesso de informação e a busca incessante pelo

desempenho nos exaurem, nos levam ao limite de nossas capacidades. E a inteligência artificial, que a princípio surge como uma aliada, um facilitador em nossas vidas, acaba, inadvertidamente, contribuindo para esse esgotamento.

Essa mesma inteligência artificial que nos auxilia em tarefas cotidianas também invade o mercado de trabalho, gerando uma espécie de competição entre o homem e a máquina. E, nesse embate, o ser humano, temendo pela sua subsistência, se lança em uma busca desenfreada por se adaptar, por se tornar mais eficiente, como se fosse possível competir com um algoritmo.

É essa combinação explosiva entre a sociedade do cansaço e o infoproletariado, potencializada pela presença das inteligências artificiais, que nos faz refletir sobre o nosso papel no mundo e o tipo de sociedade que estamos construindo. Será que não é hora de repensarmos nossas prioridades, nossos valores e, quem sabe, reinventarmos nossa relação com o trabalho, com a tecnologia e, por que não, com a vida?

De acordo com Marx (2008, p. 508), "Assim como a ferramenta, a máquina é um prolongamento do órgão de trabalho do homem; sua diferença em relação à ferramenta é que, como mecanismo, ela possui mobilidade própria. A máquina é um meio de economizar trabalho e, nesse sentido, ela é um meio de combater a força de trabalho do homem. A máquina aperfeiçoa a ferramenta, suprimindo o trabalho manual do homem e convertendo o trabalho em simples superintendência e regulação do trabalho mecanizado."

Aqui estamos nós diante de um dilema que permeia nossa existência nesta era tecnológica: a relação entre as pessoas, a tecnologia e o trabalho. Será que devemos encarar a tecnologia como uma potencializadora de mais-valor e exploração, ou como uma possível fonte de emancipação?

Eis que surgem as inteligências artificiais, essas criações humanas capazes de aprender, adaptar-se e realizar tarefas antes exclusivamente desempenhadas por nós. Com a substituição de seres humanos pelas máquinas, uma inquietação se instala: como as pessoas se recolocarão no mercado de trabalho? Qual será o destino

daqueles que, outrora, eram fundamentais para o funcionamento das engrenagens econômicas e sociais?

Por que não vislumbrar a tecnologia como uma oportunidade de emancipação, de libertação das amarras que nos prendem ao trabalho exaustivo e, muitas vezes, desprovido de sentido? Se as máquinas assumem tarefas maçantes e cansativas, por que não aproveitar esse espaço criado para investir no desenvolvimento humano, na criatividade e na busca por uma vida mais rica em significados e realizações?

Claro que essa transição traz consigo desafios e obstáculos, e não podemos ignorar as dificuldades que encontrariamos pelo caminho. Mas é justamente aí que reside nossa capacidade de questionar, de reavaliar nossos conceitos e prioridades. A tecnologia, inclusive a inteligência artificial, pode ser um poderoso instrumento de emancipação, desde que a utilizemos com sabedoria e responsabilidade.

Como podemos nos reinventar diante das transformações tecnológicas? Como construir uma sociedade em que a tecnologia seja uma aliada na busca por uma vida mais justa, equilibrada e, sobretudo, feliz?

Que esse seja o nosso desafio, a nossa motivação para encarar o futuro com coragem e determinação, para criar um mundo onde a tecnologia e a humanidade convivam em harmonia, e onde cada ser humano possa encontrar seu espaço, sua realização e sua verdadeira liberdade.

* * *

REFERÊNCIAS

Antunes, R., & Braga, R. (2015). Infoproletários: Degradação real do trabalho virtual. Boitempo Editorial.

HAN, Byung-Chul. (2022). A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje. Petrópolis: Editora Vozes.

HAN, Byung-Chul. (2019). Sociedade Paliativa: A Dor Hoje.

HAN, B.-C. (2015). A Sociedade do Cansaço. Editora Vozes.

HONNETH, Axel. (2015). O Direito da Liberdade.

JAPPE, Anselm. (2021). A Sociedade Autofágica: Capitalismo, Desmesura e Autodestruição. Tradução de Júlio Henriques. 1. ed. São Paulo: Editora Elefante.

MARX, Karl. (2008). O Capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 508.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (2007). A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. 1. ed. São Paulo: Boitempo.

SANDEL, Michael J. (2012). O Que o Dinheiro Não Compra.

Sindicato dos Bancários de São Paulo, Osasco e Região. (2019). Os infoproletários: Tecnologia e uberização do trabalho. Disponível em de <https://spbancarios.com.br/05/2019/os-infoproletarios-tecnologia-e-uberizacao-do-trabalho>

Recebido 27/05/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Do crepúsculo dos ídolos à adoração do cotidiano: ciberespaço e idealização do mundo virtual

Adriano Martins das Dores Costa

Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

<https://orcid.org/0000-0002-2726-5215>

admartins@gmail.com

Resumo: O avanço da internet propiciou uma situação em que a visibilidade que alguns indivíduos, grupos e entidades alcançam dentro de determinados círculos, e até mesmo em todo o globo, tem chegado a níveis de idolatria e reverência que só podem ser comparadas a um culto, uma religião ou seita. Essa construção de significados é processada através da chamada "autocomunicação de massa", termo cunhado por Manuel Castells, na qual os próprios indivíduos estabelecem quem possui algum tipo de poder. E são essas novas relações midiáticas que constroem novos ídolos para adoração, elevados da noite para o dia da condição de mortais a deuses. O que se pretende apresentar neste texto é como a Teoria do Mundo Ideal de Platão explica a criação de um novo paraíso, um local idílico e perfeito dentro da internet e como, neste "novo céu", os usuários da rede estão entronizando esses novos deuses e, conseqüentemente, prestando sua adoração, alimentando e dando poder a esse panteão forjado a partir de likes. Em contraposição a essa situação, iremos entender como a proposta da inversão das ideias de Platão, idealizada por Nietzsche, pode nos ajudar a compreender este fenômeno social e, quem sabe, superar esta idolatria.

Palavras chaves: Platão; Mundo Ideal; Ciberespaço; Redes Sociais; Nietzsche.

Abstract: The advancement of the internet has created a situation where the visibility that certain individuals, groups, and entities attain within specific circles, and even globally, has reached levels of idolatry and

reverence that can only be compared to a cult, a religion, or a sect. This construction of meaning is processed through what is known as "mass self-communication," a term coined by Manuel Castells, in which individuals themselves determine who possesses some form of power. It is these new media relationships that construct new idols for worship, elevating them from mortal status to gods overnight. What this text aims to present is how Plato's Theory of the Ideal World explains the creation of a new paradise, an idyllic and perfect place within the internet, and how, in this "new heaven," users of the network are enthroning these new gods and, consequently, offering their worship, feeding and empowering this pantheon forged from likes. In contrast to this situation, we will explore how Nietzsche's proposed inversion of Plato's ideas can help us understand this social phenomenon and, perhaps, overcome this idolatry.

Keywords: Plato; Ideal World; Cyberspace; Social Networks; Nietzsche.

1. INTRODUÇÃO

O que temos visto nos últimos anos, com o avanço das tecnologias de comunicação e o acesso cada vez mais massivo ao mundo digital, é que as relações entre os seres humanos têm sofrido mudanças, principalmente com a chegada das redes sociais. Este texto analisa como esses indivíduos, ou usuários das redes, tem criado um “Mundo Ideal” dentro do Cíberespaço - bem aos moldes da teoria platônica de mundo inteligível - e ali cultuam uma nova categoria de “deidades”, surgidas a partir de likes.

Esse debate é importante, a partir do momento em que as pessoas estão vivendo cada dia mais “dentro” da internet. O Brasil já é o segundo país em que mais se passa tempo nas redes sociais no mundo e, em média, o brasileiro fica até 3h46min por dia conectado em algum aplicativo. No país todo, são mais de 150 milhões de usuários de redes sociais. No mundo inteiro, mais de 4,76 bilhões de pessoas utilizam redes sociais, o que representa 59,4% da população no Globo (WE ARE SOCIAL; MELTWATER, 2023). E, a partir do momento em que as tecnologias tendem a se expandir e baratear ainda mais, a previsão é de que esses números deem saltos ainda maiores nos próximos anos com os investimentos que as próprias empresas de redes

sociais têm realizado e o surgimento de novas opções. Por isso, é urgente que a filosofia se ocupe em estudar e decifrar este mundo virtual, que está tomando conta da sociedade real.

Na primeira parte do texto, vamos conceituar a cibernsorialidade. Na segunda parte, vamos examinar a criação de um novo paradigma dentro do conceito de Mundo Ideal platônico voltado para as redes sociais e, na terceira parte, analisar como a crítica que Nietzsche faz às ideias do filósofo grego também podem ser utilizadas para criticar também o chamado “mundo virtual”.

2. CIBERSOCIALIDADE E REDES SOCIAIS

O primeiro ponto a se levar em conta, quando pensamos em relações dentro da internet, é definir o terreno em que essas conexões se formam. E, predominantemente, elas se processam dentro do que chamamos de Redes Sociais. O conceito de Rede Social surgiu na primeira metade do século XX (VERMELHO; VELHO; BERTONCELLO, 2015), e era utilizado pelos pesquisadores para explicar alguns sistemas sociais, mas, no sentido metafórico, visto que, segundo PORTUGAL (2007, p. 2), “[...] eles não identificavam características morfológicas, úteis para descrição de situações específicas, nem estabeleciam relações entre as redes e o comportamento dos indivíduos que as constituem” (PORTUGAL, 2007, p. 3). Foi só depois dos anos 1950 que o conceito entrou de vez na teoria sociológica, vindo a se ampliar no final do século XX e começo do XXI, com a expansão da informática.

O que hoje as áreas do conhecimento reconhecem sob a denominação de rede social é uma construção linguística e cultural, apoiada sobre práticas observacionais que foram se constituindo ao longo da história humana. Essas práticas tiveram um avanço significativo no Renascimento, a partir da geometrização do real e da possibilidade de geração de conhecimento em torno da relação espacial construída pela razão. É, em função disso, um conceito baseado na crença e no pensamento matemático. (VERMELHO; VELHO; BERTONCELLO, 2015, p. 866).

A atual concepção que temos de redes sociais está ligada à evolução dos meios de comunicação, com o surgimento de ferramentas, programas, sites e aplicativos que privilegiam o relacionamento entre os indivíduos, ainda que este relacionamento seja narcisista (cf. HAN, 2018, p. 45), no sentido de que ver e ser visto constitui nosso sentido de identidade, a representação que fazemos de nós mesmos, como se o olhar do outro – por mais pernicioso que este seja – determinasse quem nós somos. Essa convivência se dá através do ciberespaço, que, segundo Pierre Lévy (2000, p. 92), seria “[...] o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores”. Porém, o que é aparentemente uma questão técnica (como conectar pessoas distantes fisicamente), se torna uma questão para as humanidades (como o modo de interação virtual altera o modo como constituímos as nossas psiques).

Lemos (2004, p.81) afirma que esta cibernsoidalidade é uma “[...] sinergia entre a socialidade contemporânea e as novas tecnologias do ciberespaço”. Por conta dessa associação, Castells (2006) afirma que o ciberespaço transforma a sociabilidade, deixando-a hipersocial e horizontal. Por hipersocial, ele quer dizer que as redes facilitam a comunicação à distância entre as pessoas. Elas estão mais ligadas e conectadas uma as outras, sendo mediadas pelos dispositivos, isso cria uma interconexão planetária, aparentemente sem limites. Piérre Lévy (2000) descreve como: “[...] por meio dos computadores e das redes, as pessoas mais diversas podem entrar em contato, dar as mãos ao redor do mundo” (LÉVY, 2000, p. 119). Assim, as pessoas não estão mais isoladas no sentido geográfico, mas se permitem aumentar substancialmente a sociabilidade, na medida em que é potencialmente capaz de se comunicar com pessoas com diferentes backgrounds biográficos e culturais.

O conceito de rede, por si só, é ambíguo: originalmente é uma coisa que serve para prender; por outro lado, quando levado para dentro dos espaços virtuais e ao ampliar o potencial de comunicação, permite exercício da liberdade. Como diz Lévy, em seu Cibercultura (2000), o ciberespaço, do qual as redes sociais fazem parte:

[...] dissolve a pragmática da comunicação que, desde a invenção da escrita, havia reunido o universal e a totalidade. Ele nos leva, de fato, à situação existente antes da escrita — mas em outra escala e em outra órbita — na medida em que a interconexão e o dinamismo em tempo real das memórias online tornam novamente possível, para os parceiros da comunicação, compartilhar o mesmo contexto, o mesmo imenso hipertexto vivo (LÉVY, 2000, p. 118).

Noutro ponto, ele é bem mais direto, explicitando a rede intrincada de interações que se forma dentro da internet:

Qualquer que seja a mensagem abordada, encontra-se conectada com outras mensagens, a comentários, a glosas em evolução constante, às pessoas que se interessam por ela, aos fóruns onde se debate sobre ela aqui e agora. Seja qual for o texto, ele é o fragmento talvez ignorado do hipertexto móvel que o envolve, o conecta a outros textos e serve como mediador ou meio para uma comunicação recíproca, interativa, interrompida. No regime clássico da escrita, o leitor encontrava-se condenado a reatualizar o contexto a um alto custo, ou então a restabelecê-lo a serviço das Igrejas, instituições ou escolas, empenhadas em ressuscitar e fechar o sentido. Ora, hoje, tecnicamente, devido ao fato da iminente colocação em rede de todas as máquinas do planeta, quase não há mais mensagens "fora de contexto", separadas de uma comunidade ativa. Virtualmente, todas as mensagens encontram-se mergulhadas em um banho comunicacional fervilhante de vida, incluindo as próprias pessoas, do qual o ciberespaço surge, progressivamente, como o coração (LÉVY, 2000, p. 118).

Já o conceito de rede horizontal é um dos principais pilares das cibercultura, e explica-se como uma forma de produção e difusão de conteúdo, a partir do próprio indivíduo. Uma vez que nas redes tudo está ligado a tudo e todos estão ligados entre si, e mais, todo mundo produz conteúdo, diferentemente dos meios comunicacionais tradicionais onde a produção é verticalizada, isto é, parte de um ponto para ser consumido em outro. No ciberespaço, toda hierarquia de produção é abolida, conforme escreve Castells:

Com a difusão da sociedade em rede, e com a expansão das redes de novas tecnologias de comunicação, dá-se uma explosão de redes horizontais de comunicação, bastante independentes do negócio dos media e dos governos, o que permite a emergência daquilo a que chamei comunicação de massa autocomandada (CASTELLS, 2006, p. 24).

Essa comunicação de massa autocomandada é o que permite que os usuários publiquem o que quiserem dentro das redes: suas fotos das férias, do dia a dia, do

almoço, do jantar, do treino “pago” do dia, seus pensamentos, poemas, ideias, qualquer coisa. Permite até mesmo, que eles forjem situações que não existem, inventem notícias, fraudem imagens e até a própria vida, já que não existe mais um mediador, censor ou um gatekeeper, que, dentro do jargão das teorias da comunicação, é aquele que define o que tem valor de notícia. Castells vem dizer que:

A elasticidade da Internet a torna particularmente suscetível a intensificar tendências contraditórias presentes em nosso mundo. Nem utopia nem distopia, a Internet é a expressão de nós mesmos através de um código de comunicação específico, que devemos compreender se quisermos mudar nossa realidade. (CASTELLS, 2003, p. 75).

3. O MUNDO IDEAL DAS REDES SOCIAIS

O mundo nas redes sociais pode ser caracterizado como platônico. No sentido de que ele, em muitos aspectos, se expressa como perfeito e inalcançável. Perfeito, porque as pessoas publicam apenas aquilo que elas querem que os outros vejam e isso, quase sempre, é apenas o melhor delas. Inalcançável, porque os seguidores comuns nunca irão chegar neste arquétipo de vida impecável e quimérica forjada diariamente dentro dos stories. E, isto, se torna um padrão em que as pessoas têm que sempre superar a sua última postagem, ou a de seu “amigo”.

Essa intensidade emocional na maior parte das vezes é expressa em sua forma mais idealizada. As ideias ou são muito belas e perfeitas, sob o ponto de vista platônico, ou opostas à estas, representando a feiura e a imperfeição, à primeira vista como se fossem um contraponto às primeiras. Entretanto, tanto umas quanto outras seguem a mesma visão platônica do mundo, no sentido de que se visa o ideal a ser alcançado de perfeição estética, moral e ética (HERRANS, 2019, p. 7).

A teoria das ideias - do mundo ideal, das formas, do mundo inteligível - de Platão, provoca a reflexão, na medida em que pressupõe que aquilo que vemos neste mundo material é uma sombra de algo que está num mundo ideal e perfeito. Nas redes sociais, o que fazemos é abarcar este conceito. Enquanto o mundo material segue igual, imperfeito e fugaz, o Mundo Ideal se estabelece no virtual. E não como

uma metáfora ou alegoria, verdadeiramente a sociedade moderna do início do século XXI migrou o seu conceito de mundo supra-sensível do etéreo para o cibernético. Este mundo virtual se tornou o novo Olimpo, novo céu, paraíso, mundo perfeito, ou seja, uma idealização e uma abstração do mundo real, concreto, cotidiano. “É um mundo criado pela vontade e para a vontade, sem o espaço real e sem as limitações da realidade” (HERRANS, 2019, p. 4). Não é à toa que um dos termos técnicos mais utilizados para se definir um tipo de relação com o ciberespaço seja “computação na nuvem” (cloud computing).

Neste novo Éden, todas as cadeiras são perfeitas, todas as viagens são magníficas. Todo almoço é maravilhoso. Não existe espaço para o desânimo, a dor e o sofrimento. E tudo é muito limpo e cheio de filtros com cores saturadas e brilhantes.

Byung-Chul Han ressalta essa fuga que o digital proporciona ao ser humano destacando o papel do smartphone como uma das principais portas de entrada no ciberespaço.

Ele (o smartphone) abafa toda forma de negatividade. Desse modo se desaprende a pensar de um modo complexo. Ele também faz com que definham formas de comportamento que demandam uma amplitude temporal ou uma visibilidade ampla. Ele demanda o curto prazo e oculta o longo e o lento. O curtir sem lacunas produz um espaço da positividade. Por causa de sua negatividade a experiência enquanto irromper do outro interrompe o autoespelhamento imaginário. A positividade que habita o digital reduz a possibilidade de uma tal experiência. Ela promove o igual. O smartphone, como o digital em geral, enfraquece a capacidade de lidar com o negativo. (HAN, 2018, p. 45)

E claro, existem também as relações de poder, domínio e adoração. Pois, conforme ressaltado por Castells:

Eu defendo que o poder social ao longo da história, mas ainda mais na sociedade em rede, opera principalmente pela construção de significado na mente humana por meio de processos de comunicação. Na sociedade em rede, isso é realizado em redes multimídia globais/locais de massa comunicação, incluindo a autocomunicação de massa, ou seja, a comunicação organizada em torno do Internet e outras redes de comunicação digital horizontal (CASTELLS, 2011, p. 779).

Deste modo, consideramos que as redes permitem uma construção de significados nos quais os próprios usuários definem quem tem poder, ou não. Isso é totalmente diferente das relações de poder que vinham se construindo com as mídias antigas, nas quais os grandes astros eram pessoas de relevância política, financeira, artística, esportiva ou até mesmo intelectual. Trata-se, assim, de reconhecer dois pontos: primeiro, que o poder não se apresenta mais com um lugar privilegiado; segundo, que as interações nas redes, embora proporcionem a liberdade de expressão devido à comunicação à distância e à produção de conteúdo pelos usuários, tais conteúdos estão sujeitos à crítica e ao embate com opiniões destoantes.

Não por acaso, este novo Olimpo consegue entronizar figuras que são apenas “personalidades da mídia”, ou digital influencers, sem terem nenhum realizado nenhum outro feito mais relevante à sociedade, nem mesmo lançado uma música considerada pelos especialistas como de má qualidade. Além disso, o número de influenciadores existentes no mundo poderia ser comparado à quantidade de deuses gregos e romanos cultuados durante a Idade Antiga, o que promove uma polifonia na comunicação e uma busca incessante por mais seguidores e mais likes. Uma vez que, sendo bastante claro, aqueles que possuem mais seguidores/adoradores detêm uma cota enorme de poder de influência, que poderia rivalizar, até mesmo, com aquele exercido por governos e megacorporações tradicionais.

Com relação à criação de mitos, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling classifica-os em dois grupos: “o histórico, que se constitui de mitos cujo conteúdo é considerado historicamente válido, o segundo grupo pode ser chamado de ‘doutrina’, é o conjunto de mitos cujo conteúdo é uma mensagem, ensinamento ou teoria, e sua validade não depende de sua historicidade” (GÓES, 2019, p.29-30). A partir dessa interpretação, algumas figuras mitológicas realmente teriam existido em algum lugar e tempo para depois serem elevadas à categoria de deuses e lendas. No primeiro grupo, por exemplo, entrariam casos de superação heroica contra ameaças a uma nação ou povo – como no caso de Moisés –, os mitos genealógicos e os mitos que tratam de grandes descobertas ou invenções. Livrementemente, poderíamos

acrescentar os influenciadores digitais, já que através da sua exposição midiática eles têm sido transformados em deuses.

Lúcia Santaella (2004, p.123) destaca o papel do corpo nessa transformação de homens em deuses.

O corpo está em todos os lugares. Comentado, transfigurado, pesquisado, dissecado na filosofia, no pensamento feminista, nos estudos culturais, nas ciências naturais e sociais, nas artes e literatura. Nas mídias, suas aparições são levadas ao paroxismo. Como explicar essa onipresença? Para aqueles que estão refletindo sobre as novas formações culturais na era digital da comunicação em escala planetária, esse fenômeno pode ser em parte explicado pelas inquietações provocadas pelos processos de corporificação, descorporificação e recorporificação propiciados pelas tecnologias do virtual e pelas emergentes simbioses entre o corpo e as máquinas. Ao criarem a ilusão de que é possível transcender o corpo carnal através das descorporificações da simulação, tais processos e simbioses colocam em crise as crenças em uma relativa estabilidade dos limites corporais, pondo em questão as tradicionais estratégias identificatórias constitutivas da subjetividade (SANTAELLA, 2004, p.133).

Esse papel que o virtual tem em descorporificar, criando essa ilusão de transcendência e eterno, favorece o distanciamento entre os seguidores e seguidos. Assim, aquela pessoa que está lá, do outro lado da tela, ao alcance dos dedos, ao mesmo tempo está distante, em outro plano. Byung-Chul Han (2018, p.56) conclui que “a mídia digital cria mais distância do real do que as mídias analógicas”.

Lúcia Santaella (2004) conecta a questão com o crescente aprimoramento da fotografia e da imagem digital, que, desde o começo do século XX, tem contribuído para a forma como nós vemos o corpo. Principalmente por conta da manipulação das imagens, permitida pela computação gráfica, que tornou possível transformar completamente o que vemos e até mesmo apagar os defeitos mundanos.

Em função disso, nas imagens os rostos e os corpos das atrizes e das modelos atingem o paroxismo da perfeição. Pares complementares dos

corpos de aparência plastificada dos self-built-men, seus corpos são tão perfeitos que parecem cobertos de verniz, de uma película transparente que vitrifica o corpo, um corpo sem poros, sem exsudação, nem excreção, funcionalizado como um revestimento de celofane, exibindo a imortal juventude da simulação (SANTAELLA, 2004, p.129).

Han complementa trazendo a informação de que hoje produzimos, com a ajuda da mídia digital, imagens em quantidade gigantescas, e que esta grande produção é um sintoma de proteção e fuga da realidade e da mortalidade. “Não é com a ajuda de religiões, mas sim com técnicas de otimização que nos contrapomos a facticidades como corpo, tempo, morte etc” (HAN, 2018, p.57). Afinal:

Quem ganha a batalha no coração dos incautos? Certamente, as mídias, pois as imagens, que elas incessantemente passam, dão robustez ao imaginário que alimenta as miragens do ego. (...) não parece haver outro caminho para a grande maioria dos seres humanos senão se reconhecer, se relacionar consigo mesmo e com suas vidas de acordo com os discursos, as imagens das mídias e os pressupostos em que se sustentam. Ora, nas mídias, aquilo que dá suporte às ilusões do eu são, sobretudo, as imagens do corpo, o corpo reificado, fetichizado, modelizado como ideal a ser atingido em consonância com o cumprimento da promessa de uma felicidade sem máculas (SANTAELLA, 2004, p. 125).

4. A PROPOSTA DA INVERSÃO DAS IDEIAS

Se o mundo dentro das redes sociais é o platônico, Nietzsche vem dizer que ele é apenas “[...] uma ilusão, algo criado pelos homens e que não possui valor real” (COSTA, 2013, p. 5). O que pode ser entendido como uma ilusão dos sentidos, ou as sombras apresentadas por Platão na alegoria da caverna, de acordo com Junglhaus:

A ilusão é criada pelo intelecto para que os seres mais frágeis e efêmeros (como o homem) possam sobreviver no mundo. O homem se ilude no momento em que dá à existência um valor que não possui. E é por meio dessa ilusão que o homem desenvolve os valores que sobrepõem a vida (JUNGLHAUS, 2010, p. 12).

Esta ilusão serve apenas para encobrir a própria existência humana, mascarando o mundo real – que seria feio, vulgar, doente –, e forçando as pessoas a viverem e existirem apenas esperando chegarem ao mundo inteligível, como afirma o filósofo alemão em *O Crepúsculo dos Ídolos*: “[...] falar de outro mundo distinto

deste carece de sentido, supondo que não nos domine um instinto de calúnia, amesquinamento e de suspeita contra a vida. Neste último caso nos vingamos da vida com a fantasmagoria duma vida distinta, duma vida melhor” (NIETZSCHE, 2001, p. 25).

Traduzindo para as redes sociais, os usuários não conseguem mais viver as suas próprias vidas, enquanto se preocupam unicamente em seguir o mundo ideal disponibilizado como conteúdo na internet, sem que a sua própria experiência real corresponda àquela imagem idealizada. Em comparação com o que os influenciadores postam, minha casa sempre vai ser inferior, meu emprego sempre vai ser o pior, minhas viagens nunca terão tanto glamour e até meus filhos serão mais feios. O padrão que é estabelecido nas redes sociais torna-se inalcançáveis para meros mortais, construímos, assim, um novo panteão de figuras a serem idolatradas, às vezes não por suas conquistas ou por aquilo que elas são, mas apenas por aquilo que aparentam ou por aquilo que possuem, conforme escreve Junglhaus:

Pode-se dizer, com base no exposto acima, que a natureza da moral platônica, na compreensão de Nietzsche, é constituída pela [...] valoração de coisas que não são a vida. Isso é fruto da vontade de verdade que incube ao homem a necessidade de buscar uma verdade. Ela é o fundamento da desvalorização da vida. É ela que possibilita ao homem desenvolver novos valores, negando a vida. Tais valores desenvolvem, no platonismo, uma dualidade que nega a vida e enaltece um valor inexistente (JUNGLHAUS, 2010, p. 43).

Costa (2013) vai corroborar esse pensamento ressaltando que:

[...] o mundo inteligível é desvantajoso à vida na medida em que encobre o próprio existir humano, o que o homem é de fato. O mundo inteligível não coloca a vida em evidência. Ao contrário, mascara-a. Ao depositar toda a sua “confiança” no mundo inteligível, o ser humano acaba por sair de um mundo autêntico e passa a refugiar-se em uma realidade produzida (COSTA, 2013, p. 5).

No Crepúsculo dos Ídolos, o filósofo alemão, dedica várias e várias páginas, a tratar o caráter ilusório do Mundo Ideal platônico e pede, simplesmente, que demos um fim a ele.

O Mundo-verdade inacessível, indemonstrável, que não se pode prometer, porém que mesmo supondo-se seja imaginário, é um consolo e um imperativo. [...] O Mundo-verdade... inacessível? Pelo menos não

alcançado em caso algum. Logo desconhecido. Por isso nem consola, nem salva, nem obriga a nada; como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida? [...] O Mundo-verdade; uma ideia que não serve mais para nada, não obriga a nada; uma ideia que se tornou inútil e supérflua; por conseguinte, uma ideia refutada: suprimamo-la! (NIETZSCHE, 2001, p. 26).

Supõe-se, então, que este mundo ideal não existe, senão para enganar e ludibriar o ser humano, sendo mais uma criação, uma pantomima do homem, para se ver livre de suas obrigações e até mesmo para não ter que abraçar o amor fati.

O ponto neste texto é mostrar que, assim como Nietzsche destroça esse mundo ideal platônico, suas críticas também servem para o novo mundo ideal, forjado dentro da internet. Dessa forma, segundo o filósofo alemão, o que teríamos hoje, é uma sociedade que não vive mais a sua vida mundana e simples, pois se preocupa em alcançar sempre um mundo melhor, porém inalcançável, uma vez que se trata de ilusão das redes sociais.

E o que a sociedade deve levar em conta é que o caminho a ser percorrido é o proposto por Nietzsche, o da inversão das ideias de Platão, em que o mundo ideal, inteligível, é o projetado e o sensível, das aparências, é o real. Giacóia Jr. diz que “inverter seria, então, simplesmente reverter, revalorizar o extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates platônico” (GIACÓIA, 1997, p.33), ou seja, valorizar aquilo que estamos deixando de lado, que é a nossa vida comum e cotidiana, e que no final será tudo o que nos resta.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que este texto tentou mostrar é que a sociedade moderna do início do século XXI vivencia uma abstração, que identificamos com o Mundo Inteligível de Platão, uma vez que as redes sociais têm mudado, mesmo que inconscientemente, a nossa percepção de mundo inteligível ou ideal, transferindo-a para o ciberespaço. Em certo sentido nos tornando insensíveis ao cotidiano, à vida real. Dentro deste ciberespaço, o principal ponto de convergências entre os usuários são as chamadas redes sociais, que congregam bilhões de pessoas em todo o mundo. Estas redes têm servido, então, como escape do mundo real e mortal mostrando uma sociedade idealizada e inalcançável, pela qual as pessoas têm almejado.

Neste mundo ideal constituído nas redes sociais, supõe-se a criação de um panteão de figuras que, por vezes, são elevadas à categoria de divindades, como nos moldes das divindades greco-romanas. Porém, neste panteão formado pelas redes sociais, verificam-se poucos privilegiados que têm realmente acesso a tudo o que existe de bom e perfeito no mundo, bem como exibem sua riqueza material a um séquito, sempre sedentos por acompanhar e saber mais e mais sobre esta nova “deidade” adorada através de uma tela. Estes seguidores sonham com o dia em que poderão alcançar toda essa perfeição, chegar a este paraíso, a esta terra (virtual e fluida) de onde promana o aparentemente ilimitado hidromel, porém esquecem de viver suas vidas reais, ou ainda não querem viver suas vidas reais, uma vez que o mundo real pode revelar o feio, sujo e imperfeito. Neste sentido, o cotidiano é a oportunidade de transformar a vida vivida em obra de arte, sendo o mundo real a condição de possibilidade para a encarnação da beleza no mundo.

* * *

REFERÊNCIAS

CASTELLS, Manuel. **A Network Theory of Power**. International Journal of Communication, University of Southern California, ano 2011, v. 5, p. 773-787, 2011. Disponível em: <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/1136>. Acesso em: 14 nov. 2021.

CASTELLS, Manuel. **A Galáxia da Internet: Reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo. **A Sociedade em Rede: Do Conhecimento à Acção Política**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006. 439 p. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/329970512_A_Sociedade_em_Rede_Do_Conhecimento_a_Accao_Politica_-_Manuel_Castells_Gustavo_Cardoso. Acesso em: 14 nov. 2021.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede: A era da informação: economia sociedade e cultura**. 6. ed. rev. atual. e aum. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

COSTA, Izanete de Medeiros. **Apreciação Nietzscheana do Idealismo Platônico e sua inversão**. Revista Lampejo, Fortaleza/CE, ano 2013, v. 1, ed. 3, p. 3-15, 06 2013. Disponível em: http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-3/artigo/Artigo01_Izanete_03_a_15.pdf. Acesso em: 14 nov. 2021.

GIACÓIA JÚNIOR, O. **O Platão de Nietzsche e o Nietzsche de Platão**. Cadernos Nietzsche –Publicação do GEN-Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo, n. 3, p. 23-36, 1997.

GÓES, Vitor Luis Carvalho de. **Mitologia em Schelling: apresentação do conceito de mitologia através da investigação das obras Filosofia da mitologia e Filosofia da arte**. 2019. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

HAN, Byung-Chul. **No enxame: Perspectivas do digital**. Petrópolis: Vozes, 2018. 134 p.

HERRANS, Patricia Helena Giovanelli. **O mundo das redes sociais como vontade e representação**. Caderno Intersaberes, Paraná, ano 2018, v. 7, ed. 10, 28 jun. 2019. Disponível em: <https://www.cadernosuninter.com/index.php/intersaberes/article/view/999>. Acesso em: 14 nov. 2021.

JUNGLHAUS, Thiago. **O antiplatonismo de Nietzsche**. Orientador: Dr. Joel Alves de Souza. 2010. Dissertação (Mestre em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24204>. Acesso em: 14 nov. 2021.

LEMOS, André. **Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos: ou a filosofia a golpes de martelo**. Curitiba: Hemus, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. **As grandes obras**. São Paulo: Mimética, 2021. Ebook.

PORTUGAL, Sílvia. **Contributos para uma discussão do conceito de rede na teoria sociológica**. Oficina do CES n.271. Mar.2007. Coimbra, Portugal. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/271/271.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2021.

SANTAELLA, Lúcia. **Corpo e Comunicação: Sintoma da Cultura**. São Paulo: Paulus, 2004.

VERMELHO, Sônia Cristina; VELHO, Ana Paula Machado; BERTONCELLO, Valdecir. **Sobre o conceito de redes sociais e seus pesquisadores**. Educ. Pesqui, São Paulo, v. 41, n. 4, p. 863-881, Out/Dez 2015. DOI s1517-97022015041612. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/cXRvMhCswX4jQNYp5grBShn/?lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2021

WE ARE SOCIAL; MELTWATER. **Digital 2023: Global Overview Report**. EUA, 26 jan. 2023. Slide. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-global-overview-report>. Acesso em: 15 set. 2023.

Recebido 04/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

A Carta de Utopia: uma análise bioconservadora a partir do pensamento de Norberto Keppe

Leandro Alves da Silva

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0009-0007-1656-3018>
leandroalvessilva@ufpr.br

Resumo: Este artigo tem como objetivo efetuar uma análise bioconservadora da Carta de Utopia (2008), de autoria de Nick Bostrom, tendo como fundamento teórico o pensamento de Norberto Keppe. O transumanismo é um movimento que defende a utilização das novas tecnologias (nanotecnologia, biotecnologia, ciência da informação e ciências cognitivas), para uma transformação da natureza humana. Dessa intervenção tecnológica surgiria uma nova espécie transumana (ou pós-humana), dotada de inteligência, empatia, saúde e longevidade superlativas. O filósofo da ciência Nick Bostrom redigiu uma Carta de Utopia, por meio da qual uma personagem transumana procura persuadir os humanos a concretizar a Utopia: um tipo de vida pleno de vitalidade, conhecimento e prazer. Mas, para isso acontecer, haveria três transformações para serem colocadas em prática: a) assegurar a vida; b) expandir a cognição; c) elevar o bem-estar. Diversamente do transumanismo, o psicanalista e filósofo brasileiro Norberto Keppe defende que o ser humano seria um ente espiritualizado, porém rejeitaria sua natureza por meio das seguintes atitudes: teomania, inveja, censura, projeção e inversão. A atitude de Keppe poderia ser considerada bioconservadora, pois tem uma visão otimista da natureza humana. A partir da Trilogia Analítica, seria possível identificar teomania, inveja e inversão em aspectos do transumanismo de Bostrom.

Palavras-chave: Transumanismo; Nick Bostrom; Utopia; Bioconservadorismo; Norberto Keppe.

Abstract: This paper aims to do a bioconservative analysis of Nick Bostrom's Letter from Utopia (2008), based on the thinking of Norberto Keppe. Transhumanism is a movement that advocates the use of new technologies (nano, bio, info, and cognitives) for the transformation of human nature. This technological intervention would give rise to a new transhuman (or post-human) species, endowed with superlative intelligence, empathy, health, and longevity. The philosopher of science Nick Bostrom wrote the Letter from Utopia, in which a transhuman character seeks to persuade humans to realize the Utopia: a kind of life full of vitality, knowledge, and pleasure. However, for this to happen, three transformations need to be put into practice: a) ensuring life; b) expanding cognition; c) elevating well-being. In contrast to transhumanism, Brazilian psychoanalyst and philosopher Norberto Keppe argues that the human being is a spiritual entity, but rejects his nature through the following attitudes: theomania, envy, censorship, projection, and inversion. Keppe's attitude could be considered bioconservative, because has an optimistic view of human nature. From the point of view of Trilogia Analitica (Analytical Trilogy), it would be possible to identify theomania, envy, and inversion in certain aspects of Bostrom's transhumanism.

Keywords: Transhumanism; Nick Bostrom; Utopia; Bioconservatism; Norberto Keppe.

1. INTRODUÇÃO

O transumanismo é um movimento, de caráter científico e filosófico, que defende a utilização sinérgica das novas tecnologias - de caráter nanotecnológico, biológico, informacional e cognitivo - para uma transformação da natureza humana. Na perspectiva desse movimento, seria possível modificar o corpo humano promovendo uma existência mais sana, potencializada no âmbito da cognição, aperfeiçoada no domínio das emoções e, sobretudo, libertada do envelhecimento e da morte (ASLA, 2020).

O termo transumanismo (derivado do inglês transhumanism) parece ter sido utilizado pela primeira vez pelo biólogo Julian Huxley, irmão de Aldous Huxley, na obra Religion without Revelation (1927). Utilizando esse termo, ele queria se referir ao projeto de desenvolver uma humanidade melhor, tendo como ferramenta as

novas tecnologias: o ser humano permanece humano, porém transcende a si mesmo, atualizando novas possibilidades para sua natureza (FAGGIONI, 2019).

A proposta transumanista não se contenta em utilizar a tecnologia para tornar o planeta mais amigável e favorável à existência humana, nem em desenvolver políticas e sociedades mais justas do que as atuais. O objetivo é muito mais ambicioso: a transformação do corpo humano, utilizando tecnologias para atuar no processo evolutivo. Essa intervenção teria, como seu apogeu, o surgimento de uma nova espécie transumana (ou pós-humana), composta por seres personalizados dotados de um grau superlativo de inteligência, empatia, saúde e longevidade (ASLA, 2020).

Trata-se, de fato, de movimento que procura concretizar as mais profundas aspirações da humanidade, superando todos os seus limites biológicos e retificando as imperfeições de sua natureza. Ele está fundamentado no fato de que nós - os humanos - não somos uma espécie puramente natural. A técnica faz parte de nosso modo de ser e nele a demarcação entre o natural e o artificial não é evidente. Foi graças à técnica que conseguimos garantir a nossa existência e reprodução: a linguagem, domínio do fogo, fabricação de instrumentos de caça, cozimento de alimentos, escrita, fabricação do vinho etc. (ASLA, 2020).

Dentre os reconhecidos precursores do movimento transumanista, podem ser apontados: David Hume, Julien de La Mettrie, Isaac Newton, Thomas Hobbes, Francis Bacon e Charles Darwin (precursores do racionalismo científico e do naturalismo), sem esquecermos de Friedrich Nietzsche e seu polêmico conceito de super-homem ou *übermensch*. E quanto às influências éticas do transumanismo, podem ser identificados: o utilitarismo, o pragmatismo e o liberalismo (PAN, 2017).

Considerando que o uso da técnica não é algo inequivocamente bom, eticamente positivo e invariavelmente desejável, o transumanismo se apresenta, além de movimento filosófico, também como um foro de discussão. Assim, mesmo com um projeto de ação transformadora da realidade, incluindo uma escatologia imanente baseada na ciência, reúne filósofos, acadêmicos e cientistas para discutir as possíveis

consequências e implicações de seu projeto. Em seus estudos e discussões, o otimismo hightech é salgado com cautela, de modo a produzir um contraponto entre as promessas ousadas da tecnologia e as observações e questionamentos da ética e do senso comum (ASLA, 2020).

Existe um pressuposto que é fundamental para o movimento transumanista: do ponto de vista evolutivo, nosso corpo está em estado de obsolescência, pois ele fazia parte de um habitat que já não é mais o nosso. Em um passado remoto, vivíamos em pequenos grupos como caçadores-coletores, abrigando-se precariamente. Hoje em dia, diversamente, o ambiente das cidades é majoritariamente artificial, impondo um estilo de vida acelerado, com pouco esforço físico e grande carga cognitiva, por conta do volume de informações, além de convivemos com estranhos sem qualquer parentesco. Diante dessas circunstâncias, nosso corpo, incluindo cognição e sentimentos, não está adaptado ao atual habitat urbano (ASLA, 2020).

Tomado genericamente, pode-se dizer que esse projeto preconiza quatro tipos de libertação, de modo a superar nossa obsolescência: a) morfológica; b) reprodutivo-sexual; c) cognitivo-moral; d) prorrogar, tanto quanto possível, a morte (ASLA, 2020).

O filósofo da ciência sueco Nick Bostrom é um dos mais importantes representantes do movimento transumanista contemporâneo, tendo publicado uma série de livros e artigos em defesa da intervenção tecnológica na evolução humana. Segundo a sua perspectiva, o transumanismo é uma forma específica de se pensar acerca do futuro, tendo como premissa o fato de que o ser humano ainda está em seu estágio inicial de desenvolvimento. Ele, como movimento cultural e intelectual, defende a possibilidade e a conveniência de aperfeiçoar a condição humana, utilizando-se a ferramenta da razão aplicada, ou seja, a aplicação tanto das tecnologias existentes (engenharia genética, tecnologia da informação etc.), quanto daquelas ainda em desenvolvimento (nanotecnologia molecular, inteligência artificial

etc.). E, seu objetivo principal, é eliminar o envelhecimento e potencializar as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas (BOSTROM, 2003).

Além disso, o transumanismo também pode ser entendido como a investigação acerca das ramificações, promessas e danos potenciais das tecnologias que permitirão ao ser humano superar suas limitações básicas, bem como das questões éticas que envolvem o desenvolvimento e uso dessas tecnologias (BOSTROM, 2003).

2. NICK BOSTROM E A CARTA DE UTOPIA

Dirigindo-se ao cidadão comum e evitando a linguagem técnica das ciências, Bostrom publicou uma Carta de Utopia, por meio da qual uma personagem transumana procura persuadir nós - os humanos - a acolher o projeto que culminará com o surgimento da *Utopia*¹, a saber, o tipo de vida que todos deveriam ter, plena de vitalidade, conhecimento e prazer. Ela procura descrever, tanto quanto permite a linguagem humana, o que pode ser um futuro de bem-aventurança perene. Talvez de forma deliberada, Bostrom não explora os aspectos argumentativos do discurso transumanista, o que sugere uma intenção de apelar aos anseios humanos mais básicos, evitando reflexões teóricas complicadas.

Mas para que o transumanismo seja uma realidade, de Bostrom aponta três transformações que precisamos aceitar e colocar em prática: a) assegurar a vida; b) expandir a cognição; c) elevar o bem-estar (BOSTROM, 2008).

Assegurar a vida, segundo Bostrom (2008), é assumir o controle dos processos biológicos que são a causa das doenças e da senescência. No futuro, será possível até migrar a mente para outro tipo de habitação mais durável. Enquanto isso, é

¹ Segundo ANTONIO (2018), a palavra *utopia*, apesar de ser frequentemente utilizada em contextos pós e transumanistas, pode deslegitimar a discussão filosófica e científica acerca do tema, o qual nada possui de quimérico, fantasioso ou irrealizável. Considerando que *utopia* acaba adjetivando algo como impossível e delirante, não há como fazer uso desse termo sem implicitamente considerar o transumanismo como discurso irrealizável, como se toda a discussão acerca desse assunto se resumisse à ficção científica.

importante melhorar o corpo e fazer recuar os riscos, além de preparar uma cópia de segurança em líquido de baixíssima temperatura, aguardando a produção de um novo “corpo” mais seguro.

Quanto à expansão da cognição, os esforços devem se dirigir ao desenvolvimento exponencial das faculdades cerebrais, incluindo música, arte, humor, espiritualidade, matemática, narrativa etc. A capacidade de percepção sensorial deve aumentar (por exemplo, ouvir outras frequências) e o cérebro deve aumentar seu volume para potencializar o aprendizado, a memória e a reflexão (BROSTROM, 2008).

Finalmente, a elevação do bem-estar é permear de prazer e divertimento tudo o que se vive e faz na Utopia. Desse modo, o frio universo é agitado pela celebração da vida. Tal privilégio é direito inato de toda criatura, a despeito de ter-lhe sido negado por todos os tempos. Além da remoção dos eventos negativos que nos afligem, acrescenta-se um mandamento de organizar-se no sentido de liberar todo contentamento latente e mesmo desconhecido pela humanidade. De fato, há tanta beleza e alegria nesse novo estado que a linguagem não é capaz de descrever seu significado de forma adequada (BROSTROM, 2008).

Entretanto, o sofrimento ainda é uma semente plantada em nossa mente, de modo que é indispensável substituí-la pelo hábito do bem-estar, por meio da aplicação de habilidades e tecnologias avançadas para modificação do tecido neural. Essa reformatação é um trabalho que exige profundo cuidado, pois toda emoção tem sua função e uma “poda” equivocada pode ter consequências comprometedoras (BROSTROM, 2008).

A personagem transumana dá continuidade ao seu discurso acerca da Utopia, porém não explica como se deu a intervenção eticamente responsável sobre nossa natureza e como os avanços foram democratizados num contexto de desigualdade econômica. Nossa interlocutora afirma: “Não posso passar para você algum modelo da Utopia, nem cronograma ou roteiro. Tudo que lhe posso dar para você é a minha

garantia de que há algo aqui, o potencial para uma vida muito melhor” (BOSTROM, 2008, p. 5, tradução nossa).

Há, de fato, um alerta de que nós devemos nos aproximar da luz com toda a cautela, sob pena de sermos queimados como as mariposas. Haverá obstáculos e desafios pelo caminho, sendo necessário estarmos atentos a qualquer circunstância que nos coloque em situação de risco. Entretanto, todo problema tem a respectiva solução e as ferramentas necessárias já estão disponíveis, cabendo a nós colocar em operação o que temos de melhor na ciência, tecnologia e política (BOSTROM, 2008).

De certo modo, o caráter vago dessas sugestões prejudica a consistência da carta, como se a personagem tivesse sofrido algum tipo de esquecimento, a despeito de sua capacidade cognitiva extraordinária. Tratando-se de um texto literário, não seria equivocado descrever, mesmo que de forma ficcional, como se deu o processo de evolução e o uso prudente dos recursos tecnológicos.

Seja como for, a Carta da Utopia chega ao seu termo com alguns lemas bastante icônicos, quase como um manifesto da vida em Utopia:

O que é Tragédia em Utopia? Há tragédia no derretimento do Sr. Boneco de Neve. Assassinatos em massa, descobrimos, não são necessários.

(...) O que é Sofrimento em Utopia? Sofrimento é o rastro salgado deixado nas bochechas daqueles que estavam por aqui antes.

(...) O que é Corpo em Utopia? Corpo é um par de pernas, um par de braços, um tronco e uma cabeça, todos feitos de carne. Ou não, dependendo do caso.

O que é Sociedade em Utopia? Sociedade é uma tapeçaria jamais finalizada, seus tecelões são iguais aos seus fios; as partes e padrões são uma fonte inesgotável de beleza.

O que é Morte em Utopia? Morte é a escuridão que envolve toda a vida; e é nossa culpa por não termos criado a Utopia tão logo fosse possível por nós (BOSTROM, 2008, pp. 06-07, tradução nossa).

3. CRÍTICAS PRELIMINARES

Antes de prosseguirmos, é importante apontar que algumas dificuldades, na apologia de Bostrom, podem ser levantadas por meio do senso comum: a) o suspeito otimismo acerca de um futuro utópico e, por consequência, a emulação do discurso religioso²; b) a falta de uma discussão concreta acerca dos aspectos negativos do transumanismo; c) a falta de clareza quanto à democratização dos avanços científicos que, supostamente, vão revolucionar a sociedade.

De modo semelhante, M. Asla (2020) sintetiza as críticas em três tipos: 1) as que têm como pressuposto a defesa da natureza humana (denominada posição bioconservadora)³; 2) o risco de aprofundar as desigualdades sociais; 3) a dificuldade de avaliar de forma adequada um futuro utópico permeado de incertezas.

Bostrom (2003) acolhe parcialmente a crítica do item “a”, reconhecendo que, apesar do transumanismo não ser uma religião, ele pode desempenhar algumas funções que são tradicionalmente atribuídas às religiões. Por exemplo, ele pode oferecer propósito à existência e uma visão acerca dos potenciais que a humanidade pode alcançar. Além disso, se propõe a discutir o tempo de vida estendido, a felicidade duradoura e a inteligência expandida como hipóteses realizáveis no futuro. Porém, diversamente da religião, o transumanismo busca concretizar essas possibilidades no mundo atual, sem aguardar a atuação de poderes sobrenaturais ou intervenções divinas. Seu fundamento é o empirismo e o pensamento racional, por meio do desenvolvimento científico, tecnológico, econômico e humano.

Quanto à objeção do item “b”, Bostrom (2003) explica que, para o transumanismo, as condições da humanidade melhoram se as condições do indivíduo, em si considerado, melhoram. Na prática, os adultos são aqueles que, frequentemente, são capazes de julgar o que é melhor para suas próprias vidas. Logo,

² Segundo PAN (2017), o pós-humanismo seria uma utopia tecno-científica, ou ainda uma religião do progresso científico.

