

Manuscrito de Livro

Frédéric Vandenberghe

**Pós-humanismo, ou  
A Lógica Cultural do Neocapitalismo Global**

**Tradução:**

André Magnelli

**Revisão de Tradução:**

Thiago Panica Pontes

A filosofia é uma longa nota de rodapé abaixo desta declaração, pronunciada com temor e tremor: ‘Eis-nos aqui, nós os humanos, nós os mortais!’ (Ricoeur, 1989: 101).

Novembro

2016

# Índice

1. Revoluções e Reificações.....	04
Globalização e a Nova Mudança Civilizacional.....	05
Novos Reacionários, Novas ideologias .....	09
2. A Natureza da Cultura.....	13
A Cultura da Modernidade .....	13
Em direção a uma fenomenologia realista da natureza .....	18
<i>Uma teoria realista da natureza</i> .....	18
<i>Ontologias regionais</i> .....	21
<i>Tipologias regionais</i> .....	24
3. Jamais Fomos Humanos.....	30
A exteriorização dos órgãos .....	31
<i>Uma teoria da alienação sem alienação</i> .....	34
Heterogênese maquínica.....	38
<i>O plano de imanência</i> .....	41
<i>Homo homini parasitus</i> .....	43
Intermezzo: Máquinas vivas.....	46
<i>A ordem das coisas</i> .....	52
<i>Mecanologia como tecnologia vitalista</i> .....	54
4. Neocapitalismo e a Colonização da Vida .....	57
Capitalismo Deleuziano.....	57
<i>O novo espírito do capitalismo</i> .....	59
Colonização, Mercantilização e Reificação.....	63
<i>O governo de si</i> .....	69
<i>A mercantilização da cultura</i> .....	75
<i>A colonização da vida</i> .....	79
5. Considerações Gen-éticas sobre a Reinvenção da Natureza.....	85
O Fim da Natureza.....	85
A Reinvenção da Natureza .....	89
Subpolítica e a Performance Tecnológica da Moralidade .....	94

As Ladeiras Escorregadias da Eugenia Liberal .....	97
Pós-escrito Humanista Pós-humano .....	102
<b>Epílogo: da Hipercrítica à Reconstrução .....</b>	<b>104</b>
A Segunda Pós-Modernidade .....	106
Teoria Social Reconstitutiva.....	110
Reconstrução Metateórica .....	113
Agência, Cultura e Mudança Social .....	117
Ontologia do Presente.....	120
<b>Bibliografia.....</b>	<b>124</b>
Orelha do livro.....	136

## 1. Revoluções e Reificações

O debate inflamado sobre globalização (e sua mundialização) e a ascensão de um poderoso movimento antiglobalização poderiam ser indicativos do fato de que as sociedades neocapitalistas pós-industriais estão se aproximando lenta, mas seguramente, do limiar de uma nova mudança civilizacional. Nos próximos vinte ou trinta anos aproximadamente, as sociedades do rebordo do Atlântico Norte sofrerão uma “transformação de suas bases materiais” e entrarão no que Gramsci (1971: 316-318) chamou de “uma nova época de civilização” dentro do capitalismo avançado. Essa nova época se constrói sobre o capitalismo, o industrialismo, a vigilância e o consumismo contemporâneos, radicalizando algumas dessas características (acumulação de capital, centralização de poder, desmaterialização da produção, individualização do consumo, etc.), sendo, no entanto, radicalmente diferente daquela que emergiu após a segunda Guerra Mundial. Os contornos desta civilização tecnocapitalista baseada no conhecimento ainda são muito vagos. Os sociólogos que analisam as transformações globais da modernidade tardia nos domínios da economia, política, tecnologia, ecologia, direito, cultura, guerra, etc., não sabem como se referir à nova forma emergente de sociedade: modernidade tardia (Giddens), capitalismo tardio (Mandel), pós-fordismo (Coriat), pós-moderna (Lyotard), pós-industrial (Bell), informacional (Castells), programada (Touraine), líquida (Bauman) e de risco (Beck) são todos rótulos adjetivais propostos para os novos tempos; todavia, afora os termos de pós-modernidade e seu sucessor, globalização, nenhum deles perseverou. Talvez seja ainda demasiado cedo e, assim, somente em retrospecto, após o crepúsculo, os historiadores serão capazes de formular a ontologia de nosso presente. Nesse ínterim, o homem proverbial da rua se pergunta “o que ainda, o que a mais” o futuro trará. Ainda que seja um feliz consumidor e não avesso à mudança tecnológica, ele está ansioso acerca do futuro. Em seus momentos mais filosóficos, ele pode exprimir seus descontentamentos com a destruição da natureza, a comercialização da sociedade e o declínio espiritual da humanidade. Especulando sobre os próximos cinquenta ou cem anos, sua esposa está pessimista acerca do porvir e tem receio quanto ao futuro de seus filhos e netos. “O que será do humano em um, dez ou cem milhões de anos?” (Hottois, 2001: 35) é uma questão