³ O bioconservadorismo é, fundamentalmente, a defesa da continuidade de uma ontológica natureza humana, de modo que, do ponto de vista moral e político, se rejeita a utilização de tecnologias e engenharia genética para trazer à existência um ente pós-humano. Dentre os bioconservadores mais destacados, podem ser citados: Francis Fukuyama, Jürgen Habermas e Michael Sandel (PONA; TESHIMA, 2015).

o transumanismo é um efetivo defensor da liberdade individual, com destaque para o direito de utilizar tecnologias para potencializar suas capacidades físicas e mentais, melhorando o controle individual da vida.

Em resposta ao item “c”, Bostrom (2003) aponta, com certa razão, que as novas tecnologias se tornam cada vez mais baratas e acessíveis à medida que o tempo passa. Por exemplo, no caso de procedimentos médicos, aqueles que ainda são experimentais estão disponíveis apenas para finalidades de pesquisa ou para os ricos. Mas, na medida em que esses mesmos procedimentos se tornam rotineiros, os custos caem e mais pessoas passam a ter acesso a eles. Ainda que consideremos a situação dos países mais pobres, milhões de pessoas têm se beneficiado de vacinas e antibióticos.

No caso dos dispositivos tecnológicos, a situação é semelhante, pois computadores e outros aparelhos têm seus preços drasticamente reduzidos na medida em que novos modelos são introduzidos no mercado (BOSTROM, 2003).

Analisado isoladamente, o discurso de Bostrom é digno de consideração. Porém, na prática, a biotecnologia e a biomedicina têm se utilizado de experiências no mínimo polêmicas: o desenvolvimento de quimeras (GOLDIM, 2004), a manipulação genética de vírus com ganho de função (SALZBERG, 2022), a obtenção de células-tronco com descarte de embriões (HYUN, 2010) etc. Nesses exemplos, há implicações éticas para toda a comunidade, além de frequentemente demandar aportes significativos de recursos públicos (PAN, 2017).

Adicionalmente, no caso de cirurgias que demandam expertise profissional e aparelhos de alto custo, a população em geral, diante de valores proibitivos, depende exclusivamente da saúde pública e gratuita, ou serão inapelavelmente privados das respectivas terapias. E pensando possíveis downloads de mentes, transplantes cerebrais, implantes cyborg, terapias genéticas, reproduções assistidas e preservações criogênicas, a realidade atual é a de que tais intervenções podem ser até mais caras do que as cirurgias tradicionais, pressionando ainda mais os sistemas públicos de saúde.

Bostrom (2019) defende o transumanismo explicando que ele não implica otimismo tecnológico. Apesar do incrível potencial benéfico das futuras tecnologias, elas também podem ser utilizadas de forma errada para causar enorme dano à comunidade, chegando até o limite da extinção da humanidade. Além disso, são perigos reais o aprofundamento das desigualdades sociais e a degradação das relações humanas e do meio ambiente, frutos de uma busca descuidada por acumular riquezas. Efetivamente, os transumanistas apontam que tais perigos precisam ser levados a sério como consequências potenciais do uso das tecnologias.

Diante desse debate público, é conveniente que essas questões sejam aprofundadas, por meio de referenciais teóricos adequados. Bostrom (2008) nos esclarece, na Carta de Utopia, que o transumanismo, como reconfiguração física por meio da tecnologia, não envolve questões teológicas ou políticas. Na verdade, os pressupostos da Utopia são o pensamento racional e o empirismo, aplicados no desenvolvimento continuado da ciência, tecnologia e economia (BOSTROM, 2003).

Se esse segundo princípio for entendido aqui como o empirismo lógico e sua visão de mundo unitária e imanente, então ele tem por meta lançar fora o “entulho” sem sentido da metafísica e da teologia (CARNAP; HAHN; NEURATH, 1986). É muito curioso, todavia, o fato de ser apresentada, na Carta de Utopia, uma limitação da capacidade extensional da linguagem para descrever o mundo transumano. Sob certo aspecto, isso faz com que o discurso transumanista trate do inefável e do metafísico, indo contra seu princípio empirista e racional.

Eis o que afirma a personagem transumana de Bostrom:

Estou evocando a lembrança do seu melhor momento - por quê? Na esperança de despertar em você o desejo de compartilhar a minha felicidade.

No entanto, o que você teve no seu melhor momento é apenas uma centelha chamativa, no máximo. Não se compara ao que eu tenho. Não mais próximo do que a palavra "sol" escrita com tinta amarela está do sol real. Pois estou além das palavras e da imaginação (BOSTROM, 2008, p. 2, tradução nossa).

Mas, afinal, qual será nossa atitude diante dessas promessas? O que nos define, efetivamente, como humanos? Qual o limite no qual podemos nos aperfeiçoar e,

ainda assim, nos reconhecemos no produto final dessa modificação? Quais são os custos e riscos dessa transformação artificial que podem ser aceitos de modo razoável? Vale a pena esse esforço para perenizar numa espécie tão frágil, finita e imperfeita? (ASLA, 2020).

Neste estudo, especificamente, optou-se por uma análise bioconservadora da Carta de Utopia, ou seja, que valoriza a existência genuinamente humana. Para isso, foi utilizado como contraponto teórico o pensamento do psicanalista e filósofo Norberto E. Keppe. Em suas obras, o estudioso brasileiro sugere uma unificação da ciência, filosofia e espiritualidade, denominada Trilogia Analítica, de modo a compreender o ser humano de forma holística, ou seja, sem efetuar a separação entre sentimento, pensamento e ação (PACHECO, 2001).

4. UMA ANÁLISE BIOCONSERVADORA A PARTIR DO PENSAMENTO DE NORBERTO KEPPE

Norberto Keppe defende, em várias de suas obras, que o ser humano é um ente espiritualizado, ligado ao Criador, porém rejeita sua natureza por meio das seguintes atitudes patológicas: teomania, inveja, censura, projeção e inversão. São elas que, em última instância, são a causa das psicopatologias (LIMA, 2020).

A teomania acontece quando acalentamos em nosso interior a mania de grandeza em querer ser Deus, incluindo os vícios da empáfia e da soberba (LIMA, 2020). Infelizmente, é uma mania que está presente em toda nossa civilização:

Desde que nascemos temos a extrema pretensão de criar uma nova realidade, um novo universo, onde imperaríamos como deuses, substituindo tudo o que existe, pelo nosso devaneio. Assim, chegamos a pensar ser possível viver conforme a fantasia que idealizamos – a tal ponto que chegamos a assumir a figura de um personagem passado, mas sempre de uma grande figura: Napoleão, Luiz XV, ou melhor ainda, Jesus Cristo, ou o próprio Deus de preferência. E esta soberba é a causa de nossa psicopatologia tão desejada e venerada pelos homens (KEPPE, 2017b, p. 9).

A inveja é entendida, no seu sentido comum, como sentimento de cobiçar aquilo que o outro possui, mas Keppe nos propõe um sentido complementar: a recusa⁴ em ver o que existe, o que é, na sua essência, bom, belo e verdadeiro na realidade. É a atitude na qual se deseja eliminar o bem que existe na própria existência e na dos outros (PACHECO, 2001):

Parece incrível, mas a psicopatologia é principalmente o resultado do “esforço” que fazemos para não querer ver. A vida está aí à nossa frente e em nosso interior; ela explode para todos os lados, conduz-nos à glória, à realização – e colocamos-lhes todos os empecilhos possíveis e imaginários (KEPPE, 2017b, p. 11).

Censura e projeção são atitudes conexas. Preliminarmente, a pessoa recusa perceber suas atitudes de teomania e inveja (censura da consciência). E após evitar a consciência de seus próprios problemas, o indivíduo projeta suas falhas nos outros e até mesmo em coisas. Nesse mecanismo de fuga à consciência das próprias ações, tanto vícios existentes quanto virtudes negligenciadas são projetadas para o exterior. Trata-se, de fato, da causa básica dos conflitos humanos, pois, ao ver a própria falha no outro, terá a mesma atitude de censura ao ver o erro projetado (LIMA, 2020):

É de grande importância notar que censuramos a consciência e não o que fazemos. A censura é o ato de esconder, de evitar ver alguma coisa que nos desagrade – e o que fundamentalmente nos penaliza é admitir os erros que cometemos. Nossa megalomania não permite que aceitemos o baixo nível de intenções no qual decaímos, pelo motivo principal de ter querido desafiar o próprio Criador (KEPPE, 2017b, p. 202).

Finalmente, a inversão psicológica é a atitude na qual representamos tudo ao contrário em nossa mente: a fantasia é excelente e a realidade nociva; o amor é prejuízo e o ódio bem; a paciência é desgastante e a intolerância um grande progresso; a verdade é mentira e a falsidade verdadeira:

O que o ser humano aprecia mesmo é a realidade; ele pensa muitas vezes que prefere a fantasia, devido à inversão que faz — no entanto, sabe que, apesar de todo o seu engano, sua felicidade está na aceitação da verdade. O homem está ligado indefectivelmente à verdade, e só conseguirá relacionar-se bem com todas as coisas, na medida em que estiver bem entrosado com a sua própria realidade (KEPPE, 2017a, p.2).

⁴ Fazendo uma reflexão etimológica, Keppe aponta que, no latim, *invidere* significa não ver (PACHECO, 2001). Mais propriamente, o verbo *invideo* (contra/não + ver) tem como sentido olhar com ciúme, com “olho gordo”, com sentimento de inveja, recusar, negar, privar (DE MIGUEL, 1867).

Partindo dos conceitos propostos por Keppe, a atitude em Utopia poderia ser considerada invejosa, pois rejeita a realidade, considerando-a ruim, falsa e deformada: “O que é imperfeição em Utopia? Imperfeição é a medida do nosso amor pelas coisas como elas são (BOSTROM, 2008, p. 6, tradução nossa)”. Isso não seria sinal de sanidade, mas de psicopatologia.

Se analisada cuidadosamente, é possível verificar que a Carta de Utopia lança um olhar de expectativa para um mundo futuro extraordinariamente maior e legitimamente humano, como se nosso estado atual fosse algo ersatz, uma imitação de qualidade inferior: “A vida humana, no seu melhor momento, é maravilhosa. Eu estou solicitando que você crie algo maior: vida que é verdadeiramente humana” (BOSTROM, 2008, p. 7, tradução nossa).

Esse tipo de visão depreciativa da realidade pode ser classificado como rejeição da realidade, do que há de bom, belo e verdadeiro na essência do ser. Além disso, as expectativas de perfeccionismo, estabelecidas pelo transumanismo, podem ser mais um caso de teomania, o que em última instância se converterá em neurose. O ambiente será de intolerância com os próprios erros, cuja consequência será a auto e a hetero-punição. Além de não usufruir das coisas boas da vida, não permitirá que outros o façam (PACHECO, 2001).

Keppe aborda dessa forma o aspecto neurótico da rejeição da realidade:

A vida existe por si e também no homem; porém, ele tem outro elemento, a vontade, que pode deformar ou negar a verdade – quando aceita, conseguirá se realizar; negada, automaticamente, a beleza e a bondade não poderão florir – pelo menos, naquele indivíduo. E todo o chamado nervosismo do ser humano, é proveniente de sua recusa à verdadeira existência (KEPPE, 2017b, p. 51).

Efetivamente, a posição de Keppe pode ser considerada bioconservadora (a despeito do psicanalista brasileiro jamais ter utilizado esse termo), pois tem uma visão otimista e positiva da natureza humana, ou seja, o corpo humano não é algo obsoleto, limitado, carente de superações artificiais concretizadas pela tecnologia e pela ciência. Todavia, a Trilogia Analítica de Keppe não implica algum tipo de conformismo ou otimismo ingênuo. Ao contrário, o ser humano tem necessidade

urgente de se interiorizar, especialmente por meio da psicoterapia psicanalítica, buscando sua essência (o bom, o belo e o verdadeiro) e se conscientizando de suas inversões.

As efetivas superações que devem ocorrer, segundo Keppe, são aquelas que partem do reconhecimento dos próprios equívocos para, a seguir, modificar a perspectiva pessoal acerca da vida (desinversão). O que se deve eliminar, de fato, são os conflitos e as condutas equivocadas, fruto de um distanciamento do próprio interior, quando alguém começa a procurar a si mesmo no mundo exterior, trocando a realidade interior por ilusões e delírios (LIMA apud GHOUGASSIAN, 2020).

Assim, na perspectiva da Trilogia Analítica, as mudanças nas patologias podem ocorrer a partir da eliminação da censura, de modo que sejamos capazes de olhar para nossas falhas, aceitarmos que elas existem (conscientização) e, finalmente, entrar em ação para caminhar no sentido inverso, ou seja, acolher a realidade como boa, bela e verdadeira (desinversão), não agredindo a nós mesmos nem ao nosso próximo (PACHECO, 2001).

O discurso transumanista, diversamente, aposta na concretização de um mundo melhor no qual os transumanos adquirem, por meio da intervenção tecnológica e científica, atributos divinos: existência sem limite, onisciência e bem-aventurança plena. Acerca da teomania transumanista, J. L. González Quirós expressa a seguinte preocupação:

Não é em vão que transformam a natureza em um universo plenamente tecnológico e o escondem por detrás de várias capas virtuais, dando lugar a um mundo que muitos consideram insolitamente humano, no qual nada parece impossível, pois os limites são rebaixados de maneira contínua e isso é um convite a não reprimir os desejos, a sentir-se como deuses, a considerar irrelevante qualquer coisa que não se possa entender, ou a manejá-la de qualquer maneira cobrindo-a de palavrório (QUIRÓS, 2019, p. 128, tradução nossa).

Talvez, a promessa transumanista seja, ao fim e ao cabo, uma grande fantasia, como nos informa J. L. González Quirós:

O desenvolvimento conjunto da ciência e da tecnologia nos tem acostumado com o inverossímil e com o impossível, e pode ser que essa fronteira entre o que é possível e aquilo que não é, uma vez ou outra, seja

mal posicionada por nós, mas é excessivamente aventureiro dar por fato a sua inexistência (QUIRÓS, 2019, p. 131, tradução nossa).

E caso as expectativas finais do transumanismo sejam frustradas, de modo que assegurar a vida, expandir a cognição e elevar o bem-estar permaneçam como expectativas distantes, quem será responsabilizado pelo fracasso? Os transumanistas farão um exercício de interiorização e exame das próprias expectativas? Não seriam, talvez, devaneios teômanos? O caminho mais fácil será, efetivamente, responsabilizar a humanidade por seu atraso e fracasso em acolher a Utopia, isto é, a punição do outro em substituição à conscientização. Relembrando a analogia de Bostrom (2008): fomos convidados para a festa, porém rejeitamos sua realização. Ou utilizando uma metáfora do português brasileiro: “jogamos um balde de água fria” nas nossas mais acalentadas esperanças. Muito provavelmente, estarão os transumanistas praticando censura e projeção, evitando a conscientização de seus próprios equívocos.

Além disso, caso o planeta seja entregue ao governo dos (supostos) trans ou pós-humanos, o que irá nos acautelar da dominação de uma espécie que se entende mais “evoluída”? Há aqui um paradoxo, pois é justamente a conscientização das próprias limitações que facilita uma convivência mais cooperativa com o outro, valorizando-o como digno de respeito e consideração:

O que acontece é o seguinte: uma pessoa equilibrada conhece melhor a si mesma, e sabe que não tem tanta capacidade para dirigir a sociedade; enquanto o indivíduo desequilibrado não tem idéia de seus problemas e limitações, achando-se no direito de mandar e exigir dos outros, acreditando-se perfeito. Assim sendo, podemos afirmar com segurança, que só o louco consegue chegar ao poder — pelos menos, como está organizado (KEPPE, 1987, p. 49).

Uma lacuna bastante significativa nos valores transumanistas de Bostrom (2019) é a falta de definição de quem será a autoridade - seja científica ou política - para afirmar quem é mais evoluído e quem não é. Há sim uma menção à diversidade de espécies e ao cuidado do bem-estar de cada ser sensitivo. Mas parece bastante inverossímil que os supostos transumanos aceitem uma direção compartilhada da sociedade, na medida em que sua capacidade cognitiva é exponencialmente superior.

Finalmente, por mais sinistro que isso possa parecer, a personagem transumanista da Carta da Utopia nada diz acerca da convivência entre seus concidadãos e os humanos, ou seja, aqueles que não aceitaram a metamorfose hightech. A inferência que podemos fazer é a de que, salvo argumento em contrário, na Utopia não há humanos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou efetuar uma análise bioconservadora da Carta da Utopia, utilizando como contraponto teórico a Trilogia Analítica, desenvolvida pelo filósofo e psicanalista N. Keppe. Esse tipo de exercício filosófico é de fundamental importância, pois apesar da tecnologia ter contribuído decisivamente para o bem-estar da humanidade, ela também inclui riscos, não só para nós, mas também para o meio ambiente.

É através do método dialético que o movimento transumanista poderá refletir sobre suas teses, pesá-las e até buscar reformulações que aperfeiçoem suas propostas. Seguindo-se esse caminho, será colocada em prática a orientação de Bostrom no sentido de se evitar o otimismo tecnológico. É muito fácil a empolgação nos arrebatar e não percebermos os riscos e perigos que se avizinham, incluindo o aprofundamento das desigualdades sociais, a degradação das relações humanas e do meio ambiente, a busca descuidada por riquezas etc.

Há de fato grandes expectativas depositadas na tecnologia, no que pode contribuir para conservar a vida e gerar bem-estar para a comunidade, mas tais potenciais devem ser atualizados passo a passo, envolvem questões éticas e não substituem o cuidado com a complexa psique humana. Isso sem contar os problemas econômicos e políticos, para os quais a tecnologia ainda está longe de dar respostas convincentes.

Os desafios são muitos e a tecnologia, na medida em que é uma construção humana e social, leva consigo o toque da provisoriedade e da incompletude. A partir de uma atitude bioconservadora, levando em conta o teste do tempo e adotando-se o princípio de precaução, talvez seja possível respeitar os avanços tecnológicos sem deixar de implementar um desenvolvimento humano ético e responsável⁵.

Muito provavelmente, será a partir da interiorização, da conscientização de seus próprios erros e censuras, que os transumanistas poderão refletir sobre os pontos negativos de suas propostas. Poderão aceitar a realidade, na sua essência, como boa, bela e verdadeira, mas reafirmando as grandes possibilidades da tecnologia como fruto da ação humana.

* * *

REFERÊNCIAS

ANDORNO, R. **Validez del principio de precaución como instrumento jurídico para la prevención y la gestión de riesgos**. In: ROMEO-CASABONA, C. (coord.). *Principio de Precaución, biotecnología y derecho*. Bilbao: Universidad Deusto/Comares, 2004, pp. 17-33. Disponível em: <<http://www.saij.gob.ar/roberto-andorno-validezprincipio-precaucion-como-instrumento-juridico-para-prevencion-gestion-riesgosdacf050060-2004/123456789-0abc-defg0600-50fcanirtcod#>>. Acesso em 24 out 2023.

ANTONIO, K. F. **Transhumanismo e suas oscilações prometeico-fáusticas: tecnoapoteose na era da tecnociência demiúrgica**. Natal: PPGFIL, 2018.

ASLA, M. *Transhumanismo*. In: FRANCK, J. F.; SILVA, I.; VANNEY, C; E. (ed.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Buenos Aires: Instituto de Filosofia Universidad Astral, 2020. Disponível em: <<http://dia.austral.edu.ar/Transhumanismo>>. Acesso em 16 abri 2023.

⁵ Segundo a explicação de ANDORNO (2004), a prática da precaução, sobretudo no âmbito político, é uma apreciação adequada das circunstâncias que compõem um caso, tendo como finalidade equilibrar duas posições extremas, a saber: de um lado, o temor irracional diante daquilo que é novo, simplesmente porque trata-se de uma novidade, e de outro uma irresponsável complacência com práticas e produtos cujas aplicações práticas são potencialmente nocivas para a saúde pública ou para o meio ambiente. Andorno cita, como exemplos de aplicação do princípio, os casos da reprodução assistida, da clonagem humana e das intervenções artificiais no genoma humano.

BOSTROM, N. **Letter from Utopia**. Studies in Ethics, Law, and Technology, Berkeley, v. 2, n° 1, 2008, pp. 1-7. Disponível em: <<http://www.fhi.ox.ac.uk/wp-content/uploads/letters-from-utopia.pdf>>. Acesso em: 16 abril 2023.

_____. **The transhumanist FAQ** (2003). Disponível em: <<http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>>. Acesso em 30 abr. 2023.

_____. **Valores transhumanistas**. Lima: Instituto de Extrapolítica y Transhumanismo, 2019. Disponível em: <<https://extrapolitica.ssh.org.pe/wp-content/uploads/2020/02/Bostrom-Nick-Valores-Transhumanistas-Instituto-de-Extrapol%C3%ADtica-y-Transhumanismo.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2023.

CARNAP, R.; HAHN, H.; NEURATH, O. **A concepção científica do mundo - o Círculo de Viena**. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, v. 10, 1986, pp. 5-20. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/1220/1011>>. Acesso em: 13 mai. 2023.

DE MIGUEL, R. **Nuevo diccionario latino-espanol etimologico**. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867.

FAGGIONI, M. **Il transumanesimo: una sfida all'humanum**. Rivista Antonianum, S.l., v. 94, 2019, pp. 377-403. Disponível em: <https://www.academia.edu/39611555/IL_TRANSUMANESIMO_UNA_SFIDA_A_ALLHUMANUM>. Acesso em: 06 jun. 2023.

GOLDIM, J. R. **Caso: quimera camundongo-humana**. Bioética Complexa. Porto Alegre, 21 ago. 2004. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/quimera.htm>>. Acesso em: 01 mai. 2023.

HYUN, I. **The bioethics of stem cell research and therapy**. The Journal of Clinical Investigation, S.l., v. 120, n. 1, 2010, pp. 71-75. Disponível em: <<https://www.jci.org/articles/view/40435>>. Acesso em: 01 mai. 2023.

KEPPE, N. R. **A consciência da inversão torna o ser humano saudável**. Stop a destruição do mundo, São Paulo, n° 75, ano VII, 2017, pp. 1-2. Disponível em: <stop.org.br/wp-content/uploads/2018/11/Jornal-STOP-a-Destruicao-do-Mundo-75.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2013.

_____. **A libertação**. São Paulo: Proton, 2017.

_____. **A libertação dos povos: a patologia do poder.** São Paulo: Proton, 1987.

_____. **A origem da sanidade.** São Paulo: Proton, 2001.

LIMA, J. L. P. **A divindade na alma no pensamento de Meister Eckhart e um diálogo com a psicanálise de N. Keppe.** 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2020.

PACHECO, C. B. S. **ABC da trilogia analítica.** São Paulo: Proton: 2001.

PAN, J. R. A. **Poshumanismo: ¿utopía o distopía?** Reflexiones, Havana, v. 1, 2017, pp. 1-7. Disponível em: <http://www.cbioetica.org/descarga/reflex17_Posthumanismo-Utopia-o-Distopia.pdf>. Acesso em: 30 abril 2023.

PONA, E. W.; TESHIMA, M. **X-Men: da ficção à realidade?** Posicionamentos de sentinelas bioconservadoras. Revista de Informação Legislativa, Brasília, n. 205, ano 52, 2015, pp. 189-211. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/52/205/ril_v52_n205_p189.pdf>. Acesso em: 24 out 2023.

QUIRÓS, J. L. G. **La inteligencia artificial y la realidad restringida:** las estrecheces metafísicas de la tecnología. Naturaleza y Libertad. Revista de Estudios Interdisciplinarios, S.l., n. 12, 2019, pp. 127-158. Disponível em: <<https://revistas.uma.es/index.php/naturaleza-y-libertad/article/view/6271/5795>>. Acesso em 02 jun 2023.

SALZBERG, S. **Virologists object to any new restrictions on dangerous gain-of-function research.** Forbes, Nova Iorque, 06 fev. 2023. Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/stevensalzberg/2023/02/06/experts-recommend-new-limits-on-dangerous-gain-of-function-research-now-what/?sh=172acb6e21bd>>. Acesso em: 01 mai. 2023.

Recebido 07/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

O monstro e o robô: considerações sobre o organismo e a máquina em Canguilhem e Simondon

Pedro Mateo Bàez Kritski

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0002-3603-2624>
pedrokritski@gmail.com

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal analisar o pensamento desenvolvido por Georges Canguilhem e Gilbert Simondon sobre dois conceitos principais: o conceito de organismo e de máquina. A intenção é de reconstruir, a partir das continuidades e descontinuidades entre os dois conceitos, o raciocínio desenvolvido pelos dois autores sobre esses temas na história da filosofia francesa do século passado. Assim, tomamos como escopo as obras *La connaissance de la vie*, publicada por Canguilhem em 1952 e a tese complementar de doutoramento de Simondon, orientada por Canguilhem, *Du mode d'existence des objets techniques*, de 1958. A partir disso, o texto se divide em seis partes: uma introdução, onde damos as especificações de escopo e de análise, seguida pela primeira parte, onde analisamos os conceitos de pensamento, conhecimento, sujeito e objeto. Em seguida, na parte dois, analisamos os conceitos de máquina, mecanismo e motor, como utilizadas em Canguilhem, e os conceitos de indivíduo, elemento e conjunto técnico desenvolvidas por Simondon. A terceira parte se dedica a analisar a questão do autômato, bem como os conceitos de mecanismo e finalismo. A quarta parte desenvolve o conceito de organismo-máquina e os conceitos de potencialidade e de teleologia desenvolvidos principalmente em Canguilhem. Por fim, na conclusão, analisamos as aproximações e distâncias entre os dois autores, bem como a imagem do monstro e do robô.

Palavras-chave: Canguilhem; Simondon; máquina; organismo; monstro; robô.

Abstract: This article aims to primarily analyze the thinking developed by Georges Canguilhem and Gilbert Simondon regarding two main concepts: the concept of organism and machine. The intention is to reconstruct, based on the continuities and discontinuities between the two concepts, the reasoning developed by the two authors about these themes in the history of 20th-century French philosophy. Thus, we take as our scope the works "La connaissance de la vie," published by Canguilhem in 1952, and Simondon's complementary doctoral thesis, supervised by Canguilhem, "Du mode d'existence des objets techniques," from 1958. Based on this, the text is divided into six parts: an introduction, where we provide scope and analysis specifications, followed by the first part, where we analyze the concepts of thought, knowledge, subject, and object. Then, in the second part, we analyze the concepts of machine, mechanism, and motor as used by Canguilhem, and the concepts of individual, element, and technical assemblage developed by Simondon. The third part is dedicated to analyzing the issue of the automaton, as well as the concepts of mechanism and finalism. The fourth part develops the concept of organism-machine and the concepts of potentiality and teleology developed primarily by Canguilhem. Finally, in the conclusion, we analyze the similarities and differences between the two authors, as well as the images of the monster and the robot.

Keywords: Canguilhem; Simondon; machine; organism; monster; robot.

INTRODUÇÃO

O que é um ser vivo? O que é uma máquina? Qual é a relação entre organismos e máquinas? O presente artigo tem como objetivo analisar as reflexões de dois autores sobre a relação entre máquinas e seres vivos, bem como as suas definições. São eles, Georges Canguilhem (1904-1995) e Gilbert Simondon (1924-1989), a partir das suas respectivas obras de 1952, *La connaissance de la vie*, e em *Du mode d'existence des objets techniques*, tese complementar de doutoramento de Simondon defendida em 1958. A relação entre os dois autores franceses está longe de ter sido estabelecida por este artigo, ela está na história da filosofia francesa contemporânea. Além das duas obras abordarem efetivamente a relação entre máquina e organismo, como pretendemos mostrar, o fato é que o orientador da tese complementar de Simondon foi Georges Canguilhem. Já o orientador da tese principal foi outro grande nome da filosofia francesa contemporânea, Jean Hypolite (1907-1968). Nos

agradecimentos da sua tese complementar, podemos ler o seguinte comentário de Simondon:

O Sr. Canguilhem gentilmente me permitiu acessar documentos na biblioteca do Instituto de História das Ciências e emprestou-me obras alemãs raras de sua biblioteca pessoal. Além disso, por meio de seus comentários, o Sr. Canguilhem me ajudou a encontrar a forma definitiva deste trabalho; a terceira parte deve muito às suas sugestões. Gostaria de expressar publicamente minha gratidão por tão firme generosidade (SIMONDON, 1958, p.08) (Tradução nossa).

A partir disso, tomamos como base os conceitos de organismo e máquina da obra de Canguilhem, de 1952, levando em consideração a sua anterioridade à tese complementar de Simondon, de 1958. Como se trata de um breve ensaio, escolhemos por não tomar todo o livro de Canguilhem, mas somente a introdução, *La pensée et le vivant*, “O pensamento e o vivente”, e o capítulo intitulado *Machine et organisme*, “Máquina e organismo”. A partir da análise desses dois capítulos, introduziremos, então, o pensamento de Simondon aproximando-o dos escritos do seu orientador. Com essa comparação, aprenderemos mais sobre a obra dos dois autores além de, claro, estabelecermos as aproximações e as divergências entre as visões que Canguilhem e Simondon possuíam quando se trata de máquinas e de organismos.

Assim, este texto está dividido em cinco partes. Na primeira parte, tomaremos a introdução da obra de Canguilhem e veremos o desenvolvimento da ideia de pensamento e de conhecimento. Veremos as aproximações da visão de como surgem a objetividade e a subjetividade no homem para os dois autores. Na segunda parte, tomaremos três das quatro seções para a discussão das ideias do capítulo intitulado *Machine et organisme* e as suas aproximações com Simondon. Deste modo, a seção dois tratará das precisões conceituais escolhidas por Canguilhem sobre o conceito de máquina, bem como a tríade desenvolvida por Simondon que abarca o modo de existência dos objetos técnicos. Na terceira parte, analisaremos a relação entre mecanismo e finalismo e a importância que possui na história do pensamento ocidental a figura do autômato. Com isso podemos, na quarta parte, entender melhor

a relação entre o organismo e a máquina, bem como os conceitos de finalidade, no sentido de uma teleologia, e de potencialidade. Na conclusão, abordamos as semelhanças e diferenças entre as obras, apontando o que acreditamos ser o traço mais relevante.

1. O PENSAMENTO E O CONHECIMENTO, O SUJEITO E O OBJETO

Na introdução da sua obra, Canguilhem busca uma dualidade fundamental que, talvez sem exagero algum, se coloca para todo filósofo: o pensamento e a vida, ou o vivente, *le vivant*. Trata-se de uma dualidade que dá título ao texto de introdução, mas que, no fim das contas, não separa termos, posto que um depende do outro para existir: o pensamento existe por causa da vida e do ser vivo. Além disso, o pensamento não esgota a vida, mas modifica o ser vivo quando se aplica a ele e quando um ser vivo exerce a sua faculdade de pensar. Dessa aplicação do pensamento surge o conhecimento. O conhecimento pressupõe não só o pensamento e a vida, mas também a sua aplicação no objeto a ser conhecido. Ele é uma análise a ser aplicada sobre um objeto qualquer, diferente do sujeito cognoscente. Temos a separação entre sujeito e objeto e entre o pensamento e *le vivant*. O terceiro elemento, que é o conhecimento, torna-se o produto da aplicação do pensamento sobre determinado objeto, que pode, inclusive, ser um ser vivo.

Apesar do conhecimento estar ligado à vida desde a sua origem em pensamento, a vida é diferente do conhecimento. O gozo é diferente do prazer que resulta da análise do mundo e dos seus componentes. As relações não nos aprazem tanto quanto os seres que as compõem. Em síntese, não se vive de saber (cf. CANGUILHEM, 1952, p.07). O saber, o conhecimento, ainda é menor que a vida.

Ao que parece, nessa tentativa de Canguilhem de mostrar como o pensamento e o ser vivo se relacionam, há um deslocamento conceitual: o pensamento, a partir da análise, vira conhecimento. E, a partir do conhecimento, temos a análise do

homem na sua posição perante a própria vida. O homem se reconhece como ser vivo e como um objeto de análise. O homem, portanto, é passível de se tornar objeto de conhecimento. Mas, objeto e sujeito não são a mesma coisa. Conhecimento e vida não se reduzem um ao outro, apesar de se relacionarem.

Resta perguntar: de onde nasce a análise que se faz a partir do pensamento? Ou melhor: por qual razão o pensamento gera análise e, portanto, conhecimento em determinado momento? De onde vem o conhecimento? O conhecimento nasce de um conflito. Mas o conhecimento não nasce, para o autor, do conflito com a vida. O conflito gerador do conhecimento, para Canguilhem, está presente no embate entre o homem e o mundo. É desse embate do homem com o mundo que surge um deslocamento da experiência do homem e, então, temos o surgimento da dúvida, da questão, a interrogação e o pensamento, temos a análise e a reflexão.

Ora, o conflito não é entre o pensamento e a vida no homem, mas entre o homem e o mundo na consciência humana da vida. O pensamento não é nada mais que o descolamento do homem e do mundo que permite o recuo, a interrogação, a dúvida (pensar é pesar etc.) diante do obstáculo que surge. O conhecimento consiste concretamente na busca da segurança pela redução dos obstáculos, na construção de teorias de assimilação. Ele é, então, um método geral para a resolução direta ou indireta das tensões entre o homem e o meio (CANGUILHEM, 1952, p.08)¹.

O que aponta Canguilhem é que o conhecimento surge de um empecilho que se coloca entre homem e o seu meio. O conhecimento é entendido pelo autor como um pensamento nascido de problemas e que se direciona novamente ao conforto. São desses problemas que surgem entre o homem e o mundo que dão ensejo às teorias que buscam a superação do obstáculo. O pensamento e o conhecimento surgem do movimento de separação do homem com o mundo, eles surgem como um movimento que busca novamente a assimilação do meio pelo homem.

Vemos a necessidade do desenvolvimento de um raciocínio semelhante na terceira parte da tese complementar de Simondon. E é essa parte da sua obra, como

¹ Todas as traduções das citações diretas ou indiretas, retiradas dos textos em francês ou inglês, presentes neste artigo são nossas.

já dissemos, que teria uma grande contribuição do seu orientador, Georges Canguilhem. Nessa parte da sua tese complementar, que possui o título de “Essência da tecnicidade”, Simondon faz uma análise filosófica sobre o objeto técnico. Mais especificamente, o aluno de Canguilhem aborda a sua teoria sobre o que ele entende como sendo o início do processo que deu origem ao pensamento técnico no homem. O pensamento técnico, para Simondon, surge ao mesmo tempo em que o objeto técnico. A essência da tecnicidade, assim, estaria na gênese não só do pensamento técnico como do surgimento do objeto técnico. O surgimento das duas coisas, por sua vez, faz parte de uma teoria sobre como se deu o desenvolvimento da “cognição” humana.

Assim, a tecnicidade surge juntamente com as estruturas primitivas do pensamento humano. Como parte deste, o pensamento técnico, por sua vez, surge somente depois de duas etapas primordiais. A mais antiga dessas etapas é o que Simondon chama de uma “união primitiva” (SIMONDON, 1958, p. 164). Nessa etapa, o homem se confunde com o todo. Tudo é experimentado de modo unificado, em continuidade. O homem e o mundo são um só e “[...] não se pode dizer que há uma relação entre o sujeito e o mundo, posto que as duas coisas estão unificadas” (KRITSKI, CALAZANS, 2020). Com essa hipótese, a gênese da tecnicidade estaria em uma união do homem, enquanto ser vivo, com o ambiente. Pois, segundo Simondon:

De acordo com essa hipótese genética geral, supomos que o modo primitivo de existência do ser humano no mundo corresponde a uma união primitiva, antes de qualquer duplicidade, da subjetividade e da objetividade. A primeira estruturação, correspondente ao surgimento de uma figura e de um fundo nesse modo de existência, é aquela que dá origem ao universo mágico. O universo mágico é estruturado de acordo com a mais primitiva e marcante das organizações: a reticulação do mundo em lugares privilegiados e momentos privilegiados (SIMONDON, 1989, p.164).

No modo primitivo, temos a união primordial. Logo após, temos o que seria uma divisão, experimentada ainda de modo unificado, entre figura e fundo através de uma relação espaço-temporal, com os seus lugares e os seus momentos

privilegiados. Trata-se do “universo mágico”, etapa em que surge a formação de uma primeira estrutura mental. O universo mágico seria uma primeira representação que começa a guiar as relações do homem com o seu meio. Através de uma interpretação gestáltica, Simondon acredita que, dessa representação, experimentada como fundo, o homem desenvolve os seus destaques em figuras.

Pouco a pouco, as figuras do espaço e do tempo vão se separando do seu todo reticulado no universo mágico. Em determinado momento, essa realidade mental se satura, possibilitando o advento de uma nova estrutura mediadora capaz de resolver as incompatibilidades existentes na estrutura do universo mágico. Nesse momento, surge o destaque da figura do fundo de um modo definitivo com o surgimento do primeiro objeto: o objeto técnico:, sendo que este

[...] se distingue do ser natural pelo fato de não fazer parte do mundo. Ele atua como mediador entre o homem e o mundo; é, nesse sentido, o primeiro objeto separado, pois o mundo é uma unidade, um meio mais do que um conjunto de objetos; na verdade, existem três tipos de realidade: o mundo, o sujeito e o objeto, intermediário entre o mundo e o sujeito, cuja primeira forma é a do objeto técnico (SIMONDON, 1989, p.170).

Quando o primeiro objeto surge, então, temos a separação entre sujeito, objeto e mundo, então o objeto se torna o mediador entre as realidades do mundo e do sujeito. A partir disso que podemos começar a falar em subjetividade e em objetividade no ser humano. Com esse rompimento, de acordo com Simondon, temos o surgimento do pensamento técnico, próprio dos objetos, ligado aos caracteres figurais, e o pensamento religioso, ligado aos caracteres de fundo e ao sujeito. Ao mesmo tempo, temos também um modo de pensamento neutro: o pensamento estético, que funciona como uma espécie de memória do universo mágico unificado que já não existe mais.

Voltando ao texto de Canguilhem podemos ver que, dos diferentes modos de conhecimento, o científico é apenas uma forma de mediação. Ele não é a única forma de relação que se estabeleceu entre o homem e a realidade que o cerca. A arte e a religião são trazidas para o seu debate sobre as máquinas e os organismos como

formas de pensamento fundamentais. Aliás, fica claro que, para o autor, o conhecimento e a técnica, assim como o seu resultado, as máquinas, só são possíveis por causa dos organismos. Tanto a religião como a arte surgem como formas mediadoras do homem com o mundo em Canguilhem. E essas duas formas de relação não rompem com a vida, ou, ao menos, não buscam esse rompimento através de uma depreciação como forma de reconstrução de um problema.

E nós pedimos que se reflita sobre isto: a religião e a arte não são rupturas com a vida simples, menos explicitamente humanas do que a ciência; mas que mente sinceramente religiosa, que artista autenticamente criativo, buscando a transfiguração da vida, já usou seu esforço para depreciar a vida? O que o homem procura porque perdeu – ou mais precisamente porque pressente que outros seres que não ele o possui – um acordo sem problemas entre exigências e realidades, uma experiência cujo contínuo gozo garantiria a solidez definitiva de sua unidade, a religião e a arte o indicam, mas o conhecimento, enquanto não aceita reconhecer-se parte e não juiz, instrumento e não comando, o afasta (CANGUILHEM, 1952, p.09).

O homem, para Canguilhem, em algum momento do seu desenvolvimento cognitivo, se perde do mundo, no sentido de que ele se afasta do meio que o circunda de maneira definitiva. Esse afastamento se traduz em quebra na continuidade entre a sua realidade interna e externa. Disso surge uma busca por esse gozo perdido: o caminho de unidade cuja direção, segundo Canguilhem, a religião e a arte conseguem apontar. Um caminho de união do homem com o mundo, ou do homem com o próprio fenômeno da vida. O conhecimento, no entanto, afasta o homem dessa direção posto que nasce de um embate entre o homem e o mundo.

Nessa análise sobre o pensamento e o conhecimento que se coloca no texto de Canguilhem, falta definir o que é a vida, uma vez que ela surge como um ponto principal de apoio para o autor. O vivente, *le vivant*, o ser vivo, propicia o conhecimento como meio fundamental, e não somente como objeto de análise, reflexão a que se tende comumente quando colocamos as palavras “conhecimento” e “ser vivo” lado a lado. O conhecimento só existe através do ser vivo, ou da vida.

Enquanto a vida é um fenômeno geral, composto por vários indivíduos que possuem realidades internas e relações com o meio diferentes, o vivente, *le vivant*, é

a parte que forma e apreende o todo. O vivente é a vida dentro de uma forma, é a vida que se pode tangenciar. A vida é, então, um conjunto de formas e o conhecimento é o pensamento que surge da vida e que se aplica sobre essas formas através da análise. O conhecimento é a análise da matéria que possui uma determinada forma. O importante é entender que o conhecimento vem depois dessas formas para nelas ser aplicado pelo pensamento.

A vida é a formação das formas, o conhecimento é a análise das matérias informadas
(CANGUILHEM, 1952, p.10)

Com essa definição de Canguilhem poderíamos também trazer o primeiro capítulo da tese principal de Simondon que trata do hilemorfismo, isto é, a discussão de um conceito tomista que aborda a relação entre forma e matéria e que teria a sua origem na metafísica aristotélica. No entanto, isto foge do nosso escopo. Voltando ao excerto:

É normal que uma análise nunca possa dar conta de uma formação e que percamos de vista a originalidade das formas quando vemos apenas os resultados e procuramos determinar as suas componentes. As formas vivas são totalidades cujo sentido reside na sua tendência a se realizar como tal durante a sua confrontação com o meio ambiente, elas podem ser apreendidas numa visão, nunca numa divisão (CANGUILHEM, 1952, p.10).

Podemos dizer que os indivíduos, os seres vivos, devem ser tomados como algo integral que resiste aos embates de sua estrutura com o mundo. Canguilhem, nesse excerto, evoca a importância de se tomar o cuidado de não tomar a essência do ser vivo como presente nas suas partes. Quando tratamos dos seres vivos e da vida, não se pode tomar a parte pelo todo. É necessário, no estudo da vida, tomar um ponto de vista generalizado. Pois é este ponto que permite a valorização de fatos estabelecidos, e que permite diferenciar esses fatos daqueles que não possuem importância alguma para o indivíduo.

Há conhecimento biológico quando se estuda as partes separadas de um ser vivo. Existe conhecimento quando se estuda a ação de um mineral, o balanço energético de um organismo, a síntese química em determinado hormônio ou na

busca das leis da condução dos impulsos nervosos (cf. CANGUILHEM, 1952, p.10)². No entanto, para Canguilhem, tudo isso é conhecimento biológico superficial. É preciso dar sentido a esses conhecimentos particulares dentro do todo com o qual o ser vivo se relaciona.

O estudo biológico da alimentação não consiste apenas em estabelecer um balanço, mas em buscar no organismo a compreensão da escolha que faz, em liberdade, de certas espécies ou essências de alimento, excluindo outras que, em teoria, poderiam lhe proporcionar a mesma energia para sua manutenção e crescimento. O estudo biológico do movimento só se inicia com a consideração da orientação do movimento, pois somente ela distingue o movimento vital do movimento físico, a tendência da inércia. Em geral, o alcance do conhecimento biológico, obtido de forma analítica, só pode vir da sua informação em referência a uma existência orgânica apreendida em sua totalidade (CANGUILHEM, 1952, p.11).

Parte-se do particular para um sentido mais amplo e geral quando se toma o conhecimento biológico a partir da sua função. O que não significa excluir o indivíduo vivo como referência para a relevância do conhecimento analítico. Parece que é assim que o conhecimento aplicado à vida toma sentido: nas relações que o seu objeto de investigação estabelece com o meio, com a totalidade, com o mundo e consigo mesmo.

Podemos ver que, tanto na introdução da obra de Canguilhem como no terço final da obra de Simondon, está posta uma reflexão importante que coloca o objeto em um lugar posterior ao ser vivo. Em Canguilhem, antes de entendermos o que é a máquina e a sua relação com o ser vivo, está posta uma realidade causal que coloca organismos celulares como elemento crucial a ser observado e entendido. Para Simondon, se queremos entender o que é a máquina, isto é, saber onde está a sua essência, precisamos refletir sobre as estruturas primordiais da cognição humana depois de passarmos pela análise superficial das suas funções. Se buscamos uma gênese de tudo, é preciso entender que há uma estrutura biológica que gera a máquina, o objeto técnico ou o pensamento técnico. Somente após entendermos o que é o ser vivo e o que é o pensamento, podemos investigar o que é a máquina e

² A investigação sobre a individuação a partir do fenômeno da cristalização está presente na tese principal de Simondon, assim como a investigação da individuação no ser vivo, chegando até ao fenômeno psico-coletivo.

do que ela é composta enquanto realidade distinta do pensamento e do ser que lhe deram origem.

2. MÁQUINA, MECANISMO E MOTOR OU INDIVÍDUO, ELEMENTO E CONJUNTO

Na terceira parte da sua obra, Canguilhem irá discutir as relações entre máquina e organismo. Para ele, tal relação, apesar de ser de grande importância, foi quase que totalmente abordada de modo unívoco na história. Segundo o autor, tende-se a tomar a máquina como exemplo para a compreensão do organismo vivo. Existe, portanto, essa tendência de explicar a estrutura e o funcionamento do organismo a partir da estrutura e do funcionamento da máquina. Já o contrário, explicar a estrutura e o funcionamento da máquina a partir da estrutura e o funcionamento do organismo, é raro. Daí a univocidade metodológica na comparação. Quando colocados lado a lado, é frequentemente a máquina que serve como imagem para entender o organismo e não o contrário.

Para entender essa relação da máquina com o ser vivo e, principalmente, da interpretação do ser vivo a partir da máquina, é necessário entender, claro, a nossa compreensão do que são as máquinas. Portanto, existe uma precisão conceitual a ser feita, perguntar o que é a máquina? Longe de ser simples e curta, dado que a definição de máquina será abordada durante todo o capítulo, a resposta nasce na diferenciação entre três conceitos: máquina, mecanismo e motor.

Levando em consideração principalmente a obra do alemão Franz Reuleaux (1829-1905)³, Canguilhem entende que, enquanto o motor é aquilo que gera

³ Um ponto interessante da relação entre Canguilhem e Simondon nas suas investigações sobre a filosofia da técnica está nos agradecimentos de Simondon a Canguilhem na tese complementar. Lá, ele agradece, como vimos, por ter acessado com a ajuda de Canguilhem obras raras em alemão da biblioteca particular do seu orientador. Isso nos faz pensar se Franz Reuleaux e o seu *Theoretische kinematik*, traduzido do alemão para o francês em 1877 como *La cinématique*, tão citado por Canguilhem e, antes dele, por Jacques Lafitte, na sua *Réflexions sur les sciences des machines*, de 1933, também teria sido acessado por Simondon, ainda que esta obra não conste no repertório bibliográfico da tese complementar defendida em 1958.

movimento, a máquina seria o seu depositário, reverberando o movimento criado pela transferência de energia através de diferentes configurações. A máquina é, para Canguilhem (1952, p.126), uma construção artificial que foi operada pelo homem, cuja função essencial depende tanto da energia motriz como dos seus mecanismos.

Os movimentos produzidos, mas não criados, pelas máquinas são deslocamentos geométricos e mensuráveis. O mecanismo rege e transforma um movimento cujo impulso lhe é comunicado. O mecanismo não é um motor. Um dos exemplos mais simples dessas transformações de movimentos consiste em coletar, sob a forma de rotação, um movimento inicial de translação, por meio de dispositivos técnicos como a manivela ou o excêntrico. Naturalmente, os mecanismos podem ser combinados, por superposição ou por composição. Pode-se construir mecanismos que modificam a configuração de um mecanismo primitivo e tornam uma máquina alternadamente capaz de vários mecanismos. Esse é o caso das modificações realizadas por desengate e engate, por exemplo, do dispositivo de roda livre em uma bicicleta (CANGUILHEM, 1952, p.126-127).

Os mecanismos, por sua vez, são um conjunto de montagem de partes deformáveis. Uma máquina é constituída por mecanismos. As máquinas então produzem, mas não criam, movimentos. As máquinas reverberam o movimento criado pelo motor, pela energia despendida nelas, através dos seus mecanismos e das suas configurações formadas de partes estruturais deformáveis. O mecanismo leva adiante o impulso recebido na superposição e composição de estruturas. Novas configurações estruturais na máquina, nos seus mecanismos, dão novos graus de liberdade ao conjunto criando máquinas diferentes da composição inicial.

A partir disso se levanta a questão que é primordial para este capítulo da obra de Canguilhem: qual é o motivo de as máquinas e os mecanismos terem sido escolhidos como modelo para as funções e estruturas do organismo? O próprio autor dá a resposta quando afirma que talvez o motivo seja que ambos, tanto as máquinas como os mecanismos, dependem de uma ação externa, de um motor ou energia externa.

A essa pergunta, pode-se responder, aparentemente, que é porque a representação de um modelo mecânico de um ser vivo não envolve apenas mecanismos de tipo cinemático. Uma máquina, no sentido já definido, não é suficiente por si só, pois precisa receber movimento que

transforma. Ela só é representada em movimento, portanto, em associação com uma fonte de energia (CANGUILHEM, 1952, p.127).

Essa imagem de máquina como depositária de movimento, ou de energia, não serve, portanto, somente como modelo dentro da cinemática, uma vez que, como apontou Canguilhem (1952, p.125), quando observamos um organismo atentamente, excetuando os vertebrados, eles tendem a remeter a mecanismos. Máquinas e mecanismos servem para lembrar que elas não criam movimento algum. Elas são veículos de energia através das suas estruturas e funções. Em síntese, uma máquina, no seu sentido primordial, não é suficiente por ela mesma. E isso é visível quando analisamos os seus mecanismos.

Na tese complementar de Simondon também temos o desenvolvimento de uma classificação do que o autor chama de modos de existência do objeto técnico. Isto é, também temos uma classificação conceitual em torno da ideia de “máquina”. Posto que é uma obra que analisa mais a fundo a questão da técnica, vemos uma relação similar quando o autor desenvolve os seus conceitos de elemento, indivíduo e de conjunto técnico.

O elemento técnico compreende todas as ferramentas e componentes necessários para a organização de uma realidade técnica. Geralmente, elas servem como componentes para os indivíduos técnicos. Por sua vez, com um nível de complexidade maior, os indivíduos técnicos são entendidos como as máquinas ou homens portadores de ferramentas. No último nível de complexidade, temos o resultado do arranjo entre indivíduos técnicos e os elementos técnicos: os conjuntos técnicos. Simondon entende que neste nível estão os conjuntos industriais, capazes de produzir novos elementos técnicos e novos indivíduos técnicos (cf. KRITSKI; CALAZANS, 2020). Assim como em Canguilhem, que relata a importância de diferenciar máquina, mecanismo e motor para identificar até que ponto a imagem da máquina poderia ser utilizada para compreender o organismo, temos também três níveis para analisar a realidade técnica em Simondon, a saber: elemento, indivíduo e

conjunto técnico. E essa realidade possui ainda dois pontos interessantes para serem abordados.

O primeiro deles é que Simondon dá à máquina o estatuto de indivíduo técnico. Isso é algo importante, pois ele reconhece a máquina como uma organização técnica que porta ferramentas e que é capaz de ser comparada ao homem. O homem pode desempenhar o papel de um indivíduo técnico, ou de uma máquina, quando porta ferramentas. No entanto, o homem é mais que um indivíduo técnico, ele é mais que uma máquina.

Isso explica que, em alguns casos, a individualidade humana pode ser usada funcionalmente como suporte da individualidade técnica; a existência de individualidades técnicas separadas é bastante recente e parece até, em certos aspectos, uma imitação do homem pela máquina, sendo a máquina a forma mais geral de individualidade técnica. No entanto, as máquinas são na realidade muito pouco semelhantes ao homem, e mesmo quando funcionam de forma a produzir resultados comparáveis, é muito raro que elas empreguem processos idênticos aos do trabalho do homem individual. Na verdade, a analogia é na maioria das vezes muito superficial. No entanto, se o homem muitas vezes sente frustração diante da máquina, é porque a máquina o substitui funcionalmente como indivíduo: a máquina substitui o homem portador de ferramentas (SIMONDON, 1958, p.78).

Nessa analogia do homem com a máquina, fica de fora o modo como ambos chegam ao mesmo resultado. Trata-se de uma analogia que se apoia, simplesmente, na função. Apesar de poderem desempenhar as mesmas funções, o modo como isso se dá no indivíduo humano e no indivíduo técnico são totalmente diferentes. Mas dessa comparação superficial nasce a frustração do homem com relação à máquina: ele sente que é possível ser substituído pela máquina.

O segundo ponto importante da realidade técnica que se desenvolve na tríade elemento, indivíduo e conjunto em Simondon é a ideia de uma evolução técnica. Como já dissemos, os elementos técnicos permitem a construção dos indivíduos técnicos e estes, em organização, o surgimento de conjuntos técnicos. Os conjuntos permitem a geração de novos elementos e indivíduos, fechando o ciclo. O interessante dessa visão é que Simondon consegue, com isso, dar uma explicação causal para o desenvolvimento técnico na história a partir de uma imagem biológica.

Com esse ciclo de tríade é possível, por exemplo, atribuir o desenvolvimento da eletrônica do começo da metade do século XX, ao desenvolvimento da eletrotécnica no final do século XIX e, esta, conseqüentemente, se desenvolvendo a partir dos elementos e dos conjuntos que surgiram da revolução industrial das caldeiras à vapor que tiveram início no final do século XVIII. Temos diodos, eletrodos, transistores possíveis pelo desenvolvimento de fábricas eletrificadas e movidas por motores elétricos trifásicos e que, por sua vez, só foram possíveis pelo surgimento de materiais isolantes, desenvolvidos através da grande revolução tecno-científica, social e econômica propiciada pelo surgimento da caldeira tubular, das estradas de ferro e do bombeamento das minas de carvão.

A solidariedade dos seres técnicos entre si no presente mascara, em geral, essa outra solidariedade muito mais essencial, que exige uma dimensão temporal de evolução, mas que não é idêntica à evolução biológica, não envolvendo essas mudanças sucessivas de nível e ocorrendo de forma mais contínua. Transposto para termos biológicos, a evolução técnica consistiria no fato de uma espécie produzir um órgão que seria dado a um indivíduo, tornando-se assim o primeiro termo de uma linhagem específica que, por sua vez, produziria um novo órgão. No domínio da vida, o órgão não pode ser separado da espécie; no domínio técnico, o elemento, precisamente porque é fabricado, pode ser separado do conjunto que o produziu; aqui está a diferença entre o gerado e o produzido (SIMONDON, 1958, p.66-7).

Antes das locomotivas e das bombas à vapor, tínhamos homens e animais que emprestavam a sua organização biológica para a formação de indivíduos e conjuntos técnicos. Para Simondon, cada um desses períodos desenvolveu o seu conjunto técnico e os seus elementos técnicos que tornaram possível o desenvolvimento da realidade técnica subsequente. O elemento técnico é, assim, correlato ao “órgão” em um organismo, pois transporta a tecnicidade de uma realidade técnica para outra. Por ser produzido, ele é destacável dos indivíduos e dos conjuntos técnicos podendo ser assimilado, re combinado e transformado facilmente.

Canguilhem destaca a ideia de que uma máquina sempre depende de uma energia externa que inicie o seu movimento, uma máquina e o seu mecanismo sempre dependem de um motor. Por um grande período da história essa energia

externa foi oferecida pelos homens ou por animais, isto é, estava explícita a relação externa que os mecanismos das máquinas possuíam com os seres vivos. A assimilação com os seres vivos existe, mas ainda há o limite do início do movimento para uma assimilação completa entre o organismo e a máquina.

Durante muito tempo, os mecanismos cinemáticos receberam seu movimento do esforço muscular humano ou animal. Nessa fase, era obviamente tautológico explicar o movimento do ser vivo pela assimilação ao movimento de uma máquina dependente, quanto a esse próprio movimento, do esforço muscular do ser vivo. Portanto, a explicação mecânica das funções da vida historicamente pressupõe – e isso foi demonstrado com muita frequência – a construção de autômatos, cujo nome significa ao mesmo tempo o caráter milagroso e a aparência de suficiência em si de um mecanismo que transforma uma energia que não é, pelo menos imediatamente, o efeito do esforço muscular humano ou animal (CANGUILHEM, 1952, p.127-128).⁴

A relação entre máquina e organismo muda com a construção de autômatos, o que deixa a cadeia energética presente nos mecanismos mais complexa, ou ainda, é o que mascara a relação energética, motriz, que as máquinas sempre possuíam com os seres vivos. Com os autômatos, existe o efeito de um encobrimento do papel do homem na sua construção. Isso dá ensejo a uma visão de autonomia que permite a comparação mais extrema da máquina com o ser vivo.

O autômato permite o exagero, a extrapolação da máquina e dos seus componentes, como modelo para a compreensão do ser vivo. O automatismo permite a associação a partir de um efeito miraculoso de aparência autossuficiente. Podemos entender o autômato como a ideia de uma máquina sem passado, sem motor, sem cadeia causal. Esse efeito miraculoso, religioso, também possui em si a ideia de criação divina do homem: assim como a máquina precisa de um ser que a crie e que lhe dê o impulso inicial, o ser vivo também precisa de um ser vivo anterior que o reproduza.

⁴ A palavra "automatus", derivada do latim, é o particípio passado de "automare", que significa "mover-se por si mesmo" ou "agir por si mesmo".

3. MECANISMO E FINALISMO: A QUESTÃO DO AUTÔMATO

Se o organismo geralmente é pensado a partir de uma máquina, é possível entender o que é o ser vivo se analisarmos o modelo de máquina que serve de comparação. Dois pensadores são fundamentais para a construção do modo de compreensão do organismo a partir da máquina: Aristóteles (384-322 a.C.) e René Descartes (1596 - 1650). Canguilhem afirma que, tanto em Aristóteles como em Descartes, a assimilação do organismo pelos filósofos possui, em grande parte, uma influência direta das máquinas da época em que viveram. Para Aristóteles, por exemplo, as partes do organismo possuiriam uma forma de acionamento parecida com a liberação de energia elástica de uma catapulta.

De fato, Aristóteles assimila os órgãos do movimento animal a "organa", ou seja, a partes de máquinas de guerra, por exemplo, o braço de uma catapulta que vai lançar um projétil, e o desenvolvimento desse movimento, ao das máquinas capazes de restituir, após liberação por acionamento, uma energia armazenada, máquinas automáticas cujas catapultas são o tipo da época. Em sua obra, Aristóteles também assimila o movimento dos membros a mecanismos no sentido que foi dado anteriormente, sendo fiel a Platão que, no *Timeu*, define o movimento das vértebras como o de dobradiças ou de gonzos⁵ (CANGUILHEM, 1952, p.130).

Na antiguidade, não somente Aristóteles, mas também Platão, é apontado como um pensador que possui essa forma de interpretação do funcionamento dos organismos nas bases de elementos mecânicos. Essa assimilação de um organismo com uma espécie de automatismo está presente nas bases da filosofia antiga. O conceito de automatismo, a ideia de um mecanismo que se move por si, estaria, assim, ligada há muito mais tempo com o conceito de organismo.

A imagem do autômato está presente na interpretação do organismo. Ele é o tipo de máquina que se apresenta como modelo para entender o ser vivo. Entre a máquina e o organismo, podemos ver que há um plano intermediário, é o plano dos

⁵ Gonzos: no campo da engenharia e da construção são articulações ou dispositivos que permitem o movimento rotativo entre duas partes. São frequentemente usados em portas, portões ou outras estruturas para permitir que elas se abram e fechem.

mecanismos. Essa ligação chega a uma reflexão sobre a associação entre o mecanismo e o início do seu aparecimento dentro de uma cadeia causal.

O início de tudo estaria no desejo, presente na alma. Para Aristóteles, ainda segundo Canguilhem, a causa do movimento de um objeto se fragmenta em outros conceitos sumamente importantes. O movimento depende do imóvel que, no caso do corpo humano, depende do desejo do indivíduo. Por sua vez, toda vontade para Aristóteles está presente na sua alma, do mesmo modo que o ato explica e dá sentido para a potência.

O movimento pressupõe o imóvel; o que move o corpo é o desejo e o que explica o desejo é a alma, assim como o que explica a potência é o ato. Apesar dessa diferença na explicação do movimento, permanece que em Aristóteles, como mais tarde em Descartes, a assimilação do organismo a uma máquina pressupõe a construção por parte do homem de dispositivos em que o mecanismo automático está ligado a uma fonte de energia cujos efeitos motores se desenvolvem ao longo do tempo, muito tempo depois do término do esforço humano ou animal que os restitui (CANGUILHEM, 1952, p.130).

Já nos primórdios da modernidade, com Descartes, a assimilação do organismo a uma máquina permanece conservada. A ideia de uma cadeia energética necessária para a criação da máquina também se conserva. Isso porque a interpretação dos seres vivos a partir das máquinas fica, assim como é em Aristóteles, dependente da capacidade do homem de construir dispositivos cujos efeitos motores vão cada vez mais se distanciando das suas fontes de energia. A energia dos organismos vivos que criaram esses mecanismos, ou que modificaram a matéria para que eles existam, energia humana ou animal, fica cada vez mais distante dos seus efeitos finais. Com isso, a lógica de interpretação do ser vivo a partir da máquina fica cada vez mais plausível, assim como dependente da capacidade do homem de construção de máquinas cada vez mais independentes do seu esforço. A imagem da máquina automática, desse modo, acaba dominando, paulatinamente, a imagem do que é um organismo ou um ser vivo.

O fenômeno do automatismo também é de grande importância na obra de Simondon. Inclusiva, parece que há, em 1958, uma continuação do raciocínio

exposto em 1952 por Canguilhem. Seis anos depois, Simondon defende, já na introdução, que o desenvolvimento técnico contemporâneo sob o nome de *automation* gera enganos como o mito do robô. Preocupado com a análise da realidade técnica, com a apreensão da essência dos seus objetos, o problema do automatismo para Simondon, entre outras coisas, é que ele encobriria a tecnicidade. O automatismo possui a característica de ser confundido com a ideia de perfeição técnica.

Ora, na realidade, a automação é um grau bastante baixo de perfeição técnica. Para tornar uma máquina automatizada, é necessário sacrificar muitas possibilidades de funcionamento e muitos usos potenciais. A automação, e sua utilização na forma de organização industrial chamada *automation*, possui um significado econômico ou social mais do que um significado técnico. O verdadeiro aprimoramento das máquinas, aquele que pode ser considerado como elevação do grau de tecnicidade, não está relacionado ao aumento da automatização, mas, pelo contrário, ao fato de o funcionamento de uma máquina conter uma certa margem de indeterminação. É essa margem que permite que a máquina seja sensível a uma informação externa (SIMONDON, 1958, p.11).

A margem de indeterminação é a abertura que a máquina possui para a ação do homem. Ou seja, quanto mais determinado o mecanismo é, mais fechada é a máquina na sua função, no seu funcionamento. O automatismo do século XX permite somente, para Simondon, uma especialização da máquina posto que ela determina a sua estrutura de acordo com uma função escolhida. Com o automatismo, a máquina perde indeterminação e ganha uma maior finalidade. Podemos dizer que os seus elementos constituintes perdem autonomia e capacidade de recombinação. O mecanismo é direcionado totalmente pela sua função.

Não é possível entender um aprimoramento de algo construído pelo homem em termos de um estreitamento da margem de comunicação que esse sistema possui com o seu criador. Ao contrário, toda margem de indeterminação na máquina permite com que ela receba informação daquele que é e que sempre foi responsável pelo seu aprimoramento: o homem. A automação, assim, é fruto de uma relação desequilibrada do homem com a máquina. É fruto de uma cultura que não apreende o ser técnico na sua essência, a partir da sua tecnicidade. Como o objeto técnico não

possui uma representação adequada na cultura, ele é absorvido através de outras estruturas que possuem origens sociais e econômicas.

O homem que deseja se colocar à frente de seus semelhantes desperta a máquina androide. Ele então abdica diante dela e delega sua humanidade a ela. Ele busca construir a máquina de viver, para permanecer atrás dela sem angústia, livre de todo perigo, isento de qualquer sentimento de fraqueza e triunfante imediatamente pelo que inventou. No entanto, nesse caso, a máquina que se torna, segundo a imaginação, o duplo do homem, o robô, desprovido de interioridade, representa de forma clara e inevitável um ser puramente mítico e imaginário (SIMONDON, 1958, p.10).

A idolatria contemporânea da máquina leva, assim, através da identificação do automatismo com a perfeição técnica, ao mito do robô. O robô é entendido por Simondon como uma figura mítica. Trata-se mais de um desejo, de uma vontade que o homem possui de ter as suas angústias transferidas para uma máquina que o represente no mundo. Trata-se mais de um desejo humano de terceirizar as angústias geradas pelo seu enfrentamento inevitável com o mundo. O objeto técnico, o primeiro objeto destacado do fundo do universo mágico primitivo, sem a sua tecnicidade se volta ao pensamento religioso e estético para ganhar significado na cultura desequilibrada.

Vemos então que, tanto para Simondon como para Canguilhem, o autômato é entendido como uma máquina que dá sentido de finalidade ao mecanismo que não é compreendido pelo homem. Trata-se de uma máquina cuja cadeia causal é tão extensa que permite a imputação de intenções próprias, retirando dela, as intenções humanas. Mas o que na verdade ocorre é somente uma extensão de mecanismos e de uma cadeia energética que sempre possui o organismo como início. O termo interessante que Canguilhem usa para descrever essa diferença que há entre o momento de restituição do esforço animal e o momento da sua emanção, isto é, a diferença entre os efeitos cada vez mais distantes das suas causas no desenvolvimento dos mecanismos automáticos, é *décalage*. O termo pode ser traduzido por descompasso, diferença ou defasamento. Existe então, entre eventos, um defasamento que permite esquecer a relação entre a energia que alimenta o

mecanismo com os seus efeitos, com as suas funções, as suas finalidades. A relação entre a máquina e o ser vivo sofre um efeito de distanciamento, de assincronia.

No século XVII, Descartes, assim como Aristóteles, continua Canguilhem, quando descreve os organismos o faz de acordo com as máquinas do seu tempo. As comparações que Descartes usa já estão mergulhadas nesse defasamento existente entre o homem, criador de mecanismos, e os autômatos, as máquinas que servem como modelos para o estudo dos organismos. Ao buscar o conhecimento dos seres vivos, Descartes usa analogias que não contêm mais a sua conexão primordial, posto que já estão sob o efeito desse distanciamento, dessa assincronia pelo que se entende como máquina e ser vivo. Assim como ocorre no século XX, a analogia fica restrita ao autômato desenvolvido no século XVII, conseqüentemente, a interpretação do organismo fica dependente do conhecimento disponível desses dispositivos.

É a diferença entre o momento da restituição e o momento do armazenamento da energia restituída pelo mecanismo que permite o esquecimento da relação de dependência entre os efeitos do mecanismo e a ação de um ser vivo. Quando Descartes procura analogias para explicar o organismo em termos de máquinas, ele invoca autômatos de molas, autômatos hidráulicos. Ele se torna, portanto, intelectualmente dependente das formas de tecnologia em sua época, da existência de relógios e relógios de pulso, moinhos de água, fontes artificiais, órgãos etc. Pode-se dizer, portanto, que, enquanto o ser humano ou animal "colar" na máquina, a explicação do organismo pela máquina não pode surgir. Essa explicação só pode ser concebida no dia em que a criatividade humana construiu dispositivos que imitam movimentos orgânicos, como o lançamento de um projétil, o movimento de vaivém de uma serra e cuja ação, exceto pela construção e acionamento, dispensa a intervenção humana (CANGUILHEM, 1952, p.130-131).

A interpretação do organismo a partir das máquinas automáticas acaba obedecendo uma lógica viciada, posto que o ser vivo está colado na máquina como causa dela. No final das contas, explica-se o ser vivo através do ser vivo. No momento da criação de dispositivos mecânicos, há uma explicação possível do organismo pela máquina, pois ali existe uma analogia que coloca o organismo como inspiração do mecanismo. A causa em forma de interpretação da ação de um ser vivo é materializada como efeito no mecanismo. No momento da invenção, organismo e máquina configuram um sistema em que a matéria se confunde na

relação entre causa e efeito. É somente nesse momento que o ser vivo e a máquina estão próximos o suficiente para não sofrerem o defasamento ou o esquecimento da relação existente entre os eventos.

É também com Descartes, segundo Canguilhem, com a sua análise dos organismos a partir dos autômatos, que a teoria do animal-máquina toma um sentido na economia capitalista nascente. Com o ganho de importância de uma filosofia com traços quantitativos sobrepondo a filosofia qualitativa, característica da antiguidade, temos um ponto de vista onde o ser vivo é capaz de ser reduzido à matemática. A quantificação acaba, então, servindo como meio para a absorção do organismo pela máquina na filosofia cartesiana. Essa visão dos seres vivos uniria a matéria em algo homogêneo, seja ela máquina ou ser vivo. Por outro lado, se diferenciaria da alma, com a sua substância entendida como sendo de outra natureza.

A mecanização da vida, do ponto de vista teórico, e a utilização técnica do animal são inseparáveis. O homem só pode se tornar mestre e possuidor da natureza se negar qualquer finalidade natural e se puder considerar toda a natureza, incluindo a natureza aparentemente animada, como algo externo a si mesmo, um meio (CANGUILHEM, 1952, p.138).

Essa unificação da matéria permite colocar o animal e o orgânico, assim como a máquina, como um meio para um fim que não está presente na matéria. A matéria, o que compõe a natureza, pode assim ser considerada como um meio para os desejos presentes na alma humana.

Como dissemos, essa estrutura interpretativa do organismo a partir de autômatos mecânicos presente na filosofia cartesiana é incorporada no modelo econômico nascente. A matemática serve para manipular a matéria. Corpos humanos, animais e máquinas são, essencialmente, matéria. Não possuindo em si o julgamento, a matéria é capaz de se tornar um meio.

É assim que se legitima a construção de um modelo mecânico do corpo vivo, incluindo o corpo humano, pois já em Descartes o corpo humano, senão o homem, é uma máquina. Esse modelo mecânico, Descartes o encontra, como já foi dito, nos autômatos, ou seja, nas máquinas em movimento (CANGUILHEM, 1952, p.138).

Com isso se identifica, para Canguilhem, a atitude típica do homem ocidental: o esvaziamento do significado de finalidade da natureza como forma de dominá-la. Com uma finalidade dependente do homem, a natureza então se torna um meio. O homem, naquilo que compreende a sua *res extensa*, e os seres vivos tornam-se mais compreensíveis quando comparados com autômatos e com mecanismos. É por isso que o modelo de máquina automática serve tão bem para Descartes descrever o homem e os seres vivos. Eles são colocados em um grau inferior na escala das essências. O que Descartes fez com o animal, Aristóteles fez com o escravo (cf. CANGUILHEM, 1952, p.139).

O mecanicismo cartesiano, para Canguilhem (1952, p.140), traz consigo a eliminação da finalidade sob o seu aspecto antropomórfico, isto é, ele busca retirar o homem como motor, como início de uma cadeia causal que chega até o autômato, para colocá-lo, novamente, no que seria o início de tudo, em Deus. O Deus cartesiano seria assim um artífice máximo que trabalha para igualar o ser vivo a ele mesmo. A teoria do animal-máquina estaria para a vida assim como a axiomática está para a geometria. Um polígono inscrito em um círculo na sua passagem ao infinito se iguala a ele. O artífice mecânico e a sua criação estão inscritos na vida e, para que os dois se encontrem, é preciso uma passagem ao infinito: Deus. O que é importante observar agora são os efeitos que esse mecanicismo cartesiano gera na relação entre o organismo-máquina e a teleologia.

4. O ORGANISMO-MÁQUINA: POTENCIALIDADE E TELEOLOGIA

O que é marcante no cartesianismo, segundo Canguilhem, é que a sua teoria do animal-máquina implica uma redundância. A construção de uma máquina vivente (autômato) pressupõe a imitação de um organismo vivo dado previamente. A finalidade do organismo volta para o seu ponto de partida com o Deus artífice. A referida finalidade, a teleologia, acaba sendo transferida para a causalidade técnica

inerente ao mecanismo produzido: Se o homem é criado por Deus, o homem cria a máquina. Mas, o Deus que cria o homem é um deus fabricante, assim como o homem é fabricante de mecanismos.

Descartes faz desaparecer a teleologia da vida, mas apenas aparentemente, pois ele a reúne por completo no ponto de partida. Há uma substituição de uma forma anatômica por uma formação dinâmica, mas como essa forma é um produto técnico, toda a teleologia possível está contida na técnica de produção. Na verdade, não se pode, aparentemente, opor mecanismo e finalidade, não se pode opor mecanismo e antropomorfismo, pois se o funcionamento de uma máquina é replicado por relações de pura causalidade, a construção de uma máquina não se compreende sem finalidade, nem sem o homem. Uma máquina é feita pelo homem e para o homem, com o propósito de alcançar certos fins, na forma de efeitos a serem produzidos (CANGUILHEM, 1952, p.141).

A teleologia, assim, acaba aderindo ao homem mesmo com a intenção de afastá-la com a ideia de um Deus fabricante. Pois o mecanismo não se afasta da finalidade e, portanto, do seu conteúdo antropomórfico, posto que o mecanismo somente existe pela existência do homem. É por isso que as formas mecânicas estão substancialmente aderidas ao antropomorfismo e à teleologia, uma vez que elas só existem, as formas mecânicas, em função dos desejos constituintes do homem.

Dessa visão mecânica do organismo surge uma mudança de antropomorfismo a partir de Descartes. Antes da sua filosofia temos uma imagem de comando que é entendida como sendo regida pela palavra. Há o predomínio, juntamente com o poder do signo, de uma causalidade mágica, em que o poder é representado e entendido como um general comandando uma tropa: do mesmo modo que a alma comanda o corpo, a palavra comanda, magicamente, os súditos.

O que é positivo em Descartes, no projeto de explicar mecanicamente a vida, é a eliminação da finalidade em seu aspecto antropomórfico. No entanto, parece que na realização desse projeto, um antropomorfismo é substituído por outro. Um antropomorfismo tecnológico substitui um antropomorfismo político (CANGUILHEM, 1952, p.141).

Essa visão é alterada no antropomorfismo tecnológico cartesiano. A causalidade mágica é substituída por uma causalidade tecnológica de comando. A imagem do general ou do rei comandando magicamente pela palavra, assim como a alma comandando o corpo pela vontade, é substituída por uma imagem causal que

tem o relógio, um mecanismo autômato. Para Descartes, a decisão da alma não é suficiente para o comando do corpo. Um dispositivo de direção e de execução pode, no antropomorfismo tecnológico, substituir o poder de direção e de comando, ainda que a direção primordial tenha sido dada por Deus.

Função e finalidade são conceitos praticamente sinônimos. Analisar a função de um mecanismo ou de um organismo é também analisar a sua finalidade. Enquanto o primeiro termo possui maior adequação quando falamos do mundo técnico, o segundo possui um significado maior na filosofia. Na análise de algo desconhecido, é a finalidade, ou a sua função, que guia o conhecimento que progride passo-a-passo. Entender a operação contida na matéria desconhecida é sinônimo também de entender o objetivo visado com aquele efeito determinado.

É bem conhecido que, diante de um mecanismo incomum, somos obrigados a verificar se realmente se trata de um mecanismo, ou seja, de uma sequência necessária de operações, buscando saber qual efeito é esperado, ou seja, qual é o objetivo que foi visado. Não podemos concluir o uso apenas pela forma e estrutura do aparelho, a menos que já conheçamos o uso da máquina ou de máquinas semelhantes. Portanto, é necessário primeiro observar o funcionamento da máquina para depois parecer deduzir a função da estrutura (CANGUILHEM, 1952, p.144).

O mecanismo e o finalismo estão sempre interligados para Canguilhem. O mecanismo pode explicar qualquer coisa se estamos falando de máquinas. Porém, essa forma de pensar não consegue dar conta da construção de máquinas. A construção das máquinas depende do homem. Por essa razão, explicar o organismo através das máquinas é explicar o organismo por ele mesmo. Caímos em uma tautologia. Ao final, não ganhamos muita coisa. As máquinas, assim, enquanto produtos do homem e das suas intenções naturais podem ser consideradas como os órgãos da espécie humana.

Já o organismo possui fenômenos próprios. Canguilhem destaca quatro desses fenômenos: a autorregulação, a autoconservação, a autorreparação e a autoconstrução. No caso da máquina, a construção depende da engenhosidade do homem com conhecimento técnico específico. A conservação depende da vigilância constante de um especialista no determinado tipo de máquina. A reparação e a

regulação supõem também a intervenção periódica do homem no sistema técnico. É por essa razão que existe mais finalidade na máquina do que nos organismos, posto que ela é muito mais específica, determinada, fechada.

Diríamos facilmente que há mais finalidade na máquina do que no organismo, porque a finalidade na máquina é rígida e unívoca, univalente. Uma máquina não pode substituir outra máquina. Quanto mais limitada a finalidade, menor é a margem de tolerância, e mais rígida e evidente a finalidade parece ser. No organismo, ao contrário, observa-se - e isso é amplamente conhecido - uma vicariância das funções, uma polivalência dos órgãos. Sem dúvida, essa vicariância das funções, essa polivalência dos órgãos não é absoluta, mas em relação às da máquina, são tão consideráveis que, na verdade, a comparação não se sustenta (CANGUILHEM, 1952, p.145).

No caso dos organismos, há uma abertura maior, uma tolerância que permite que os órgãos se adaptem a situações que fogem do que seria a sua função, como é o caso do exemplo citado por Canguilhem de um experimento feito com a inserção de uma placenta no intestino de uma coelha, resultando numa adaptação do organismo como um todo.

É nas máquinas que a finalidade é mais estrita e especializada conforme a maior capacidade dos seus construtores. O organismo, apesar de também ser uma porção de matéria limitada como qualquer outro objeto técnico, possui uma maior gama de funcionalidades, uma vez que possui na sua constituição uma maior abertura em relação às causas e os efeitos possíveis da sua matéria.

Pelo contrário, parece que essa definição de finalidade se adéqua melhor à máquina do que ao organismo. Em última análise, deve-se reconhecer que, no organismo, a pluralidade de funções pode se acomodar à singularidade de um órgão. Portanto, um organismo tem mais latitude de ação do que uma máquina. Ele tem menos finalidade e mais potencialidades (CANGUILHEM, 1952, p.147).

É assim que Canguilhem substitui o termo “finalidade” nos organismos para “potencialidade”. Ao invés de estar direcionado a um determinado fim através de uma cadeia causal, como é o caso da função ou da finalidade, a potencialidade leva em si a ideia de capacidade de transformação. Trata-se de um conceito que traz consigo a ideia de uma abertura maior, uma plasticidade.

Enquanto a máquina possui uma definição que se dá através do cálculo de resultados, de uma direção dada previamente, o ser vivo se desenvolve por todas as vias possíveis. A vida, diz Canguilhem (cf.1952, p.148) “é experiência, ou seja, improvisação, utilização das ocorrências. Ela é tentativa em todos os sentidos.” É por isso mesmo que a vida tolera a “monstruosidade”. Na mecânica não há patologias, não há o anormal posto que o mecanismo está ligado a uma teleologia antropomórfica, um sentido dado pelo seu criador humano. Há função, finalidade, funcionamento determinado. Por um lado, se a comparação do organismo com o autômato ajuda em algum sentido a compreensão das suas funções, por outro lado, como lembra Canguilhem ao dar o exemplo da embriologia, perde-se na compreensão da gênese do ser vivo.

CONCLUSÃO

Podemos ver que há uma continuidade entre as visões sobre a máquina e os seres vivos nas obras de Canguilhem e de Simondon. Essa continuidade possui também as características próprias de cada autor. As diferenças parecem estar ligadas aos temas de investigação escolhidos por eles individualmente. Dentro do nosso escopo, a obra de Canguilhem está direcionada mais para a compreensão do fenômeno da vida. A máquina surge como algo que está inscrita nela, ela é uma extensão do ser vivo, mais especificamente, do homem. Para Simondon, a tese complementar é uma investigação da máquina já a partir desse entendimento de que a vida é *neguentropia*: organização de matéria e energia. Por isso mesmo, a vida comporta a máquina. Portanto, há nos dois autores a defesa de uma visão das máquinas que leve em consideração a sua origem na vida. Isto é, a consideração da técnica como um fenômeno biológico, como uma extensão do homem.

Mas estar circunscrita no fenômeno da vida não significa que as máquinas sejam a mesma coisa que seres vivos. As máquinas já comportam outra realidade.

Para Jim Marshall (2003), Canguilhem interpreta as máquinas e as ferramentas não como organismos, mas “elas seriam extensões do corpo”, visão essa que estaria “contra o dualismo cartesiano”. O problema ao não entendermos o que é a realidade técnica é termos uma inversão da relação entre organismo e máquina. E como vimos, a culpa dessa inversão cai, para Canguilhem, quase que totalmente nas costas de Descartes, com uma leve divisão dessa carga com Aristóteles.

Simondon, por sua parte, parece acolher essas críticas no desenvolvimento da sua tese complementar. Mas, no seu caso, não se trata mais de um trabalho de história das ideias como meio para de entender a concepção de organismo e de máquina, processo mais próximo ao que faz Canguilhem seis anos antes. Aliás, essa talvez seja a grande diferença entre os dois textos: Canguilhem dá as referências históricas e bibliográficas das ideias que ele expõe e que ele manipula no seu livro. O texto de Canguilhem é um texto de epistemologia histórica. Ele está preocupado em referenciar o seu texto, de mostrar para o seu leitor de onde ele extrai as suas análises. Já Simondon se apropria das ideias criando um raciocínio mais rebuscado e, por vezes, opaco. Por isso o ganho de seguir a pista do orientador para ler Simondon: temos em Canguilhem as chaves para o texto de Simondon. No caminho contrário, seguindo o transcorrer do tempo da história da filosofia francesa contemporânea na segunda metade do século XX, temos em Simondon o desenvolvimento e o aprofundamento de conceitos apenas apontados por Canguilhem.

Seja como for, nas duas obras há uma preocupação com um reestabelecimento da relação adequada entre o organismo e a máquina. Isto é, com a interpretação de que o organismo vem antes da máquina, e não o contrário. Voltando às consequências do cartesianismo, Simondon também se preocupa com a versão contemporânea do mecanicismo, a visão que tenta entender o ser vivo através do autômato. Mas no seu caso, o Descartes do século XX parece ser Norbert Wiener (1894-1964). A “Cibernética, ou controle e comunicação no animal e na máquina” de Wiener, publicada em 1948, é interpretado por Simondon (1989, p.104)

como um “novo Discurso do Método”. Mostramos na terceira parte como essa questão aparece na sua obra de 1958.

O que não dissemos e que talvez valha a pena comentar brevemente é que, na sua tese complementar, Simondon busca diferenciar as aproximações abusivas entre seres técnicos e seres vivos feitas pela cibernética de Wiener. Uma vez que a cibernética toma os objetos técnicos de um modo excessivamente externo, através do estreitamento das suas margens de indeterminação, isso alimentaria ainda mais o mito do robô. Por isso a necessidade de abordar a essência do objeto técnico a partir de uma abordagem genética, começando pela sua estrutura mais básica, através de uma *organologia*. É a partir dos elementos técnicos e dos indivíduos técnicos, com uma mecanologia, complementar à cibernética, que teríamos um entendimento mais completo do que é a realidade técnica, algo central para o desenvolvimento da tecnologia do século XX. (KRITSKI, 2019, p.164). Uma proposta que vai de acordo com uma visão do organismo servindo como inspiração para entender o que são os objetos técnicos e que está presente também em Canguilhem (cf. CANGUILHEM, 1952, p.124).

Podemos também levar em conta o conceito de concretização, próprio do que Simondon entende por evolução do objeto técnico. Com isso temos suficiente material conceitual para estabelecer, nos textos, a continuidade de raciocínio entre Canguilhem e Simondon. E com esses conceitos, podemos entender que existe uma circularidade entre o conhecimento biológico e o conhecimento do objeto técnico. Existe uma circularidade, para os dois autores, entre ciência e técnica. O pensamento aplicado ao ser vivo e à máquina precisa, como afirma Canguilhem, preservar a ideia de vida. Se na “matemática é preciso ser um anjo”, para Canguilhem (1952, p.12), o conhecimento biológico exige que sejamos “monstros”.

Com essa frase colocada já no início do seu livro, e repetida no capítulo que trata sobre a máquina e o organismo, parece que Canguilhem quer que o leitor não só respeite a força que a existência viva possui sobre qualquer ideia proveniente do pensamento analítico, mas que também entenda que essa realidade, a realidade do

organismo, não possui finalidade. Pois a existência do ser vivo possui preponderância e antecendência a qualquer tipo de análise: o homem, antes de pensar, existe como organismo vivo. E todo organismo vivo é uma potencialidade que caminha em todas as direções. É a partir dessa realidade plural que o absurdo aparece, que o pensamento e o conhecimento surgem.

Mas se tomarmos a acepção comum da ideia de *monstruosidade*, podemos concluir que para Simondon o termo serve bem para aqueles que acreditam no mito do robô: a extrapolação tecnocrática de uma sociedade que idolatra o automatismo. Simplesmente um absurdo gerado pela ignorância. E, antes dessa conclusão, temos a de Canguilhem que parece entender que monstruoso é aquele que não considera a anterioridade da vida sobre a máquina.

* * *

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CANGUILHEM, Georges. **La connaissance de la vie**. Paris: Librairie Hachette, 1952. 229 p.
KRITSKI, Pedro Mateo Bàez; CALAZANS, Veronica Ferreira Bahr. Gilbert Simondon: a técnica como pensamento e objeto. In: OLIVEIRA, Jelson (org.). **Filosofia da Tecnologia**: seus autores, seus problemas. Caxias do Sul: Educs, 2020. Cap. 22. p. 271-281.

KRITSKI, Pedro Mateo Bàez. **Sinais e sistemas**: ciência, técnica e cultura na tese complementar de Gilbert Simondon. 2019. 245 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

MARSHALL, Jim. Georges Canguilhem. 2003. Disponível em: <http://www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/georgescanguilhempport.htm>. Acesso em: 07 jun. 2023.

SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques**. 4ª ed. Paris: Aubier, 1989. 335p.

SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Éditions Montaigne, 1958. 267 p.

Recebido 09/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Entre o Ciborgue e o Zumbi: dois modelos de pós- humanismo

Stefany Sohn Stettler

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0002-2852-3781>
stefany.sohn@gmail.com

Resumo: Donna Haraway inaugura em "O Manifesto Ciborgue" (1985) uma tradição no estudo do pós-humanismo, desafiando noções relacionadas ao capitalismo, colonialismo, feminismo e ao significado do que é ser humano. Em 2008, Sarah Juliet Lauro & Karen Embry propõem "A Zombie Manifesto" (2008), texto importante para o chamado "zombie studies", emprestando o espírito e alguns princípios do texto de Haraway. Pretendo estabelecer uma comparação entre os modelos de pós-humanismo estabelecidos por Donna Haraway em "O Manifesto Ciborgue" e Sarah Juliet Lauro & Karen Embry em "A Zombie Manifesto". Ambos os textos usam da ironia, da análise da realidade social e da ideia de fraturar fronteiras para construir modelos opostos. Enquanto Haraway trata da necessidade de permeabilidade das fronteiras corporais, negociando hibridismos com máquinas, Lauro & Embry defendem que o corpo é a prisão do sujeito e defendem que o pós-humanismo só pode se iniciar na morte do sujeito individual, usando os zumbis haitianos e cinematográficos como metáforas para a coletivização do antissujeito pós-humano.

Palavras-chave: Pós-humanismo; Ciborgue; Zumbis; Capitalismo.

Abstract: Donna Haraway inaugurates in "A Cyborg Manifesto," published in 1985, a tradition in the study of posthumanity, challenging notions related to capitalism, colonialism, feminism, and the boundaries of what it means to be human. In 2008, Sarah Juliet Lauro & Karen Embry propose "A Zombie Manifesto," an important text for the so-called zombie studies, borrowing the spirit and some principles from Haraway's text. I intend to establish a comparison between the models of posthumanity established by Donna Haraway

in "A Cyborg Manifesto" (2000) and Sarah Juliet Lauro & Karen Embry in "A Zombie Manifesto" (2008). Both texts use irony, analysis of social reality, and the idea of fracturing boundaries to construct opposing models. While Haraway addresses the need for permeability of bodily boundaries, negotiating hybridities with machines, Lauro & Embry argue that the body is the prison of the subject and advocate that posthumanism can only begin with the death of the individual subject, using Haitian and cinematic zombies as metaphors for the collectivization of the posthuman anti-subject.

Keywords: Posthumanism; Cyborg; Zombies; Capitalism.

INTRODUÇÃO

O século XX trouxe consigo avanços e quebras de paradigmas nas mais diversas áreas do conhecimento. A cibernética e a robótica, lado a lado com a filosofia, que, por sua vez, intensificou os desafios à cultura moderna ocidental, levaram os teóricos a questionar, sobretudo, o que significa ser humano, criando, neste turbilhão, o termo “pós-humanismo” ou “pós-humanidade” (BOLTER, 2016). O termo, que por vezes se comporta como um guarda-chuva para diversos outros, representa a percepção da humanidade como uma condição mutável e pode ser traçado até a primeira onda do pós-modernismo dos anos 1990, no qual teóricas feministas e pesquisadores dos chamados *cultural studies* adotaram tal percepção. No final da década, o pós-humanismo chamado “filosófico” passou a significar as investigações em relação à consciência dos limites antropocêntricos prévios. Pós-humanismo, nesse sentido, seria posterior às construções sociais hierárquicas e centradas no humano (FERRANDO, 2013).

Este termo, aplicado por pensadores das mais diversas áreas, incluindo a filosofia, a ciência e os estudos de tecnologia, a teoria crítica, a sociologia teórica, os estudos de literatura e comunicação, designa severas rupturas com pressupostos primordiais da tradição europeia. Ainda, este termo revela um compromisso com uma nova epistemologia não-centrada no dualismo cartesiano, bem como uma epistemologia não-antropocêntrica, que busca derrubar fronteiras entre humanidade,

animalidade e tecnologia fundadas no Iluminismo e nas meditações sobre o sujeito moderno de René Descartes e Immanuel Kant (BOLTER, 2016; MIAH, 2008).

Essa visão do ser humano como um agente autônomo, separado, embora ainda engajado com a natureza, floresceu durante o Iluminismo. Estudiosos do pós-humanismo consideram a biologia darwiniana, os economistas marxistas e a psicologia freudiana como indicações preliminares da dissolução desse sujeito iluminado unificado. No entanto, mesmo que a separação e a elevação do ser humano em relação ao mundo natural tenham sido questionadas por esses desenvolvimentos do século XIX na biologia, psicologia e economia, a ciência positivista buscou manter a dicotomia sujeito-objeto mesmo no século XX. (BOLTER, 2016, p. 01, tradução nossa).

Ainda que o pós-humanismo esteja inspirado e, frequentemente, centrado nos avanços tecnológicos, não é definido por eles. O termo implica um salto epistemológico em relação ao *status* do humano para sua futura caracterização, ou seja, o que será o humano quando não for mais *este* humano, o do Iluminismo, do dualismo cartesiano, do sujeito autônomo kantiano? Estas preocupações com o futuro estão expressas em uma variedade de literaturas e esferas biopolíticas, segundo Miah (2008), inclusive questionando a ética ocidental, voltando-se para a ética animal e desafiando as fronteiras de espécies, que moldaram diversos pressupostos morais.

O pós-humanismo, portanto, tem transgredido fronteiras disciplinares, especistas e racionalistas para repensar o lugar da humanidade no planeta e sua auto-implicada superioridade como algo natural. Assim,

[...] o "pós" do pós-humanismo não precisa implicar em transcender a humanidade de alguma forma biológica ou evolutiva. Ao invés disso, o ponto de partida deve ser uma tentativa de compreender o que foi omitido de uma visão de mundo antropocêntrica (MIAH, 2008, p. 72, tradução nossa).

Para Halberstam & Livingston (1995), o pós-humanismo surge de um desencanto igualmente antiestético e anti-científico (mas não negacionista, vale apontar), no sentido de retirar o corpo humano do domínio monopolístico médico e estético e o *re*-historicizando: sobrepondo o aqui, o ser, com o futuro e o *sempre*. “A anunciação da pós-humanidade é sempre tanto prematura quanto notícia antiga”

(HALBERSTAM & LIVINGSTON, 1995, p. 03, *tradução nossa*). Os corpos pós-humanos são consequências diretas das relações de poder, de prazer, do virtual e da realidade. O corpo pós-humano pode ser um corpo tecnológico, um corpo contaminado, um corpo mortal, um corpo *queer*, entre muitas outras possibilidades.

Dentre os textos clássicos do pós-humanismo, dos quais destaco *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (1999), *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture* (1977) e *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain* (1995), Donna J. Haraway, zoóloga e filósofa, publicou em 1985 *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, efetuando sua contribuição para os estudos do pós-humanismo. A autora conta que, por ter sido convidada pela revista *Socialist Review*, quis intitular seu texto em uma jocosa referência ao *Manifesto Comunista* de Marx & Engels (GANE & HARAWAY, 2006). Usando da ironia como estratégia retórica e método político, Haraway desenvolve um modelo de pós-humanismo no qual humano e máquina têm suas fronteiras entrelaçadas ou mesmo apagadas.

Em 2008, inspiradas por Haraway e aproximando-se das mesmas estratégias da filósofa, Sarah Juliet Lauro e Karen Embry publicaram *A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism*, afirmando, essencialmente, que há uma tensão irreconciliável do capitalismo com o pós-humanismo. Enquanto Haraway (2000) concentra seu texto na questão de gênero (ou do *pós-gênero*, como a autora coloca em certo ponto), Lauro & Embry (2008) centralizam seu texto na questão de classe, propondo o zumbi como *saída* para o sujeito individualizado criado pelo capitalismo e pela modernidade.

Assim, busco com este texto, além de explorar estes dois modelos que parecem em princípio contrastantes e suas influências teóricas, conciliá-los como simultâneos ou ainda, um como posterior ao outro. Para isso, meu texto terá três seções: uma para investigar o texto de Haraway (2000), outra para dissecar o texto de Lauro & Embry (2008); e uma terceira seção para uma tentativa especulativa de conciliar ambos.

1. O CIBORGUE DE HARAWAY

O ciborgue, esse organismo cibernético, é uma criação da realidade social e da ficção, além de estar comprometido com a ironia, estratégia retórica e método político usado por Haraway (2000 [1985]). Por *realidade social*, a filósofa significa construções políticas importantes e relações sociais vividas, e, como ela se compromete durante todo o texto, propondo o ciborgue não só como híbrido entre realidade e a ficção, mas também entre organismo e máquina.

“A produção moderna parece um sonho de colonização ciborguiana, um sonho que faz com que, comparativamente, o pesadelo do taylorismo pareça idílico” (HARAWAY, 2000, p. 36-37). Isto é, a criação iluminista do sujeito moderno, sua importação para o mundo globalizado e os autômatos de Descartes se parecem com a organização industrial voltada para a otimização da produção fabril, um sonho imaginado por aqueles que buscaram a autonomia e o isolamento do sujeito moderno.

Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras (HARAWAY, 2000, p. 37).

Em disputa, nesta guerra de fronteiras, estão os âmbitos da produção, da reprodução e da imaginação. A teoria do pós-humanismo argumenta em favor do *prazer* da confusão de fronteiras e também o faz Haraway (2000). Mas, em princípio, a autora se compromete com a teoria e a cultura socialista-feminista. Contudo, a filósofa estabelece critérios para seu comprometimento: seu modelo pós-moderno e não-naturalizado serve para pensar um mundo sem gênero, sem fim, e possivelmente, sem gênese.

Dessa forma, o ciborgue é posicionado em um mundo pós-gênero: a ideia não é uma simbiose orgânica e bissexual da soma dos gêneros combinados em uma unidade superior. Haraway (2000) dispense parte de seu texto argumentando contra

a organicidade, contra o apelo ao natural e contra a ideologia biológico-determinista, criticando severamente algumas feministas estadunidenses da Segunda Onda, como Susan Griffin, Audre Lorde e Adrienne Reich, que, segundo a autora (2000, p. 84), “[...] insistem no orgânico, opondo-o ao tecnológico”. Além disso, o mito do ciborgue subverte “totalidades orgânicas”, exemplificadas por Haraway pelos poemas, pelas culturas primitivas e pelos organismos biológicos.

A primeira grande fronteira destruída pelo ciborgue de Haraway é o dualismo público/privado através da revolução das relações sociais baseadas na unidade doméstica, seguido dos pólos Natureza/Cultura, impossibilitando que um seja objeto de apropriação do outro, como comumente ocorre no projeto da modernidade iluminista. O ciborgue não é um modelo de salvação da humanidade, não busca uma complementação heterossexual de um projeto edípico.

O principal problema com os ciborgues é, obviamente, que eles são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado. Mas os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente infiéis às suas origens. Seus pais são, afinal, dispensáveis (HARAWAY, 2000, p. 40)

O terceiro vazamento de distinções promovido pelo ciborgue é o dualismo animal/humano, outro importante ponto comum às teorias pós-humanistas. “O ciborgue aparece como mito precisamente onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredida” (HARAWAY, 2000, p. 41), ou seja, os ciborgues representam também uma “prazerosamente estreit[a]” conexão entre animais humanos e não-humanos. Em seguida, quebram-se as barreiras entre humanos e máquinas. As máquinas pré-cibernéticas, argumenta a filósofa, não eram dotadas de autonomia, não podendo, assim, realizar o sonho de produção e reprodução do homem, mas a partir do final do século XX, as máquinas se tornaram ambíguas entre o natural e o artificial.

Há mais uma distinção quebrada pelo ciborgue: aquela entre físico e não-físico. Esta, segundo Nicholas Gane (2006), é pouco explicada, e Haraway a comenta em entrevista posterior:

Eu reli aquela parte porque estou menos satisfeita com o que aconteceu no "Manifesto". Foi uma espécie de tradução do dualismo mente-corpo e o material-semiótico é o resultado disso [...] e ainda é um espaço reservado para um esforço de tentar nomeá-lo de forma analiticamente melhor. Há um ponto simples aqui - com o qual acredito que Kate Hayles concorda - que é o de que o virtual não é imaterial. Qualquer pessoa que pense isso está louca (GANE & HARAWAY, 2006, p. 147, tradução nossa).

Esta distinção, tomando as palavras posteriores de Haraway (& GALE, 2016), pode ser interpretada como uma reformulação tecnológica do dualismo cartesiano. Nesse sentido, Hayles (1999) interpreta esta diferença como aquela entre o *hardware* (a máquina em si) e o *software* (o programa da máquina), que é virtual, mas de forma alguma imaterial.

FIG. 01 - Margaret Hamilton segurando o *software* da missão *Apollo*.



FONTE: *Solar System Exploration* (2016)¹

Em seguida, Haraway (2000) investe algumas páginas para exemplificar como o ciborgue pode servir ao feminismo, que, fragmentado, é incapaz de encontrar uma identidade: “não existe nada no fato de ser ‘mulher’ que naturalmente una as mulheres” (HARAWAY, 2000, p. 47). Assim, o conceito de “mulher” torna-se facilmente um de dominação: “As taxonomias do feminismo produzem

¹ Disponível em: <https://solarsystem.nasa.gov/people/320/margaret-hamilton/>. Acesso em: 09 de junho de 2023.

epistemologias que acabam por policiar qualquer posição que se desvie da experiência oficial das mulheres” (HARAWAY, 2000, p. 50). Dessa forma, o ciborgue – deveria dizer “a”, ou até mesmo “ê” ciborgue – recusa a matriz identitária natural, recusando qualquer construção como representação total da existência.

Para a filósofa, uma das principais conquistas do(s) feminismo(s) marxista(s) foi a inclusão da reprodução como categoria de trabalho. Aqui, a unidade das mulheres residia na estrutura ontológica do trabalho, embora esta totalidade não esteja naturalizada entre o feminismo marxista tanto quanto no feminismo radical, que por sua vez, “representa uma espécie de apocalipse para todas as perspectivas revolucionárias” (HARAWAY, 2000, p. 54). Isto é, a unidade das mulheres cujos trabalhos consistem na reprodução é naturalizada e assim, “anulam ou policiam a diferença”. Para o feminismo marxista, a reprodução está enraizada na categoria “trabalho”, enquanto para o feminismo radical, está enraizada na categoria “sexo”. As duas formas, segundo a filósofa, tentaram vincular outras opressões, o que causou um terrível silêncio sobre a questão da raça entre as duas vertentes.

Na seção *A informática da dominação*, Haraway (2000) oferece uma tabela comparativa de terminologias que visam entender os termos biológicos como discursos cibernéticos, além de buscar enxergar organismos como “objetos tecnonaturais de conhecimento” (HARAWAY, 2000, p. 106).

Em relação a objetos tais como componentes bióticos, devemos pensar não em termos de propriedades essenciais, mas em termos de projeto, restrições de fronteiras, taxas de fluxo, lógica de sistemas, custos para se reduzir as restrições (HARAWAY, 2000, p. 61).

Esta mudança de linguagem, para a autora, atualiza também termos como o racismo e o colonialismo, que agora estão representados por níveis de desenvolvimento e modernidade, embora nenhum desses termos possa ser considerado como “natural”. Outro ponto dessa atualização de terminologia é a possibilidade de perceber como “os estados modernos, as corporações multinacionais, o poder militar, os aparatos do estado de bem-estar, [...] os processos

políticos, a fabricação de nossas imaginações, [...] as construções médicas de nossos corpos [...]” (HARAWAY, 2000, p. 66), estão sob domínio da eletrônica.

Em *A “economia do trabalho caseiro” fora de “casa”*, a filósofa interpreta a atualização do trabalho de maneira geral como feminizado, independente do indivíduo que o executa. Além disso, trata de como as mulheres vem sendo pressionadas para assumir o sustento da família e como a pobreza também tem sido feminizada. Em cada uma das fases do capitalismo (comercial, monopolista, multinacional), uma forma de família foi privilegiada (família nuclear patriarcal, família moderna mediada pelo estado de bem-estar, “família da economia do trabalho caseiro”). Essa feminização do trabalho se deve à expulsão dos homens dos empregos em países desenvolvidos e da dificuldade de criar novos empregos “masculinos” em países “do Terceiro Mundo” pela robótica. Assim, as novas relações sociais são mediadas pela tecnologia.

Se foi, alguma vez, possível caracterizar ideologicamente as vidas das mulheres por meio da distinção entre domínio público e privado, uma distinção que era sugerida por imagens de uma vida operária dividida entre a fábrica e a casa; de uma vida burguesa dividida entre o mercado e a casa; de uma vida de gênero dividida entre os domínios pessoal e político, não é suficiente, agora, nem mesmo mostrar como ambos os termos dessas dicotomias se constroem mutuamente na prática e na teoria. Prefiro a imagem de uma rede ideológica – o que sugere uma profissão de espaços e identidades e a permeabilidade das fronteiras no corpo pessoal e no corpo político (HARAWAY, 2000, p. 76).

Essa rede ideológica se opõe à lógica da informática de dominação, na qual as mulheres estão inscritas em uma lista de locais muito específicos nas sociedades capitalistas avançadas: “Casa, Mercado, Local de Trabalho Assalariado, Estado, Escola, Hospital-Clinica e Igreja” (HARAWAY, 2000, p. 77). Essa lista, segundo a filósofa, não pode ser interpretada de um ponto de vista identitário. “A tarefa”, ela escreve, “consiste em sobreviver na diáspora” (HARAWAY, 2000, p. 77).

Na última seção do texto, na qual Haraway (2000) discorre mais sobre a própria figura do ciborgue, ela trata antes da importância da escrita – que ela chama de escrita-ciborgue – para a sobrevivência através da apropriação dos instrumentos que uma vez foram usados para construir fronteiras.

Contrariamente aos estereótipos orientalistas do “primitivo oral”, o alfabetismo é uma marca especial das mulheres de cor, tendo sido adquirido pelas mulheres negras estadunidenses, bem como pelos homens, por meio de uma história na qual eles e elas arriscaram a vida para aprender e para ensinar a ler e a escrever. A escrita tem um significado especial para todos os grupos colonizados. A escrita tem sido crucial para o mito ocidental da distinção entre culturas orais e escritas, entre mentalidades primitivas e civilizadas (HARAWAY, 2000, p. 86).

A escrita-ciborgue tem como objetivo subverter o comando, controle e código único por meio da recodificação da comunicação e da inteligência, do ruído, da poluição e das “ilegítimas fusões entre animal e máquina” (HARAWAY, 2000, p. 88). “‘Nós’ não escolhemos, originalmente, ser ciborgues. A ideia de escolha está na base, de qualquer forma, da política liberal e da epistemologia que imaginam a reprodução dos indivíduos antes das replicações mais amplas de ‘textos’” (HARAWAY, 2000, p. 88-89).

Toda a história, segundo Haraway (2000):

Passa pelas mulheres e por outros ciborgues no tempo-presente, ilegítimos, não nascidos da Mulher, que recusam os recursos ideológicos da vitimização, de modo a ter uma vida real. Esses ciborgues são as pessoas que recusam desaparecer quando instados, não importa quantas vezes um escritor “ocidental” faça comentários sobre o triste desaparecimento de um outro grupo orgânico, primitivo, efetuado pela tecnologia “ocidental”, pela escrita. Esse ciborgues da vida real (por exemplo, as mulheres trabalhadoras de uma aldeia do sudeste asiático, nas empresas eletrônicas japonesas e estadunidenses descritas por Aihwa Ong) estão ativamente reescrevendo os textos de seus corpos e sociedades (HARAWAY, 2000, p. 90).

A autora conclui recapitulando os diversos dualismos das tradições ocidentais que foram fundamentais para a lógica de dominação, que agora são contestados pela cultura *high-tech*, que por sua vez faz crescer o sentimento de conexão com os instrumentos e questiona as fronteiras do próprio corpo. O ciborgue, dessa forma, se encarado como algo além de nossos inimigos, pode expressar a fluidez do corpo, do sexo e do gênero para além da identidade, representando uma regeneração mais do que uma reprodução nos moldes tradicionais.

Na entrevista a Nicholas Gane, publicada em 2006, a autora comenta sobre o termo “pós-humanismo” e porque parou de usá-lo:

NG: [...] O que você entende por "pós-humano"? É um conceito que você continua a considerar útil?

DH: Parei de usá-lo. Eu o utilizei por um tempo, inclusive no 'Manifesto'. Acho um pouco impossível não usá-lo às vezes, mas estou tentando evitar. Kate Hayles escreveu esse livro inteligente e maravilhoso chamado "How We Became Posthuman". Ela se posiciona nesse livro na interface correta - o lugar onde as pessoas encontram os aparatos de tecnologia da informação, onde os mundos são reconstruídos como informações. Estou fortemente alinhada com sua insistência nesse livro, ou seja, compreender as materialidades da informação. Não permitir que ninguém pense, nem por um minuto, que isso é imaterialidade, em vez de compreender suas materialidades específicas. Nisso estou de acordo, com esse sentido de 'como nos tornamos pós-humanistas'. Ainda assim, o humano/pós-humano é facilmente apropriado pelos entusiastas de 'vamos todos ser pós-humanistas e encontrar nossa próxima etapa evolutiva teleológica em algum tipo de aprimoramento tecnológico transumanista'. O pós-humanismo é facilmente apropriado por esses tipos de projetos, o que não me agrada. No entanto, muitas pessoas que pensam o pós-humanismo não seguem essa abordagem. A razão pela qual recorro às espécies companheiras é para me afastar do pós-humanismo. (HARAWAY & GANE, 2006, p. 140, tradução nossa)

Além de passar pelas espécies companheiras em sua obra posterior ao *Manifesto* (2000), Haraway também recorre aos híbridos humanos-animais em suas *Camille Stories*, publicadas no livro *Staying with the Trouble*, de 2016, abandonando parte da cultura *high-tech* e o seu mito do ciborgue.

2. O ZUMBI DE LAURO & EMBRY

A Zombie Manifesto (2008) inicia com o desejo das autoras de investigar o zumbi como um objeto que expressa elementos fundamentais do momento sócio-histórico, sobretudo o fato de haver uma tensão irreconciliável entre o capitalismo global e a vertente teórica do pós-humanismo. Entre os zumbis haitianos e os

zumbis cinematográficos, Lauro & Embry (2008) propõem um zumbi que não existe *ainda*, um experimento mental cuja função é expor os limites do pós-humanismo.

Enquanto, para as autoras, o mito do ciborgue é um modelo libertador, emancipador, o mito do zumbi não funciona da mesma maneira: “De fato, em sua história e em suas metáforas, o zumbi é frequentemente um escravo” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 87, tradução nossa). O corpo irreconciliável do morto-vivo (literalmente vivo e morto ao mesmo tempo), para as autoras, propõe que o modelo dialético do sujeito-objeto (uma das dualidades modernas ocidentais) é insuficiente, propondo em seu lugar uma “dialética negativa” inspirada em Adorno (2009). “A única maneira de realmente se tornar pós-humano é se tornar anti-sujeito” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 87, tradução nossa).

Lauro & Embry afirmam que ler o zumbi como um objeto concreto e real expõe uma crise na corporificação humana, além de explicitar como funciona o poder e demonstrar a história de opressão do homem sobre os *outros*. Isto porque, nas suas origens, o zumbi é um mito pós-colonial haitiano, um corpo reanimado para trabalhar nas *plantations* coloniais sem salário, descanso ou alimento. Por ser parte fundamental da mitologia da Revolução Haitiana, as autoras consideram que o zumbi participa de duas categorias contraditórias: “escravidão” e “rebelião”.

Há outro tipo de zumbi, o cinematográfico, que “[...] se transformou em um conveniente bicho-papão que representa várias preocupações sociais” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 87, tradução nossa). O zumbi cinematográfico foi traduzido como consumismo desenfreado, a ameaça comunista e contaminação viral, entre diversas outras corporificações de medos ocidentais. O zumbi, por ser uma figura coletiva, sem consciência – e, portanto, sem noção de subjetividade ou individualidade – é, para as autoras, a única figura que pode representar o pós-humanismo.

Além de um coletivo, o zumbi também tem uma espécie de imortalidade assustadora: na era de bombas de hidrogênio, o verdadeiro inimigo é um ser que não pode morrer. Essa imortalidade desfigurada, segundo Lauro & Embry (2008), são uma lembrança de que a humanidade está presa ao próprio corpo, zombando da

mortalidade humana e da própria noção de individualidade, visto que o medo, para as autoras, aumenta a sensação de individualidade e isolamento, “pois o zumbi é um antissujeito, e a horda de zumbis é um enxame onde não resta nenhum traço do indivíduo” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 89, tradução nossa).

Portanto, ao contrário do vampiro, o zumbi representa um terror duplo: há o medo primário de ser devorado por um zumbi, uma ameaça que se dirige principalmente ao corpo físico, e o medo secundário de que, ao perder a consciência, tornar-se parte da horda monstruosa. Ambos esses medos refletem o reconhecimento da própria mortalidade e, em última análise, revelam o medo primordial de perder o "eu". No entanto, na figura do zumbi, o corpo e a mente são antinomias separadas (LAURO & EMBRY, 2008, p. 89, tradução nossa).

A experiência vivida pela humanidade, na sua história de civilização, é uma de fragilidade, pois a humanidade se define pela agência pessoal e consciência individual e perder a consciência é ser um sub-humano, um prisioneiro e o zumbi é ambos. O sujeito, como é conhecido, segundo as autoras, não sobrevive à morte do próprio corpo. Nesse sentido, o zumbi é uma figura de fronteiras, pois não está nem vivo, nem é consciente, ocupando simultaneamente categorias contraditórias.

Tomando emprestado o título e o espírito do "Manifesto Ciborgue" de Haraway, um dos textos inaugurais da "teoria pós-humanista", argumentamos aqui que o zumbi pode falar apenas como um modelo discursivo um tanto irônico. O zumbi é anticatar-se; assim, um "manifesto zumbi" é aquele que não pode pedir por mudanças positivas, mas pede apenas pela destruição do modelo reinante. Embora nosso ensaio seja, às vezes, irônico e ciente da absurdidade de suas próprias sugestões (assim como o gênero de filmes de zumbi, que frequentemente celebra-se como "lixo" e "*camp*"), nunca estamos ridicularizando a peça pivotal e duradoura de Haraway. Somos profundamente gratas ao "Manifesto Ciborgue" e este é nosso tributo (LAURO & EMBRY, 2008, p. 91, tradução nossa).

O zumbi pode ser uma concepção imaginária mais efetiva do pós-humanismo, pois tem em sua construção narrativas de opressão e relações de poder históricas. Além disso, como o ciborgue, o zumbi é um modelo teórico que rompe fronteiras. Enquanto o gênero informa a mitologia do ciborgue, a classe informa a mitologia do zumbi, que é simultaneamente morto e vivo, sujeito e objeto e escravidão e rebelião.

O zumbi, dessa forma, pode ser lido a favor e contra a filosofia humanista e a psicanálise, além de expressar dinâmicas de poder em uma perspectiva marxista, decolonial e pós-industrial.

O modelo pós-humanista do zumbi pode estar relacionado a uma crise da consciência como dimensão moral e ética, bem como a uma crise da consciência como experiências subjetivas. “O zumbi é tanto um modelo eficaz para imaginar a condição da pós-humanidade quanto, literalmente, um humano pós-(mortem)” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 92, tradução nossa). Conectado especialmente com a dualidade senhor/servo de Hegel, a dialética negativa do zumbi repensa estes dualismos.

Cineastas e críticos têm observado a ressonância do zumbi com o desempenho mecanicista do trabalhador fabril, o servo ideologicamente alimentado pela indústria e o constantemente bocejante estado-nação. O indivíduo sob o capitalismo é frequentemente caracterizado como um zumbi (LAURO & EMBRY, 2008, p. 92, tradução nossa).

O zumbi é um modelo mais pessimista, porém mais ressonante com o capitalismo global da atualidade, no qual os mesmos produtos são comercializados ao redor do mundo e os trabalhadores estão alienados da própria humanidade, buscando a imortalidade ao mesmo tempo em que se decompõem. No capitalismo, para Marx, a divisão do trabalho é mais eficiente quando o trabalhador é um apêndice vivente da máquina, e, portanto, o sujeito já se transformou, em partes, em objeto.

O zumbi está constantemente em tensão, sendo uma constante negação do indivíduo pós-industrial, tornando “sujeito” e “não-sujeito” termos ultrapassados, visto que o zumbi é os dois ao mesmo tempo.

A falta de consciência do zumbi não o torna um objeto puro, mas sim abre a possibilidade de uma negação da divisão sujeito/objeto. Ele não é, como o ciborgue, um híbrido, nem é como o esquizofrênico de Gilles Deleuze e Félix Guattari, uma multiplicidade; ao contrário, o zumbi é um paradoxo que perturba todo o sistema (LAURO & EMBRY, 2008, p. 94, tradução nossa).

Para Lauro & Embry (2008), o modelo do ciborgue não destrói o sujeito, mas o encobre em um verniz *high-tech*. Assim, para atingir o pós-humanismo de forma

efetiva, não são as barreiras do corpo que devem ser embaçadas, mas as do sujeito moderno ocidental, aquele do Iluminismo. “Na figura do zumbi, a posição do sujeito é anulada, não revitalizada” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 95, tradução nossa).

O zumbi, portanto, é uma analogia igualmente para a humanidade que existe atualmente e para o futuro monstruoso que a aguarda. As autoras explicitam que não utilizam a ideia de “metáfora”, pois esta requer equivalência. “A analogia do zumbi funciona negativamente ao sugerir apenas a forma, não a substância, da relação figurativa entre a humanidade e suas antíteses” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 95, tradução nossa).

Na maioria das versões cinematográficas contemporâneas, para matar um zumbi, é necessário destruir seu cérebro. Para desfazer com sucesso a posição do sujeito humanista liberal, que foi manchada por uma história desumana moldada por relações de poder que talvez tenham sido sugeridas pela oposição de sujeito e objeto, é preciso renunciar ao já ilusório senso de individualidade (LAURO & EMBRY, 2008, p. 95, tradução nossa).

Frente ao poder econômico, que também estabelece um domínio sobre a natureza, o indivíduo é nulificado. Assim, a subjetividade é apagada pelo mesmo aparato ao qual serve. A individualidade, nesse sentido, é uma ficção que reforça a dominação. Com a ruptura da individualidade, é possível desfazer as forças de servidão do capitalismo, sem, contudo, imaginar um mundo para substituí-las. Ainda, o zumbi está completamente conectado com a expansão do capitalismo global por ser uma apropriação estadunidense do zumbi haitiano, sendo assim “canibalizado” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 96, tradução nossa) pelo cinema ocidental. Mesmo que o zumbi possa ser lido como uma construção racista contra o povo haitiano, a sua narrativa também reprisa, de certa forma, a Revolução Haitiana.

A reapropriação do zumbi como um consumista desenfreado pode ser lida também como mais um ato imperialista. Assim, o zumbi não pode ser separado do imperialismo, do colonialismo e da estrutura capitalista. Na tradição haitiana, o zumbi não é apenas um corpo sem alma, mas uma alma sem corpo, traduzindo para a crença pós-colonial as mesmas estruturas que construíram o sujeito moderno.

O potencial dual do zumbi de representar tanto o escravo quanto a rebelião de escravos é fundamental para a sua captura da imaginação ocidental. Ao reconhecer sua apropriação e possível má apropriação para fins ideológicos, não devemos desconectar o zumbi de seu passado (LAURO & EMBRY, 2008, p. 98, tradução nossa).

O zumbi cinematográfico, por sua vez, por ser uma reflexão da sociedade contemporânea, assusta porque sua única necessidade é consumir constantemente. O zumbi, portanto, passou a ser uma representação da escravidão capitalista, novos escravos como o trabalhador fabril, mas também o consumidor, presos em uma construção ideológica. O zumbi possui apenas duas funções: consumir e reproduzir, que se configuram no mesmo ato, isto é, ao mesmo tempo em que consome, produz apenas mais zumbis em uma ação exclusiva da necessidade.

O impulso reprodutivo do zumbi, a serviço da "sociedade" zumbi (se é que pode ser classificado assim), é tanto um desejo inconsciente quanto um mero efeito colateral de sua própria fome, pois é através de sua mordida que o zumbi se reproduz. Portanto, nem mesmo se pode dizer que o zumbi tem duas funções separadas – consumo e reprodução – pois o zumbi se reproduz à medida que consome (LAURO & EMBRY, 2008, p. 99, tradução nossa).

Para as autoras, a figura infecciosa do zumbi ilustra o desejo da humanidade de transferir suas mazelas, bem como o medo de doenças e rápida contaminação. Mas nenhum zumbi é curado ao passar sua mazela para outro corpo: “nenhum apetite é saciado, todos se tornam escravos” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 100, tradução nossa). Ainda, o zumbi representa o isolamento no corpo individual e a ansiedade em relação ao dualismo cartesiano.

Os exemplos de *zumbis da vida real* fornecidos por Lauro & Embry (2008) são três: elas mencionam a febre puerperal, que acontecia quando bactérias de corpos mortos infectavam mulheres em trabalho de parto; os doentes mentais de Foucault; e a morte cerebral de Terry Schiavo, cujo marido queria desligar as máquinas que a mantinham “viva”. Lauro & Embry (2008) apresentam estes exemplos para estender a indeterminação do zumbi como analogia ou objeto concreto. Ainda, criticam o

texto de Haraway, pois os exemplos apresentados no mito do ciborgue, para as autoras, são criados por decisões, momentos de cognição e subjetividade.

Ainda, falam sobre um possível julgamento moral sobre a bondade ou maldade do zumbi, mas estes julgamentos se encontram fora do zumbi, que não possui consciência para julgar o certo do errado.

Se o potencial do sujeito pós-humano existe em sua coletividade (e em sua multiplicidade e hibridismo), então o zumbi pós-humano é aquele que renuncia à consciência como a conhecemos - abraçando uma experiência singular de enxame. O que o zumbi revela, portanto, é que a inauguração do pós-humano só pode ser o fim do capitalismo. Isso não é uma visão utópica, nem um chamado para ação. Apenas estamos observando que o capitalismo e o pós-humanismo estão mais conectados do que foi previamente articulado: um precisa morrer para que o outro possa começar. O zumbi "sabe" (é claro, o zumbi não sabe de nada) que o pós-humano é o fim do jogo: é um devir que é o fim dos devires. É por isso que o zumbi deve permanecer antirresolução, anticatarse e não pode falar (LAURO & EMBRY, p. 106, tradução nossa).

As autoras concluem reforçando a pergunta que separa os dois modelos de pós-humanismo: o fim será monstruoso ou libertador? Não há como saber, visto que é uma pergunta que pertence ao futuro. Mas o zumbi, enquanto figura que apaga a subjetividade, individualidade, capacidade de raciocinar, não haverá diferença entre um futuro monstruoso ou libertador. A maior ironia é que, para as autoras, quando a humanidade se tornar pós-humana, ela não saberá.

3. ENTRE O CIBORGUE E O ZUMBI

Ambos os textos estão comprometidos com a ironia, com a realidade social e com a ficção, enquanto buscam uma crítica às superestruturas do capitalismo, colonialismo e, no caso de Haraway, do patriarcado. O ciborgue, comprometido com o feminismo, se opõe ao zumbi, comprometido com a questão de classe. Sem a interseccionalidade, teríamos de elencar prioridades: qual opressão é mais

determinante? Esta seção, contudo, se pretende interseccional para analisar os dois textos.

Enquanto o texto de Haraway (2000) está mais comprometido com a tradição do pensamento pós-humanista e esteja, acredito eu, muito melhor fundamentado, penso que Lauro & Embry (2008) têm um argumento sólido sobre o dualismo sujeito/objeto. Haraway está preocupada com as fronteiras físicas, ainda que trate brevemente da dualidade físico/não-físico; Lauro & Embry preocupam-se com as fronteiras subjetivas que isolam os indivíduos na individualidade. Para Lauro & Embry (2008), a humanidade está presa em seu próprio corpo e não pode libertar-se nem após a morte. Para as autoras, o corpo é o aprisionamento do sujeito, que por sua vez tem suas próprias grades na individualidade promovida pelo capitalismo. Já Haraway (2000) pensa que o corpo tem certa permeabilidade e advoga pela ampliação desta permeabilidade, afastando a visão do corpo como um dispositivo de isolamento subjetivo.

Haraway investe na ideologia *high-tech*, mas a abandona mais tarde quando escreve suas *Camille Stories* (2016) juntamente com Vinciane Despret e Fabrizio Terranova, apostando nos híbridos humanos/animais e nas inúmeras relações multiespécies, e por isso, acredito que Haraway, apesar de criticar no *Manifesto* aqueles que estão demasiado presos na noção do orgânico, apreciaria a especulação de Lauro & Embry (2008) sobre os zumbis como modelos negativos de pós-humanismo.

Contudo, há muitas críticas que Lauro & Embry aplicam sobre Haraway que são ou descartadas no contexto do mito do ciborgue ou no próprio texto, sobretudo quando as autoras falam que o modelo do ciborgue exige um momento de consciência, de tomada de decisão. Haraway (2000, p. 88-89) escreve: “‘Nós’ não escolhemos, originalmente, ser ciborgues. A ideia de escolha está na base, de qualquer forma, da política liberal e da epistemologia que imaginam a reprodução dos indivíduos antes das replicações mais amplas de ‘textos’”. Nem a costureira que se entrelaça com sua máquina de costura para prover seu sustento nem o tetraplégico

atrelado à sua cadeira de rodas tiveram escolha ao fundirem-se com suas máquinas. Enquanto os exemplos de Haraway atacam sua problemática diretamente, os *zumbis da vida real* de Lauro & Embry estão presos no contexto de medicalização do corpo: a febre puerperal, os doentes mentais, os pacientes com morte cerebral.

O modelo do zumbi, por sua vez, resolve um problema explicitado por Haraway em seu mito do ciborgue: a de serem filhos do militarismo e do capitalismo. O zumbi, ainda que seja em partes filho do capitalismo e do colonialismo, surgiu de uma crença legítima pós-colonial caribenha, estando, penso eu, muito mais do lado dos oprimidos do que dos opressores. O zumbi cinematográfico, por outro lado, é uma criação, na sua diegética, da ciência e suas experimentações, que frequentemente estão associadas ao militarismo e ao capitalismo. Contudo, uma vez fora do laboratório, o modelo do zumbi é um problema de todos. O ciborgue é inacessível e o zumbi é mais acessível do que desejado, em seu mito.

Hayles (1999, p. 285) comenta sobre os prazeres das teorias pós-humanistas: “E quanto aos prazeres? Para algumas pessoas, incluindo eu, o pós-humano evoca a perspectiva empolgante de sair de algumas das antigas limitações e abrir novas formas de pensar sobre o que significa ser humano”. Lauro & Embry admitem que seu modelo não é libertador ou otimista, mas pessimista e sem resolução, fugindo da noção de prazer que as teorias pós-humanistas normalmente negociam.

Haraway comenta na conclusão de seu texto que o ciborgue representa uma regeneração: “sugiro que os ciborgues têm mais a ver com regeneração, desconfiando da matriz reprodutiva e de grande parte dos processos de nascimento” (HARAWAY, 2000, p. 98). Neste ponto, Lauro & Embry preferem centralizar na imortalidade monstruosa do zumbi, mas também nas funções de consumo e reprodução que estão convergidas no mesmo ato. Assim, nenhuma das reproduções contidas nos textos está comprometida com a reprodução “natural”, biológica, aquela da família nuclear.

Mas o ciborgue e o zumbi não são modelos concorrentes, penso eu. Um, contudo, é mais difícil de ser pensado concretamente que outro. É mais fácil pensar

em um usuário de óculos como um ciborgue, por exemplo, que um paciente contaminado com alguma virose perca suas capacidades de cognição e consciência. Escrevo que não são concorrentes, pois é possível que sejam sucessivos: primeiro ciborgues, depois zumbis. Enquanto o ciborgue é o apocalipse das fronteiras corpóreas, o zumbi é o apocalipse das fronteiras subjetivas e um apocalipse pode acontecer antes do outro, sem disputar qual é o mais importante. É possível pensar que enquanto Haraway inscreve seu mito em uma espécie de reforma socialista das formas corpóreas, Lauro & Embry propõem uma revolução devastadora, visto que não propõem soluções ou alternativas, da noção de sujeito autônomo.

CONCLUSÃO

A melhor forma de conciliar estes dois modelos é presumindo que eles possam acontecer ao mesmo tempo, com uma leve alteração no modelo de Lauro & Embry (2008): baseado em mídias recentes, como *The Last of Us* (2023-) e *The Girl with all the Gifts* (2016), nos quais há um entrelaçamento de espécies, se posso chamar assim, e certos indivíduos – duas garotinhas – mantêm sua agência e consciência mesmo infectadas com o fungo zumbi. Dessa forma, não é o sujeito que morre, mas o sujeito moderno, individualizado, autônomo e isolado do restante do mundo que não tem mais espaço, que dá espaço a um sujeito permeável, multiespécies e simbiote.

Nessa possibilidade, a tecnologia *high-tech* cede espaço à biotecnologia quando Melanie (*The Girl with all the Gifts*, 2016) e Ellie (*The Last of Us*, 2023), nascidas de gestantes infectadas, criam não uma imunidade, mas uma nova espécie. Em especial, Melanie é capaz de transformar o contágio do fungo, que passa de ser transmitido por mordidas para ser transmitido pelo ar. Ela então escuta do humano que a acompanhava “está tudo acabado” e responde “não, o mundo apenas não pertence mais a vocês”, pondo assim, fim à dominância da espécie humana.

Esta visão, altamente orgânica, biológica e até, podem acusar, *evolucionista*, resolve o problema da falta de solução presente no modelo do zumbi e representa uma permeabilidade do corpo não em relação às máquinas, mas em relação às outras espécies – no caso, os fungos –, sendo um modelo de pós-humanidade razoável. Isso porque é possível pensar no zumbi como uma criação ciborgue, feita com recursos tecnológicos, que embrenha-se no orgânico causando uma simbiose e simbiogênese, nos moldes de Lynn Margulis (1999).

* * *

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. São Paulo: Zahar, 2009.

BOLTER, Jay David. Posthumanism. *IN*: JENSEN, K. B.; CRAIG, R. T. (Eds.). **The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy**. Estados Unidos: John Wiley & Sons, 2016. p. 01-08.

FERRANDO, Francesca. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. **Existenz**, v. 8, n. 2, 2013. p. 26-32.

GANE, Nicholas. HARAWAY, Donna J. When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview with Donna Haraway. **Theory, Culture & Society**, 23(7-8), 2006. p. 135–158.

HALBERSTRAM, Judith. LIVINGSTON, Ira. Introduction: Posthuman Bodies. *IN*: HALBERSTRAM, J.; LIVINGSTON, I. (Org.). **Posthuman Bodies**. Bloomington e Indianapolis: Indiana UP, 1995. p. 01-19.

HARAWAY, Donna. O Manifesto Ciborgue. *IN*: HARAWAY, D.; KUNZURU, T. **Antropologia do ciborgue**: As vertigens do pós-humano. 2a. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 35-118.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble**: Making Kin in the Chthulucene. Durham/Londres: Duke University Press, 2016.

HASSAN, Ihab. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture. *IN*: BERAMOU, M.; CARAMELLO, C. (Eds.) **Performance in Postmodern Culture**. Wisconsin: Coda Books, 1997.

HAYLES, N. Katherine. **How We Became Posthuman**: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1999.

LAURO, Sarah J., EMBRY, Karen. A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism. **Boundary**, 2, 2008. p. 85–108.

MARGULIS, Lynn. **The Symbiotic Planet**: a new look on evolution. Londres: Phoenix Books, 1999.

MIAH, Andy. A Critical History of Posthumanism. *IN*: GORDJIN, B.; CHADWICK, R. (Eds.). **Medical Enhancement and Posthumanity**. Alemanha: Springer, 2008. p. 71-94.

PEPPERELL, Robert. **The Posthuman Condition**: Consciousness Beyond the Brain. Reino Unido: Intellect Ltd, 2009.

REFERÊNCIAS – FILMOGRAFIA

GIRL With All the Gifts, The. Dirigido por Colm McCarthy. Grã-Bretanha: Warner Bros. Pictures, 2016 (111 min.). **LAST of Us, The** [Seriado]. Produzido por Neil Druckmann e Craig Mazin. Estados Unidos: HBO, 2023.

Recebido 10/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Nos tornamos obsoletos? Por uma política dos artefatos

Guilherme Rodrigues Tozo

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0001-9623-0828>
guilhermer.tozo1984@outlook.com

Resumo: A partir das considerações sobre a essência da técnica e do artefato, procuramos pensar o seu valor e seu potencial na cultura e na sociedade, e estabelecer em que medida há uma dimensão política sobre esse problema para, então, tentar mostrar que tecnologia precisa possuir um tipo necessário de política. No presente trabalho, partindo do artigo de Langdon Winner e de considerações sobre tecnologia e sociedade, bem como nos valendo de outros nomes do ramo com perspectivas diferentes sobre a técnica, com ênfase em Gilbert Simondon (1924 - 1989) e a sua abordagem sobre o problema entre individuação, técnica e cultura, tentaremos entender possíveis soluções que auxiliem o debate contemporâneo e problemático sobre técnica e política, em especial quando o pressuposto benefício da técnica aos seres humanos não encontra correspondência na realidade. Finalmente, identificar na ação do técnico e na potencialidade criativa e instauradora da individuação novos regimes e condições de realidade que possam fornecer uma base política coletiva. Longe de esgotar os problemas levantados, as considerações aqui presentes nos servem para levar adiante a questão presente sobre a técnica e sua dimensão política.

Palavras-chave: Winner; Simondon; técnica; política; artefato.

Abstract: Based on considerations about the essence of the technique and the artifact, we try to think about its value and potential in culture and society, and establish the extent to which there is a political dimension to this problem, and then try to show that technology needs to have a necessary type. of politics. In the present work, starting from Langdon Winner's article and considerations about technology and society, as well as making use of other names in the field with different perspectives on the technique, with emphasis on Gilbert Simondon (1924 - 1989) and his approach on the problem between technique and culture, we will try to understand and identify possible solutions that help the contemporary and problematic debate on technique and politics, especially when the assumption of the benefit of

technique to human beings does not match reality. As well as considering the technician's action role and the creative potential that establishes individuation in new regimes and conditions of reality that can provide a collective political base. Far from exhausting the problems raised, the considerations presented here serve to move forward the current question about the technique and its political dimension.

Keywords: Winner; Simondon; tecnocience; politics; artefact.

Que é um artefato? De pronto, é um objeto definido em sua função, isto é, tem a sua operação ou modo de existência determinado e age somente da maneira que foi originado para agir e, além disso, dependente da ação humana. Essa noção é presente tanto à máquina quanto aos seus produtos independentes, desde uma pedra polida e afiada, até uma ferramenta ou um dispositivo automático qualquer, “Um artefato é um dado ou um resultado de medida que não é produzido por fenômenos naturais, mas pela manipulação humana.” (Bensaude-Vincent, 2013, p. 133). Partindo desse ponto, a criação de um artefato tem como um dos seus fins superar certos limites e transgredir dificuldades ou situações demasiado complexas, difíceis e até impossíveis para o ser humano realizar por sua conta. Logo, nos perguntamos: Há política na manipulação que resulta do artefato? Qual a necessidade de pensar uma política sobre esse problema?

Estabelecer um ponto de partida nos serve para mostrar que a essência da técnica não pode ser levada em conta de forma despolitizada, mas pensa as modificações por parte dela como fruto de um problema que é essencialmente cultural e social. A partir de Winner e Simondon, entre outras fontes, será considerado em que medida a tecnologia se mistura com a política sob o olhar filosófico. Tendo como norte o problema proposto a partir desses pensadores, pretende-se afirmar que os artefatos constituem movimentos que são, essencialmente, políticos.

PONDO A MÃO NA CONSCIÊNCIA TÉCNICA E POLÍTICA

“As questões que dividem ou unem as pessoas na sociedade estão assentadas não somente nas instituições e nas práticas da política propriamente dita, mas também, e de modo menos óbvio, nos arranjos tangíveis de aço e concreto, fios e semicondutores, porcas e parafusos.”

(Langdon Winner)

A técnica começa a aparecer como uma Questão de Q maiúsculo, de fato, a partir da modernidade tardia, não se interrogando mais sobre o que ela era em, essencialmente, como em Platão ou Aristóteles, mas sobre a sua emergência em desenvolvimento, “é o *sentido de urgência*. [...] a convicção de que a história da humanidade está estreitamente entrelaçada com a do desenvolvimento técnico e, portanto, pensar a técnica é tarefa de primeira hora.” (Rotstein, 2017, p. 38 – 39). A técnica começa, então, a ser tomada como um caminho real para o avanço do ser humano e da sua sociedade, sinônimo do progresso contínuo da longevidade, prosperidade e subsistência como avanço na própria história, irrompendo novas formas de progresso que necessitavam serem entendidas, como diz Hans Jonas (2013, p. 25) é preciso que a filosofia possa se ocupar com esse assunto que está presente entre a vida e o destino humanos. Através de sua abordagem constitui-se ênfase no conteúdo substancial “o qual consiste nas coisas que aporta para o uso humano, o patrimônio e os poderes que confere, os novos objetivos que abre ou dita e as próprias novas formas de atuação e condutas humanas.” (Jonas, 2013, p. 26), isto é, no seu efeito material sobre o mundo. Seguindo a linha de Jonas, a técnica possui uma dualidade, começando de um jeito até tomar a sua forma moderna tal qual nos aparece. A *técnica antiga*, nesse sentido, pré-moderna, operava segundo princípios recíprocos: finalidade reconhecida por meios apropriados, através da invenção simplória e de um desenvolvimento lento que evoluía através das pequenas modificações humanas por ferramentas, mecanismos e sobre estes, “as “artes” pareciam adequadas a seus fins e eram por eles tão firmes quanto os próprios

objetivos.” (Jonas, 2013, p. 29). Em sua distinção, Jonas não deixa de afirmar o acontecimento de “revoluções” permeadas através do invento técnico, mas o faz afirmando que estas ocorreram por causalidade, senão pela necessidade momentânea, e não por intenções intempestivas ou políticas: “A revolução agrícola (a partir da vida de caçador ou nômade), a metalúrgica (da Idade da Pedra à Idade do Ferro), a ascensão das cidades e outros desenvolvimentos similares “ocorreram” por assim dizer [...]” (Jonas, 2013, p. 27). Assim, as mudanças técnicas a partir de ferramentas, por exemplo, estão dentro do próprio curso de suas causas, sem nenhum planejamento antecedente.

Já o território da *técnica moderna* difere totalmente e passa a ser o primeiro objeto filosófico, ela rompe com a organização objetiva da técnica pré-moderna. Agora, para além das finalidades adequadas e do desenvolvimento causal ela percorre todas as direções e, além disso: “o inovador *espera* isso mesmo da solução de sua tarefa imediata, ainda que não possa dizer aonde lhe conduzirá sua reprodução mais além dela.” (Jonas, 2013, p. 30). A técnica moderna não é mais o puro artesanato, ela força novos objetivos e opera sobre uma relação dialética e circular, pois, para Jonas:

Objetivos conhecidos, perseguidos desde sempre, podem ter melhor satisfação mediante novas técnicas cujo surgimento eles mesmos inspiram. Mas também - e de forma cada vez mais comum -, vice-versa, novas técnicas podem inspirar, produzir, inclusive forçar novos objetivos nos quais ninguém havia pensado antes, simplesmente por meio da oferta de sua possibilidade. (Jonas, 2013, p. 30).

É circular e dialética pelo fato de que sua objetividade não tem causa final e surge sem uma determinação, ao mesmo tempo em que é determinada por circunstâncias socioeconômicas, evidente que contraditórias, fazendo com que seu progressismo seja apenas descritivo, na medida em que se avança com ele, não se prende a um “adorno ideológico da moderna tecnologia”, mas aos “seus variados rebentos, respondendo cada vez às exigências e atrativos do agora.” (Jonas, 2013, p. 31), sempre superiores ao anterior. A técnica moderna é a da passagem da manufatura para a maquinaria, para a era das máquinas a vapor e do ser humano

como operário. Dessa forma, as relações comerciais fazem parte da progressão do movimento técnico como uma de suas principais causas, senão sua causa maior.

No que diz respeito à interação entre a ética e a técnica, Jonas faz uma afirmação cabal: a técnica é exercício de poder humano sobre as coisas, ela é forma de ação (*Handelns*), e está sujeita a avaliação de sua moralidade devido ao uso relativo do poder (Jonas, 2013, p. 51). Com efeito, em bases éticas mais gerais, o bom ou o mau uso puro e simples das técnicas, sendo irrefletido por assim dizer, não parece ter um efeito no que diz respeito à essência da técnica, que lhe escapa e burla. Esse “peixe” não é comprado pela técnica, pois “[...] não vale para o acervo de capacidades técnicas de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou toda a sua forma de vida no trabalho e no esforço de atualização constante de seu potencial técnico” (Jonas, 2013, p. 53), os mecanismos de qualidade dessas ações, bem dizer seu filtro, são superados pelo regime de atualização constante em nome do desenvolvimento progressivo em um mercado de possibilidades, abertas devido à ciência e que forçam a sua aplicação em vasta escala e a implicam uma necessidade que passa a ser vital¹, escapando a diferença fundamental sobre as instâncias de poder (Jonas, 2013, p. 53); o fardo ético da técnica, mas que não escapa as instâncias deterministas do poder.

Tomemos como exemplo para a leitura de Jonas a máquina no contexto do século XIX em diante. Ela surge como uma solução para problemas da época sobre a estrutura do trabalho, tal como o artefato aparece como uma extensão ao novo e ao melhor:

[...] o largo emprego das máquinas preencheu a expectativa, que alguns visionários do passado haviam depositado nelas, de que facilitariam as tarefas materiais da vida. [...] Essa abrupta proliferação de homens deve-se à diminuição da taxa de mortalidade conjugada ao aumento da de natalidade, ambos frutos da facilitação do acesso de bens à população; em suma: o maquinismo foi um fator decisivo, senão o principal responsável pelo crescimento do nível de vida da população europeia. (Rotstein, 2017, p. 40 – 41).

¹ Necessário atentar para a citação de Rotstein na página seguinte deste artigo.

O aparecimento dos artefatos, seja na maquinaria ou nas mais diversas invenções humanas, no desenvolvimento das formas e forças produtivas, é determinante no ritmo da reprodução dos objetos na forma de mercadorias e acaba tornando-se um dos pilares que sustentam o progresso em larga escala, em especial no capitalismo. Com efeito, o seu caminho corriqueiro é acompanhado de fortes problemas como a substituição do trabalho vivo e, portanto, ocasionando a modificação violenta das relações de produção. Passando por um filme de problematizações entre o pouco consumo e muito produto, crise de produção, bem como a própria destruição da ideia geral de trabalho e a expansão veloz do processo maquínico como símbolo da vida moderna e nível de vida populacional, vê-se que “O processo produtivo capitalista desenvolve-se, nos seus vários estágios históricos, como processo de desenvolvimento da divisão do trabalho e o lugar fundamental desse processo é a fábrica” (Panzieri, 2016, p. 130). A partir desse ponto, na passagem da manufatura para a maquinaria, evidencia-se que o capitalismo adentra e modifica as bases materiais, de reprodução das condições de produzir e distribuir esses materiais, para a sua reprodução mercantil, como afirma Moraes Neto (1986, p. 31) lendo *O Capital* de Marx: o capital escorre em variadas direções:

[...] mostra como o capital vai ajustando as bases materiais à sua determinação, às determinações da valorização do valor, até chegar à sua forma mais desenvolvida e acabada, que é a máquina. [...] A administração científica, os tempos e movimentos, a cronometragem, o despotismo de fábrica etc., são aprofundamentos, ou até mesmo a realização de alguma coisa que Marx anteviu no século XIX, mas que só se efetivou no século XX com a emergência do taylorismo e do fordismo.

É dada a sua funcionalidade nos mais diferentes níveis e a sua origem como criação humana que o artefato é dotado de política, no sentido mais geral das alterações no espectro da vida mundana e material, na medida em que o progresso dos artefatos, enquanto desenvolvimento tecnológico desenfreado pela máquina fabril, aparece

Como modo de existência do capital, como seu desenvolvimento [...] A fábrica automática estabelece potencialmente o domínio por parte dos produtores associados sobre o processo de trabalho [...] frente ao operário

individual “esvaziado”, o desenvolvimento tecnológico manifesta-se como desenvolvimento do capitalismo (Panzieri, 2016, p. 130 – 131).

Na contemporaneidade, isso ocorre tão somente na esfera produtiva, como também nas formas de comunicação, de se reproduzir e produzir informação, na esfera militar etc., as quais se alteraram em suas formas de exercer o poder (Winner, 2017, p. 197). Ele, o artefato, interage com o meio e prolonga a ação do ser humano sobre ele de forma quase natural: “tem-se pela primeira vez a clara impressão de que os inventos são para os homens tão cogentes quanto uma necessidade natural, algo por relação ao qual eles se sentem em *dependência vital*.” (Rotstein, 2017, p. 41). Langdon Winner² (2017, p. 195) afirma que os artefatos estão sob a vista dos impactos de sua própria eficiência e utilidade, como a consequência maior de seu utilitarismo, fazendo surgir impactos como problemas ambientais e novas formas de poder:

[...] as máquinas, as estruturas e os sistemas da cultura material moderna podem ser apreciados com precisão não apenas por suas contribuições em termos de eficiência e produtividade, bem como seus efeitos ambientais secundários negativos ou positivos, mas também pelas maneiras nas quais eles podem incorporar formas específicas de poder e autoridade. [...] A mudança tecnológica expressa uma miríade de motivos humanos, e não é um motivo menor o desejo de uns dominarem os outros, mesmo que isso exija um sacrifício ocasional da redução de custos e alguma violação do padrão normal de buscar mais por menos. (Winner, 2017, p. 195 – 198).

Poder-se-ia dizer que o papel principal de ocupação dos artefatos, das máquinas, ocorre com a substituição de lugares anteriormente ocupados por humanos, o que dá a luz o caminho entre a utopia do bem-estar social e a profundidade obscura do desenvolvimento tecnológico e trabalhista. No caso da produção material, o que oferta diversas possibilidades com a automação dos meios de trabalho, em detrimento de uma operação pelo vivo, favoreceria o aproveitamento do tempo pelo ser humano, como por exemplo, a idealização

² Winner é Cátedra Thomas Phelan de Ciências Humanas e Sociais no Departamento de Estudos de Ciência e Tecnologia do Rensselaer Polytechnic Institute em Troy, Nova York, EUA. Para um maior conhecimento do autor: <https://www.langdonwinner.com/about>

fordista de produção. O fordismo, segundo Moraes Neto, amplia a proposta do taylorismo para outro nível: “nada mais é do que a utilização de elementos objetivos do processo, de trabalho morto, para objetivar o elemento subjetivo, o trabalho vivo.” (Moraes Neto, 1986, p. 32). De uma forma geral, o modo de trabalho fordista organiza o trabalhador como máquina: o objeto de seu trabalho vai até ele para que possa exercer sua função sem exercer movimento fora do seu local, isto é, o método de trabalho faz com que o trabalhador agora não precise mais deixar o seu posto para realizar a tarefa de produção (Moraes Neto, 1986, p. 32). Com efeito, se antes o trabalho vivo era determinado em sua forma de ser feito, agora ele também é otimizado ao tempo da atividade trabalho para que seja quase morta, senão zumbificada (sic).

No ambiente da produção, invés de emancipação, não há espaço para as necessidades do vivo: “Em poucas palavras a transformação do homem em máquina, e não utilização da máquina. Liberta-se o capital da habilidade dos trabalhadores, só que, em vez de se libertar introduzindo a máquina, busca-se objetivar o fator subjetivo, o trabalho vivo.” (Moraes Neto, 1986, p. 32). Essa discussão é bem desenvolvida por Marx sobre a *cooperação*, capítulo 11 de *O 'Capital*. Marx afirma que a produção capitalista vai se basear justamente na cooperação, no aumento de volume produtivo e do seu fornecimento e isso se dá com a concentração dos trabalhadores em um local próprio do labor e a atividade de produção cooperativa, com mais de um trabalhador com maior tempo de trabalho para o aumento de produção (Marx, 2020, p. 397). Partindo de Marx, Panzieri afirma que o processo de divisão do trabalho se desenvolve na fábrica, como vimos acima: “O desenvolvimento da tecnologia acontece inteiramente no interior desse processo capitalista. Embora o trabalho seja parcelado, o fundamento da manufatura ainda é a habilidade artesanal” (Panzieri, 2016, p. 130). O regime da manufatura, anterior à maquinaria, é de uma base limitada insuficiente para o engendramento da tecnologia, “A introdução das máquinas em larga escala marca a passagem da manufatura à grande indústria” (Panzieri, 2016, p. 130).

A divisão da tecnologia em dois tipos, ofertada por Lewis Mumford, são definidas como: “uma autoritária, a outra democrática, sendo a primeira centrada no sistema, imensamente poderosa, mas inerentemente instável, e a outra centrada no homem, relativamente fraca, mas dotada de recursos e durável” (Mumford, 1964, 1 – 8 *apud* Winner, 2017, p. 196). A organização democrática, humana e operária evidentemente, representa a própria forma de organização do trabalho e já se encontra sobre o domínio poderoso e sistêmico da primeira, o que é nítido na produção capitalista. De toda a forma, a técnica sobre esse espectro, seguindo a leitura de Jonas (2013, p. 54) possui um palco menor do que aquele que pode suportá-la, considerando que as suas obras ao longo do tempo se prolongam no decorrer da história humana e do próprio mundo em sua longevidade, impactada e até incerta, afetando massivas cargas de vidas “que não foram consultadas a esse respeito” sobre sua existência atemporal.

Com efeito, diz Winner (2017, p. 196), as mudanças industriais e técnicas “foram todos, em um momento ou outro, descritos como forças democratizantes e libertadoras [...] Dificilmente surge uma nova invenção que não seja proclamada por alguém como a salvação de uma sociedade livre.”. Talvez esse seja um dos maiores problemas no trato em relação à técnica: *a sua dimensão política*, tendo, segundo ele, origem a partir do artefato. Todavia, o artefato, enquanto coisa e objeto, em si mesmo, não pode criar ou fazer política, pois, mesmo que seu impacto social seja fundamental, ir além desse fato óbvio é afirmar que certas tecnologias têm propriedades políticas nelas mesmas, o que parece, à primeira vista, completamente equivocado: “Detectar virtudes ou maldades em agregados de metal, plástico, transistores, circuitos integrados, produtos químicos e similares parece simplesmente um erro, um modo de mistificar os artifícios humanos e evitar as verdadeiras fontes – as fontes humanas [...] (Winner, 2017, p. 197). Nesse sentido, os artefatos podem ser agentes originários de políticas a partir de seu impacto, mas não o podem por si mesmos, não se pode afirmar a maleficência da técnica como essência do objeto técnico e por si só ameaçadora a essência e existência do ser humano:

Portanto, o austero aviso usualmente dado àqueles que flertam com a noção de que artefatos técnicos têm qualidades políticas é: o que importa não é a tecnologia em si mesma, mas o sistema social ou econômico no qual ela se insere. [...] um corretor necessário àqueles que miram acriticamente em coisas como “o computador e seu impacto social”, mas deixam de olhar para além dos instrumentos técnicos e perceber as circunstâncias sociais de seu desenvolvimento, desdobramento e utilização. (Winner, 2017, p. 197).

Winner afirma que a partir da política moderna, criou-se uma “teoria da política tecnológica” que é mediada a partir dos sistemas técnicos, de uma forma geral, para mensurar seu impacto em sociedade, “para os modos nos quais as finalidades humanas são poderosamente transformadas na medida em que são adaptadas aos meios técnicos. [...] Seu ponto de partida é uma decisão de levar os artefatos técnicos a sério.” (Winner, 2017, p. 198). Essa política prefere se concentrar sobre o próprio objeto técnico e partir deste para uma análise sociopolítica e que apoie o estudo político da técnica. Desde a arquitetura de uma ponte, um prédio universitário até a motivação para se automatizar uma fábrica (Cf. Winner, 2017, p. 199 – 201) a escolha técnica é precedida por seu uso, ela é anteriormente política: “normalmente não paramos para perguntar se certo dispositivo pode ter sido projetado e construído de tal modo que ele produz um conjunto de consequências logicamente e temporalmente *anteriores a quaisquer de seus pretensos usos*.” (Winner, 2017, p. 201 – 202). A partir da posição de Winner, parece que considerar a dimensão política dos artefatos e dos objetos técnicos requer avaliar como eles são entendidos na própria cultura, na própria essência coletiva atribuídas a eles, não sumariamente sobre seu uso, mas sobre as políticas que os mediarão a serem usados para tal. Winner traz uma série de exemplos em seu artigo. Para citar dois deles: o primeiro, trata das máquinas de moldagem da fábrica de ceifadores Cyrus McCormick, na Chicago de 1880, colocando máquinas de rodagem pneumática como forma de modernização e melhoramento do processo de trabalho, mas que faziam parte de um movimento de repressão contra a organização sindical dos trabalhadores, tanto que, em três anos, após a destruição do movimento, as máquinas não foram mais usadas (Winner, 2017, p. 201), nada novo sobre o sol. No segundo, ele descreve o

ceifador mecânico de tomates desenvolvido pela Universidade da Califórnia no final dos anos 1940, que a partir do seu sistema dinâmico de colheita em larga escala seria posta no lugar da colheita manual, que é mais demorada por parte dos trabalhadores, reduzindo tempo, produção e custos, reformulando as relações sociais envolvidas envolvendo questões jurídicas sobre o privilégio da indústria privada em detrimento do interesse coletivo maior (Winner, 2017, p. 202 – 204)³.

Dado que esses objetos impactam diretamente o tecido das relações coletivas enquanto formas de vida e organização, considerando que os artefatos são constituintes de regimes sociotécnicos, como podemos constatar, é mais do que necessário saber o que eles são – ou o que se quer que sejam – eles influenciam diretamente na existência humana e permeiam o tecido coletivo da política de cada sociedade e cultura, as “sociedades escolhem estruturas para tecnologias as quais influenciam de forma duradoura como as pessoas trabalham, comunicam, viajam, consomem e assim por diante” (Winner, 2017, p. 206), isto é, deve-se acompanhar o progresso ou o invento técnico em seu desenvolvimento de modo constante e apresentá-lo à comunidade. Como o fazer ou quem o deve fazer?

A QUESTÃO DA ALIENAÇÃO COMO RENOVAÇÃO DO CAPITAL

“Se se passa por uma época de leituras e releituras, vale a pena, então, consagrar algum tempo à análise duma tentativa de compreender a alienação do homem.”
(José Arthur Giannotti)

De acordo com Laymert Garcia dos Santos, a alienação é um conceito que opera segundo a noção de perda: “Alienar vem do latim *alienare*, de *alienus*, que significa “que pertence a um outro” (outro = *alius*). Alienar é, portanto, transferir

³ Para mais exemplos, ver Winner, 2017, p. 199 – 205: “A partir desses exemplos eu ofereceria algumas conclusões gerais. Eles correspondem à interpretação de tecnologias como “formas de vida”, encaixando-se nas dimensões explicitamente políticas dessa perspectiva.”.

para outrem o domínio de, é tornar alheio.” (Garcia dos Santos, 1982, p. 10). Apesar de certa ambivalência de interpretações, o conceito adquire o significado de “falta de consciência dos problemas políticos e sociais. [...] dos mecanismos e fatores que o colocam numa determinada posição na sociedade e que produzem, inclusive, sua própria percepção dessa posição.” (Garcia dos Santos, 1982, p. 11). A discussão entre um ser humano autônomo e um em sua plena menoridade já foi proposta conhecidamente por Kant em 1784 (*Beantwortung zu der Frage: Was ist Aufklärung?*). No opúsculo, o filósofo trata da diferença entre a menoridade e a maioridade do ser humano e de como ele mesmo a convém para si, “quando sua causa reside na falta, não de entendimento, mas de resolução e coragem de fazer uso dele sem a direção de outra pessoa. *Sapere aude!*” (Kant, 2009, AK 35, p. 405). A principal causa apontada por Kant, e que parece o de nosso outro autor, é o problema da menoridade. Na percepção kantiana, ela é cômoda devido ao conforto que lhe é proporcional, sendo uma das possíveis condições que cita Garcia dos Santos. Todavia, o problema da menoridade é também o problema da liberdade: “Que um público se esclareça a si mesmo, porém, é bem possível; e isso é até quase inevitável, se lhe for concedida liberdade. [...] Para este esclarecimento, não é exigido nada mais senão liberdade.” (Kant, 2009, AK 37, p. 408) e a necessidade do uso público da razão. A alienação pode prejudicar o uso público? Uma vez que ela cria condições de realidade e nega a autonomia? Sim, na medida em que a razão esclarecida necessita e exige, apenas, a liberdade. O uso *privado*, enquanto restrito a função que desempenha, se exerce a partir da posição, seja cidadão ou sacerdote, ou o técnico que precisa solucionar um problema ou criar uma condição para o objeto; mas o uso público é a necessidade de, como Kant atribui ao sacerdote, “compartilhar com o *público* todos os seus pensamentos cuidadosamente refletidos e bem intencionados sobre as imperfeições propostas” (Kant, 2009, AK 38, 410 – 411) no credo e na Igreja. Com efeito, o uso público de algo prevê o dinamismo do conhecimento que o uso privado exerce em sua funcionalidade, poder compartilhar e disseminar o conhecimento para uma sociedade mais esclarecida.

No entanto, para valer-se do exemplo de Engels em 1872, ao rebater os anarquistas no trato sobre o problema da autoridade, afirma que ela é necessária para a indústria moderna, se baseando em três sistemas sociotécnicos: os moinhos para fiar algodão, as ferrovias e os navios, sobre a tese de que o tempo necessário pelo processo do trabalho exige a autoridade para manter o ritmo da produção, submetendo suas vontades e se intercalando em horários regulares para não parar a produção, de forma que a maquinaria exerce uma autoridade mais despótica que o pequeno capitalista e está presente no desenvolvimento da ciência e da tecnologia (Engels, 1978, p. 731 – 732 *apud* Winner, 2017, p. 207 – 208). Com efeito, entre a maioria e o problema da liberdade posto dentro do próprio esquema do trabalho e da tecnologia, como se encontra uma possibilidade ao ser humano? Considerando que ele se encontra dentro de sistemas sociotécnicos cada vez mais complexos, como exigir essa questão dentro da tecnologia incidida no regime capitalista tardio?

Partimos desse problema sobre a figura do ser humano como técnico e inventor. Em Simondon, seguindo os exemplos pré-socráticos, como veremos adiante, o técnico é capaz de conceber novas realidades a partir do invento contínuo da sua atividade, mas isso pode ser prejudicado por certas condições culturais causadas pela relação alienante do trabalho. É a partir do esforço técnico em seu exercício fora do trabalho, da atividade alienada da produção, a garantia de uma evolução técnica com liberdade. A liberdade, em Simondon, parece ser a finalidade desse esforço na garantia do ser técnico, ela justifica a ação última do técnico como criador de uma nova possibilidade de ver o próprio mundo e a forma de como a sociedade o poderá ver. No que diz respeito ao problema, para situar o conceito de alienação a partir do que é posto por Simondon, deve-se voltar até Marx.

Postulado nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho estranhado que se origina a partir da desigualdade imposta pela “arquitetônica” da propriedade privada em relação aos trabalhadores é o ambiente que propicia a condição de alienação, é nessa relação que se encontram as condições do estranhamento (cf. Marx, 2010, p. 80), de forma que o objeto (*Gegestand*), o produto que surge dentro desse sistema é estranho e

independente do produtor; a singularidade de cada homem é objetificada e se transforma em coisa, isso é o que Marx delimita como objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho, ao mesmo tempo em que ele se efetiva nesse processo, efetivação (*Verwirklichung*) como objetivação, ou seja, o produtor se efetiva como coisa, o que mais tarde será compreendido como mercadoria, mas não se efetiva como produtor. (Marx, 2010, p. 80). Ainda, segundo Marx, esse processo presente no capitalismo desvaloriza a ação humana, é o seu projeto, a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) e a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*), (Marx, 2010, p. 80). A condição do trabalho capitalista é a de desumanizar o trabalhador a fim de não permitir sua autonomia enquanto sujeito, ou seja, é a condição do capitalismo produzir trabalho alienado por excelência: o trabalho, não enquanto forma produtiva de ser e existir, e sim, como mercadoria, “produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria” (Marx, 2010, p. 80) fazendo com que o mesmo tenha de lutar pelos meios de sua própria realização (Marx, 2010, p. 24 – 25). Vale pontuar que, em Marx, o trabalho é atividade, exercício de autorrealização humana:

Marx faz do trabalho a relação com a natureza pela qual *o homem contempla a si mesmo num mundo de sua criação [...]*. Influenciado pela tradição alemã que vê a natureza como um grande processo de transformação e de troca, Marx afirma que o *nó estratégico do ser social é a troca orgânica* entre o homem e a natureza, mediada pelo *fogo vivo do trabalho*. Para o autor, a dominação e apropriação da natureza (fonte primária de todos os meios e materiais de trabalho) permitem à Economia Política ver o trabalho humano (ele próprio expressão de uma força natural – vital) como fonte de valores de uso e, portanto, de riqueza. (Baumgarten, 2005, p. 6 – 7).

Assim, tão logo o capitalismo se apropria dessa atividade “Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklinchung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*).” (Marx, 2010, p. 80). Para Simondon, o problema da alienação do ser humano reside no problema entre o ser humano e o próprio objeto técnico que ele se relaciona, é uma relação em termos ontogenéticos, seja ele, o objeto, um transistor ou um tijolo, ele antecede a

relação de trabalho da propriedade privada e considera o trabalho como outra relação com a reprodução dos objetos. Vê-se a crítica de Marx de uma forma positiva, digamos. Marx estabeleceu um conceito original de alienação a partir de Hegel e Feuerbach, mas, para ele, essa noção tem origem nas próprias relações de trabalho; já para Simondon, ela tem sua origem principal na relação entre o homem e os meios técnicos que ele mesmo originou (Rodriguez, 2020 *apud* Simondon, MEOT, 2020, p. 26). Primeiramente, a partir da invenção do técnico e de seus meios, é originada uma nova maneira de interpretar e ver o mundo, ela mesma, a invenção, deve ultrapassar o senso comum sobre os processos técnicos: os primeiros pensadores, como Tales, Anaximandro e Anaxímenes se constituem como *técnicos* por estarem, justamente, sobre o prisma de um “pensamento individual livre e de uma reflexão desinteressada” e que originaram um novo tipo de relação entre o homem e o próprio mundo, “que souberam se desprender da comunidade por um diálogo direto com o mundo.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 519). Outro exemplo, também de Simondon: “O engenheiro, nas cidades gregas da Jônia no século VI antes de Jesus Cristo, devem o técnico por excelência; ele aporta o poder de expansão a essas cidades e é o homem engenhoso das técnicas.” (Simondon, IFLI, 2020, p. 519). Dessa forma, o ser humano age segundo uma “normatividade intrínseca aos atos do sujeito, que exige sua coerência interna, define-se a partir da operação técnica inventiva” que lhe é inerente e age através de normas técnicas que, segundo o autor, “são inteiramente acessíveis ao indivíduo sem que ele deva recorrer a uma normatividade social.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 521). Em outras palavras, o técnico parte de critérios próprios da relação entre ele e o material, a ferramenta e todas as fazes da elaboração de um objeto técnico.

A contribuição da técnica em Simondon considera o ambiente de seu exercício nas mais diferentes direções, e que em sua obra desde o médico ao sacerdote são considerados técnicos: “Um “tecnólogo” ou “mecanólogo” é o tipo de ser humano capaz de compreender a natureza das máquinas, das suas relações mútuas e das suas relações com os homens (incluindo os valores específicos do

mundo técnico) (cf. Cupani, 2017, p. 59), ainda que a afirmação de Cupani se restrinja somente a um tipo de técnico. Considerando as diferentes percepções da técnica em Simondon na obra *Modos de existência dos objetos técnicos*, antes de tudo, o técnico se forma em um ambiente necessariamente livre do espectro da reprodução técnica produtiva, que age por uma questão específica: por ser capaz de privilegiar a produção e o automatismo em detrimento das identidades humanas

A alta cultura, argumentava, ignora a realidade humana dos objetos técnicos, especificamente, as máquinas, tendo como resultado, por uma parte, a alienação do homem com relação à máquina e, por outra, o desequilíbrio da cultura, que não está à altura dos tempos. Desse descompasso surge tanto um tecnicismo imoderado e a tentação da tecnocracia quanto a atitude de rejeição do mundo tecnológico, atribuindo aos artefatos intenções hostis para com a vida humana. (Cupani, 2016, p. 58).

Em sua criação, segundo Simondon, o objeto técnico possui a marca de quem o engendra através do *esforço técnico*. Ao postular que o objeto técnico é uma construção, uma criação, é de supor que ele tenha uma origem manipulada e externa a si; ele, tal como é entendido, seja sobre a abstração dos elementos, seja sobre o espectro do trabalho e da produção, acaba por desconsiderar uma série de dimensões importantes do ser humano, inibindo-o de uma aproximação mais genuína. A construção a partir desse esforço “define uma certa cristalização do gesto humano criador e o perpetua não ser”, o esforço exerce o afeto do ato resultante dele e da carga pré-individual; diferentemente da *atividade do trabalho* que “aliena-se em sua obra, ele toma mais e mais distância relativamente a si mesmo” (Simondon, ILFI, 2020, p. 520).

O pivô do problema já está implícito na relação entre matéria e forma desde Aristóteles. Simondon aponta para duas vias da concepção tradicional de indivíduo na filosofia: o *substancialismo* e o *hilemorfismo*. Enquanto a primeira privilegia uma constituição de ser autossuficiente, isto é, um ser que tem origem em si mesmo e que é resistente a exterioridade em sua organização, tendo como exemplo os atomistas antigos; e a segunda, tendo sua base em Aristóteles, do ser como composto através da junção relativa a uma forma e uma matéria determinadas. Simondon

afirma que o principal problema relativo às duas vias é a suposição de um “princípio de individuação anterior à própria individuação, suscetível de explicá-la, de produzi-la, de conduzi-la.” (ILFI, 2020, p. 13). Já dizia: “é preciso abandonar o sistema hilemórfico para pensar a individuação, a verdadeira individuação não se reduz a uma tomada de forma.” (ILFI, 2020, p. 464). A epistemologia do ser é sentenciada a zona obscura operacional devido ao esquema de Aristóteles, essa zona esconde processos reais a partir da sua causalidade, pura e simples no esquema – uma coisa irá levar à outra – e “substitui abusivamente o conhecimento da gênese de um real; ele impede o conhecimento da *ontogênese*.” (ILFI, 2020, p. 465), ela é quem separa mente e corpo, matéria e forma, como partes e processos que se somam, mas que não se interconectam. Forma é forma e matéria é matéria e essa distinção os coloca como já existentes em si e os faz poderem vir a ser fundidos através da atividade da *techné* humana em um dos seus níveis. Ocorre que, ao determinar a forma para a matéria, tal como o encaixe de uma armação em um pedaço de algum material deformado a fim de lhe conceber uma forma, Aristóteles não possui uma série de detalhes quanto a sua operação que ao longo da tradição também não serão postos.

Ao propor o hilemorfismo como um modo incompleto de conceber os elementos materiais e formais, Simondon mostra que, simultaneamente à ação humana sobre o material simultaneamente à imposição da forma, há um processo muito mais delicado presente, seja na arte do molde, ou na dinâmica humana para com o objeto técnico. Na conferência *Forma, informação e potenciais* (1960) realizada para a Sociedade Francesa de Filosofia, Simondon argumenta que, oposto a Platão, Aristóteles privilegia a essência do devir em seu esquema, “pois passa da virtualidade a atualidade no interior do indivíduo. [...] existem tendências no vivente, que é um campo de interações recíprocas e complementares. [...] Temos nessa doutrina uma significação dada ao ser individual, a partir de uma biologia implícita ou explícita.” (Simondon, FIP, 2020, p. 582 – 583). O esquema proposto por Aristóteles contém uma obscuridade própria, ocultando a relação de constituição do fenômeno individuativo e, por sua vez, a própria necessidade de conhecimento que lhe é

profundamente intrínseca: o hilemorfismo não pode conceber em si mesmo a totalidade do processo de individuação, ele o cala e o omite: “O esquema hilemórfico é insuficiente, na medida em que não dá conta das formas implícitas [...]” (Simondon, ILFI, 2020; 65), ele “retém apenas as extremidades daquelas duas semicadeias que a operação técnica elabora; o esquematismo da própria operação é velado, ignorado.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 50). Todavia, ele nos alerta que:

[...] não basta criticar o esquema hilemórfico e restituir uma relação mais exata no desenrolar da tomada de forma técnica. Tampouco basta supor, no conhecimento que se adquire da operação técnica, um paradigma que, em primeiro lugar, é biológico: mesmo que a relação matéria-forma, na tomada de forma técnica, seja facilmente conhecida (adequada ou inadequadamente), graças ao fato de que somos seres vivos, não deixa de ser verdade que a referência ao domínio técnico nos é necessária para esclarecer, explicitar, objetivar essa noção implícita que o sujeito porta consigo. ” (Simondon, 2020, p. 57).

É complexo determinar, em Simondon, o quão estão envolvidos os agentes humanos e o próprio mundo, ou seja, é difícil delimitar uma atuação entre esses dois regimes, inexistentes sem um ou o outro. Assim, sendo a individuação propagada por regimes diferentes sobre circunstâncias potenciais diferentes, ela, segundo Vieira Neto:

[...] trata de processos que separaríamos em categorias e noções dependentes da ação humana – como a de trabalho, ou sobretudo e fundamentalmente a de comunicação na sua forma mais humanizada – mas também trata de processos que independem da intervenção humana, salvaguardada sua posição de observador externo, e que, por força disso seriam por tradição classificadas sob a rubrica de processos *naturais*. (Vieira Neto, 2015, p. 59 – 60).

Ao propor o hilemorfismo como um modo incompleto de conceber a relação entre os elementos materiais e formais, Simondon mostra que, a ação humana sobre o material é simultânea à imposição da forma, deste modo, há um processo muito mais delicado presente, seja na arte do molde, ou na dinâmica humana para com o objeto técnico. Isso tudo pelo motivo de que o esquema hilemórfico irá desconsiderar o *esforço técnico* que origina o *ser técnico*: aquela distinção clássica do

conhecimento entre *a priori* e *a posteriori*, originada no esquema hilemórfico, “vela com sua zona obscura central a verdadeira operação de individuação, que é o centro do conhecimento.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 25).

Ocorre que, o técnico, desconsiderado enquanto um tipo de indivíduo puro conhecedor das técnicas, torna-se agora um especialista em certa função. Ainda, as atividades humanas escapam à máquina, na medida em que ela pode ser programada para reproduzir um objeto, mas não pode o conhecer, isto é, ela não possui em si todo o reconhecimento dele, a prática do trabalho vivo em si escapa ao controle do capitalista “no processo de aprendizagem, coisa que os trabalhadores mantêm como forma de resguardar seus privilégios de ofício.” (Moraes Neto, 1986, p. 31), e é um tipo de reprodução que não pode ser totalmente aproveitada no sistema capitalista, considerando os fatores como o tempo de produção e o seu modo, por exemplo, a manufatura deixa de ser eficiente para o tipo de produção do capitalismo, dando lugar à maquinaria, substituindo as mãos do trabalhador pelo mecanismo, estabelecendo especificações que dizem respeito à própria máquina e não mais às qualidades do trabalho vivo (Moraes Neto, 1986, p. 32). Enquanto uma prática produtiva ignorante de autonomia, a reprodução sobre um tecnismo imoderado de artefatos descarta a construção da relação humana do sujeito que *põe a mão na massa*, ela releva precisamente o seu trabalho: “o trabalho se esgota em seu próprio cumprimento.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 520).

O trabalho engendra o automatismo das máquinas, isto é, sua atualização desenfreada na esfera do desenvolvimento tecnológico de mercado, na medida em que seu ato é exercer a funcionalidade de produção, produção não consciente, mais especificamente de um modo de produção material e reprodução técnica externalizada do técnico.

Retomando a citação de Marx por Panzieri: “Transformado num autômato, o próprio meio de trabalho confronta-se, durante o processo de trabalho, com o trabalhador, como capital, como trabalho morto a dominar e sugar a força de trabalho viva.” (Marx, 2014, p. 494 – 495 *apud* Panzieri, 2016, p. 131). Em outras

palavras, o trabalho dentro da esfera, não só da produção, mas também da própria relação entre humano e máquina, é alienado; não basta que a atividade seja objetivada como função e transformada em trabalho, “Com o aumento do volume dos meios de produção, os quais são contrapostos ao operário, aumenta a necessidade de um controle absoluto por parte do capitalista.” (Ibid), ela já é alienada enquanto não privilegiar a relação humana com as propriedades da forma e da matéria, se não privilegiar o ato de conhecimento técnico em si: “Um leito, um punhal, uma estátua, ou uma casa não nascem de um leito, de um punhal, de uma estátua, ou de uma casa, e sim de um projeto humano.” (Bensaude-Vincent, 2013, p. 128).

AFETOS E UMA SOLUÇÃO FILOSÓFICA E POLÍTICA?

Partindo das teses de Winner e do posicionamento de Simondon, parece ser necessário que a reflexão política ou participativa acompanhe a atitude do técnico: ao mesmo tempo em que ele deve inventar objetos técnicos que auxiliem a própria comunidade em sua inovação, concomitantemente, o exercício político deve servir para que, em determinada sociedade, o objeto técnico pudesse ser aceito ou avaliado a partir de noções que não as da negação da tecnologia, como criações hostis à existência humana. Isso já demonstra a face política do artefato enquanto sua capacidade. Dada a condição pessoal da técnica, na medida em que ela interage com a humanidade em todas as formas de manipulação, é necessário ver que ela é “um é fruto de uma maneira específica de partilhar o sensível e, por conseguinte, de determinar o que é visível, invisível, pensável e impensável [...]” (Athanasio Dantas, 2014, p. 4). Considerando que Simondon vê o processo de individuação em níveis de realidade diferentes, mas que se constituem mutuamente:

[...] tais como as familiares, as de poder, a religião, a própria linguagem e assim por diante, em concordância com a necessária reflexão sobre o status da técnica em nosso tempo implica a investigação sobre a dimensão mais ampla da individuação (psíquica, coletiva etc.) tal qual encontramos em Simondon.” (Athanasio Dantas, 2014, p. 5).

A percepção sobre a técnica é suficiente para destituir a sua legitimidade como também para construir o seu direito de cidadania. Ela deve ser reabilitada pela própria individuação e retirada da dualidade hilemórfica da tradição: Simondon defende a individuação como processo próprio ao conhecimento e que, para ele ser consumado, digamos, é necessário que a filosofia tome a rédea da relação entre a técnica e a comunidade. A individuação se ocupa também do processo técnico, ao mesmo tempo em que a sua percepção por parte do sujeito coletivo. A filosofia aparece como forma de compreender a índole do objeto técnico, é preciso que o filósofo apareça como um mediador, considerando que tanto o cientista quanto o operário não têm essa capacidade, o filósofo deve ser como um engenheiro que materializa a técnica no mundo (Cupani, 2017, p. 59), ele deve perceber essas relações através do que denominaríamos de uma *doutrina afetiva das técnicas*, afetiva enquanto ação, emoção e o objeto:

A emoção é aquilo que, da ação, está voltado para o indivíduo que participa no coletivo, enquanto que a ação consiste na expressão do ser individual na atualidade da mediação realizada neste mesmo domínio; nesse sentido, a ação é individuação coletiva captada do lado do coletivo, em seu aspecto relacional, enquanto a emoção é a mesma individuação do coletivo captada no ser individual enquanto participa desta individuação. (Athanasio Dantas, 2017, p. 7).

O ser técnico não permanece *in abstracto*, mas deve ser considerado com parte na operação técnica, ele é a totalidade originada entre o sujeito que ensaia a atividade técnica de configuração do ser físico ainda inacabado através da mediação entre níveis, na medida em que “ela não institui mediação direta entre uma massa determinada de argila e a forma abstrata do paralelepípedo; a mediação é preparada por duas cadeias de operações prévias que fazem matéria e forma convergirem para uma operação comum.” (ILFI, 2020, p. 40 – 41) que são originais e constituem a sua *ecceidade*⁴. Em outros termos, torna-se uma necessidade estudar a dimensão técnica

⁴ O conceito de Duns Scotus, a *ecceidade* é o que faz a essência de uma coisa se individualizar em seus potenciais, qualidades naturais e informações formais para o manuseio. Tal conceito é de extrema relevância em Simondon para elaborar a compreensão da comunicação entre os diferentes níveis de individuação. Essa *ecceidade* permite com que as características presentes sejam respeitadas ao passo de que, partindo destas, pode-se atingir níveis de compreensão e percepção necessários ao processo de individuação. No entanto, existe algumas considerações da *ecceidade* e

dos modos de existência, uma vez que é seu elemento constituinte e um de seus elementos fundantes. Assim, a ideia de uma técnica possa ser emancipadora, em Simondon, não parece ter lugar no seio de um tipo de cultura que tem o técnico como um trabalhador, um especialista, pois “o verdadeiro técnico é aquele que é um mediador entre a comunidade e o objeto oculto ou inacessível.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 519). O ser humano precisa, como Tales ou Anaximandro em seu tempo, partir de meios técnicos que não são os da coesão social, isto é, não são aqueles sumariamente reconhecidos em comunidade, considerando que é a única forma possível de ação do técnico, que é “intrínseca relativamente ao gesto que a constitui [...] válida enquanto existe verdadeiramente em si mesma, e não na comunidade.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 521), pois as inovações técnicas precisam ser postas a partir do técnico em uma comunidade que pode não vir a ter a devida dimensão do fenômeno técnico. Vale ressaltar: comunidade, não coletivo. A emoção é de uso público, ela é espiritual e transindividual. “Ela é um questionamento do ser enquanto individual” (Simondon, 2020, p. 468).

A emoção pressupõe uma participação entre níveis de individuação que vão do ser em individuação ao coletivo, na medida em que ela pode suscitar novos regimes: “o ser de desadapta enquanto se adapta [...] manifesta no ser individuado a remanescência do pré-individual; ela é aquele potencial real” que coloca o sujeito em relação ao coletivo dentro da natureza, ou o que Simondon chama de indeterminado, considerando que é a partir deste que o ser pode se prolongar através do tempo e no tempo: “A emoção é algo de pré-individual manifestado no seio do sujeito e podendo ser interpretado como interioridade ou exterioridade; [...] ela é a troca, no seio do sujeito, entre a carga de natureza e as estruturas estáveis do ser individuado” (Simondon, 2020, 468). Ela instaura a descoberta de uma dimensão coletiva, uma dimensão ativa de participação do ser em seus níveis de realidade, “ela é aquilo que no ser inividuado, abriga a participação possível em individuações ulteriores a

qualidade sobre formas implícitas: “as verdadeiras qualidades não comportam ecciedade, ao passo que as formas implícitas comportam ecciedade no ponto mais elevado.” (Simondon, ILFI, 2020, p. 65).

incorporarem o que resta de realidade pré-individual no sujeito.” (Simondon, 2020, p. 469).

O regime transdutivo da emoção possui política por excelência, talvez o que se poderia chamar de uma ontopolítica, considerando que estabelece os alicerces de uma (in)formação entre natureza, ser e construção coletiva entre invento e movimento. “A relação existe fisicamente, biologicamente, psicologicamente, coletivamente como ressonância interna do ser individuado; a relação exprime a individuação, e está no centro do ser.” (Simondon, 2020, p. 466). O exercício do indivíduo, através da mediação do filósofo como engenheiro, como os pré-socráticos, em seu coletivo, no momento entre as individuações do real e seus níveis, sob a constituição política dessas decisões, se constitua em relação autêntica da realidade dentro da esfera política, enquanto dentro de níveis psíquicos e coletivos que se interagem a partir de um indivíduo agente em seu meio e que também age no ambiente principal da própria técnica. Para Simondon, o primeiro projeto legítimo de uma tecnologia social e cultural foi a *Encyclopédie* de Diderot e D’Alambert. Para ele, ela mostra sua superioridade ao tempo nos modelos e conhecimentos técnicos, considerando sua leitura da técnica no período moderno. O seu ponto mais alto parece, para o filósofo, a sua capacidade de informar e ensinar o ser humano comum, indivíduo social, a lidar com as técnicas e os objetos “de modo que todo homem que possuía a obra era capaz de construir a máquina descrita ou de fazer avançar, pela invenção, o estado atingido pela técnica naquele domínio, fazendo sua pesquisa começar no ponto em que acabava a dos homens que o haviam precedido.” (Simondon, MEOT, 2020, p. 153). Tamanho projeto mostra a potencialidade social do ensino das técnicas e, conseqüentemente, a não-alienação do ser humano e da sociedade, pois todo e qualquer cidadão poderia possuir o mesmo conhecimento sobre o projeto técnico e desenvolver-se coletivamente, onde todos os esforços humanos estivessem simultaneamente unidos contra a resistência que oferece a natureza diante desse projeto filosófico (Diderot, 1989, p. 30). Encontra-se presente aqui a noção de progresso tal como ela aparece em Simondon, isto porque, a partir

de tamanho empreendimento, o progresso pode ser medido como, segundo Kritski & Calazans (2020, p. 277 – 278) capacidade de elevar a condição de vida humana, exemplo disso é o próprio otimismo simondoniano sobre o século das luzes em oposição a sua época, a oposição entre a “tomada de consciência do desenvolvimento dos elementos técnicos” que é seguida “por um pessimismo progressista” nos séculos XIX e XX que se deve ao surgimento da máquina portadora de ferramentas, fragilizando o homem como parte do aparato tecnológico. Dessa forma, o devir da individuação acarreta a dimensão política por excelência e pode fornecer seu programa para novos tipos de relação entre ser humano e técnica, não se restringindo apenas a essa, mas a toda uma gama de campos os quais estão envolvidos com sua progressão, é necessário criar um tipo privilegiado de atenção⁵ política a esse problema, bem como, a sua própria solução.

* * *

⁵ Atenção usada em seu sentido stiegleriano em referência a elaboração do conceito de Bernard Stiegler: “A atenção, segundo Stiegler, é a faculdade psíquica de se concentrar sobre um objeto, de se dar um objeto e também faculdade social de cuidá-lo, quer seja como o outro, quer seja como representante do outro, ou mesmo como objeto do outro: a atenção é o nome da civilidade [...] a perda da atenção é uma perda das capacidades de projeção de longo prazo (capacidade de investimento nos objetos de desejo) que afeta sistemicamente os aparelhos psíquicos tanto dos consumidores manipulados pelo psicopoder, quanto dos próprios manipuladores: o especulador é tipicamente aquele que não presta atenção alguma aos objetos de sua especulação; e, por conseguinte, não cuida deles” (Athanasio Dantas, 2013, p. 11).

REFERÊNCIAS

ATHANÁSIO DANTAS, Ricardo A... Técnica, política e percepção: *um diálogo entre B. Stiegler, G. Simondon e J. Rancière*. Cadernos do PET Filosofia, v. 4, n. 8, p. 01-12, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pet/article/view/2067>. (Acesso: 20 fev. 2023).

BAUMGARTEN, Máira. *Natureza, trabalho e tecnociência*. 2005. Disponível em < <https://www.ufrgs.br/cedcis/natureza.pdf> > (Acesso: 20 fev. 2023).

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. *As vertigens da tecnociência: moldar o mundo átomo por átomo*. Tradução José Luiz Cazarotto. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

CUPANI, Alberto. *Filosofia da tecnologia: um convite*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

DIDEROT, D. *Da interpretação da natureza*. Tradução de Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989. (Aforismo I).

KRITSKI, P. M. B. & CALAZANS, V. F. B.. *Gilbert Simondon: A técnica como pensamento e objeto*. In OLIVEIRA, J. (org). Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020. (Vol. I).

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Tradução GT Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

KANT, Immanuel. *Resposta à questão: O que é esclarecimento?* Tradução e notas Vinicius de Figueiredo In MARÇAL, Jairo (org). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O Capital: crítica da economia política*. Tomo I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2023.

PANZIERI, Ranieri. *Sobre o uso capitalista das máquinas no neocapitalismo*. Tradução de Zaira Rodrigues Vieira. Crítica Marxista, n.42, 2016, p. 129 – 144. Disponível em: < https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/documento2017_02_15_11_38_54.pdf > (acesso: 24 set. 2023).

ROTSTEIN, Eduardo R... *Maquinismo e filosofia: o nascimento da questão da técnica*. Cadernos Cajuína, v.2, n.1, 2017, p. 37 – 46. Disponível em: <<https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/117>> (Acesso: 24 fev. 2023).

SIMONDON, Gilbert. *A individuação a luz das noções de forma e informação*. Tradução Luis Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

VIEIRA NETO, Paulo. *Mais que um, menos que muitos: a individuação e o programa filosófico de Simondon no “L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information”*. Dois Pontos, v. 12, n. 1, 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/38702/25405>>. (Acesso em: 20 fev. 2023).

WINNER, Langdon. *Artefatos têm política?* Revista Analytica, Rio de Janeiro, vol. 21, nº 2, 2017.

Recebido 10/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Do modo de existência do comum: o transindividual como colisão das teses de Simondon

Matheus Scartezini Pedrini

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0009-0000-0145-7078>
pedrini.coragem@gmail.com

Resumo: O presente artigo aborda o problema da unidade da obra filosófica de Gilbert Simondon propondo uma interpretação conjunta das duas teses de doutoramento, ILFI e MEOT, defendidas em 1958, a partir de uma mesma noção de transindividual enquanto vínculo ético-político que põe em relação individuações ou indivíduos físicos, biológicos, técnicos e psicossociais na medida em que ressignifica as noções de natureza, alienação, ética e informação. Para tanto, a obra de Muriel Combes acerca da individuação coletiva em Simondon torna-se um expoente para a elaboração crítica de uma filosofia política da individuação, articulando em seu expediente filosófico as diferenças em comum.

Palavras-chave: Simondon; Combes; Individuação; Transindividual; Coletivo.

Abstract: This article addresses the problem of the unity of Gilbert Simondon's philosophical work by proposing a joint interpretation of his two doctoral theses, ILFI and MEOT, defended in 1958, based on the same notion of transindividual as an ethical-political bind that relates physical, biological, technical, and psychosocial individuations or individuals, redefining the notions of nature, alienation, ethics, and information. In order to do so, Muriel Combes' work on collective individuation in Simondon becomes a prominent reference for the critical elaboration of a political philosophy of individuation, articulating the common differences within its philosophical endeavor.

Keywords: Simondon; Combes; Individuation; Transindividual; Collective.

1. DUAS TESES, DOIS CAMINHOS (E UMA CO-INDIVIDUAÇÃO)

A filosofia de Gilbert Simondon (1924-1989) tem como marco principal um diacronismo histórico: das duas teses de doutoramento defendidas em 1958, a tese principal, intitulada *A Individuação à luz das noções de forma e de informação* (abreviada daqui em diante por ILFI), publicada em partes¹ ao longo das décadas seguintes, foi publicada integralmente somente em 2005, quase 50 anos depois; diferentemente, a tese complementar, *Do modo de existência dos objetos técnicos* (abreviada daqui em diante por MEOT) foi publicada logo após sua defesa, tornando-se parte integrante da bibliografia do ensino técnico na França da época, a ponto de receber uma medalha de bronze do Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) no mesmo ano (cf. Chateau, 2005). A partir desse diacronismo característico da recepção de sua obra filosófica, Simondon, então, tem sido consagrado como um “pensador das técnicas”. Não obstante, a diferença de amplitude entre as duas teses, a saber, por um lado, a individuação dos seres físicos, orgânicos e psicossociais, e, por outro, a concretização dos objetos técnicos em elementos técnicos, indivíduos técnicos e conjuntos técnicos, agitam as discussões contemporâneas sobre o autor a partir dos anos 2000, das quais saem diferentes “acentos” para com sua filosofia. De fato,

[...] o que a questão da individuação individual e coletiva tem a ver com a engenharia e os artefatos tecnológicos, tais como máquinas, rodas, redes de transmissão, tubos catódicos, turbinas e motores de avião? (Domingues, 2015, p. 285).

Propomos neste artigo uma leitura que toma as duas teses em uma co-individuação, que se expressam na formulação do *coletivo transindividual*. Nossa leitura

¹ A primeira parte da tese denominada *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* (IGPB) é publicada em 1964, na qual já aparecem a *Introdução* e a *Conclusão* que correspondem ao começo e ao final de ILFI como um todo; a segunda parte, *A individuação psíquica e coletiva* (IPC), é publicada em 1989; a reedição de IGPB de 1995 traz consigo adições significativas da tese pelos editores. Declaramos que, dos textos que carecem de tradução para o português, todas as traduções nesse artigo são de nossa responsabilidade, salvo as das duas teses de Simondon, das quais utilizaremos as traduções brasileiras da Editora Contraponto (MEOT) e da Editora 34 (ILFI), modificando a tradução quando necessário.

tem por base a obra de Muriel Combes, comentadora que posiciona a filosofia de Simondon em uma vertente política calcada na filosofia da diferença, em seu livro *Simondon, indivíduo e coletividade: para uma filosofia do transindividual* (1999), cuja importância é bem destacada por seu tradutor norte-americano Thomas LaMarre². Contra o preconceito estabelecido sobre a filosofia simondoniana enquanto *restritamente* uma filosofia da técnica, na qual seu autor é tomado, primeiramente, como um “pensador das técnicas”, Combes dedica o último capítulo de seu livro, intitulado *Entre cultura técnica e revolução do agir*, a essa parcialidade interpretativa que, tendo como expoentes Gilbert Hottois e Bernard Stiegler, contribuem, em certa medida, para tais designações:

Do que é impropriamente chamado de antropologia de Simondon, designando assim o que, em sua filosofia, diz respeito ao coletivo, geralmente retemos mais a vocação de “cultura técnica” do que o conceito de transindividual (Combes, 1999, p. 94).

Se nos direcionarmos para a conclusão de MEOT (e é o que Combes faz), veremos que essa noção fundamental se refrata diretamente em ILFI:

[...] acima da comunidade social de trabalho e além da relação interindividual que não é sustentada por uma atividade operatória, institui-se um universo mental e prático da tecnicidade, no qual os seres humanos se comunicam através daquilo que inventam. O objeto técnico tomado conforme sua essência, isto é, o objeto técnico como algo que foi inventado, pensado e desejado, assumido por um sujeito humano, torna-se o suporte e o símbolo da relação que gostaríamos de chamar de *transindividual* (Simondon, 2020b, p. 359, grifo do autor).

As noções de *símbolo* e de *suporte*, mobilizadas respectivamente por Hottois e Stiegler, apontam, na leitura de Muriel Combes, um mal-entendido sobre a noção de *transindividual* e sua relação com ambas as teses. E é precisamente contra o problema da alienação que as duas teses terão uma mesma articulação política, qual seja, a do coletivo transindividual:

O verdadeiro caminho para reduzir a alienação não se situaria no campo do social (com a comunidade de trabalho e a classe) nem no campo das relações interindividuais que a psicologia social costuma considerar, mas no nível do *coletivo transindividual* (Simondon, 2020b, p. 359, grifo nosso).

² “Publicada em 1999, a introdução de Muriel Combes ao trabalho de Gilbert Simondon inaugurou uma nova era de engajamento sério com seu pensamento *como filosofia*” (LaMarre, 2013, grifo do autor).

Contudo, antes de pensarmos nas noções de “coletivo” e de “transindividual” e seu impacto em ambas as teses, comecemos pela noção de “alienação”, situada principalmente em sua tese complementar.

1.1. Cultura como problema Filosófico

O “humanismo difícil”, do qual a obra de Simondon constitui um ramo, tem um sentido *filosófico-cultural*, pois, “[é] preciso mais que a cultura [...] sirva efetivamente para resolver os problemas humanos, isto é, coloque em conexão as condições orgânicas e as condições técnicas” (Simondon, 2020a, p. 509, tradução modificada), como exposto em *Nota complementar sobre as consequências da noção de individuação*³. Ademais, o que Simondon formula em sua tese complementar é outra concepção de “humano” ou “humanidade”, concepção essa que, dada sua profundidade, não será objeto principal de estudo do presente artigo. Logo na introdução de MEOT, afirma Combes, “ao invés de um ‘pensador das técnicas’, Simondon aparece como um pensador da resolução de uma crise da humanidade em sua relação com o mundo das técnicas” (Combes, 1999, p. 95), resolução na qual a cultura deve incorporar a realidade das técnicas, quebrando com a oposição instituída entre cultura e técnica. Simondon expõe a contradição operada através de tal oposição:

[...] a cultura comporta, pois, *duas atitudes contraditórias* em relação aos objetos técnicos: de um lado, trata-os como puras *montagens de matéria*, desprovidas de significação verdadeira e que apenas apresentam uma utilidade; de outro, supõe que esses objetos também são robôs e são movidos por *intenções* hostis em relação ao homem, representando para ele um perigo permanente de agressão, de insurreição. Julgando conveniente conservar a primeira atitude, a cultura quer impedir a manifestação da segunda (Simondon, 2020b, p. 45, grifo do autor).

³ Nota complementar anexada originalmente à tese principal, porém somente publicada em 2005 na edição integral da tese na seção *Complementos*.

O que Simondon propõe em MEOT, primeiramente, é a “conscientização do modo de existência dos objetos técnicos” (Simondon, 2020b, p. 39), cujo valor é *político e social, ou seja*, “pode dar meios ao homem para pensar sua existência e sua situação em função da realidade que o cerca” (Simondon, 2020b, p. 50, grifo nosso). Como corolário, pensar o *indivíduo* em Simondon é pensar o par *indivíduo-meio*, movimento de individuação. Ora, mesmo que os objetos técnicos não sejam seres orgânicos — na medida em que “só podemos dizer que os objetos técnicos tendem para a concretização, enquanto os objetos naturais, como os seres vivos, são concretizados desde o começo” (Simondon, 2020b, p. 94) —, eles também, como os últimos, têm um *meio associado* (e notemos que essa noção será essencial para a filosofia de Simondon), que é ao mesmo tempo técnico e natural: “o meio associado é mediador da relação entre os elementos técnicos fabricados e os elementos naturais em cujo seio funciona o ser técnico”, pois “é através dele que o ser técnico se condiciona”, sendo que “esse meio associado [é o que] constitui a condição de existência do objeto técnico inventado” (Simondon, 2020b, p. 106):

A unidade do meio associado ao objeto técnico tem seu análogo na unidade do ser vivo; durante a invenção, essa unidade do ser vivo é a coerência dos esquemas mentais obtida pelo fato de eles existirem e se manifestarem no mesmo ser [...] O ser vivo pode inventar porque é um ser individual, que leva em si o seu meio associado. Essa capacidade de condicionar a si mesmo está no princípio da capacidade de produzir objetos que se condicionam por si (Simondon, 2020b, p. 107).

Podemos aproximar, a partir do âmbito da existência, a noção de individuação à de concretização, sendo que “a tecnicidade é o grau de concretização⁴ do objeto” (Simondon, 2020b, p. 126), isto é, a evolução técnica do elemento técnico para indivíduo técnico e deste, finalmente, para conjunto técnico. Porém, apesar de Simondon situar-se na época dos conjuntos técnicos do século XX, na qual o ser humano teria um papel de organizador das máquinas, é precisamente a noção de

⁴ Sobre a noção de concretização e seu movimento evolutivo de elemento, indivíduo e conjunto (cf. Simondon, 2020b, introdução, cap. 1 e 2).

indivíduo (técnico em MEOT e físico, vivo e psicossocial em ILFI) que ganha um foco central para compreender a alienação dos seres:

O ser humano desempenhou a tal ponto o papel de indivíduo técnico, que a máquina transformada em indivíduo técnico parece ser um homem e parece ocupar o lugar do homem, enquanto o homem, ao contrário, substituíva provisoriamente a máquina, antes de se poderem constituir os verdadeiros indivíduos técnicos (Simondon, 2020b, p. 139).

E o que é mais importante é a razão disso: essa mudança de papel na qual “o homem havia aprendido a ser um ser técnico a ponto de acreditar que o ser técnico concretizado passava a desempenhar abusivamente o papel de ser humano” (Simondon, 2020b, p. 139); conflito que tem sua expressão sob a forma mítica do robô infundida na cultura, é o que será criticada por nosso autor ao longo de MEOT, na medida em que a obra da tese complementar de Simondon “terá um papel propriamente filosófico a desempenhar, pois conduz à crítica de certo número de mitos e estereótipos, como o do robô, ou o dos autômatos perfeitos, a serviço de uma humanidade preguiçosa e satisfeita” (Simondon, 2020b, p. 50, grifo nosso). Ademais,

A oposição entre técnica e cultura durará até que a cultura descubra que cada máquina não é uma unidade absoluta mas apenas uma realidade técnica individualizada, aberta por duas vias: a da relação com os elementos e a das relações interindividuais no conjunto técnico (Simondon, 2020b, p. 222).

Poderíamos falar de uma cultura reflexiva, isto é, uma cultura “que quer resolver problemas” (Simondon, 2020a, p. 510), num sentido desalienante do qual a filosofia tem um papel cultural de acabar com a cisão entre cultura e técnica no curso do devir do real. O essencial é entender a filosofia de Simondon como uma filosofia do devir: “A individuação não é o resultado do devir, nem algo que se produz no devir, mas o devir em si mesmo, enquanto o devir é devir do ser” (Simondon, 2020a, p. 484, grifo nosso). Em suma, “o devir é ontogênese” (Simondon, 2020a, p. 481), ou seja, para Simondon, o ser *é* o devir, como fundamentado em ILFI: “*o devir não se opõe ao ser; ele é relação constitutiva do ser enquanto indivíduo*” (Simondon, 2020a, p. 123, grifo do autor). Daí o *papel* do pensamento filosófico em MEOT, pois “caberia ao

pensamento filosófico a tarefa de retomar o devir, ou seja, torná-lo mais lento, a fim de aprofundar seu sentido e torná-lo mais fecundo” (Simondon, 2020b, p. 313, tradução modificada), no qual “a função cultural de convergência da filosofia” (Combes, 1999, p. 100) ganha seu tom na prática filosófica simondoniana.

Dessa maneira, não só os seres técnicos, mas também os seres humanos estão em gênese e em devir, uns com os outros: o devir, para Simondon em MEOT, não é uma “simples pré-determinada atualização de virtualidades por meio de um fim fixo antecipadamente” (Combes, 1999, p. 102), mas “a operação de um sistema que, em sua realidade, contém *potenciais*: o devir é a série de acesso das estruturações de um sistema, ou individuações sucessivas de um sistema” (Simondon, 2020b, p. 235, *grifo nosso*). Nesse sentido, podemos dizer que a individuação humana vem acompanhada de uma individuação técnica, e vice-versa. Mas como se articulam “devir” e “política” em Simondon?

Na conclusão de ILFI, Simondon se pergunta se através da noção de *informação* uma teoria da individuação pode fornecer uma *ética*. Informação, para Simondon, é “a ressonância interna de um sistema em processo de se individuar” (Combes, 1999, p. 105), “é o que transborda de uma individuação sobre a outra, e do pré-individual sobre o individuado” (Simondon, 2020a, p. 490). Ora, se “a ética é o sentido da individuação, o sentido da sinergia de sucessivas individuações” na qual “cada gesto tem um sentido de informação” (Simondon, 2020a, p. 497), *a relação entre ética e informação é direta.*, cujo corolário é que “há ética na medida em que há informação” (Simondon, 2020a, p. 497). Falaríamos, então, sob a leitura de Combes, de uma ética física: “A insistência no caráter físico da ética resultante da teoria da individuação. Nessas páginas, com efeito, não conseguimos mais distinguir entre o nível do sentido e o da *physis*” (Combes, 1999, p. 106). Ou ainda, uma ética física da amplificação através da noção de *reticularidade*: “a ética é, simultaneamente, apreendida como *realidade reticular*, como capacidade de conectar o pré-individual em muitos atos” (Combes, 1999, p. 106, *grifo nosso*). Tanto assim será definido o ato

ético, isto é, o ato que “contém em si mesmo um poder de amplificação” (Simondon, 2020a, n. 16, p. 498), na medida em que

[...] a realidade ética é bem-estruturada em *rede*, ou seja, há uma ressonância dos atos uns relativamente aos outros, não através de suas normas implícitas ou explícitas, mas diretamente no sistema que eles formam e que é o devir do ser; a redução a normas é idêntica à redução a formas: ela só leva um dos termos extremos do real. O ato não é matéria, nem forma, ele é devir no decurso de devir, ele é o ser na medida em que o ser é, devindo (Simondon, 2020a, p. 498, trad. modificada, grifo nosso).

Seguindo a leitura, Muriel Combes tece uma crítica ao um excesso de normatividade atribuído à tecnicidade que, segundo Combes, apareceria tanto na leitura de Hottois quanto na de Stiegler, e que iremos nos deter nas páginas seguintes.

1.2. Reticularidade como relação entre Humanidade, Tecnologia, Natureza e Coletivo

Por um lado, Combes direciona sua crítica à Gilbert Hottois, que, em sua monografia dedicada ao pensamento de Simondon intitulada *Simondon e a filosofia da “cultura técnica”*, reivindica uma dimensão ecumênica⁵ da filosofia de Simondon sob a qual “a ‘cultura técnica’ aparece bem como tendo, por excelência, o sentido do ser-devir” (Hottois, 1993, p. 118). Ora, a leitura de Hottois,

[...] direcionando-se à dimensão simbólica, ecumênica, da filosofia de Simondon acaba por entender a relação⁶ – embora Simondon a dote de realidade da ordem da *physis* – *exclusivamente* como uma religação, isto é, como uma realidade tendo eficácia simbólica (no plano do *logos*) (Combes, 1999, p. 104, grifo nosso).

Se posicionando frente a extensão da obra simondoniana⁷, Combes aponta o perigo de uma compreensão normativa do devir que Gilbert Hottois realiza do

⁵ “Simondon pressente concretamente a dimensão universalista e ecumênica da técnica” (Hottois, 1993, p. 60).

⁶ “É a individuação do coletivo que é a relação entre os seres individuados” (Simondon, 2020a, p. 467), dos quais ressaltamos seres humanos e seres técnicos.

⁷ Das obras publicadas de Simondon até o momento da escrita de Combes (final dos anos 90), somente haviam sido publicados IGPB (1964), IPC (1989) e MEOT (1958), sendo a tese principal só publicada integralmente em 2005. Em sua envergadura, as duas teses já têm temas e aprofundamentos muito variados, além das publicações posteriores de cursos e outros textos de Simondon (cf. <https://gilbert.simondon.fr/content/biographie>).

pensamento simondoniano ao acentuar excessivamente ou primeiramente a “cultura técnica”, na qual “a ética de Simondon pode ser resumida em termos de ‘dever-devir’, e afirmando que sua essência está em incluir o ‘dever-ser’ no ser-em-devir” (Combes, 1999, p. 104). A leitura de Hottois, segundo Combes, vai além do que está de fato está escrito no texto de Simondon. Ao contrário, referente a essa normatividade do devir, a ética simondoniana excede qualquer caráter normativo, pois ela não reside em normas fixas “mas nos valores que são ‘o pré-individual das normas’, ou seja, a capacidade das normas em mutar na impulsão do devir” (Combes, 1999, p. 105).

Apesar da denúncia, tanto por parte de Hottois como por Combes, de duas tendências ou orientações de leitura do pensamento simondoniano, ou seja, uma tendência *ecumênica*, “que mira na unificação simbólica do diverso” (Combes, 1999, p. 104), e uma tendência *naturalista*, “que foca na emergência da novidade vinda do pré-individual” (Combes, 1999, p. 104-105), é justamente aí que nossos comentadores divergem ao tomar partido: segundo Combes, Gilbert Hottois *reduz* a leitura naturalista da filosofia simondoniana “a uma ‘filosofia místico-poética’” (Combes, 1999, p. 105). Todavia, Combes manifesta “a impossibilidade de ver naquilo que Hottois chama de ‘religação’ um aspecto separado dessa outra área da filosofia de Simondon que descreve a dimensão pré-individual do ser e que ele nomeia ‘místico-poética’” (Combes, 1999, p. 107), justamente pelo fato de que “a potência de relação simbólica entre os atos deriva ela mesma da zona central pré-individual do ser, do ‘fundo de natureza’ de que Simondon fala” (Combes, 1999, p. 107).

Por outro lado, nossa autora também direciona sua crítica a Bernard Stiegler, em sua obra *A técnica e o tempo* (1994), o qual afirma que “as técnicas ocupam um lugar constitutivo na individuação psíquica e coletiva” através da ideia de uma normatividade unívoca das técnicas sob o conceito de “sociogênese”, bem como sua subordinação ao conceito de “tecnogênese”:

B. Stiegler forja a ideia de uma normatividade unívoca da técnica *como tal* para o que ele chama de ‘socio-gênese’. Se o conceito de sociogênese não pode, todavia, ser encontrado em Simondon, é precisamente porque um conceito como tal amalgama noções que se referem a diferentes problemas, notavelmente, as noções de comunidade, de sociedade, e de individuação psíquica e coletiva (Combes, 1999, p. 111, grifo da autora).

O que Stiegler faz, segundo Combes, é achatar essas diferenças nocionais, na ideia de “reapropriação do devir técnico pela sociedade” (Combes, 1999, p. 111), tendo como efeito a erradicação de toda a especificidade da individuação coletiva, pois:

[...] nesse rebaixamento da temática da *transformação social* à de *evolução cultural* [...] a hipótese de um avanço da tecnogênese, que subordina a individuação psíquica e coletiva à evolução técnica, restringe a produção de novidade à invenção técnica (Combes, 1999, p. 111-112, *grifo nosso*).

Ao contrário, quando Simondon indaga as razões para a transformação das sociedades, “sua resposta não é o avanço estrutural nas técnicas mas a existência de cargas de natureza pré-individual associadas a indivíduos que, ao comungarem durante a *individuação específica do coletivo*, dão origem ao transindividual” (Combes, 1999, p. 112, *grifo nosso*). Ora, “Stiegler não parece ter considerado a possibilidade de que *os homens compartilham mais do que um defeito* ou uma falta” (Combes, 1999, p. 113, *grifo nosso*), de tal maneira que, para Combes, “parece ilegítimo fazer da invenção técnica a base para toda produção de novidade no ser, e em particular, a base para toda transformação social” (Combes, 1999, p. 112).

Na contramão da leitura de Stiegler do ser humano como um ser-protético, na qual os objetos técnicos seriam apenas o suporte protético de adaptação humana, Combes argumenta que “o pré-individual é [...] precisamente o que é depositado nos seres técnicos no curso de seu ato de invenção” (Combes, 1999, p. 114), não por uma falta, mas por um *excesso*, propondo mesmo uma inversão na abordagem de Stiegler: assim, “antes de deduzir uma incerta ‘política da memória’ do avanço tecnológico, [perguntaríamos] se a vida não é nela mesma *já política*” (Combes, 1999, p. 113, *grifo nosso*), no sentido de que cada ação, ou mesmo cada invenção, permeando seres vivos e não-vivos, se dá coletivamente e, sobretudo, politicamente. Segundo

Combes, esse “nó político” é situado na filosofia simondoniana no âmbito da individuação psíquica e coletiva como “uma emoção que se estrutura” (Simondon, 2020a, p. 468), e é aquilo que permite pensar “um fundamento da existência política” (Combes, 1999, p. 114) através das *cargas de natureza pré-individual associada* (ou *apeiron*, como Simondon conceitualiza), pois “há correlação do indivíduo e da carga de natureza pré-individual *na* emoção” (Simondon, 2020a, p. 468, *grifo nosso*). A emoção, para Simondon, “é aquilo que, no ser individuado, abriga a participação possível em individuações ulteriores a incorporarem o que resta de realidade pré-individual no sujeito” (Simondon, 2020a, p. 469). Como veremos adiante, os três polos, pré-individual/individual/transindividual, se manifestam: de um ser *individuado* fisicamente, biologicamente e psicossocialmente, ou seja, daquilo que “passa” do pré-individual ao individual, daquilo que *se individua*; o “sujeito” (noção ressignificada por Simondon) é quem veicula essas cargas de pré-individual remanescentes na individuação coletiva ou transindividual, donde a fórmula “sujeito = indivíduo + *apeiron*”, o que nos auxilia na compreensão de individuações ulteriores nas quais as estruturas da reticulação entre natural, técnico e humano tornam-se sociais e políticas.

2. A INTIMIDADE DO COMUM OU PARA UMA POLÍTICA DO TRANSINDIVIDUAL

2.1. Trabalho como Alienação

Diante da alienação cultural dos humanos em relação às máquinas, diagnosticada em MEOT, Simondon reclama a instauração de “uma nova relação com a máquina” (Combes, 1999, p. 116) cuja dimensão cultural implica “mudanças sociais” (Combes, 1999, p. 116) na medida em que Simondon a atrela, na conclusão da mesma obra, a uma crítica da noção de trabalho:

Até hoje a realidade do objeto técnico esteve em segundo plano, *atrás* da realidade do trabalho humano. O objeto técnico foi apreendido através do trabalho humano, pensado e julgado como instrumento, adjuvante, ou produto do trabalho. Ora, em benefício do próprio homem, conviria poder efetuar uma inversão que permitisse ao que existe de humano no objeto técnico *aparecer diretamente*, sem passar pela relação de trabalho (Simondon, 2020b, p. 351, *grifo nosso*).

Para além da crítica ao hilemorfismo aristotélico realizada ao longo de ILFI, é em MEOT que Simondon tonificará uma crítica do trabalho como a origem mesma do esquema hilemórfico, bem indicada por Combes, conforme o trabalho é definido como “aquela modalidade da operação técnica ‘que *impõe forma na matéria passiva e indeterminada*’. Nesse sentido ele reflete a situação sócio-histórica que lhe deu origem: a escravidão” (Combes, 1999, p. 118), sendo essencialmente “a operação comandada pelo homem livre e executada pelo escravo” (Simondon, 2020a, p. 58), pois “a forma é essencialmente depositária da ordem expressa por aquele que comanda o trabalho” (Combes, 1999, p. 118); logo, nas palavras de Combes, “é por essência que o trabalho é alienante” (Combes, 1999, p. 119). Essa crítica se adiciona à crítica ao “projeto de dominação tecnocrática da natureza”, projeto no qual “[a] máquina é apenas um meio. O fim é a conquista da natureza, a domesticação das forças naturais por meio de uma primeira subjugação: *a máquina é um escravo que serve para fazer outros escravos*” (Simondon, 2020b, p. 197, *grifo nosso*). Essa mesma crítica tem ligação com o pensamento marxiano: mesmo que Simondon pareça se distanciar do pensamento de Marx na medida em que, segundo Simondon, “a alienação descrita por Marx seja apenas uma das modalidades dessa alienação [do trabalho em si]” (Simondon, 2020b, p. 361), poderíamos afirmar, junto com Combes, que “Simondon está muito mais perto de Marx do que ele pensa” (Combes, 1999, p. 119). Segundo Combes,

É porque a dominação é antes de tudo do homem sobre a natureza (como portadores da forma sobre a matéria concebida enquanto amorfa) que ela pode se tornar a dominação do homem (como dono de materiais e senhor das formas) sobre o homem (como trabalhador que une os dois pelo seu trabalho, isto é, pela sua energia muscular) (Combes, 1999, p. 120-121).

Há aqui uma diferenciação e uma inversão entre “trabalho” e “operação técnica” efetuadas por Simondon: não se pode reduzir o trabalho à operação técnica, mas, ao contrário, “o trabalho deve tornar-se uma atividade técnica” (Simondon, 2020b, p. 365), argumentando que “a atividade técnica [...] é o modelo da relação coletiva”. Ora, dizer isso significaria dizer que toda relação coletiva é, *sobretudo*, técnica? Não, pois, segundo Simondon, a atividade técnica “não é o único modo e o único conteúdo do coletivo, mas é algo do coletivo e, *em alguns casos*, é em torno da atividade técnica que pode nascer o grupo coletivo” (Simondon, 2020b, p. 356, tradução modificada, *grifo nosso*). Ademais, a expressão “algo do coletivo” importa na medida em que Simondon escreve, no original em francês, “du collectif” que, diferentemente nas traduções americana e brasileira, é traduzido respectivamente por “is the collective” e “é o coletivo”. Assim, conclui Combes,

É significativo que no momento de concluir sua obra sobre a técnica, Simondon insiste na necessária constituição de um modo transindividual de relação com a técnica para poder apreender os objetos técnicos ao lado do que há neles de pré-individual sedimentado (Combes, 1999, p. 127).

Podemos entender melhor o que Simondon quer dizer com a posição de que “o artificial é o natural suscitado” (Simondon, 2020b, p. 370), a saber, “quando o objeto técnico é concretizado, a mistura de natureza com o homem é constituída no nível *desse* objeto” (Simondon, 2020b, p. 352, *grifo nosso*). Portanto, é através da noção de “transindividual” que a filosofia de Simondon opera uma filosofia política da individuação, encadeando ambas as teses de doutoramento a partir de sua projeção na tríade “pré-individual/individual/transindividual”, fundamental para a compreensão de sua obra.

2.2. Transindividual como Política

Segundo Simondon, “por intermédio do objeto técnico, cria-se então uma relação inter-humana que é o modelo da *transindividualidade*” (Simondon, 2020b, p. 359, grifo do autor), isto é, uma relação que co-determina os indivíduos “por meio

da carga de realidade pré-individual, da carga de natureza que é conservada com o ser individual e que contém potenciais e virtualidades” (Simondon, 2020b, p. 360), e, nesse mesmo âmbito, individuação e invenção coincidem, pois “[o] objeto proveniente da invenção técnica traz consigo *algo* do ser que o produziu” (Simondon, 2020b, p. 360, *grifo nosso*); esse “algo”, enraizado através da invenção realizada por um ser vivo, é definido por Simondon como *natureza*, isto é, “natureza associada ao seu ser individuado” (Simondon, 2020a, p. 455). Assim, num certo sentido, os objetos técnicos são “mediadores entre a natureza e o homem” (Simondon, 2020b, p. 43) na medida em que *objetivam*⁸ a natureza, enquanto os humanos a *subjetivam* (sendo o sujeito⁹, para Simondon, a soma do indivíduo humano com sua carga de natureza associada).

A *natureza*, na filosofia da individuação ou *ontogenética* simondoniana, “não é o contrário do Homem, mas a primeira fase do ser, a segunda sendo a oposição do indivíduo e do meio” (Simondon, 2020a, p. 455), que, segundo Simondon, *associa-se* ao indivíduo por sua gênese, isto é, o par indivíduo-meio como sua primeira individuação enquanto indivíduo (operando a passagem do pré-individual ao individual). A noção de “natureza associada”, noção que Simondon desenvolve elaborando o conceito de *apeiron* (ἄπειρον) em Anaximandro, opera uma “remanescência da fase primitiva e original do ser na segunda fase”, ou seja, o par indivíduo-meio, remanescência “natural” que por sua vez “implica tendência para uma terceira fase, que é a do coletivo; o coletivo é uma individuação das naturezas jungidas aos seres individuados” (Simondon, 2020a, p. 455), junção de seres vivos e seres técnicos no coletivo: pré-individual/individual/transindividual. Nesse sentido, as individuações *tendem* ao coletivo:

Segundo a hipótese aqui apresentada, o ἄπειρον [apeiron] permaneceria no indivíduo, como um cristal que retém algo de sua água-mãe, e essa carga de ἄπειρον permitiria seguir para uma segunda individuação. Só que essa hipótese [...] não faria dos indivíduos a matéria do grupo; os

⁸ “Os objetos técnicos resultam de uma objetivação da tecnicidade” (Simondon, 2020b, p.246), bem como poderíamos falar que os objetos estéticos, dos quais Simondon aborda na introdução de MEOT, objetivam uma esteticidade.

⁹ Sobre a diferença entre “indivíduo” e “sujeito” em Simondon (cf. Simondon, 2020a, p. 456-462).

indivíduos, portadores de *ἄπειρον*, descobrem no coletivo uma significação que se traduz, por exemplo, sob a forma de destino: a carga de *ἄπειρον* é princípio de disparação relativamente a outras cargas de *mesma natureza* contidas noutros seres (Simondon, 2020a, p. 455, *grifo nosso*).

É através dessa noção de *apeiron* que os aspectos de gênese e devir dos seres voltam com força no âmbito da *natureza*, pois, é “por esse *ἄπειρον* que ele porta consigo [que] o ser não é somente ser individuado; ele é par de ser individuado *e* de natureza” (Simondon, 2020a, p. 455, *grifo nosso*), e é por meio dessa própria natureza remanescente “que ele se comunica com o mundo e com os outros seres individuados” (Simondon, 2020a, p. 455) através da *participação*:

O coletivo não é um meio para o indivíduo, mas um conjunto de participações no qual ele entra por essa segunda individuação que é a escolha¹⁰, e que se exprime sob forma de realidade transindividual. O ser sujeito¹¹ pode ser concebido como sistema de coerência mais ou menos perfeita das três fases sucessivas do ser: pré-individual, individuada, transindividual, correspondendo parcialmente, mas não completamente, ao que designam os conceitos de natureza, indivíduo, espiritualidade (Simondon, 2020a, p. 462).

Sobre a particularidade dos seres, “sob o signo da singularidade inalienável”, como afirma Combes no escólio intitulado *Intimidade do Comum*, o íntimo particular não nos pertence *individualmente*, como o sentido habitual da palavra nos leva a pensar, mas *coletivamente*: “a intimidade nasce menos de uma esfera privada do que de uma vida afetiva impessoal, que é imediatamente mantida em comum” (Combes, 1999, p. 87). Tal concepção pode ser complementada com os apontamentos, ou melhor, “uma precisão terminológica” de Paulo Vieira Neto:

O conceito de transindividual e de pré-individual não são coextensos nem se sobrepõe completamente em compreensão. Ao contrário, o pré-individual consiste no campo de forças a partir do qual constituem e reconstituem-se as fronteiras relativas de cada individualidade efetivada; o transindividual naquilo que, no interior do campo pré-individual transita entre os indivíduos e se estende como *relação constituinte comum* (Vieira Neto, 2019, p. 123, *grifo do autor*).

¹⁰ As noções de “escolha” e “espiritualidade”, essenciais para a segunda parte da tese sobre a individuação psíquica e coletiva, todavia, não serão abordadas nesse artigo devido à extensão dos temas. Sobre essas duas noções e sua relação com o *transindividual*, cf. Simondon, 2020a, p. 372.

¹¹ “O sujeito não é uma fase oposta à do objeto, mas unidade condensada e sistematizada das três fases do ser” (Simondon, 2020a, p. 461-462), ou seja, novamente, pré-individual/individual/transindividual.

E o que Simondon chama de "natureza" é, na via de Combes, aquilo que torna pensável a transformação social, a vida afetiva pré-individual comum:

A escolha de Simondon do termo "natureza" para a zona íntima comum de sujeitos por meio da qual a mudança social se torna possível parece-me menos importante no esquema mais amplo das coisas do que o que esse gesto aponta - *a necessidade de fazer o pensamento político como um todo depende de levar em conta a vida afetiva pré-individual*. A filosofia da natureza de Simondon só faz sentido do ponto de vista do conceito de transindividual nela implícito, que, em última análise, não expressa nada mais que essa disposição para o coletivo em cada um de nós, que dessubstancializa o coletivo e torna visível seu ser como transformação (Combes, 1999, p. 92-93, *grifo nosso*).

O que Muriel Combes propõe, no decurso de sua obra simondoniana, é propriamente uma *virada política* na filosofia de Simondon, pois, “essa atenção simultânea do pensamento à emergência da novidade numa sociedade e à zona molecular-impessoal¹² dos sujeitos que a portam, constitui um dos nós por onde a filosofia da individuação nos é hoje preciosa para repensar a política” (Combes, 1999, p. 92), política essa que tem como tarefa dar-se conta, sobretudo, da multiplicidade dos seres, bem como a *responsabilidade interdependente* entre eles a partir de suas diferenças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da “unidade da obra” de Simondon, visto a árdua recepção das teses (além dos outros textos publicados depois dos anos 2000), mantém-se mais vivo do que nunca. Ainda mais sob a rápida posição de abordar Simondon, primeiramente, como um “pensador das técnicas”, na qual estaria calcada uma ideia de normatividade técnica que isentaria a técnica da política, posição esta que corroboraria com a ideia ingênua de que “as técnicas são todas boas” (Tslasa Mbani & Kenko, 2021, p. 244). Não obstante, os estudos sobre a obra simondoniana começam a ganhar mais força, sendo um autor contemporâneo essencial para

¹² Sobre essa noção de “impessoal” que Combes utiliza (cf. Combes, 1999, cap. 2 e escólio).

repensar as técnicas e a política, principalmente na forma contemporânea do capitalismo neoliberal.

Dada a dificuldade de pensar a política em Simondon (conceito que Simondon não explora com tanto afincio, mas que tampouco legitima a posição de Stiegler de caracterizar sua filosofia como “apolítica”, de declarar que sua filosofia seja “apolítica”, como afirma Stiegler), vemos que é necessário abordar sua obra como um todo, menos como uma unidade homogênea e mais como um processo de individuação do próprio pensamento simondoniano. Segundo Domingues, a unidade estaria “na noção de *individuação* dos seres naturais e dos artefatos tecnológicos (ontogênese)” (Domingues, 2015, p. 288, *grifo nosso*), e na noção de “*informação*, a gênese da informação, buscada nos processos das máquinas e dos seres vivos” (Domingues, 2015, p. 304, *grifo nosso*). Triangularíamos, assim, a unidade da obra filosófica de Gilbert Simondon adicionando a essas duas noções a noção de *coletivo*: três noções que articulariam - ou que pelo menos “lançar[iam] as bases” (Simondon, 2020a, p. 492) de - uma política simondoniana como uma filosofia do transindividual.

* * *

REFERÊNCIAS

CHATEAU, Jean-Yves (ed.). Notice Biographique. *In*: SIMONDON, Gilbert. **L'invention dans les techniques**: cours et conférences. Paris: Seuil, 2005. p.345-348.

COMBES, Muriel. **Simondon. Individu et collectivité: Pour une philosophie du transindividuel**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1999.

_____. **Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual**. Tradução de Thomas LaMarre. Cambridge: The MIT Press Massachusetts, 2013.

DOMINGUES, Ivan. **Simondon, a cibernética e a mecanologia**. *Scientiae Studia* (online) v. 13, n. 2, pp. 283-306, 2015.

HOTTOIS, Gilbert. **Simondon et la philosophie de la «culture technique»**. Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1993.

LAMARRE, Thomas. **Preface In: COMBES, Muriel. Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual**. Tradução de Thomas LaMarre. Cambridge: The MIT Press Massachusetts, 2013.

SIMONDON, Gilbert. **A Individuação à Luz das Noções de Forma e de Informação**. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020a (1ª Edição).

_____. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2021 (3ª edição de 2017).

_____. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b.

TSLASA MBANI, André Liboire & KENKO, Gabin. **Technical normativity at Gilbert Simondon**. *American Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR)*, 2021.

VIEIRA NETO, Paulo. **Individuação psicossocial, coletivo e universalidade em Simondon**. São Carlos: Revista Dois Pontos, 2019.

Recebido 10/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Hannah Arendt e Gilbert Simondon entre a natureza e a cultura

Diego Paim de Souza

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

<https://orcid.org/0000-0002-8632-7463>

diegopaim02@gmail.com

Resumo: Este artigo trata de colocar em diálogo as filosofias de Hannah Arendt e Gilbert Simondon no que diz respeito à relação entre a natureza e a cultura. Contemporâneos, mas advindos de tradições distintas, os dois autores elaboraram filosofias preocupadas com a alienação da realidade humana em relação à progressiva transformação tecnológica. Enquanto Hannah Arendt associa o progresso da técnica com o advento do social e, com isso, o esvanecimento da política, Simondon considera que o estágio maquínico da concretização dos objetos técnicos acentua uma crise da capacidade cultural humana de simbolizar a realidade. Diante da mesma crise, mas apontando aspectos diferentes, subjaz às suas respectivas abordagens duas maneiras distintas de pensar a relação entre a natureza e o mundo: se, para Arendt, duas temporalidades distintas circunscrevem os dois domínios, Simondon aponta para uma diferença de complexificação no qual o mesmo processo de individuação se desdobra. A partir disso, os autores divergem sobre o que está sendo perdido na crise contemporânea: Arendt aponta para a política; Simondon, para a cultura.

Palavras-chave: Ontologia; Política; Cultura; Tecnologia; Individuação.

Abstract: This article seeks to put into dialogue the philosophies of Hannah Arendt and Gilbert Simondon regarding the relationship between nature and culture. Contemporaries, but emerging from different traditions, the two authors developed philosophies concerned with the alienation of human reality in relation to progressive technological transformation. While Hannah Arendt associates the progress of technology with the advent of the social and, with it, the fading of politics, Simondon considers that the machinic stage of the concretization of technical objects accentuates a crisis in the human

cultural capacity to symbolize reality. Faced with the same crisis, but pointing out different aspects, their respective approaches underlie two distinct ways of thinking about the relationship between nature and the world: if, for Arendt, two distinct temporalities circumscribe the two domains, Simondon points to a difference in complexity in the which the same process of individuation unfolds. From this, the authors disagree about what is lost in the contemporary crisis: Arendt points to politics; Simondon, to culture.

Keywords: Ontology; Politics; Culture; Technology.

INTRODUÇÃO

A Filosofia investiga questões sobre a natureza humana, sobre a diferença entre o natural e o artificial, bem como aborda os distintos desafios e transformações que as sociedades humanas enfrentam. De fato, desde o momento em que o mito foi substituído pelo logos como meio de significação da realidade, o ser humano tem sido pensado pela tradição ocidental a partir da excepcionalidade de suas capacidades práticas e intelectuais. Seja a capacidade humana de mobilizar a razão para compreender o mundo, seja a capacidade volitiva de se voltar para um domínio transcendente, ou mesmo a capacidade de se relacionar com a reprodução de sua própria vida, os filósofos sempre buscaram um domínio próprio ao humano, a partir do qual os dilemas de sua existência poderiam ser abordados. Na modernidade, com o progressivo desenvolvimento das forças produtivas e das ciências naturais, cada vez mais a excepcionalidade humana se torna problemática. Afinal, haveria algo que nos torna propriamente humanos? Por vias distintas, Hannah Arendt e Gilbert Simondon encararam este problema no século XX, elaborando filosofias que dão conta da maneira que o ser humano habita realidades de ordens diferentes. Por um lado, a ordem da natureza circunscreve a animalidade do humano, e tudo que diz respeito aos circuitos vitais. Por outro, o mundo circunscreve o domínio das individuações técnicas, culturais e políticas humanas. Similares na sua maneira de abordar a realidade humana sem pressupor uma propriedade de antemão

demarcadora de uma excepcionalidade ontológica, os dois autores pensaram de maneira distinta o modo humano de habitar estas duas ordens. Neste texto abordaremos a maneira segundo a qual os dois autores realizaram uma tarefa crítica similar, concebendo de maneira distinta a relação entre a ordem natural e a ordem mundana, e, com isso, salientaram aspectos distintos da mesma crise.

Começaremos expondo a maneira que Hannah Arendt concebeu a natureza como o domínio demarcado pela evanescência e circularidade dos circuitos vitais, enquanto o mundo seria caracterizado pela estabilidade artificial capaz de possibilitar a realização da política. Assim, compreenderemos a crítica de Arendt como pautada pela denúncia do advento do social, a invasão dos circuitos vitais da manutenção da vida na construção e preservação do mundo humano. Em seguida, trataremos da maneira que Gilbert Simondon articulou uma ontologia da individuação na qual a natureza não é pensada em termos estritamente negativos, mas sim como a primeira fase do mesmo processo de individuação. Traçando os estágios de individuação do sistema humano - mundo, Simondon aponta para uma crise da cultura na sua função de tornar inteligível para os humanos seus vínculos com a realidade técnica.

1. HANNAH ARENDT E A CONDIÇÃO HUMANA: ALÉM DA TRADIÇÃO, DIANTE DA CRISE

A filosofia de Hannah Arendt teve repercussões notáveis na filosofia política contemporânea. Proveniente da tradição fenomenológica e crítica alemã, seu pensamento sempre esteve preocupado com as raízes e as repercussões da crise da política no mundo contemporâneo. Sua primeira grande obra, *Origens do Totalitarismo* (1952), trata, justamente, de investigar as experiências que possibilitaram a emergência de tal regime político, e de caracterizá-lo segundo seus efeitos na experiência histórica e mundana humana. Arendt compreende que sua época vivia o amadurecimento de uma crise da tradição Ocidental: por um lado, foi a tradição que

forneceu a concepção de política que subjaz aos regimes políticos totalitários de sua época; por outro, a separação da unidade do pensamento com o ser que caracteriza a filosofia contemporânea (Arendt, 1994, p. 221) marca o fim de um traço característico de toda a tradição. Sua obra posterior, portanto, parte da seguinte consideração: uma vez que a tradição perdeu sua capacidade de fornecer os recursos para pensarmos a realidade contemporânea, podemos acessar novamente questões fundamentais constitutivas de tal tradição, de outro ponto de vista. Para Arendt, a tradição sempre privilegiou as capacidades contemplativas nas suas considerações sobre a realidade humana, negligenciando os distintos modos pelos quais os humanos agem na realidade. *A Condição Humana* (1958), deste modo, trata, justamente, de examinar as atividades fundamentais que constituem a existência humana, interpretando o caráter de tais atividades e as formas de vida que elas possibilitam, em ordem para pensarmos o que estamos fazendo na contemporaneidade. Tal exame possui um caráter histórico, etimológico e fenomenológico, e trata de traçar uma imagem geral do ser humano enquanto animal político e construtor de mundo sobre a realidade natural.

Arendt considera que são três as atividades humanas fundamentais, sendo cada uma delas correspondentes a três condições pelas quais a vida foi dada ao humano na Terra. A atividade do labor diz respeito ao trabalho realizado para sobreviver, isto é, o engajamento ativo que todo metabolismo vivo possui com o fornecimento de objetos de consumo destinados à manutenção de sua vida. Ela diz respeito, deste modo, à condição natural da vida humana, ao fato de que o humano pertence à natureza e nela subsiste ao se relacionar metabolicamente com o ciclo de suas necessidades corporais. A atividade da obra, por sua vez, diz respeito à atividade pela qual o humano extrai da natureza materiais para construir uma realidade artificial permanente para ele. Esta atividade corresponde à condição não natural da vida humana, isto é, ao fato de que o humano realiza uma relação com a natureza que não se limita à sua subsistência, mas que lhe permite, além disso, construir objetos tangíveis e usáveis a partir dos materiais que a natureza oferece. A atividade da ação,

por fim, diz respeito ao exercício da política, isto é, a iniciação livre de consequências práticas e discursivas na corrente de assuntos humanos pela livre agência de um indivíduo. Esta atividade corresponde à condição plural da vida humana, isto é, ao fato de que o humano não vive apenas enquanto membro de uma espécie que povoa a terra, mas também enquanto indivíduo, cada ser humano sendo distinto dos seus contemporâneos, antepassados e sucessores (ARENDT, 2016, p. 11).

A inovação de Arendt na caracterização dessas três atividades e condições, a saber, labor, obra e ação, correspondendo, respectivamente, à condição natural, artificial e plural do ser humano, diz respeito ao estatuto que ela concede tanto à noção de condição, quanto ao papel dos instrumentos construídos pelo homem na realização de tal condição. Primeiramente, a noção de condição é concebida na contramão da noção de natureza. Para Arendt, não podemos falar de uma natureza humana, pois não temos o ponto de vista que nos permitiria determinar as características essenciais do ser humano. Mais do que isso, o humano não possui características essenciais, pois é um animal condicionado, isto é, um ente que é constantemente condicionado pelos contextos concretos nos quais ele participa e se engaja (ARENDT, 2016, p. 13). Isso quer dizer que, ao tratar da condição pela qual a vida humana se dá, Arendt está apenas apontando delimitadores iniciais do desdobramento da vida humana na Terra. O humano, deste modo, não possui nenhuma característica essencial pré-determinada que o distinguiria previamente de todos os entes. Sua qualidade propriamente humana, a saber, a capacidade de agir e revelar a sua singularidade para os outros através da ação, depende da construção e estabilidade de um mundo artificial, a partir do qual a política pode se realizar de modo estável e contínuo. Assim, enquanto o humano está imerso no ciclo natural de busca pela saciedade de suas necessidades, seu modo de vida não se distingue dos outros animais. Suas atividades e relações permanecem submetidas ao ciclo inexorável ditado pelas necessidades, sem nenhum universo comum, estável e durável, a partir do qual os humanos possam permanentemente se relacionar ao longo de suas vidas, reclamando uma unidade aos seus esforços e continuidade para

suas realizações (ARENDT, 2016, p. 38). O mundo artificial, construído pelo humano a partir de uma relação com a natureza distinta da relação de trabalho, fornece, justamente, estas condições. É com ele que os humanos adquirem uma morada própria na Terra, um espaço comum com uma durabilidade consistente que tanto supera a vida individual de cada humano, quanto resiste ao ciclo sem fim de mudanças da natureza. É graças a esta durabilidade e homogeneidade que os humanos podem se relacionar tendo em vista a mesma realidade, e podem garantir que suas ações adquirem continuidade para as gerações posteriores (ARENDT, 2016, p. 65). Sem isso, a ação política seria tão fugaz quanto qualquer palavra ou exercício executado no domínio privado da subsistência.

Deste modo, podemos constatar que, para Arendt, a qualidade própria do humano não é pré-determinada, mas só é realizada a partir de um engajamento ativo com os materiais fornecidos pela natureza para a construção de uma morada artificial que garante uma estabilidade espácio-temporal para além do ciclo sem fim dos processos naturais. É como se a segunda natureza apontada pelos gregos - o *bios* políticos, além da *zoé* do mundo privado - tivesse um caráter potencial, que só pode ser realizado a partir do momento que os humanos construíram um mundo no qual a ação e o discurso podem aparecer. Não é de se estranhar, portanto, que a crítica fundamental de Arendt à racionalidade técnica gire em torno da dissolução da estabilidade artificial do mundo, tendo em vista o desdobramento otimizado de processos técnicos e científicos que agem na natureza para saciar as necessidades humanas. Para a autora, a era moderna é marcada, sobretudo, pela emancipação do trabalho, isto é, pela organização pública e coletiva dos esforços subsistentes da comunidade (ARENDT, 2016, p. 161). Esta emancipação é determinante para o caráter geral da realidade humana, pois são as diretrizes características da atividade do trabalho que passam a orientar toda esta realidade. Na medida em que o trabalho é governado pela necessidade, e, enquanto atividade, nunca chega a um resultado final estável, sendo todos os seus resultados consumíveis, a estabilidade do mundo humano passa a ser comprometida pela recorrente incursão de esforços individuais

e coletivos orientados pela necessidade da vida. Assim, o ponto a ser ressaltado é que, para Arendt, a perda do mundo é trágica para os modernos justamente porque, sem o mundo, o espaço das aparências no qual os assuntos humanos ocorrem e a ação se revela perde sua consistência e continuidade. A política fica comprometida: com aparatos tecnológicos e uma racionalidade cada vez mais eficaz voltada para a gerência otimizada do saciamento das necessidades, resta aos humanos viverem governados pelas suas necessidades metabólicas, tal como o fazem no seu estado de natureza.

A crítica de Arendt é, portanto, demarcada pela maneira que ela concebe a política como aquilo que só pode ser realizado a partir de uma estabilidade que os ciclos naturais estão fadados a desintegrar. É central para a autora que o mundo artificialmente construído estabeleça uma fronteira determinada em relação à natureza. Sua crítica à racionalidade científica denuncia o advento de um domínio entre a natureza e o mundo que destitui este da sua capacidade de fornecer as condições para a realização da política, e, portanto, destitui a realidade humana daquilo que lhe é mais próprio. Assim, Arendt reivindica a política como aquilo que o humano realiza enquanto humano, e compreende que nesta realização reside a manifestação daquilo que lhe é mais próprio, isto é, sua pluralidade e sua finitude. Diferentemente dos outros animais, que perecem no ciclo sem fim da natureza, o humano é capaz de sair da temporalidade circular da natureza ao construir um domínio cuja estabilidade permite a manifestação de outra temporalidade. Tal temporalidade é retilínea, própria da história de um indivíduo que aparece para os outros através das palavras e das ações (ARENDT, 2016, p. 244). Com isso, podemos visualizar o quanto a distinção entre a natureza e o mundo é necessária para o argumento de Arendt. É apenas saindo da sempre-recorrência da natureza que o aparecimento original do indivíduo humano pode se individuar ao ser revelado para os outros, que precisam habitar um mundo comum e permanente.

Este é o mérito e a lacuna da perspectiva de Arendt: ao não abrir mão da distinção entre o natural e o humano, Arendt corre o risco de recair nas armadilhas

antropocêntricas da tradição. Ou seja, doar ao humano um modo de existência próprio previamente demarcado como algo transcendente em relação às relações que o humano - como ser no mundo - está de antemão jogado. A armadilha, assim, reside na maneira que tal perspectiva possibilita pensarmos o sujeito humano como um ente de alguma maneira suspenso em relação às relações nas quais está jogado, de modo que a construção artificial simbólica de sua realidade pode ser concebida como produto puro de seus esforços, desassociada de continuidades e variações próprias de relações que estão além da sua autodeterminação. A própria Arendt, ao salientar que é impossível falarmos de uma natureza humana justamente porque não temos acesso ao ponto de vista que nos permitirá tal proposição, parece consciente deste risco. Além disso, a autora também reforça que as verdades consagradas da tradição deixaram de fornecer a estabilidade de sentido que forneciam, reconhecendo o desencontro latente entre um mundo carregado de híbridos e um raciocínio pautado por universais para além do mundo, tais como formas ou substâncias.

Para ela, ainda assim, entretanto, o domínio natural e o domínio humano são caracterizados por temporalidades distintas, e o humano só pode se determinar enquanto tal a partir do momento que constrói sua própria morada, para além da natureza. Deste modo, a técnica que constrói o artifício humano é concebida, simplesmente, como um meio para um fim, a ponte entre duas realidades cujas características estão de antemão constituídas. Embora Arendt não determine o humano previamente, sua finitude é concebida em contraposição ao ciclo natural de onde ele nasce. O pensamento político de Arendt, assim, parece se apoiar na circunscrição antecipada do que é próprio da natureza, e do que é próprio do mundo. O processo técnico que institui um sobre o outro é pensado como a determinação de um termo sobre o outro: do artifício sobre o natural. Simondon pensa este vínculo por outro caminho.

2. GILBERT SIMONDON E A ONTOLOGIA PROCESSUAL: COMPREENDENDO O HUMANO E A REALIDADE TÉCNICA

Contemporâneo à filosofia de Arendt, Gilbert Simondon desenvolveu a sua filosofia traçando um caminho distinto, ainda que orientado por preocupações parecidas. Assim como Arendt, Simondon aborda a particularidade da realidade humana sem pressupor uma propriedade pré-determinada, e também elabora, a partir disso, uma crítica do modo que a sociedade de sua época organizava esta realidade:

Raramente aproximamos Gilbert Simondon e Hannah Arendt. No entanto, *Sobre o Modo de Ser dos Objetos Técnicos* (1958) e *Condição Humana* (1958) saíram no mesmo ano, e compartilham da mesma questão: sobre o estatuto e o sentido dos artefatos (objetos técnicos em Simondon, obras em Hannah Arendt) no tipo original de ser no mundo que consiste a realidade humana. Questão que leva os dois autores a defenderem um humanismo que não reclama nada ‘próprio’ ao humano, recusando se deixarem cair na alternativa entre ‘técnica promotora do humano’ e ‘técnica desumanizante’, e elaborando um pensamento da técnica como irreduzível ao trabalho. (LOEVE, 2012, pág 3. Tradução nossa)

A filosofia de Simondon rejeita qualquer ontologia substancialista que conceba propriedades pré-individuadas determinantes do caráter de determinadas realidades. No seio do seu projeto filosófico reside o objetivo de modificar os fundamentos pelos quais concebemos a determinação dos entes, o modo pelo qual eles se tornam aquilo que eles são. Simondon considera que a tradição da filosofia Ocidental, de alguma maneira, sempre pressupôs um ente previamente individuado para pensar o processo de individuação de algo, de modo que o próprio processo nunca foi devidamente elucidado (SIMONDON, 2020, p. 15). Simondon se refere aqui, sobretudo, a duas tradições: o substancialismo e o hilemorfismo. Enquanto o substancialismo considera a realidade a partir de uma unidade segundo a qual todo movimento seria derivado, o hilemorfismo considera que as substâncias individuais compõem o fundamento do real, e cada substância é individuada pelo encontro entre uma forma e uma matéria. No que diz respeito ao substancialismo, o atomismo de

Demócrito e Lucrécio seria um exemplo de tal perspectiva: segundo os autores, são os infinitos átomos, unidades particulares fundamentais, o princípio de individuação de toda ordenação da realidade. Já o hilemorfismo é exemplificado pela filosofia de Aristóteles: na filosofia do pensador estagirita, a forma e a matéria são pressupostas como domínios de realidade previamente circunscritos, sendo a forma o domínio constituinte e operante, e a matéria o domínio constituído e elaborado. Em ambos os casos, um princípio de individuação é postulado: seja de um elemento fundamental, seja de uma função na articulação de um indivíduo. Para Simondon, a operação que gera cada indivíduo permanece obscurecida por tais abordagens. Sua filosofia se ergue, portanto, pautada pelo objetivo de corrigir este erro: dar conta dos processos de individuação sem pressupor termos que estariam previamente individuados, anteriores a todo movimento de determinação.

Recorrendo às distintas ciências e referências filosóficas, Simondon elabora uma ontologia processual no qual o ser carrega consigo uma fase pré-individual, indeterminada, a partir da qual toda individuação se desdobra tendo em vista a emergência de um dado informacional. O domínio pré-individual diz respeito à tensão entre distintos elementos que podem ou não entrar em relação, isto é, elementos que não possuem ainda um vínculo estabelecido de qualquer ordem, mas coabitam a mesma dimensão de influência (SIMONDON, 2020, p. 19). Esta tensão constitui um terreno composto por forças que não circunscrevem uma organização determinada, mas que tem um estatuto de possibilidade real, ou seja, de domínio suscetível de conversão topológica e temporal, dando lugar à uma individuação atual. Todo indivíduo, assim, emerge do desdobramento de uma ressonância entre elementos inicialmente em tensão, e atualiza esta tensão para uma nova fase. Este desdobramento é articulado por uma informação, que, imanente aos elementos em tensão, os converte para um estado de equilíbrio conjunto e sucessivo (SIMONDON, 2020. p. 21). A realidade, portanto, não se constitui de indivíduos em interação contínua, mas de indivíduos que estão sempre imbricados em processos individuativos e encontros informacionais. As relações e o movimento

determinante de cada ente não são processos derivados, mas permeiam a própria realidade de cada indivíduo enquanto indivíduo. Os indivíduos, assim, possuem o estatuto de uma realidade relativa, são a partir de um terreno pré-individual e são atravessados por este terreno, estão sempre vinculados à atualização e organização de vínculos que escondem tensões e variações.

Simondon generaliza este esquema para pensar todos os processos individuantes, sejam físicos, biológicos, técnicos, psicológicos ou sociais. O humano, assim, também é pensado de maneira indissociável dos processos pelos quais ele se individua e se torna um sujeito. Sua originalidade não é auto-posicionada por ele mesmo, mas é resultado de vínculos e determinações que antecedem a sua existência enquanto humano. Sua individualidade, portanto, possui um caráter mediativo, entre os equilíbrios e estruturações que o constituíram e as possíveis individuações posteriores, entre o ser e o tornar-se. De fato, para Simondon, o indivíduo vivo possui a característica de ativamente interagir com o ambiente que constantemente lhe fornece dados que podem se tornar informações para ele (SIMONDON, 2020, p. 24). O vivo, assim, se caracteriza pela abertura a novas informações que o seu comportamento pode lhe fornecer no seu ambiente, e pelo equilíbrio que o seu funcionamento estabelece tendo em vista esta abertura. Tal equilíbrio diz respeito à estruturação de uma interioridade, com a qual o indivíduo vivo está sempre em relação. A manutenção dos seus vínculos e de suas tensões não passa apenas por uma interação direta com seu ambiente externo, mas também passa por uma recorrência constante com o seu passado. O vivo, portanto, tem uma estrutura topológica e temporal própria, caracterizada pela emergência de uma interioridade e pela contemporização de suas relações.

O humano, entretanto, não apenas se orienta e se movimenta pelo seu ambiente, mas nele intervém encontrando e estabelecendo combinações e ressonâncias que ainda não estavam constituídas. Ou seja, o humano atua como agente informacional, como se ele pudesse antever possíveis combinações, e, com isso, inventar indivíduos que até então não haviam. Deste modo, é como se a carga

pré-individual do humano não fosse apenas um “reservatório do tornar-se”, como Simondon a caracteriza de maneira geral, mas um meio cujas combinações podem ser projetadas pela sua ação consciente. Este meio é o que Simondon chama de meio-associado, um domínio ressonante entre duas ordens de individuação presentes no indivíduo, neste caso, as ordens da vida e do pensamento (SIMONDON, 2017, p. 71). A capacidade de articular ressonâncias entre os elementos que ele encontra é a capacidade de invenção, o fundamento do humanismo técnico proposto posteriormente pelo autor.

A construção de artefatos e instrumentos, portanto, advém do modo de individuação humano. O humano interage com o ambiente de tal maneira que é capaz de combinar elementos e produzir indivíduos que reproduzem e otimizam funcionalidades próprias do humano. Estes indivíduos, contudo, possuem o seu próprio modo de se individuar. Simondon denomina este modo concretização: o processo pelo qual os objetos se tornam progressivamente autorregulados, independentes da contínua intervenção reguladora humana (SIMONDON, 2017, p. 25). Historicamente, Simondon identifica 3 estágios de individuação técnica: primeiro, o estágio composto pelos elementos, no qual simples unidades concretas com determinadas orientações sensíveis são extraídas pelo humano no seu contato com a natureza, e usadas por ele para maximizar suas funcionalidades. A madeira extraída de uma árvore, por exemplo, serve tanto de abrigo para a chuva quanto de lenha para uma fogueira à noite. Sua unidade funcional é simples, e completamente dependente das circunstâncias e das vontades do usuário humano. Em seguida, há os indivíduos, objetos técnicos construídos pelo humano que congregam funcionalidades complexas autorreguladas, isto é, reguladas de acordo com o meio associado próprio do objeto, inventado pelo humano mas independente dele no seu funcionamento. Uma televisão, portanto, congrega uma série de circuitos e articula determinadas funcionalidades de maneira que no interior do seu funcionamento residem condições para que o aparelho regule sua individualidade de acordo com seu ambiente externo. Assim, num ambiente quente, ou após muito tempo de uso,

o aparelho modifica a rotação de determinados mecanismos para que possa continuar executando suas funcionalidades apropriadamente, aumentando sua temperatura. Por fim, as montagens demarcam o estágio maquínico da realidade técnica, na qual objetos técnicos estão integrados em cadeias funcionantes ramificadas cuja delimitação não é mais antevista pelo humano (SIMONDON, 2017, p. 71). Redes de telefone, por exemplo, estão de tal maneira interligadas com processos técnicos diversos que o funcionamento de um celular individual depende de uma série de correntes técnicas entre artefatos e elementos. Este é, justamente, o ponto de sua crítica à sociedade contemporânea. Para cada um dos estágios, corresponde uma maneira do humano se relacionar com ele. Simondon considera que o humano possui um papel central na concretização da realidade técnica, pois é ele que utiliza e organiza os elementos, e que inventa um meio associado para os objetos. Por mais que sua realidade seja permeada por estes indivíduos que possuem o seu próprio modo de determinação, na medida em que ele intervém de maneira decisiva em cada um dos estágios, cabe a ele também tornar essa realidade simbolicamente significativa para ele. O domínio simbólico no qual a realidade técnica com a qual o humano convive se torna inteligível é, para Simondon, a cultura. A crise contemporânea, portanto, consiste no fato de que a realidade das montagens não é inteligível para o humano. Seus símbolos, esquemas e regimes de comunicação não foram capazes de traduzir a realidade com a qual ele se depara na era maquínica.

Assim, diferentemente de Arendt, Simondon não estabelece uma ruptura entre o modo de ser animal do humano e suas respectivas atividades que o determinam para além deste domínio. Além disso, para ele, a crise contemporânea não diz respeito à diluição do mundo concreto construído pelo humano, mas à sua ininteligibilidade, sua ausência de sentido para o humano que nele reside. Se a possibilidade da política era a principal preocupação de Arendt, o humanismo técnico de Simondon se volta para o modo particular do humano se individuar. Seguindo o modo que o autor concebe os processos individuativos, a individuação humana é compreendida em termos de sistema humano - mundo, isto é, o sistema

que é estruturado com a individuação do ente humano. Tal sistema comporta funcionalidades, que são distribuídas e organizadas de determinadas maneiras de acordo com o seu desdobramento individuativo.

Neste caso, Simondon salienta dois tipos de funcionalidades: as funcionalidades figurais, e as funcionalidades de pano de fundo¹. Enquanto as primeiras dizem respeito a operações de ordem particular e calculativa, as últimas dizem respeito a operações de ordem geral e universalizante. Simondon, então, elabora uma genealogia das fases do sistema humano - mundo: a primeira fase é a fase mágica, na qual as trocas entre o humano e o mundo, realizadas pelas funcionalidades, são situadas em regiões concretas da realidade. Estas regiões, delimitadas espacio-temporalmente², situam a realização unificada das funcionalidades de uma só vez. A segunda fase, por sua vez, emerge quanto estas funcionalidades são abstraídas destas regiões, isto é, se desacoplam de um universo natural concreto e ganham autonomia funcional. Nesta fase, as funções figurais se objetivam no objeto técnico, e as funções de fundo se subjetivam nas formas do divino e do sagrado. A partir desta fase, os poderes figurais e de fundo se tornam manipuláveis pelo humano, não mais fechados e congruentes entre si num universo concreto reticular. Para Simondon, a partir de então, estas funcionalidades se subdividem em novos sistemas individuantes, sendo o pensamento técnico a individuação das funcionalidades figurais, e o pensamento religioso a individuação das funcionalidades de fundo. O sistema humano - mundo, assim, ganha uma complexidade e uma fragmentação na mesma medida que perde equivalência interna. A recuperação desta unidade faz parte do projeto humanista de Simondon, isto é, convergir novamente os distintos domínios que compõem o sistema humano - mundo. Para o autor, esta tarefa cai nos ombros do pensamento estético e do pensamento filosófico.

¹ Traduções minhas de *figure and ground*, do original *forme et fond*.

² Rituais, regiões do espaço ocupado pela comunidade, etc.

O pensamento estético preserva a mediação direta entre as funcionalidades figurais e de fundamento ao estabelecer uma analogia entre distintos momentos e espaços de destaque na interação do humano com o ambiente. Ao selecionar estes momentos e espaços e construir objetos a partir deles, o pensamento estético constrói um mundo intermediário entre o humano e o mundo, no qual a unidade do pensamento figurativo e fundamentador podem ainda coexistir. Já o pensamento filosófico, por outro lado, é aquele que estabelece uma analogia entre o pensamento teórico e prático, fornecendo os conceitos e significados que constituem o domínio anterior à divisão teoria - prática, ou seja, o domínio da cultura. Para Simondon, a fase posterior de individuação do pensamento técnico e religioso é justamente a divisão respectiva entre a teoria e a prática em cada um dos pensamentos. Ao situar a cultura como o domínio anterior a esta subdivisão, Simondon salienta a reticulação entre os distintos pensamentos congregada neste domínio, e, portanto, salienta a importância da cultura para a unidade do sistema humano-mundo.

A cultura é, portanto, central para as pretensões críticas de Simondon. Para o autor, na medida em que o pensamento técnico se tornou capaz de intervir na individuação dos objetos técnicos de tal maneira que estes objetos já alcançaram seu estágio maquínico, para que o sistema humano - mundo (a individuação humana) recobre sua unidade é preciso que a cultura renove sua capacidade de estabelecer analogia entre as distintas funcionalidades que atuam no sistema. Para o autor, portanto, a tarefa reside na renovação dos recursos pelos quais os homens compreendem sua realidade, trazendo esta realidade de volta para o escopo de referências humanas, de acordo com seu devido estágio de individuação.

Ao contrário de Arendt, portanto, Simondon não estabeleceu uma atividade própria ao humano como fim a ser realizado, tampouco articulou sua crítica em torno do esvanecimento desta capacidade. Seu ponto de vista ontogenético aponta para as continuidades entre os distintos domínios de individuação, e para a maneira analógica que cada um destes domínios dizem respeito uns aos outros. A natureza, longe de ser considerada como o domínio caracterizado por um movimento distinto

daquele que perpassa a realidade construída pelos humanos, é pensada simplesmente como o domínio que circunscreve a primeira fase de individuação do indivíduo humano. Os desdobramentos desta individuação se dão com a emergência do sistema humano - mundo, que não rompe com a natureza, mas resolve incompatibilidades naturais de uma nova maneira. A emergência do domínio psico-social e, a partir dele, da construção de uma realidade técnica e artificial humana não é pensada na contramão do circuito natural, mas sim como a descoberta de uma nova resposta aos mesmos problemas.

Simondon, com isso, tem o mérito de, ao contrário de Arendt, não recair numa excepcionalização do humano em um determinado domínio da realidade. Sua ontogênese oferece uma perspectiva original acerca das continuidades e descontinuidades entre os distintos domínios da realidade. O sistema humano - mundo e as suas funcionalidades de fundamento e de fundo, entretanto, não oferece uma perspectiva apropriada ao fazer político humano. Ao se basear numa ontologia processual, no qual as funcionalidades se individualizam progressivamente, Simondon não concede um espaço próprio de interferência para a ação política. Se a política diz respeito à ação livre e espontânea humana, o sistema Simondoniano parece nos oferecer determinações sempre entremeadas por funcionalidades e vínculos que subsumem o que poderia ser caracterizado como a livre ação de um sujeito. Assim, apesar da proximidade temporal, temática e crítica, Arendt e Simondon divergem no método e na consequência de suas respectivas maneiras de pensar a fragmentação da realidade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo tratou de examinar as filosofias de Hannah Arendt e Simondon, aproximando-os quanto às suas preocupações, e distinguindo-os quanto aos seus métodos e considerações em torno da distinção entre a natureza e o mundo.

Tratamos de examinar a maneira que Arendt articula uma crítica à modernidade tecnocientífica a partir de um pensamento político, enquanto Simondon articula uma crítica similar a partir de um pensamento ontogenético. Salientamos a maneira que Arendt, ao estabelecer uma fronteira irremediável entre a natureza e o mundo, acaba concedendo ao domínio humano a excepcionalidade da política. Por outro lado, Simondon, ao estabelecer uma fronteira processual entre o domínio individuante da natureza e do psico-social, acaba subsumindo a política em funcionalidades que podem ser remetidas a domínios anteriores ao sujeito político. Deste modo, ficamos entre duas abordagens: ou abandonamos a distinção entre o mundo natural e o mundo humano, mas acabamos perdendo a especificidade da esfera política, ou reivindicamos a política sem abandonar a ruptura violenta com o mundo natural que pressupõe a construção de um mundo puramente humano.

* * *

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13ª Edição da Editora Forense Universitária. 2016;

ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Edited by Jerome Kohn. Schocken Books, New York, 1994.

CABRAL, Caio César. Elementos Básicos da Teoria da Individuação de Gilbert Simondon. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 63-82, Abr./Jun., 2021

LOEVE, Sasha. Technique, travail et anthropologie chez Arendt et Simondon. *Cahiers Simondon*, 2011, pp.31-49.

SIMONDON, Gilbert. *On The Mode of Existence of Technical Objects*. Translated by Cecile Malaspina and John Rogove. Univocal Publishing: 2017.

SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à Luz das Noções de Forma e de Informação*. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. 1ª Edição. Editora 34. 2020.

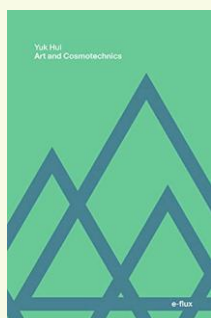
Recebido 10/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/resenhas



Yuk Hui. **Art and Cosmotechnics** (2021). Mineápolis: E-flux, 2021, 318p.

O papel da arte na ruptura com o determinismo: resenha da obra “Art and Cosmotechnics”, de Yuk Hui

Fernanda Ribeiro de Almeida

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0009-0000-2273-6332>
ribeiroalmeida.fernanda@gmail.com

“Nós modernos somos alcóolatrias no sentido de que não pararemos até nos confrontarmos com o fim, como a extinção eminente da espécie ou a devastação da Terra” (HUI, 2021, p. 28, tradução nossa). Por trás da investigação sobre a natureza da arte que o filósofo chinês Yuk Hui propõe em *Arte e Cosmotécnica*, obra de 2021 – ainda sem tradução para o nosso idioma –, se encontra a dedicada busca do pensador por uma via de salvação para o ciclo vicioso de autodestruição no qual, segundo seu diagnóstico, a humanidade se encontra.

O livro se apresenta como uma continuação da obra *Recursividade e Contingência*, de 2019, na qual é introduzida a noção de recursividade, central em seu pensamento: marcada por uma lógica circular que volta a si mesma de maneira refletiva para se autodeterminar, a reflexão recursiva também carrega consigo uma contingência que abriria essa circularidade para possíveis – e necessárias – deformações e transformações.

A sagacidade do filósofo chinês já se evidencia na introdução da obra, onde a necessidade de rompimento com o paradigma dogmatismo *versus* criticismo é colocada a partir da diferenciação entre as concepções ocidental e oriental do gênero literário trágico. Segundo Hui, o herói trágico grego se vê subjugado pela fatalidade do destino enquanto deve enfrentar as consequências do livre arbítrio. Por sua vez, a tragédia que se desenvolveu mais tarde no Oriente apresenta o drama do indivíduo completamente sujeito a forças cósmicas que o levam ao cumprimento do seu papel de redenção sob a perspectiva de um Todo, sem que o herói incida na *hamartia* grega – o ato de transgressão que o leva ao declínio. Assim, enquanto a tragédia grega estaria pautada em um drama sobretudo de ordem moral, este gênero tardiamente presente na China se apresentou sob a forma de uma transgressão do Todo, um desequilíbrio do cosmos.

Nesse momento, se mostra crucial o resgate que Hui efetua da filosofia de Schelling e da organicidade que o filósofo alemão pretendeu introduzir na relação entre humanidade e mundo, subjetividade e exterioridade, liberando o pensamento do peso colocado pela tensão entre contingência e necessidade – uma liberação

permitida e possibilidade, segundo o alemão, pela arte. Entretanto, o que se entende por arte?

O filósofo chinês se debruça sobre essa questão no primeiro capítulo de *Arte e Cosmotécnica*, Mundo e Terra, no qual as reflexões de Heidegger sobre o papel da arte e o fim da filosofia ocidental são levantadas a partir do texto *A Origem da Obra de Arte*, de 1936. Resgatando as interpretações fenomenológicas da pintura que surgiram pós-Heidegger, Hui afirma que elas se ocuparam em traduzir formalmente a ausência, tornando-o visível. Este processo seria, sobretudo, não-racional. Como afirma Hui, “*o invisível é ausência, como oposto da presença, mas não significa inexistência. Ao contrário*”, continua o filósofo, “*o invisível existe mas não pode ser capturado como presença, precisamente por não ser figurativo – uma imitação ou imagem-espelho da natureza*” (HUI, 2021, p. 133, tradução nossa).

No capítulo que se segue, *Montanha e Água*, Hui se volta para a arte chinesa – especificamente para o estilo de pintura conhecido como *shanshui* – na tentativa de formular um pensamento que se coloque à parte daquilo que o filósofo designa como maneira trágica de filosofar, ou seja, priorizando a esfera moral e subjugando-a a uma lógica linear, na qual determinadas ações trazem inexoravelmente certas consequências. Em justaposição à lógica trágica e cibernética, Hui visa tratar do que chama lógica daoísta, através dos pensamentos de Wang Bi (226 - 249) e Mou Zongsan (1909 – 1995). Sobre esta lógica, o pensador afirma:

Na lógica daoísta, uma oposição como presença e ausência é colocada no começo da operação, mas não mantida como uma descontinuidade. Ao contrário, a lógica operacional procura harmonizar as duas partes opostas através da afirmação de ambas sem nenhuma forma de violência, seja da imaginação ou da razão (HUI, 2021, p. 147 -148, tradução nossa).

A pintura *shanshui*, ao unificar o mundo humano e o cosmos, o faz, segundo Hui, com suavidade – uma suavidade que, ao contrário da força trágica, carregaria consigo uma lógica plena em potencialidades (HUI, 2021, p. 198, tradução nossa).

No terceiro e último capítulo, *Arte e Automação*, Hui expande sua análise do *shanshui* através do conceito de *basho*, formulado por Nishida, para responder às

principais questões por ele colocada em Arte e Cosmotécnica: qual o papel da arte na filosofia conhecida como pós-europeia ou como filosofias do porvir? De que maneira uma determinada compreensão estética poderia ser auxiliar na especificação do conceito de cosmotécnica?

Quanto à primeira pergunta, Hui a responde a partir da capacidade de unificação que, no seu ponto de vista, a arte comportaria: enquanto o pensamento científico teria como objetivo a amplificação da capacidade dos sentidos, o pensamento filosófico estaria comprometido com o desenvolvimento de sentidos diversos. Duas tendências que encontrariam nas variedades da experiência artística uma conciliação e, principalmente, uma indeterminação, capaz de abarcar uma relação entre arte e tecnologia livre de sobreposições do passado. “*O futuro*”, afirma Hui, “*não é uma projeção do passado ou do presente, mas aquilo que serve igualmente como uma reabertura radical de ambos*” (HUI, 2021, p. 38, tradução nossa).

Quanto à segunda questão, sua resposta se encontra na natureza reflexiva da lógica estética. Aqui, como vimos, a análise que Hui desenvolve do estilo de pintura *shanshui* ocupa um lugar central: capaz de realizar a mediação entre o Ser o Nada, o artista *shanshui* estaria à procura de um lugar de revelação e abertura para o desconhecido, o inominável, trabalhando a oposição de maneira processual, quebrando a linearidade mecanicista predominante no pensamento ocidental até a modernidade. O Nada somente pode ser concebido através do seu oposto – assim, se alcançaria uma dinâmica que Hui denomina de continuidade e unidade oposicionais (HUI, 2021, p. 141). Nesse sentido, a ideia de Dao se sustentaria sobre um movimento recursivo, implicando simultaneamente separação e unificação (HUI, 2021, p. 167).

O pensamento estético, por fim, proporcionaria o que Hui denomina como acesso intuitivo ao mundo e ao cosmos. A autoreferenciação da cosmotécnica seria capaz de acompanhar o caráter mutável da inteligência artificial: capaz de desviar de todas as normas, a I.A. apresenta a si mesma como um paradoxo, já que, ao demandar uma definição de inteligência, se limitaria. Para Hui, manter este conceito

em aberto é essencial para que o futuro permaneça, para nós, como um objeto a ser formalmente e ontologicamente construído, flexível, expandido (HUI, 2021, p. 241).

Nas palavras do pensador:

A decisão de Kant é condicionada por um futuro da metafísica que demanda uma definição específica de razão. Mas, se nós suspendemos tal futuro e retornamos a fragmentos, então talvez nós sejamos capazes de identificar diferentes futuros que não necessariamente metafísicos. O retorno à arte é um desses experimentos, e o reposicionamento da intuição é o um modo de “reabilitar a razão”, nas palavras de Mbembe. No Oriente, nós podemos encontrar diferentes reformulações da questão da intuição (HUI, 2021, p. 252, tradução nossa).

Arte e Cosmotécnica se apresenta como uma engenhosa articulação das principais influências filosóficas de Hui, culminando em uma original e elaborada proposta acerca de temas centrais na história do pensamento. Seja de maneira direta ou tangencial, o chinês coloca em xeque noções como de racionalidade, metafísica e inteligência. Disso se deriva não tanto uma análise concreta e fechada da natureza da técnica, mas sim um convite para a construção coletiva de um futuro que somente pode ser vislumbrado no presente.

* * *

REFERÊNCIAS

HUI, Y. Art and Cosmotechnics. E-flux, 2021.

_____. Recursivity and Contingency. Media Philosophy, 2019.

_____. Tecnodiversidade. Ubu Editora, 2020.

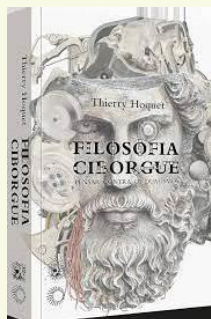
Recebido 10/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/resenhas



Resenha do livro:
HOQUET, Thierry (2011).
**Filosofia ciborgue: pensar
contra dualismos.**
Tradução Marcio Honorio
de Godoy. São Paulo:
Perspectiva, 2019, 373p.

Lições de anatomia ciborgue: *Coexistência entre máquinas e organismos?*

Débora Aymoré

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0003-1384-6681>
deboraaymore@gmail.com

Estaríamos nos encaminhando para um mundo em que o dualismo entre o organismo e a máquina se desfaz no híbrido? Tal hibridização pressupõe que um dos termos da relação é hegemônico em relação ao outro, quer do organismo em relação à máquina ou da máquina em relação ao organismo? Antes destas duas perguntas, seria oportuno questionar: o que é este híbrido de máquina e organismo?

Entre questões categoriais, políticas e terminológicas, e sem que tais questionamentos surjam de maneira ordenada e sucessiva, cabe ao observador, intérprete e participante escolher ao menos um ponto de vista a partir do qual se torne possível resgatar as linhas de sentido históricas e epistemológicas, investigando, no passado, o ponto em que a acumulação quantitativa de evidências permite identificar a mudança qualitativa, ou seja, a emergência desta novidade.

A metáfora do ciborgue é um constructo epistêmico relativamente recente. Publicado em 1985, o *Cyborg Manifesto*, de Donna Haraway, mobilizou o imaginário acadêmico-cultural apontando para a emergência do híbrido de máquina e organismo, indicando o nó produzido nas linhas de sentido históricas, vivenciadas na fusão entre técnicas (*bio-info-cogno*) e nós, os organismos vivos; tornando-se, assim, matriz da filosofia ciborgue.

Ademais, considerando que os organismos e as diversas técnicas apresentam escalas evolutivas distintas – e, portanto, coexistem mesmo que em diferentes eixos temporais –, a hibridização resultou, também, em influências recíprocas entre eles. Academicamente, coube a Thierry Hoquet anatomizar o ciborgue na obra *Filosofia Ciborgue: pensar contra dualismos* (publicada em Português no ano de 2019 e, no original, em 2011), fenômeno este que aparece no século XX com características próprias, desafiando categorias epistemológicas estanques, cuja pretensão é definir os limites entre o humano e o não humano, entre o que é próprio da natureza e o que é parte da cultura.

Utilizando em nossa análise a epistemologia histórica da ciência, bem como, associando a esta, a emergência do novo regime de saber das tecnociências, identificamos na obra de Hoquet as recorrências interpretativas que se estendem ao

futuro, uma vez que pressupomos não haver ruptura histórico-material para além das abstrações mentais que conceituam o organismo, a máquina e o ciborgue, pois, na experiência, eles nos são apresentados simultaneamente, como órgãos de um corpo ou subsistemas incorporados aos sistemas mais amplos.

Seguindo nosso protocolo anatômico na leitura da obra *Filosofia ciborgue*, cabe ressaltar que ela está dividida em dois grandes sistemas, que associaremos ao corpo e à mente ciborgue. Deste modo, apresentaremos um resumo geral (porém, seletivo) destes sistemas para, na sequência, destacar três linhas de sentido que, ao final, conectam o corpo e a mente ciborgues.

PARTE I. POSTIÇOS, OU DIVAGAÇÕES CANGUILHARAWAYNIANAS (HOQUET, 2019 [2011], p. 23-133)

Precedida da “Apresentação”, em que o autor analisa o filme de ficção científica *Robocop*, este primeiro sistema está dividido em quatro seções: o “Prólogo”; “Ciborgue e a Organologia Geral”; “Ciborgue Feminista”; e “Mitologia Crítica: de Ciborgue às Espécies Companheiras”. Talvez uma linha de sentido que conecte estas seções seja a reflexão sobre a fronteira entre o humano e a máquina, inclinando-se também para o limite em relação aos animais. No entanto, o híbrido, em sua acepção mínima, permite a adaptação ao meio e a sobrevivência em ambientes hostis à vida; ressalta-se, neste aspecto, a plasticidade do organismo.

Assim, no aspecto orgânico, nem todo híbrido é bem adaptado, uma vez que a esterilidade implicaria na possibilidade desaparecimento (cf. HOQUET, 2011, p. 47). A partir desta vulnerabilidade inerente à justaposição de matéria viva e não viva, o ciborgue de Haraway ressalta a necessidade de resistência política em defesa dos oprimidos pelas frias estruturas de poder e saber, no caso de as engrenagens se tornem indiferentes à diversidade de formas de vida, recriando – repetidamente – o que convém à manutenção da máquina.

Além disso, uma vez que em ambientes hostis os organismos podem ser ameaçados, as ferramentas e os instrumentos produzidos por meio das técnicas funcionam como extensões corporais, ou seja, como órgãos. Assim, a técnica é um “[...] prolongamento de uma atividade vital” (HOQUET, 2011, p. 54). Tanto a máquina, quanto o organismo partilham o meio ambiente, mantendo com este, inclusive, relação de interdependência. Neste sentido, a máquina é duplamente dependente, pois não fosse o caso de a evolução fazer emergir o vivente que transforma o meio para manter-se em equilíbrio metaestável, a própria técnica não existiria, e, portanto, instrumentos, ferramentas, máquinas, perderiam condição imprescindível de sua existência, impedindo seu parto artificial no mundo.

PARTE II. FILOSOFIA CIBORGUE (HOQUET, 2019 [2011], p. 135 - 302)

Para o/a leitor/a cabe atentar às instruções de leitura. Se a **parte I** pode ser lida de modo linear, na **parte II** pode-se seguir o rastro das *bifurcações* (*Bif.*) indicadas pelo autor, cujo movimento se assemelha à formação de circuitos; ou, ainda, manter a leitura linear. Nossa escolha, neste caso, foi a de manter a leitura linear, sem explorar o caminho das idas e vindas dos circuitos.

Estruturalmente, este segundo sistema está dividido em doze seções: 1. Partida; 2. Mitologia Portativa; 3. Operações Ciborgue; 4. A Alienação do Ciborgue; 5. Progenituras Inomináveis; 6. Na Colônia Sexual; 7. Ciborgue/Organorg: Modos de Composição do Organismo e da Máquina; 8. Ciborgue ou Transformação de Si; 9. Selvageria, Querida Selvageria; 10. O Stuff que Compõe o Ciborgue; 11. Filosofia Biológica; 12. O Mágico de Dois.

Segundo Thierry Hoquet, o ciborgue prenuncia em sua hibridização o pós-gênero. Sugere, então, que o pronome mais adequado reúne características dos sexos masculino e feminino: *elela*. Assim, *elela* representa o mito do século XX, porém, sem

perder de vista que a sua história, perpassa o aprendizado do uso do fogo. No entanto, todo excesso técnico é potencialmente punível, mesmo àqueles que se dirigem ao aumento do bem-estar humano; tais excessos caracterizados pelo par *saber-fazer* ou, mais explicitamente, pelo trio *saber-poder-fazer*.

Neste aspecto operativo da ciência experimental e característico, igualmente, das tecnociências, a busca da distinção entre a máquina e o organismo mostra-se inócua, de modo que não há pureza esperada no mundo, a não ser aquela que é produzida por meios técnicos no ambiente asséptico de laboratório. No mundo, os organismos e as máquinas encontram-se hibridizadas e é preciso buscar no passado da técnica, seus usos mais ou menos benéficos à promoção de qualidade de vida em sociedade.

A partir deste ponto começamos a nos distanciar dos sistemas que compõem a mente e o corpo ciborgues, para analisar três aspectos que parecem sugerir uma possível resposta para a inquietação sobre o ciborgue, pois, considerando que não há neutralidade na técnica, *elela* está, desde logo, lançado em outras fronteiras, quais sejam: entre privado e público, entre subjetivo e objetivo e, finalmente, entre mente e corpo, dada a inadequação não apenas da tese da neutralidade das técnicas, como também das inquietações advindas da obsolescência do corpo.

1) **Organorg: o corpo ciborgue**

O médico e filósofo Georges Canguilhem (1904–1995), em sua obra “O conhecimento da vida” (publicada em 1965), pressupõe que a técnica e a medicina estão inseridas na vida, isto é, do ponto de vista biológico há anterioridade do vivente em relação às técnicas, seja na produção de máquinas ou na cura de organismos.

A máquina é, para Canguilhem, “[...] uma construção artificial, obra do homem, cuja função essencial depende de mecanismos. Um mecanismo é uma configuração de sólidos em movimento, de tal forma que o movimento não abole a configuração” (CANGUILHEM, 2012 [1965], p. 108). Como produto da técnica, a

máquina e seus mecanismos componentes estão não apenas sujeitos a habilidade do artífice ou do engenheiro, como também sofrem deformação ao longo do tempo, disto a necessária regulação periódica.

Assim, a máquina não basta a si mesma em pelo menos três sentidos: o primeiro sentido diz respeito a sua dependência em relação ao artesão ou engenheiro; o segundo, que os seus movimentos apresentam limitações ou graus de “liberdade”; e, no terceiro sentido, ela depende de fonte de energia externa ao sistema: gerada pela força muscular dos viventes, dos ventos, das águas, da combustão de matéria orgânica etc.

Por isso, o ciborgue assemelha-se ao autômato, pois ambos apresentam “[...] aparência de autossuficiência do mecanismo transformando energia” (CANGUILHEM, 2012 [1965], p. 110). Ao esconder as engrenagens, não sendo estas visíveis, há dificuldade de identificarmos, na verdade, uma semelhança entre máquinas e organismos, ou seja, o fato de ambos dependerem de fonte de energia externa que, uma vez transformada, produz diferentes movimentos. No entanto, a semelhança com o autômato (aparência de autossuficiência) e a semelhança com os organismos (dependência em relação à fonte de energia externa) ainda não explica o que é o ciborgue. Deste modo, cabe um esclarecimento terminológico.

Cyborg é a justaposição de dois outros termos “cybernetic organism” e a sua invenção é atribuída aos editores da revista *Astronautics* (1960), para tratar do astronauta e alguns problemas que o mesmo poderia enfrentar em suas explorações extraterrestres, entre eles, o problema da relação entre corpo-ambiente e o problema da respiração, uma vez que “[...] mecanismos homeostáticos encontrados em organismos foram criados para prover operações estáveis no ambiente particular do organismo”¹.

Porém, tal como ressaltado por Ronald Kline (2009), não há referência ao ciborgue nos escritos do matemático do MIT, Norbert Wiener (1894–1964), quando

¹ *Cyborgs and Space*, reprinted with permission from *Astronautics*, September 1960. Disponível em: <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/library/cyber/surf/022697surf-cyborg.html>

do estabelecimento da cibernética nas décadas de 1950 e 1960. Manfred Clynes e Nathan S. Kline, ambos pesquisadores no *Rockland State psychiatric hospital*, New York, identificaram que um rato ao qual uma bomba osmótica foi acoplado caracterizaria o primeiro o ciborgue. Por esta razão, define-se o ciborgue como o organismo ao qual se: “[...] incorpora deliberadamente componentes exógenos estendendo a função autorregulatória do organismo para que ele se adapte a novos ambientes” (KLINE & CLYNES, 1961, p. 347–348 in KLINE, 2009, p. 332, *tradução nossa*).

Porém, ressalta Kline (2009), que a cibernética de Wiener trata tanto da máquina, quanto do organismo, pois ela é “[...] todo o campo de controle e teoria da comunicação, seja na máquina ou no animal” (WIENER, 1948 in KLINE, 2009, p. 332, *tradução nossa*). Resumidamente: os organismos e as máquinas interagem com o mundo através de informação e de relação *feedback*.

Assim, para Kline (2009, p. 333 – 334), ciborgues fazem parte da cibernética, aquela dedicada à “cibernética médica”. Além disso, considerando-a no conjunto, a cibernética pressupõe a analogia entre organismos e máquinas, embora não trate diretamente das soluções técnicas necessárias para a fusão entre os organismos e as máquinas. Adicione-se a isto o fato de que a efetiva construção de um ciborgue está relacionada a três desdobramentos da cibernética: a homeostase, auto-organização e virtualidade.

Se tanto o organismo quanto a máquina estabelecem relações com o meio, é possível afirmar que a sua junção fornece uma forma complexa de adaptação. Complexa no sentido de que várias mediações são necessárias, entre elas, a própria exploração de ambientes hostis, aos quais os organismos não estariam, em princípio, adaptados. Assim, a técnica possibilita a ampliação e diversificação dos meios com os quais o organismo poderia interagir, por isso: “O ciborgue permite adaptar as funções corporais de um indivíduo a diversos meios ambientes, sem cometer um atentado ao seu patrimônio hereditário” (HOQUET, 2019 [2011], p. 28).

Significa que, por mais equipado que astronautas ou mergulhadores estejam para explorar o meio com tempo desacelerado dos Oceanos ou o meio com matéria

rarefeita do Espaço extraterrestre, ao retirar os equipamentos que permitem a regulação fisiológica expandida, seria possível a readaptação dos exploradores às condições da biosfera terrestre. Ressalte-se, no entanto, que se trata de um acoplamento de máquina e organismo, e não da tentativa de superação deste último. Neste sentido, o ciborgue equivale ao *organorg*.

2) Interdependência da alma *Ciborgue*

Uma vez que concordemos que o corpo ciborgue é um híbrido de organismo e máquina, é preciso refletir sobre a alma (ou psique) do ciborgue. Considerando que o ciborgue não existiria sem a técnica, poderíamos nos perguntar sobre a autonomia resultante de tal hibridização: *elela* é mais livre ou mais dependente das várias mediações para interagir como o meio?

Em *Cyborg Manifesto* (1985), Donna Haraway define ciborgue como: “[...] organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura da realidade e da ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo” (HARAWAY, 2016 [1985], p. 36). Mesmo mantendo em nossa memória que Kline (2009) questiona a relação entre cibernética e a realização técnica capaz de fundir organismo e máquina, em condições tais capazes de manter o equilíbrio metaestável do organismo mesmo quando submetido a ambientes hostis, a questão em pauta se volta para o grau de dependência dos organismos no século XXI em relação ao meio (natural e artificial), à natureza e à máquina, ou, ainda, àquilo que é dado por natureza e construído pelo artifício humano.

Independentemente da viabilidade técnica de criar este híbrido, levando em conta que toda porta que se abra para o cabeamento com máquinas pode ser também fonte de infecção para o organismo, Haraway enfatiza o aspecto político desta indissociável fusão nas sociedades conformadas técnica e cientificamente. Na ficção, os ciborgues existem como resultado da imaginação inquieta de seus criadores

(*Robocop*, filme de Paul Verhoeven (1983), *Major Kusanagi*, mangá de Masamune Shirow, *Ronin*, *graphic novel* de Frank Miller), na realidade os ciborgues resultam da vulnerabilidade do organismo, sendo os acoplamentos necessários para sua adaptação ou sobrevivência.

Note-se, no entanto, que toda vulnerabilidade do organismo resulta de comparação com outro. Por exemplo, nos alarmamos diante do choro de um bebê recém-nascido, pois recordamos, mesmo que de modo não plenamente racionalizado, da nossa própria vulnerabilidade, diante do fato de que naquela fase de desenvolvimento sequer éramos capazes de prover nossas próprias necessidades alimentares, de higienização depois de processos fisiológicos decorrentes da digestão do alimento, nos proteger das sensações e dos sons que nos pareciam potencialmente ameaçadores. Com o crescimento, gradualmente aprendemos a lidar com o provimento de nossas necessidades e adentramos em círculos sociais cada vez mais ampliados, intensificando, assim, o aprendizado e a experiência em diferentes situações.

Através dos sentidos recebemos informações que orientam nossa interação com o meio (natural ou artificial). Assim, quando nos falta o pleno desenvolvimento de algum deles (tato, paladar, olfato, visão, audição), por condição genética ou adquirida, informações deixam de ser percebidas, de modo que a interação com o meio é alterada: o alimento está em condições de ser usufruído? O latido do cão é um alerta para algum perigo eminente? A cor do sinal de trânsito indica que é momento de parar ou seguir?

O primeiro cidadão reconhecidamente *ciborgue* é Neil Harbisson. Nascido com acromatopsia, ou seja, impossibilidade (que pode ser total ou parcial) de ver cores, devido à alteração na retina e nas células fotorreceptoras, ele “escuta” cores, inclusive *infravermelho* e *ultravioleta*, com o auxílio de uma antena acoplada em seu crânio.² No Brasil, Paulo Henrique Machado, residente no HC de São Paulo até 2020, instituição

² Cyborg Arts. Disponível em: <https://www.cyborgarts.com/>

em que viveu 51 anos devido à poliomelite contraída com 1 ano e meio de idade, poderia ser caracterizado como “ciborgue midiaticado” (cf. LIMA, 2016), pois a condição de viver acoplado ao aparelho de respiração não o impediu de utilizar tecnologias de informação e comunicação para manter redes de interação social.

Assim, podemos relacionar o sentido de “cibernética médica” de Kline (2009), com a caracterização do “ciborgue midiaticado”. Lima afirma que a midiaticação impacta nas dinâmicas sociais de produção simbólica, no aumento da capacidade de comunicação, que não precisa estar restrita aos limites geográficos, ressaltando também o quanto ela conduz para mudanças culturais, econômicas e sociais (cf. LIMA, 2016, p. 38–39). Para pessoas com limitações de mobilidade, a *internet* permite a sensibilização do público em geral sobre condições de existência desafiadoras, a comunicação entre pessoas com condições semelhantes viabilizando trocas de experiência, bem como a constituição das subjetividades integradas em rede, assim: “O ciborgue midiaticado não apenas cria condições interpretativas por meio da internet, como também se faz atuante nesse espaço, construindo sua identidade e expondo a todos as características pelas quais se reconhece e deseja ser reconhecido” (LIMA, 2016, p. 95). Deste modo, o *organorg* equivale ao ciborgue na proporção de sua vulnerabilidade, pois, sem os recursos da técnica, a interação com as pessoas e com o meio estaria mais restrita.

3) Vertigens transumanas: entre vulnerabilidades e obsolescências

A partir destas lições de anatomia ciborgue, percebemos que *elela* apresenta semelhanças e diferenças em relação aos organismos com pleno usufruto da mobilidade e dos sentidos. Primeiramente, o ciborgue, tanto quanto os demais seres humanos, é parte orgânico, assim, depende de meio que facilite a obtenção ou forneça condições para a manutenção de sua plena vitalidade. Em segundo lugar, enquanto organismo, além da interação com o meio, *elela* mantém-se no paradoxo de tudo o que está vivo, que é sua constante mudança. Ou seja, como todo

organismo, há o ciclo de nascimento, crescimento, envelhecimento e morte, o ciclo periódico de cansaço e de sono reparador, o ciclo de fome e saciedade. Em terceiro lugar, a depender da sociedade em que se vive, o não reconhecimento destas necessidades orgânicas pode desencadear a insensibilidade em relação às necessidades do outro, uma vez que não sentimos o sono e a fome das outras pessoas; porém, por intermédio da empatia, somos capazes de, indiretamente, perceber situações semelhantes de vulnerabilidade, como no caso da dor e do sofrimento alheio.

Desta maneira, ao admitirmos a vulnerabilidade do organismo, a fragilidade e a impermanência de tudo o que está vivo, cabe questionar o que seriam as *vertigens* transumanas. Francesca Ferrando (2019 [2013]) afirma que o pós-humanismo busca uma redefinição da noção de humano, considerando as biotecnologias dos séculos XX e XXI. Se, por um lado, o ciborgue pode ser acoplado e desacoplado das máquinas que viabilizam sua sobrevivência em ambientes hostis, por outro lado, a interferência no vivo, mesmo no isolamento do *in vitro*, pode conduzir para alterações transmissíveis para as gerações futuras, como nas técnicas reprodutivas que incidem nas células germinativas. Ferrando (2019, p. 959–960) identifica que a plurivocidade se dirige para o uso dos termos “pós-humanismo” e “transumanismo”, por designarem movimentos com interesses similares surgidos no final dos anos 80, início dos anos 90.

Dentre as teses compartilhadas, tanto o pós-humanismo quanto o transumanismo afirmam a variabilidade do que se considera humano. Neste sentido, há uma continuidade entre as duas concepções científico-técnico-culturais, pois as mudanças insufladas pelo pós-humanismo poderiam se tornar tão radicais, que se perdesse o liame com a concepção de humano, fazendo transitar para o transumano (cf. FERRANDO, 2019, p. 960). Ademais, o transumanismo pressupõe a indissociabilidade entre a evolução, as tecnologias e ciências baseadas na evidência, dirigidas para melhoria do bem-estar humano. Além disso, o *human enhancement* visa

ao aumento das habilidades, inclusive as fisiológicas, tendendo para a extensão máxima da expectativa de vida dos seres humanos.³

Quanto ao pós-humanismo, este seria uma derivação do manifesto de Haraway, pois o ciborgue questiona os dualismos apresentados, por exemplo, no suposto limite entre tecnologia e *self*; porém, o pós-humanismo se reconhece como uma *práxis* (cf. FERRANDO, 2019, p. 963), sendo as suas críticas voltadas, inclusive, para os pressupostos antropocêntricos, ressaltando a importância de críticas ao colonialismo, especismo, patriarcado, considerando que a hierarquia entre os viventes subjulga uns para o benefício de outros. Assim, a ênfase no “pós” se refere mais a estes aspectos críticos que se colocam para além do humanismo iluminista, destacando a necessidade de manter-se multicêntrico, e não centrado em sentido único de identidade (cf. FERRANDO, 2019, p. 965–966).

Assim, caberia questionar em que ponto passou-se da busca por melhoria das vulnerabilidades e por minorar a condição de sofrimento humana, para a superação do organismo. Paola Sibilia (2015) ressalta que, no século XX, a era da informação mantinha subjacente a ideia de superação da matéria, sendo exacerbado na tese de que seria possível “[...] transcender as restrições inerentes ao organismo humano na procura de uma essência virtualmente eterna” (SIBILIA, 2015, p. 96).

No século XXI, o que denomina “impulsos gnósticos” receberam ainda mais ímpeto, tendendo para a “[...] repugnância provocada pelo orgânico em geral, e, em particular, uma aversão pela viscosidade da configuração humana em sua encarnação anatômica e fisiológica” (SIBILIA, 2015, p. 97). Comparando os corpos humanos com as sempre renovadas tecnologias, o corpo estaria fadado à obsolescência, considerando que as tecnologias permitiriam superar “[...] em velocidade e eficiência os lentos ritmos da velha natureza, acelerando e turbinando a biologia com os mais novos recursos tecnocientíficos” (SIBILIA, 2015, p. 15).

³ *Humanity* +. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/about>

Nota-se, desde logo, a semelhança do exagero do pós-humanismo com o projeto de convergência das tecnociências, que se propõem não apenas como um novo regime de saber, como também projeta a possibilidade de evolução artificial, sendo que a própria Sibília (cf. 2019, p. 125), denomina este processo de “Vertigens da evolução pós-biológica”. Neste ínterim, vislumbramos a transição da medicina de cura para a de melhoramento, como no caso dos atletas que, ao utilizarem ou não fármacos, sua prática pode ser classificada como *high* ou *low tech* (cf. SANDEL, 2013 [2007], p. 43–44), espalhando a sombra da obsolescência àqueles impossibilitados de utilizar as novas tecnologias disponibilizadas no mercado.

Aspectos conclusivos: corpo e mente de uma hibridização claudicante

Considerando a aproximação das noções de *organorg* e ciborgue, este híbrido de máquina e organismo requer o autorreconhecimento enquanto corpo vivo e vulnerável, ao qual se acopla uma máquina para facilitar, ou mesmo permitir, o deslocamento físico e a interação social. Porém, a máquina, assim como certos fármacos, podem criar ilusões de invulnerabilidade. Comparando duas máquinas, um carro de motor à combustão e uma bicicleta, certamente o ciclista se sente mais vulnerável diante das vicissitudes do trânsito das grandes cidades. Ele, dependente como é do bom funcionamento de seu organismo para fornecer o esforço muscular para o deslocamento da bicicleta, está menos preocupado com o aumento do preço dos combustíveis, embora este fator econômico possa impactar sobre o preço dos alimentos que consome ou mesmo das peças para a reparação de sua bicicleta.

Ciborgues que se acoplam ao *low* ou *high tech* se comportam como sistemas dentro de sistemas. Corpo e alma ciborgues se fundem com máquinas, de tal modo que organismos e máquinas parecem conformar um sistema não apenas por justaposição de partes, mas por sinergia, em interação recíproca. É preciso relembrar, no entanto, que para Haraway, Hoquet, Bernadette Bensaude-Vincent, quando esta analisa a emergência das tecnociências, paira sempre uma atmosfera tensa sobre a

interferência no íntimo da matéria, no espaço que cedemos do naturalmente dado para o artificialmente construído.

Trata-se de admitir que, para além das necessidades a serem supridas, sejam elas advindas do corpo ou da alma, as técnicas capacitam a prover com alimentos de maior ou menor valor nutricional, a fornecer meios de comunicação à distância para os que estão distantes geograficamente, minorando algumas consequências da competitividade individualista recorrente no mercado financeiro que se alia ao *biocapital*, mimetizando o pior aspecto da luta pela sobrevivência, recriando, no convívio social, uma competitividade por recursos capaz de adoecer os seres humanos que dela participam, quando estes se aperceberem diante de vagas de emprego limitadas, tendo que lidar com necessidades orgânicas que, ciclicamente, acometem. Corpo e mente ciborgues estão sujeitos às “tirantias do *upgrade*” (SIBILIA, 2015, p. 14). Porém, a falta de empatia em relação aos sofrimentos dos corpos é um aprisionamento mental, diante da promessa da plena autonomia da alma em relação ao corpo e de ambos em relação ao meio. No entanto, é apenas no cultivo das relações com meios e pessoas que as condições matérias de existência se realizam, possibilitando a existência claudicante dos híbridos de máquina e organismo.

* * *

REFERÊNCIAS

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette (2009). **As vertigens da tecnociência: moldar o mundo átomo por átomo**. Tradução José Luiz Cazarotto. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

CANGUILHEM, Georges (1965). **O conhecimento da vida**. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FERRANDO, Francesca (2013). Pós-humanismo, anti-humanismo, meta-humanismo e novos materialismos. **Aurora**, v. 31, n. 54, p. 958–971, 2019.

HARAWAY, Donna (1985). **Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

KLINE, Ronald. Where are the cyborgs in cybernetics? **Social Studies of Science**, 39, 3, 2009, p. 331 - 362.

LIMA, Vivian Maria Corneti. **Ciborgues midiaticizados**. Curitiba: Appris, 2016.

SANDEL, Michel (2007). **Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética**. Tradução Ana Carolina Mesquisa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SIBILIA, Paola. **O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais**. 2 ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2019.

Recebido 27/10/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



/varia

Progresso material e moral em Rousseau.

Douglas Henrique de Quadros

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0009-0001-7101-5483>
doug.hq@hotmail.com

Resumo: O presente artigo visa esclarecer o conceito de história em Rousseau, em especial, no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens e o Contrato Social. Examina não apenas os processos envolvidos no segundo discurso, como também os momentos da filosofia de Rousseau em que ele define a história. Com essa finalidade, é retomado o cenário do movimento Iluminista acerca do conceito, para, comparativamente, distinguir a noção histórica de Rousseau dos demais iluministas como uma definição de progresso material e da degeneração moral do homem. Para compreender melhor toda conjuntura e elucidar a questão, fez-se necessário perpassar pelo conceito de história no segundo discurso, buscando quais foram as causas que levaram a história ao declínio, adentrando em discernimentos da perfectibilidade e da passagem do estado de natureza à civilização, além dos considerados progressos da técnica e da ciência, e, por fim, o questionamento de caminhos para se pensar a história posto todas às problemáticas.

Palavras chave: história; progresso; iluminismo; degeneração.

Abstract: This article aims to clarify the concept of history in Rousseau's works, particularly in the Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men and The Social Contract. It also examines not only the historical processes involved in the second discourse, but also moments in Rousseau's philosophy that he defines history. To achieve this, the article revisits the Enlightenment's discourse on the concept of history to comparatively distinguish Rousseau's historical notion from other Enlightenment thinkers' definitions of material progress and moral man's degeneration. To better understand the whole context and elucidate the issue, it was necessary to explore the concept of history in the second discourse, looking for the causes that led to the decline of history, delving into discernments of perfectibility and the transition from the state of nature to civilization,

in addition to the considered progress of technique and science, and finally, questioning ways to think about history given all the problems.

Keywords: history; progress; Enlightenment; degeneration.

1. INTRODUÇÃO

A produção sobre o conceito de história é algo que está atrelado à conjuntura em que ela está inserida. Por isso, o significado de história é vasto e está relacionado com o período no qual ele é formulado. Assim, existem diversas maneiras de se compreender o tempo histórico. Em geral, é possível afirmar que o modo como a história opera pode ser entendida, a depender do teórico e seu tempo, de forma cíclica, linear, ou ainda ateleológica, inclusive havendo concepções mistas, sendo essas as concepções de história mais comuns na área. (DALBOSCO, 2016, p. 926).

Primeiramente, faz-se necessário a delimitação bibliográfica para abordar as ideias de Rousseau sobre o tema, partindo do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), bem como a análise de algumas passagens do *Contrato Social* (1762), a fim de buscar uma compreensão do que constitui a visão de Rousseau sobre a história e seus devidos progressos, além de comentadores que permitam construir tal ideia em suas diferentes facetas e implicações, sendo possível explorar um melhor entendimento da época, do porquê para o filósofo o progresso corrompeu o homem, fazendo do autor, com isso, um crítico do conceito de progresso.

Para elucidar a noção de história em Rousseau, parece imprescindível compor, por um lado, a visão de Rousseau, buscando trechos de suas obras e de estudiosos que expõem os significados de história para o autor, e, por outro, explicar o funcionamento do modo como a história está colocada em suas obras, como é o caso principalmente do *segundo discurso*. Apesar de haver essa diferença entre aquilo que Rousseau conceitua da história com sua narrativa histórica da obra de meados

do século XVIII, é possível afirmar que essas visões convergem. Por isso, de início faz-se preciso uma visão geral de como Rousseau significa a história.

No campo da filosofia da história e teoria da história¹ é possível afirmar a visão rousseauísta como uma ruptura do próprio movimento Iluminista, ainda que outras ideias do filósofo sobre outras questões o aproximem das Luzes. Parece válido iniciar a reflexão observando como Rousseau se debruçou sobre essas teses, investigando os sentidos que ele atribui ao desenvolvimento humano.

É no sentido do caráter prejudicial da história, tomado de maneira negativa pelo genebrino, que podemos diferenciar sua filosofia da história da de outros iluministas, conforme aponta Moscateli:

Tanto os iluministas quanto Rousseau enxergaram a transição do passado para o presente como um movimento por meio do qual a razão entrou em cena na história humana, como um progresso intelectual inegável; mas, ao contrário deles, Rousseau não conferiu a essa ocorrência um valor intrinsecamente positivo. (MOSCATELI, 2010, p. 59).

Desse modo, a constatação histórica entre filósofos como Rousseau, Voltaire, Condorcet, Kant, D'Alembert, entre outros², caracterizam o movimento da razão que se desenvolve, ocorrendo um progresso intelectual com o passar do tempo. A tese é importante, pois Rousseau não nega que houve uma linearidade na história, essa se averigua pelo florescer da razão humana. No entanto, como o historiador explica, Rousseau se apresentaria como “o ponto fora da curva” nesse quesito, uma vez que enxergou esse progresso da razão como algo repleto de fatores negativos, fatores estes que serão trabalhados no decorrer do artigo.

Há, então, um debate próprio da época, e Rousseau estaria na contracorrente dessas ideias que tendiam a observar a realidade e a projeção do futuro como algo positivo. A rejeição vem do próprio presente. Mas antes de se elucidar melhor esse conceito axiologicamente negativo associado à história, parece de suma importância,

¹ Áreas da filosofia e da história, respectivamente, que podem ser relacionadas, em que diversos autores se debruçaram sobre a questão do funcionamento dos processos históricos.

² Destaque para as singularidades relativas à cada teoria. Embora haja proximidades conceituais, essas representam particularidades.

investigar as seguintes questões: o que o próprio autor compreendia da história? Quais considerações podem auxiliar a introduzir a sua argumentação? Quais suas referências ao se falar sobre essas questões?

Rousseau concebe a história no *segundo discurso* de modo hipotético. Significa, com isso, dizer que todos os processos históricos que são expostos na obra não são tomados como fatos incontestáveis, que não poderiam ter ocorrido de outro modo diferente do narrado. Talvez possa se afirmar resumidamente que a história descrita por Rousseau é uma narrativa, ou seja, a construção de cenários hipoteticamente pensados e assim tomados. Há, portanto, um campo de suspensão da verdade na história em última instância. Segundo o filósofo:

Não se devem tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a este que cotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (ROUSSEAU, 2020, p. 171).

Por isso, o caráter hipotético por ele construído na obra de 1755, é tomado como imaginativo. É a descrição dos cenários demasiados longínquos, operando como a física que até então possuía um espírito mais condicional. Rousseau também leva em conta escritos de outros autores, isto é, as referências que estavam disponíveis na época acerca dos assuntos que visa tratar, como Buffon, Plutarco, Lucrécio, Ovídio, Maquiavel, Montesquieu, entre outros.

Há também as referências que não lhe servem sobre a história, como é o caso de Dávila, Guicciardini, Strada, Solis, e, mesmo De Thou, ainda que essas referências tenham sido de importância para Rousseau formar seu pensamento. Porém, muitos historiadores modernos são criticados por Rousseau, visto que para ele a história moderna não conseguia inovar e criar de maneira inventiva como os antigos. Assim, os antigos servem muito mais para se pensar uma moralidade virtuosa por meio dos exemplos práticos na história e fornecer qual seria uma boa educação do jovem, presente em *Emílio*. (SOUZA, 2001, p. 54).

Em suma, o filósofo da desigualdade apresenta uma visão bastante particular da história. Starobinski comentou essa questão em termos de “grau zero”, indicando necessidade de voltar no tempo para buscar a história do homem selvagem: “O estado de natureza, nos diz Rousseau, talvez jamais tenha existido. Que seja. É preciso, contudo, colocá-lo por hipótese, pois só se pode medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um ‘grau zero’” (STAROBINSKI, 2011, p. 395). É a história, enquanto possibilidade, que nos permite imaginar o que era o ser que vivia na natureza, e esse retorno às origens auxiliam a montar o quebra cabeça do tempo

Se faz, portanto, essencial o conhecimento do que Rousseau considerava o fazer histórico, tendo em vista que, para ele, muitos historiadores, sobretudo os que eram objeto de sua crítica, acabavam falhando nesta tarefa. Em síntese, faz história aquele historiador que tem a capacidade de conseguir, para além de expor contextos, demonstrar os processos históricos que levaram a um acontecimento. Sendo assim, a história é feita quando são descritos os motivos ou causas que levaram ao acontecimento que entrou para a história. Do contrário, Rousseau argumenta ser pura descrição monótona, sem levar em contar o processo. Moscateli coloca:

Para Rousseau, adentrar as razões dos acontecimentos, muito mais do que os acontecimentos em si mesmos, é o verdadeiro conhecimento da história. Disto resulta seu desdém para com os historiadores que nada relatam além das infundáveis cronologias das sucessões reais e das guerras; eles ficam presos à superfície das coisas, apresentando uma visão igualmente superficial das ações dos homens. (MOSCATELI, 2010, p. 56).

A questão a ser feita, então, por uma boa historiografia, poderia ser – ‘por que as coisas ocorreram como ocorreram?’ Aqueles historiadores que não conseguissem responder a tal questão, elucidando os motivos pelos quais algo entrou para história, estão fazendo apenas um mero relato dos acontecimentos. É preciso buscar em profundidade, os porquês, ou seja, as razões, e essa seria uma maneira de definição para o filósofo do que é a história. Tal perspectiva de busca das causas pode ajudar a perceber que é desse modo que Rousseau ambiciona narrar todo o

segundo discurso, uma vez que há diversos processos sendo explicados, sendo possível associarmos a definição da história com o tratamento interno em sua obra, ambas se tratando dos procedimentos históricos que culminam em um acontecimento que ingressa no tempo. A diferença substancial é que, há momentos de sua filosofia política que ele conceitua a história, e há, na grande maior parte, as explicações das causas que mostram na prática qual o desenrolar dessa trama.

Contudo, feitas essas observações iniciais, para ir mais a fundo na questão será preciso considerar os avanços históricos descritos no *segundo discurso*, sobretudo buscar os motivos pelos quais Rousseau se diferenciou de seus contemporâneos, a saber: os progressos científicos, técnicos e culturais que levaram a um mundo com maior infelicidade, miséria e desigualdade. Tal argumentação acompanha o progresso da razão, e perpassa por conceitos fundamentais que se relacionam com a tese da corrupção do espírito no decorrer do tempo, como a perfectibilidade, a liberdade, os avanços materiais e o surgimento da propriedade, a civilização, a instituição do governo, o papel do desenvolvimento científico e técnico e a ação do Legislador.

Para tanto, o artigo em questão pretende realizar uma abordagem mais específica, a do contexto moderno setecentista, considerando como é tratado, em especial, o conceito de história por Rousseau. Dessa maneira, o texto visa compreender o que significa sua rejeição ao progresso temporal a partir dos rumos que a humanidade toma, em contraposição de uma história linear no sentido de um progresso científico, tecnológico e mesmo moral, muito comum em sua época e associado aos demais autores iluministas. Ou seja, busca-se expor o progresso histórico de Rousseau como noção única em comparação com seus contemporâneos, apontando diferenças fundamentais de filósofos como Kant, Voltaire, D'Alembert e outros.

Os filósofos das Luzes produziram conceitos de história cuja linearidade aponta para um futuro melhor e mais engenhoso. Rousseau, em oposição aos demais iluministas, demonstra por meio de suas obras o custo para a civilização sair do

estado de natureza e passar a viver em sociedade, com suas diversas contradições e problemáticas. Há esse embate no qual Rousseau tomou outros caminhos metodológicos para pensar os acontecimentos que visualizava no século XVIII.

1. AS CAUSAS DE UMA HISTÓRIA DEGENERADA

É necessário, para tratar da história degenerada, compreender os eventos que explicam os porquês de que nela houve declínios, sendo preciso retornar ao que seria o homem que habitava as florestas séculos e séculos atrás. O *segundo discurso* de Rousseau é dividido em duas partes: a primeira trata do homem em estado de natureza, enquanto que a segunda se refere ao homem no estado civil. Há processos históricos para compreender esses dois estados, e essa história é a da corrupção dos seres humanos.

O estado natural é um período demasiado antigo, podendo ser compreendido como uma fase anterior da história, ou mesmo pré-histórico, ao menos da história de que se têm registros, ocorrendo, então, muito antes da sociedade. Nele o ser humano era ainda mais independente, solitário e habitava em meio a natureza. Fora uma fase da humanidade em que as preocupações eram tão somente com as necessidades básicas como a busca pela alimentação e sobrevivência. O ser humano viveu séculos de uma maneira que pode ser considerada relativamente pacífica. Ocorre que, em algum momento dessa história natural, houve pequenos passos em direção a uma engenhosidade. Tal é a perfectibilidade descrita por Rousseau:

É ela que, com o tempo, retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele o tirano de si mesmo e da natureza. (ROUSSEAU, 2020, p. 183).

A perfectibilidade foi, então, a responsável por tirar o ser humano de sua condição inicial na natureza³. Ela faz nascer das paixões as virtudes e os vícios, faz o ser humano desenvolver o raciocínio, sua razão, ainda que limitada, mas num afloramento. A perfectibilidade é a “faculdade das faculdades”, aquela que pôde propiciar o desenvolvimento de todas as outras. Mas, e se nos questionarmos como isso ocorreu, como se deu o movimento que fez os seres se distanciarem de uma condição ainda bastante primitiva para ir, paulatinamente, transformando as condições da existência? Aí entra em cena o concurso fortuito, representando ele as condições de adversidades que a vida nas florestas causou ao homem. Conforme Rousseau:

Após ter provado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera em potencial não poderiam jamais desenvolver-se por si mesmas, pois, para tanto, precisaram do concurso fortuito de várias causas que lhes eram alheias, que jamais poderiam ter surgido e sem as quais ele permaneceria eternamente em sua condição primitiva [...]. (ROUSSEAU, 2020, p. 205).

Ou seja, a perfectibilidade ocorreu quando o concurso fortuito exigiu do homem que para continuar vivendo nas selvas seria preciso se desenvolver, seja para conseguir alimentos, não ser devorado por animais silvestres ou os mais variados motivos imagináveis, para que pudesse sobreviver. Desse modo, a perfectibilidade foi capaz de prover transformações na alma humana.

Se trata, então, do conhecimento de que o movimento da história da humanidade, ligado à ideia de perfectibilidade, na realidade vem de um funesto acaso, como afirma Rousseau. Essa concepção aponta para a compreensão da história e suas causas que não são possíveis nem especular, visto que Rousseau afirma que não é possível saber exatamente o que levou o homem a sair da natureza. A hipótese que o funesto acaso contempla é a de que todas as motivações que fizeram com que houvesse a possibilidade de um desenvolvimento se dariam por conta dos perigos da natureza, dos empecilhos, ou seja, as dificuldades e adversidades da vida nesse

³ Outros conceitos como liberdade, piedade, amor de si e amor-próprio também tiveram um papel simultaneamente com essa atividade da perfectibilidade. (ROUSSEAU, 2020, p. 194 e p. 215).

ambiente. A questão de saber quais foram precisamente essas adversidades expõe uma lacuna que talvez não seja possível preencher, não ao menos para nosso autor. (ROUSSEAU, 2020, p. 215).

Parece adequado, ainda, questionar se com a perfectibilidade houve mais perdas ou ganhos, pois, embora ela pôde manifestar a razão, trouxe a degeneração dos seres a longo prazo, acirrando os vícios. Maria das Graças de Souza define a perfectibilidade e como ela mudou o rumo da história humana:

Qualidade muito específica”, “faculdade quase ilimitada”, ela distingue o homem do animal, e, com a intervenção das circunstâncias, desenvolve sucessivamente as outras faculdades humanas. Esse processo de aperfeiçoamento é um processo de desnaturação. (SOUZA, 2001, p. 77).

É partindo desse ponto que se nota um progresso em sentido negativo. Ao contrário do que o conceito de perfectibilidade sugere, não se trata de um estado de maior perfeição dos homens. É, ao inverso, um processo de desnaturação da passagem do homem selvagem ainda em estado de natureza para um estado de vida em sociedade ou convívio civil. A perfectibilidade não indica um estado nem mais perfeito, tampouco melhor do homem; essa proposição pode nos levar a ideia de que o aperfeiçoar da razão no decorrer da história não indica uma teleologia, não persiste em direção a uma finalidade. O pesquisador Cláudio Almir Dalbosco explica:

O segundo aspecto é a ausência de uma teleologia no conceito de perfectibilidade, que permite compreender a ação humana na história como algo aberto, sem estar necessariamente dirigido a um fim e sem ter a certeza de que a aposta na educação iria conduzir inevitavelmente ao melhoramento da humanidade e a superação do estado social corrupto. Nesse sentido, a perfectibilidade diferencia-se enormemente da perfeição, pois permite a Rousseau compreender o ser humano não como uma unidade substancial constituída por ideias pré-formadas, cujo núcleo interno deve ser desabrochado até reencontrar novamente a unidade substancial originária, o Reino dos Fins. Ao contrário, a perfectibilidade é uma capacidade em princípio neutra que pode tomar direções diversas, dependendo da multiplicidade de fatores, os quais são impossíveis de serem previstos de antemão. (DALBOSCO, 2016, p. 939).

Não há, então, segundo o autor, uma direção propriamente explícita para a qual os progressos das faculdades se direcionavam. Diversamente, era uma questão

que estava submetida a tantos fatores de acasos que seria tão pretensioso quanto imprevisível afirmar para onde o curso das coisas iria seguir. Não havia garantia alguma, assim como a própria educação dos jovens situados na atualidade da história narrada em sociedade, que não assegura uma abertura para um estado longe da corrupção moral e social. Entretanto, apesar de não haver um objetivo o qual a humanidade está condicionada a perseguir, é possível buscar alguma resposta na filosofia de Rousseau para os problemas da vida em sociedade, mesmo que as soluções sejam incertas.

Uma última consideração sobre essa discussão refere-se a uma advertência em notas do *segundo discurso* que o próprio Rousseau realiza. É por ele colocado que, mesmo levando em conta todo esse discurso dos vícios, do nascimento e uso da inteligência que leva à maldade, da lenta passagem da vida em natureza para a vida em coletividade, isso não quer dizer que ele esteja defendendo um retorno ao homem selvagem. O adendo é de relevância, pois não se trata de ignorar tudo que a reflexão, ciência e técnica humana construiu para se retornar às florestas. Inversamente, deve-se reconhecer um estado da humanidade que existiu, para o qual jamais se pode retornar.

Rousseau já afirmava a negação do retorno em vista de interpretações equivocadas que seus opositores poderiam trazer: “E então? Será preciso destruir as sociedades, destruir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? Conclusão ao modo de meus adversários, a quem prefiro prevenir a deixar-lhes a vergonha de chegar a ela” (ROUSSEAU, 2020, p. 262). Porém, Voltaire não se conteve, sendo o primeiro a acusa-lo de querer regressar a ser, como ele o chama, “um quadrúpede na natureza”. Talvez isso indique que Voltaire realizou a interpretação errônea que Rousseau quis evitar, porém sem muito êxito. (VOLTAIRE, Lettre à Rousseau, 1755).

Assim, Rousseau realiza um retorno à natureza, que pode ser compreendido como anterior à história, antecedendo a uma época que não se tinha registros. O filósofo cria um cenário hipotético, imaginando acerca do que era o homem, como

convivia em natureza e quais suas preocupações, um cenário fora da história ou mesmo precedente a ela. Starobinski aponta: “Todos os documentos de que dispomos referem-se aos fatos ocorridos em uma humanidade já evoluída, e arrastada pelo movimento da história. É preciso remontar mais longe.”. (STAROBINSKI, 2011, p. 390).

2. DA NATUREZA À CIVILIZAÇÃO

Quando se passa à análise da sociedade, toda a corrupção que a perfectibilidade causou fica mais bem exemplificada na prática cotidiana. Mas, para caracterizar essa passagem é preciso ainda falar de alguns séculos após o primeiro estado mencionado, o momento do surgimento das primeiras sociedades.

As primeiras sociedades, isto é, a formação de grupos de pessoas vivendo em conjunto, têm ainda relação com o processo mencionado anteriormente e que neste ponto será explorada com mais profundidade. Assim como o conceito de perfectibilidade, a noção de liberdade possui, paralelamente, uma importância de igual valor, isso porque ela acompanhou o ser humano em seus diferentes períodos. A respeito dessa convivência das formas sociais primitivas, Dalbosco argumenta: “Seguindo a argumentação do Segundo discurso, é a liberdade o primeiro ato decisivo que conduz à sociabilidade humana e, portanto, que oportuniza efetivamente ao homem seu ingresso na história, empurrando-o à sua própria consciência histórica” (DALBOSCO, 2016, p. 938).

Nota-se a relação e a relevância da liberdade para a própria história, pois ela traz uma sociabilidade nunca antes existente, com seres humanos tecendo relações de cooperação, afetividade, busca da sobrevivência em conjunto, a caça, a pesca e as moradias. Enfim, a liberdade trouxe um estado em que passou a haver uma consciência histórica, isto é, a ideia de um início da história que é conhecida, com seres conscientes sobre sua própria ação. Isso vai ao encontro da noção de que aquilo

que antecede essa história é como uma pré-história, sobretudo considerando que Rousseau só permitiu conjecturarmos sobre o que seria esse estado anterior, se é que ele existiu realmente tal como imaginado.

A considerada primeira revolução fundamental da história, por Rousseau, é de quando os humanos passaram a utilizar a argila e o barro para construir, por exemplo, objetos de utilidade. Foi quando o homem começou a usar sua criatividade para construir coisas que lhe seriam úteis para sobreviver, tais como machados de pedras duras cortantes e a construção de cabanas, em suma, uma época de refúgio e criação de mecanismos de enfrentamento aos perigos da natureza (ROUSSEAU, 2020, p. 210).

Mas, ocupar espaços com outras pessoas não foi fácil, e engendrou problemas. Assim, começou a existir nessa fase da humanidade, a comparação que gerava estima pública. Por isso, os considerados bonitos, que cantavam melhor, dançavam melhor, mais robustos, ligeiros ou eloquentes, eram valorizados por haver uma estima de outras pessoas demonstrando suas qualidades. Do contrário, pessoas que eram vistas como feias, sem força física, que não sabiam cantar ou dançar, lentas e mesmo sem eloquência eram desvalorizadas, desqualificadas em detrimento das outras. Rousseau anuncia que nesse ponto houve um passo fundamental para a desigualdade, ainda que essas qualidades sejam mais representativas das características de cada um. Tal estado germina um futuro no qual a felicidade e a inocência não possuem espaço:

Cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por esses novos germes produziu por fim resultados desastrosos à felicidade e a inocência. (ROUSSEAU, 2020, p. 213).

Desse estado mais recente de convívio, sentimentos e seus contrários passaram a existir, como o ciúme, o desprezo, o orgulho e diferentes paixões que causavam discórdia entre uns e outros. Por um lado, embora Rousseau tenha

afirmado que o início das sociedades originárias foi talvez o melhor período de habitação e relações entre humanos, no sentido de haver certa tranquilidade, é inegável, por outro lado, que estava nascendo o projeto do que viria a ser as civilizações.

Outro momento abordado por Rousseau é no início da segunda parte do *segundo discurso*, e que diz respeito a passagem do estado de natureza para o estado civil, realizado por meio da instituição da propriedade. Mas, para melhor compreensão do que foi a passagem para o estado civil, vale salientar questões que se enquadravam no período. Sobretudo, por conta dessa nova maneira de viver em conjunto, houve uma dependência recíproca entre os sujeitos, o que fez com que existisse a cooperação de uns com os outros nos mais diferentes âmbitos, como na labuta, as relações de necessidade internas às famílias, a afetividade, as relações financeiras, de troca, e tantas que passaram a existir para que o meio social pudesse se estabelecer enquanto social. Em suma, ninguém jamais pôde ser autossuficiente como fora um dia o quadro de vivência natural. (SOUZA, 2001, p. 78).

Comparativamente, o estado civil foi ainda mais capaz de edificar as diversas relações humanas se comparado com as sociedades primitivas. Nessas, já havia algumas exigências de cooperação para se conviver, isto é, viver em conjunto, agora, nas sociedades civilizacionais, houve um fortalecimento desses vínculos. Rousseau talvez estivesse interessado em mostrar, sobretudo, as complicações dessas uniões sociais, e, por isso, a história por ele narrada serve como um bom parâmetro de se investigar as razões que corromperam o modo de existir e ser em sociedade.

A instituição da propriedade privada foi o cerceamento da terra tomada para si que resultou no nascimento da sociedade civil. A agricultura e a metalurgia demarcaram, logo em seguida, essa transição, em épocas em que a reflexão trouxe aos seres humanos o trabalho. A história, neste ponto, a partir do estabelecimento da propriedade, trata de acontecimentos demarcando o início e o desenvolvimento civilizacional, expondo o avanço material que houvera quando os seres humanos aprenderam a cultivar a terra, utilizar o aço, o ferro, o cobre, em suma, materiais que

até então não se tinha conhecimento e passaram a ser manuseados e utilizados. Segundo Rousseau, ao fixar-se numa propriedade o indivíduo cria condições para o trabalho:

É somente o trabalho que, dando ao cultivador o direito sobre o produto da terra que trabalhou, e consequentemente sobre o solo, pelo menos até a colheita, e assim de ano em ano, constituindo uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. (ROUSSEAU, 2020, p. 218).

Portanto, considerando esse momento, Rousseau se afasta de uma elaboração mais abrangente e especulativa do estado natural a passa a demarcar uma historiografia de que se tem registros, constatada por haver tal progresso material, sobretudo da arte e aprimoramento gradual do solo e de instrumentos propícios ao trabalho.

Houve, com o advento da propriedade e o nascimento da sociedade civil, uma perda da liberdade tal como era no estado de natureza. Conforme a comparação da liberdade do homem civil em oposição à do homem na natureza que o filósofo em questão faz:

[...] o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal maneira no fundo do coração e nas inclinações que aquilo que faz a felicidade suprema de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só respira repouso e liberdade, deseja apenas viver e permanecer ocioso, e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se incessantemente por buscar ocupações ainda mais laboriosas: ele trabalha até a morte, corre inclusive na direção da morte para colocar-se em condição de viver, ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade. (ROUSSEAU, 2020, p. 242).

Desse modo, focando sobre a liberdade que o homem natural tinha em excesso, ele possuía uma liberdade irrestrita, podia pegar seus alimentos da natureza, cruzar com outros humanos em seu caminho, e, simplesmente ignorá-los seguindo sua vida. É um conceito de liberdade tal que mesmo um sábio estoico que busca a imperturbabilidade da alma não poderia possuir, quem dirá nós, cidadãos inseridos em sociedade, que, a todo momento, restringimos as ações em prol das leis, da coletividade, da proibição por seus mais diversos motivos necessários ao funcionamento social. Rousseau chega a mencionar que as vidas desde as instituições

proporcionaram um anseio irracional pelo trabalho, e essas relações têm muito pautado a vida em comum.

E com o trabalho, a submissão do homem ao homem, as servidões, as misérias, a escravidão, os conflitos, os assassinatos, as guerras. Em resumo, com o trabalho veio também a desigualdade econômica, a disparidade entre aqueles que acumulam riquezas do trabalho de outros e aqueles que não conseguem por meio de seu trabalho, bens materiais básicos para viver, conforme afirma Rousseau:

Mas, a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro, a partir do momento que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, desapareceu igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que precisaram ser regadas com o suor dos homens, e nos quais logo se viram a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas. (ROUSSEAU, 2020, p. 216).

Eis uma concepção bastante discutida sobre a filosofia de Rousseau, o estabelecimento da propriedade como um ponto da história que leva a humanidade ao seu estado de calamidade pela desigualdade social. A concorrência, a rivalidade e a oposição dos seres humanos passou a existir somente após esse período. Logo que se firmou o advento da propriedade, houve, também, a instituição dos governos, com os ricos governando, que tiveram a capacidade de usurpar o poder para si como forma de controlar as regras do convívio social e manter autoridade. Já é possível, a partir desse momento em que se encontra o convívio humano, falar em um contrato⁴. Se este é único ou deve haver um novo pacto é outra discussão. Starobinski comenta a questão do ato dos ricos de tomar o poder e o constituir para si e somente para si:

Estipulado na desigualdade, o contrato terá como resultado consolidar as vantagens do rico, e dar à desigualdade valor de instituição: com a aparência de direito e de paz, a usurpação econômica torna-se poder político, o rico garante sua propriedade por um direito que não existia antes, e será doravante o senhor. Esse contrato abusivo, caricatura de verdadeiro pacto social, não tem sua fonte na vontade espontânea do grupo em formação. (STAROBINSKI, 2011, p. 402).

⁴ Vale a consideração de que o contrato não se trata de uma formalização, em papel, de que a vivência em conjunto exige determinadas regras a serem seguidas. O contrato é menos um acordo formal e mais um estado de coexistência entre os seres humanos. O que está sendo questionado é como esse processo ocorreu. (ROUSSEAU, 2020 p. 517).

Seguindo ainda a teia de processos históricos que, para Rousseau, como visto, constitui sua maneira de compreender e fazer história, chega-se ao conceito de civilização, possuindo esse profunda relação com as indagações sobre a temporalidade e do porquê de seu itinerário ter destino ao declínio.

Starobinski comenta sobre a questão da civilização e do progresso. Ele expõe a crítica de Rousseau referente à falta de sinceridade, ao excesso de amor próprio e à aparência mentirosa nas sociedades. Por isso, ao se remeter a todo progresso material com advento do trabalho desde o início da propriedade, até o contexto moderno do genebrino, faz-se necessário ressaltar as consequências de uma conjuntura em que os processos históricos ocasionaram o enfraquecimento moral, visível nas relações comerciais e cotidianas. A transparência que havia no estado de natureza é encoberta por uma série de sentimentos e atitudes individualistas do mundo moderno:

As “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa. (STAROBINSKI, 2011, p. 38).

É frente à sociedade egoísta que Rousseau realiza suas objeções ao estado social e político, no qual não há espaço para interesses coletivos e o mundo do ‘eu’ é o que reina. O comércio, tal como colocado por Starobinski, talvez seja uma das práticas em sociedade para o consumo que mais evidenciam as relações de aparência, de cordialidade disfarçada dos interesses de cada um. A leitura do teórico sobre Rousseau é toda calcada na crítica das máscaras sociais que ocultam a verdade das relações. Vê-se, de início, um caminho contrário a avaliação da civilização como um progresso às Luzes e ao conhecimento, pois até mesmo nas áreas do saber, os vínculos se dão por conveniência.

Ainda nesse sentido de explicar o afastamento do estado natural em contraposição ao surgimento das civilizações, enfim de se chega à perspectiva de

uma história do progresso material sendo a degradação da humanidade, da perda da inocência original do estado natural, conforme é dito pelo especialista Starobinski: “Com efeito, o Discurso sobre a origem da desigualdade é uma história da civilização como progresso da negação do dado natural, progresso ao qual corresponde uma degradação da inocência original” (STAROBINSKI, 2011, p. 39). Tendo isso em vista, conclui-se que, para Starobinski, a história civilizacional se dá como um progresso em oposição à direção do natural, da perda de uma condição inocente. O progresso é o afastamento de uma vida que jamais poderá ser vivida, e a aproximação cada vez mais da barbárie.

Para fins de comparação, Voltaire é considerado um dos grandes expoentes do Iluminismo. O filósofo foi bastante crítico à religião cristã, e chega a separar a história sagrada da história profana. Suas ideias foram muito baseadas no que já havia sido desenhado nas teorias de Bossuet e Bayle. Assim, Voltaire separa Deus e homem na história e aposta no desenvolvimento científico como uma visão histórica do progresso de cunho positivo, não sendo mais a religião que norteia a história, mas o homem, a razão e as ciências. Dalbosco, estudioso do autor, explicita:

Em um passo semelhante ao já dado por Bayle, Voltaire retira Deus da história e coloca o ser humano e sua razão no seu lugar, alicerçando o desenvolvimento da civilização na noção de progresso científico. Com Voltaire, dá-se então um passo decisivo na direção da secularização da filosofia da história. (DALBOSCO, 2016, p. 933).

Nesse sentido, tomando considerações que Menezes faz, comparar Rousseau e Voltaire é quase inevitável, notando perspectivas bastante antagônicas sobre a história. Assim, ao contrário de Rousseau, Voltaire averigua que o progresso do conhecimento científico melhorou a moral das pessoas, e sua tese se confirma, como já visto, com a comparação que ele realiza de sua época com períodos anteriores. Mas também como era de se imaginar, há vários problemas nessa interpretação da história:

Ele identifica-se com a civilização, as ciências, a filosofia, e possui um particular gosto pelo caminho percorrido pelos povos e pelos ensinamentos daí retirados: o uso da história narrativa cede lugar a um espírito investigativo e crítico vis-à-vis ao modo de se interpretar a

história. Não há dúvidas de que se vive num século especial, num século filosófico e propenso à educação; e essa confiança no presente – momento mais esclarecido do que as épocas antecessoras –, deveria apressar a marcha dos homens e lhes propor uma nova forma de pensar. (MENEZES, 2015, p. 24-25).

Disso se segue uma visão com um olhar positivo, ambicionando um futuro próspero. De modo geral, parte significativa dos filósofos do Iluminismo teve essa percepção dos avanços com a ciência, a técnica e as artes; porém, Rousseau foi o único que teve a capacidade de olhar, para além do que os saberes estavam produzindo, por aquilo que vinha junto aos considerados desenvolvimentos, ou seja, a profunda desigualdade, a miséria, uma moralidade que o próprio convívio corrompia por relações de puro de interesse, o desligamento de sentimentos como o amor-de-si ou a compaixão pelos outros e também a piedade natural, que sequer voltará.

Kant também pode ser um bom parâmetro para elucidar a singularidade da posição de Rousseau. Pereira aborda a ideia de progresso lado a lado do esclarecimento kantiano, isto é, a saída da menoridade do homem, aquele que passa a utilizar a razão sem o auxílio de outrem. A utilização da razão é fundamental como fenômeno social⁵ para que haja progresso. Assim, esclarecer-se faz parte de um processo de moralização da sociedade. Só pode haver progresso com a moral simultaneamente acontecendo. Pereira aborda:

Faz-se necessário ressaltar que a grande aspiração kantiana é que a humanidade atinja um aperfeiçoamento geral. Isso para ele significa que a sociedade deve se tornar um todo moral. Em sua concepção, o processo de moralização da sociedade fundamentada na razão deve ser visto como mais nobre do que toda cultura e civilização do homem. Ele acredita que o esclarecimento seja o meio mais eficaz e viável para que haja na humanidade em geral um processo de moralização. É implícito nesse processo de moralização do homem mediante a razão, encontra-se a real possibilidade de o gênero humano estar em progresso. (PEREIRA, 2008, p. 109)

Importa para Kant o esclarecimento dos homens, na medida que este, se feito de maneira correta, conduz para uma boa moralidade, o que pode levar a uma

5 A sociedade que reflexiona sobre aquilo que a rodeia.

sociedade esclarecida ou uma sociedade que atua no progresso e essencialmente isso se deve ao fato de que o genebrino, distanciando-se dos iluministas, produziu uma visão negativa do progresso.

Ainda nessa linha de ruptura com a compreensão dos iluministas sobre sociedade, moral e progresso, a resposta de Rousseau é outra. Ernst Cassirer, que foi um teórico neokantiano, reitera essa diferença:

Como numa visão súbita, Rousseau descobre o horrível abismo que permaneceu escondido aos olhos de seus contemporâneos, que por ele roçaram sem más intenções e sem pressentir o perigo ameaçador. O domínio do querer está separado do domínio do saber. Opõem-se por seus fins e seus caminhos. Nessa civilização do espírito de sociedade em que o século XVIII vê a flor da verdadeira humanidade, Rousseau reconhece o pior perigo. O conteúdo dessa civilização, os seus primeiros passos, o seu estado atual, tudo confirma sem ambiguidade que ela é desprovida de todo impulso moral, que se alicerça tão somente no instinto de poder e de posse, na ambição e na vaidade. (CASSIRER, 1992, p. 357).

A moralidade, a ganância pelo poder e a vaidade, são motivos pelos quais o filósofo dos *discursos* não visualiza uma história rumo a boa moral, ao bom convívio, a um esclarecimento, como julgou Kant.

Como já mencionado, não é que a história para Rousseau não teve uma linearidade. O problema é a direção que a humanidade tomou [verificar a diferença entre progresso material e moral]. Ou seja, os conhecimentos não são de todo mal, eles fazem parte do processo de linearidade desde a natureza. No entanto, a questão é que com os conhecimentos também veio o ódio, os interesses antagônicos, os favores em aparência e não por necessidade, e todos os males já mencionados que a desigualdade causou:

E o que poderia tê-lo depravado a esse ponto, senão as transformações sobrevindas, em sua constituição, os progressos que realizou e os conhecimentos que adquiriu? Que se admire a sociedade humana tanto quanto se queira, não será menos verdade que ela conduz necessariamente os homens a odiarem-se entre si à medida que seus interesses se chocam, a prestarem-se mutuamente aparentes favores e a causarem de fato todos os males imagináveis. (ROUSSEAU, 2020, p. 255-256).

Mas, para compreender ainda melhor essas contradições da civilização, se faz inevitável uma análise de como Rousseau concebe os avanços cada vez mais visíveis

desde o período do Renascimento. Ademais, é necessário pensar o papel da moralidade em relação a esses avanços, se eles teriam melhorado ou prejudicado as relações sociais, sobretudo focando na leitura destoante do filósofo em comparação com os demais autores das Luzes.

3. OS PROGRESSOS DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA

Após uma melhor conceituação da civilização, faz-se necessário compreender o progresso técnico e científico narrado pelo autor. De maneira geral no *primeiro discurso*, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, as áreas do conhecimento foram criticadas no sentido das artificialidades que elas produzem, tal como Starobinski, como visto anteriormente, trabalha a questão. No *segundo discurso*, o tratamento científico e tecnológico possui um direcionamento no sentido de buscar os progressos das ciências e das artes dentro da história da humanidade, expandindo o que é visto no *primeiro discurso*.

Talvez o que primeiramente parece desejável de se ter em mente é que Rousseau não estava recusando os conhecimentos relativos às ciências e às artes a todo e qualquer custo. Ao contrário, eles foram fundamentais para que a humanidade tivesse a capacidade de desenvolver sua indústria, uma materialidade de coisas sem as quais muitos utensílios não existiriam. Rousseau não afirmava que às ciências foram desprezíveis, mas o seu oposto, que tiveram um papel ativo na história humana. A problemática, no entanto, se dá em termos da moralidade, ou seja, padrões de conduta da vida em sociedade que eram vistos com maus olhos pelo pensador. Conforme os pesquisadores especialistas no tema do progresso, retomando uma passagem do próprio Rousseau, “não é a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude, que defendo perante homens virtuosos” (ROUSSEAU, 1973a, p. 341 *apud* FAÇANHA, CARVALHO, SILVA. 2018, p. 233). Portanto, a

virtude é aquilo que Rousseau buscava, frente a uma sociedade que estava cada vez mais viciosa. Ou ainda, como também mencionam:

A ciência é muito boa em si mesmo, eis o que é evidente e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer ao contrário” (ROUSSEAU, 1973a, p. 384 *apud* FAÇANHA, CARVALHO, SILVA, 2018, p. 232-233).

Todavia o que se deseja restabelecer é o valor moral, e não um ataque a “obra-prima do gênio e da razão” (ROUSSEAU, 1973a, p. 401 *apud* FAÇANHA, CARVALHO, SILVA, 2018, p. 232-233).

Algo fundamental então se faz compreender, isto é, de que o problema não é diretamente das ciências e das artes, mas daquilo que ocorreu com um estabelecimento civilizacional e a utilização delas, o corromper da moral. É, sob vários prismas, que comentadores como Façanha, Carvalho, Silva, dentre outros, explicaram esse tema.

A corrupção da moral ou também chamada de corrupção dos costumes, é um ponto de inflexão que permite que Rousseau não se restrinja a um elogio às áreas do saber. É por meio de uma crítica que o filósofo realiza sobre o consumo de bens de alta patente que se pode compreender a imoralidade social. Os luxos são desnecessários, porque:

A crença no progresso científico, fez com que culturas talentosas regredissem moralmente, conhecendo, portanto, o luxo e os vícios. Dessa forma, o poderio e a elevação ao antropocentrismo construído pela razão moderna não desenvolve as habilidades morais, pelo contrário reforça um homem fraco, que se refugia da verdade, ao mesmo tempo em que arquiteta uma classe de intelectuais fundamentada em um egocentrismo. (FAÇANHA, CARVALHO, SILVA, 2018, p. 233).

A indagação sobre os luxos em sociedade constitui, para Rousseau, um problema, pois ele seria o consumo para além do necessário de objetos que simbolizam apenas uma ostentação inócua. Conforme as autoras e o autor da passagem acima, as ciências e a técnica levaram os seres humanos a um período em que esses ficaram mais fracos [fisicamente], precisando se utilizar de objetos caros para se sentir algo, recuando à verdade e se for o caso, participando de uma intelectualidade puramente egoísta.

Nesse sentido, um ponto fundamental é o de saber diferenciar na filosofia de Rousseau, ao falar do luxo, que o teórico se referia a uma minoria de pessoas que tinham a condição de acessar esses bens, a “classe” dos ricos. A maioria das pessoas que precisava trabalhar em diferentes ofícios, se preocupava mais com as necessidades para sobreviver, sequer pensando na possibilidade de usufruir desse tipo de pompa.

Paralelamente ao problema da moralidade, há a ótica acirrada da desigualdade de riquezas e bens. O luxo é um problema particular de um obstáculo ainda maior. Sobre o direcionamento de cada discurso, Façanha, Carvalho e Silva atentam:

Nesse sentido, o Discurso sobre a desigualdade – diferente do que ocorre no Discurso sobre as ciências, que trata de vícios, refinamentos, frivolidades, artificialidades, luxos já estabelecidos e, portanto, característicos de uma sociedade adoecida pelo progresso das ciências e das artes –, apresenta uma exposição capaz de demonstrar o motivo pelo qual na sociedade das luzes, os homens encontram-se submersos em extrema desigualdade civil. (FAÇANHA, CARVALHO, SILVA, 2018, p. 239).

De modo geral, conclui-se que no *primeiro discurso* é feito uma crítica diferente da do *segundo*, no entanto, uma não é excludente da outra, mas complementar: da crítica do luxo, das aparências, dos vícios, das relações artificiais, à desigualdade crescente que remete a esses aspectos e se apresenta como um problema mais geral. No que diz respeito à desigualdade, salienta-se ainda essa desproporção comparada entre o estado natural e o estado civil, posto que antes só havia uma desigualdade, a de talentos com a estima pública, ao passo que na sociedade civil há a desigualdade de riquezas, e essa representa um momento da humanidade demasiado pior. Além disso, ocorre que por mais que possamos reconhecer toda astúcia e empreendimentos que a razão, no aspecto da ciência e da técnica, trouxe, há de se admitir, segundo Rousseau, que com esses avanços também se acirram uma série de problemáticas da moralidade e da desigualdade. A história seria a prova real de que o progresso aprofundou as desigualdades, pois, de acordo com os pesquisadores Carvalho, Façanha e Silva:

A própria história ratifica o declínio e a degeneração da sociedade, mostrando, claramente que quanto mais o progresso das ciências e das artes foi se aprimorando, cada vez mais se reforçou a desigualdade e a

corrupção dos costumes. (FAÇANHA, CARVALHO, SILVA, 2018, p. 239).

Como o próprio filósofo afirma, demonstrando melhor as questões acima mencionadas: “da extrema desigualdade de condições e de fortunas, da diversidade de paixões e de talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiram uma infinidade de preconceitos igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude”. (ROUSSEAU, 2020, p. 240). Nesse sentido, Rousseau parece ser mais rígido com as ciências e as artes⁶, e se refere à maldade e à frivolidade delas, que com seu avanço, vieram imbuídas a disparidade, as paixões, os talentos e as artes inúteis, o caráter leviano das ciências, enfim, como já mencionavam as autoras acima, a corrupção dos costumes e o aprofundamento da desigualdade.

Esse é outro panorama onde a visão de Rousseau contrasta com os filósofos do iluminismo. O teórico Hélio Alexandre da Silva compara:

D’Alembert, Diderot e Voltaire acreditam num futuro triunfante do saber científico e num desenvolvimento gradual da razão. Rousseau também, mas de uma forma relutante, pois aponta para um futuro não muito promissor, dada a situação atual das ciências e das artes que, segundo ele, só têm contribuído para corromper os costumes. (SILVA, 2014, p. 57).

Em conformidade com Silva, Rousseau é um iluminista relutante, ou seja, ele em muitos sentidos se assemelha em suas posições com os teóricos de seu tempo, mas, em contraposição, em tantos outros se afasta, realizando críticas como é o caso da história na perspectiva de um progresso para o melhor. No fundo, a posição de Rousseau expõe uma capacidade do autor de ter olhado para uma série de adversidades históricas, sociais, econômicas e políticas de seu próprio período, as quais filósofos que compartilharam contextos em comum não conseguiram muitas vezes realizar, ao menos, não sobre a questão propriamente da história.

⁶ O que não contradiz a ideia de que elas trouxeram desenvolvimentos importantes, nota-se aspectos positivos e aspectos negativos desses progressos.

4. EXISTE ALGUMA RESOLUÇÃO?

Seria bastante pretensioso afirmar que existe uma resolução, uma vez que acerca da questão histórica, os próprios comentadores divergem. Há aqueles como Luiz Roberto Salinas Fortes, Hélio Alexandre da Silva e Claudio Almir Dalbosco que reconhecem as dificuldades, mas apontam alternativas para os obstáculos da história. Há outros, como Maria das Graças de Souza, que parecem defender que a dimensão dos problemas da sociedade expostos por Rousseau é tal que não é possível mudar a rota histórica. Em geral, a perspectiva de futuro segue negativa. Há autores que fazem uma leitura segundo a qual buscar uma resposta para os problemas da estrutura social é possível, e há aqueles que não acreditam ter uma resolução, mantendo o horizonte danoso.

Na perspectiva do *Contrato*, há de se considerar um campo do direito que é normativo, indicando qual seria uma maneira de se viver em sociedade que seja menos prejudicial a todos, e como isso terá amparo numa legislação comum a cada nação.

É possível analisar o *Contrato* sob o ponto de vista de uma resposta aos problemas do *segundo discurso*, e Salinas aponta para esse sentido ao desenvolver tese de que “a boa desnaturação, ao contrário, visa à constituição de um indivíduo que busque acima de tudo o interesse comum, transformando o indivíduo independente em mera parte de um todo mais perfeito” (SALINAS, 2021, p. 158). Esse todo mais perfeito envolve outra constituição de sociedade, aquela em que reinam os conceitos de vontade geral e soberania do povo.

Retomando o conceito de perfectibilidade, Silva observa a possibilidade do bom convívio social via soberania popular, havendo um caráter ambivalente no conceito de perfectibilidade. No fundo, a perfectibilidade se liga ao aperfeiçoamento sucessivo e lento da razão humana inserida na história, e se ela tiver um bom seguimento, pode mudar o rumo da mesma, mas para isso é preciso que a razão esteja agindo em proximidade com a soberania. O autor relaciona a perfectibilidade,

indicando quais percursos ela pode seguir, pois, “assim, embora a perfectibilidade seja uma das portas de entrada para a corrupção da natureza, ela também é capaz de trazer as luzes necessárias para o bom convívio social via exercício da soberania popular” (SILVA, 2014, p. 38).

Unindo a razão com a soberania que se pode constituir, a ideia de que um povo tem autonomia política suficiente para ser governado por si mesmo, criando suas leis, chega-se a noção da ação do Legislador. Percebe-se que com a soberania popular se constrói outra forma de poder diverso do que a história da humanidade seguiu, não um poder instituído pelo rico, mas um poder participativo, que uma nação estrutura coletivamente. Só assim, conforme propõe o comentador, se dá a construção de uma instituição do poder que seja legítima. Daí a ideia da ação do Legislador como aquela que torna a soberania popular possível. Ele tem a capacidade de sintetizar as leis de convívio que um povo deseja para ser governado.

No fundo, o próprio povo é a soberania, ele é o Legislador de si, ainda que esse tenha representantes, criando essas regras aceitas em comum. Esse é um caminho possível de se pensar outra sociedade, não a que a história nos legou, e, contudo, alterar a própria história. Aliás, a figura do Estado pode ser pensada como um agente que dota dos meios para frear tanto os males dos cidadãos de uma república e seu destino, quanto os interesses pessoais⁷. É desse modo que se pode ter um convívio mais pacífico em sociedade que não pressuponha a “boa vontade” dos sujeitos (SILVA, 2014, p. 47-48).

Outro caminho poderia ser via a educação. Embora Dalbosco, conforme já visto, tenha colocado com precisão que não há garantia que a educação possa mudar os homens, seria preciso tentar para se ter um resultado mais prático, considerando os povos em suas diferenças culturais, de costumes, de inserção geográfica e histórica. Dalbosco afirma:

O mais desconcertante disso tudo é que, pelos menos de acordo com o diagnóstico do Segundo discurso, nem mesmo o historiador (e o próprio educador) tem qualquer garantia de antemão de que possa livrar-se ele

⁷ Acerca das maneiras pelas quais um Estado pode fazer isso, conferir *Discurso Sobre Economia Política*, de Rousseau.

próprio da corrupção. Somente Émile, anos mais tarde, irá apresentar uma alternativa pela via da educação, mas também sem qualquer garantia de um final feliz. (DALBOSCO, 2016, p. 940).

Não existe, portanto, resposta fácil que resolva os problemas sociais. Parece possível indicar caminhos, ainda que esses não sejam a confirmação necessária de uma sociedade mais justa, consequentemente menos desigual e com mais virtude que vícios. Esses trajetos se dão no âmbito da tentativa. Nesse sentido, relembando o que Rousseau atribui ao conhecimento da historiografia, o retorno a leitura dos antigos, a educação da juventude via Plutarco pode ser vista como um bom caminho, pois:

Além de todas as vantagens próprias da historiografia antiga sobre a historiografia moderna, as *Vidas Paralelas* de Plutarco acrescentam a de mostrar os homens em suas vidas particulares e suas inclinações. Aliás, Rousseau já havia assinalado a importância de educar Emílio com regras particulares. Não é que não seja fundamental conhecer o homem também na multidão. Mas é preciso compreender bem as motivações dos indivíduos particulares para entender os efeitos de suas inclinações na sociedade. (SOUZA, 2001, p. 65).

Essas regras particulares, que possuem relação com a educação de Emílio, são boas formas de ensinar a virtude desde a juventude. É o modo de ensino de história por meio do exemplo, considerando suas inclinações no mundo.

De modo algum se quer esgotar o assunto, sendo essas apenas indicações de caminhos para pensar outra sociedade distante dos vícios e das implicações problemáticas da vida civil. Há estudiosos, como Maria das Graças de Souza, que apesar de colocar a questão da educação, afirma que sobre essa questão histórica em Rousseau, sequer existe uma solução. Mudar a história não é tão fácil quanto se pensa, por isso a perspectiva mais pessimista de Rousseau se destaca comparativamente com os autores de seu século. Maria das Graças de Souza chega a defender não haver uma solução, mesmo se nos voltarmos ao *Contrato*:

De outro lado, se considerarmos isoladamente o *Contrato*, ele não se refere às circunstâncias históricas. Não se trata aí de reconstruir uma sociedade imperfeita, mas de estabelecer os princípios de uma república legítima. O pacto situa-se num registro normativo, fora do tempo histórico. Ele é o modelo a partir do qual se podem julgar as sociedades instituídas do ponto de vista de sua maior ou menor distância em relação à sociedade ideal. Em

outras palavras: o contrato não nos dá os meios de afirmar a possibilidade de um retorno ou de um resgate do passado perdido nem da inauguração de um tempo novo. (SOUZA, 2001, p. 91-92).

Souza, conforme a passagem, separa o *Contrato* da história. Para ela, ele não reestabelece uma nova história, mas se restringe a instituição de um poder que seja legítimo. Ou ainda, ele muda a política, e não propriamente estabelece um novo período vindouro, dificultando ainda mais, nessa perspectiva, se pensar alternativas comuns que tenham potencialidade capaz de alterar a história.

5. Considerações finais

Contudo, vê-se, diante diferentes momentos da filosofia política de Rousseau, que estritamente não é possível enxergar atrocidades históricas com um bom olhar. A rigor, a filosofia da história presente nas obras mencionadas do autor indica uma série de indagações, principalmente a partir da origem da propriedade privada e da sociedade civil, considerando o percurso entendido como progresso desandou de tal maneira que trouxe o declínio dos povos, a subserviência como estado legitimado, a desigualdade e a escravidão de povos.

Sobre o progresso, vale ainda aquilo que pontua Souza, negando o progresso positivo: “em outras palavras, o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor. Paradoxalmente, o “progresso das coisas” traz o declínio dos homens e das instituições” (SOUZA, 2001, p. 75-76).

Novamente, se compreende que não é que não haja um caráter linear na história de Rousseau, no entanto, o desenvolvimento desses processos históricos não pode ser entendido como progresso no sentido de um avanço para algo melhor. Ao contrário, todo progresso desde os homens selvagens até o estado civil mostram um caminho de degeneração da civilização e de suas instituições. A história talvez possa ser inclusive chamada de um “regresso”.

Infere-se, a partir das diversas leituras sobre o tema, que o estado de natureza foi um estágio em que os seres não tinham nem condições de possuir memória, e sem memória, talvez mal seja possível afirmar que ele existiu enquanto período na história. Rousseau ao se retratar sobre, faz as advertências de estar elucubrando a respeito de uma cena possível, portanto, no campo hipotético.

A perfectibilidade, responsável por desabrochar a razão na história, acaba por tomar um itinerário perverso. Já as ciências e as artes, tem uma produção útil e eficiente para sociedade, mas mesmo elas trouxeram empecilhos que antes não haviam, como as relações de aparência com o consumo e o acirramento da diferença de acesso a esses bens.

No final das contas, a história para Rousseau parece ser esse quadro imaginativo não estático que vai dos tempos remotos até a modernidade na qual ele estava inserido. Ela é cheia de processos, como a passagem do homem da natureza às primeiras sociedades, das primeiras sociedades à instituição da propriedade, e, desta para o estabelecimento dos governos. Várias são as causas que influenciam e movem essa história como o próprio artigo tratou, resta saber ainda se existem remédios para uma sociedade adoecida e em decadência.

* * *

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo**. Cap. A ideia de contrato e o método das ciências sociais. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- DALBOSCO, C. A. A história como experiência formativa em Rousseau. **Revista Brasileira de Educação**, v. 21, n. 67, outubro a dezembro de 2016.
- FAÇANHA, L. S; CARVALHO, Z. J. V; SILVA, F. S. **Rousseau**: uma discussão política diante do progresso técnico. *Revista Reflexões*, Fortaleza, ano 7, n. 13, julho a dezembro de 2018. ISSN-2238-6408.
- FORTES, L. R. S. **Rousseau: da teoria à prática**. Cap. III - O Discurso do Legislador. São Paulo: República do livro/ Discurso Editorial, 2021.
- MENEZES, E. Duas perspectivas sobre o progresso: Voltaire e Rousseau. **Revista Cad. Pes.** São Luís, v.22, n. especial, setembro a dezembro de 2015.
- MOSCATELI, R. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes**. Cap. I - As causas que movem a história: A história e a questão do progresso. Porto Alegre: Editora EDIPUC, 2010.
- PEREIRA, J. A. A Ideia de Progresso em Kant. **Revista Tempo de Ciência**, 15, 30: p. 107-119, 2º semestre de 2008.
- ROUSSEAU J. J. **Escritos sobre a política e as artes**. Discurso sobre as ciências e as artes. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Do Contrato Social ou princípios do direito político. Organização: Pedro Paulo Pimenta. Tradução: Pedro Paulo Pimenta *et al...* São Paulo: Ubu Editora/ Editora Unb, 2020.
- _____. **Discurso sobre a economia política**. Seção II e III. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SILVA, H. A. O iluminismo relutante de Jean-Jacques Rousseau. **Revista Philótophos**, Goiânia, v. 19, nº 1, p. 35-62, jan/jun 2014.
- STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau**. Cap. - I. Saber histórico e visão poética. Cap. II. - Crítica da sociedade. O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade. Tradução de Maria Lucio Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOUZA, M. G. **Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. Prefácio. Introdução. História e declínio: Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. **Revista Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 29 n. 2, p. 249-256, 2006.

VOLTAIRE, F. M. A. {**Correspondência**}. **Lettre à Rousseau**. Destinatário: Rousseau. Perto de Genebra. 30 de agosto de 1755. 1 carta. Disponível em: <https://jjrousseau.net/2014/08/19/lettre-de-voltaire-a-jean-jacques-rousseau/#:~:text=%C2%AB%20J'ai%20re%C3%A7u%2C%20Monsieur,se%20promettent%20tant%20de%20douceurs>

Recebido 10/04/2023

Aprovado 06/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0



DIRETRIZES PARA AUTORES

1. Revista *Cadernos PET Filosofia* aceita colaborações em forma de textos inéditos nos seguintes moldes:

1.1. Artigos de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. Devem vir acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 200 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e inglês.

1.2. Resenhas críticas de um livro ou de vários, cujos temas sejam correlatos, publicados nos últimos cinco anos. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa da(s) obra(s) analisada(s). O limite é de até 5.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. Traduções acompanhadas do texto original utilizado, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais, quando for o caso. O limite é de 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé.

1.4. Entrevistas de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. As entrevistas devem apresentar o tema, com até 600 palavras, bem como apresentar entrevistadxs e entrevistadorxs. Pede-se, adicionalmente, uma autorização dxs entrevistadxs, concordando com a publicação.

2. As colaborações recebidas são submetidas à comissão editorial, que avalia apenas a pertinência e adequação com relação à linha editorial. Os trabalhos aceitos seguem então ao processo de avaliação por pares (*peer-review*) às cegas (*double blind review*), havendo ainda um terceiro parecer quando os dois anteriores forem divergentes. Por fim, a colaboração pode ser (1) aceita, (2) aceita com correções, ou (3) recusada.

3. As colaborações devem ser submetidas por meio da biblioteca digital de periódicos, da UFPR, através do endereço < revistas.ufpr.br/petfilo >. O acesso é gratuito e não há taxas para submissão ou publicação. Em casos de dúvidas ou problemas no envio das colaborações, entre em contato pelo email < pet.filosofia@ufpr.br >.

4. Quanto à formatação dos arquivos a serem enviados, eles devem seguir as seguintes especificações:

4.1. As colaborações devem estar formatadas em tamanho “A4”, alinhamento “justificado”, espaçamento de “1.5 pontos”, margens laterais “entre dois a três centímetros”, corpo “12” e utilizando apenas uma “única fonte tipográfica” (por exemplo *Times New Roman*).

4.2. As notas de rodapé são utilizadas na mesma página de referência. Citações com mais de três linhas devem ter recuo e fonte corpo 11. O formato geral de citação é <SOBRENOME, ANO, Página>, com referências bibliográficas ao final do trabalho, em ordem alfabética. Para uma lista detalhada de casos de citação, basta seguir as diretrizes do Manual de Documentos Científicos da UFPR, disponível em <www.Portal.ufpr.br/normatizacao.html>.

4.3. O arquivo para submissão desse ser em formato XML (extensões “.doc” / “.docx” / “.odt”), gerado por programas tais como *Microsoft Word*, *Google docs* ou *Apache OpenOffice*.

5. A identificação da autoria deverá ser registrada diretamente na plataforma de submissão (nome e sobrenome, filiação institucional, e-mail, ORCID-ID). Não deverá constar identificação de autoria no próprio arquivo submetido, assegurando assim uma avaliação por pares às cegas.

6. A *Comissão Editorial* se reserva o direito de não aceitar duas ou mais submissões de mesma autoria na mesma edição

6. Lembramos que as afirmações feitas por meio de artigos, resenhas, traduções e entrevistas são de inteira responsabilidade dxs autorxs que assinam as respectivas contribuições.

* * *