que vai além de seu alcance, embora eu suspeite que, igualmente a muitas pessoas, nosso casal responderia tal como Lorde Keynes: “A longo prazo, todos estaremos mortos”.

### **Globalização e a Nova Mudança Civilizacional**

Globalização é um termo guarda-chuva. Embora se refira predominantemente a uma “mudança de escala” global desencadeada, sem dúvida, pelas reestruturações da esfera econômica (unificação dos mercados financeiros, liberalização do comércio mundial, internacionalização da divisão do trabalho, alastramento global do consumismo, custos declinantes de transporte e comunicações, etc.), é importante não reduzir a globalização à sua dimensão econômica e adotar uma abordagem interdisciplinar que seja capaz de dar conta da dimensão não apenas econômica, mas também política, tecnológica, ecológica, social, moral e cultural, da acelerada “compressão espaço-tempo” que testemunhamos atualmente (Vandenberghe, 1999a). Enquanto um lema de nosso tempo, a globalização não se refere apenas às transformações econômicas através do mundo, mas também à conjunção e integração das revoluções econômica, digital e biotecnológica numa única revolução que está desencadeando uma histórica mudança civilizacional de época. Em conjunto, essas três revoluções simultâneas estão transformando radicalmente os parâmetros da existência humana e, caso descontroladas, podem inclusive pôr a sobrevivência humana em risco (Guillebaud, 2001: 36-40).<sup>1</sup>

Em primeiro lugar, há, obviamente, uma revolução econômica global. Desde a queda do muro de Berlim, o capitalismo tornou-se a única opção disponível. Não é o fim da história, mas com o alastramento da ideologia neoliberal através do mundo, não parece haver qualquer alternativa ao mercado e dificilmente algum limite a suas operações. À medida que os fluxos de capital, dinheiro, bens, serviços, pessoas, informação, tecnologias, políticas, ideias, imagens e regulações transcendem os Estados-Nação e dissolvem suas fronteiras, o poder regulador do Estado está sendo reduzido. Em toda parte o Estado de

---

<sup>1</sup> Deixo de lado o terrorismo e as catástrofes nucleares possivelmente induzidas por redes terroristas, concentrando-me nos riscos das tecnociências em geral e das biociências em particular. Pretendo explorar os avanços em bio- e neuroquímica, do Prozac e Viagra ao Ecstasy, em outro artigo e momento. Para uma corajosa exploração dos riscos iminentes da “destruição de massa proporcionada pelo conhecimento” através de autorreplicação destrutiva em genética, nanotecnologia e robótica, veja o exercício de denúncia de irregularidades, com grande repercussão, de Bill Joy (2000).

Bem-Estar está sob ataque, permanecendo a questão se, uma vez destruído, ele será algum dia reconstruído. O poder do Estado míngua justamente quando é ainda mais necessário domesticar o capitalismo e restringir o poder imenso das corporações transnacionais. Se o Estado não for reorganizado do interior em uma federação de Estados cosmopolitas que possa re-regular de forma bem sucedida o mercado, a economia global poderá muito bem ser capaz de submeter todos os outros subsistemas a seus imperativos e transformar o mundo em um simples e unificado sistema econômico mundial. A *économie-monde* de Braudel poderá elevar-se no horizonte, não como um sistema rígido e bem-integrado, mas como uma rede global. A segunda revolução é uma revolução digital ou cibernética. O primeiro computador foi inventado na década de 1940; por volta de 1980, os primeiros computadores pessoais tornaram-se disponíveis para uso no escritório ou doméstico; durante a década de 1990, quase todos os escritórios no Ocidente haviam mudado das máquinas de escrever para os computadores; hoje, o colega ocasional (como Jean-Louis Laville) que ainda escreve seu texto à mão é um excêntrico. Em 1990, Tim Berners-Lee inventou a *World Wide Web*. Hoje em dia, quase todo mundo no Ocidente tem acesso à Internet. O *globetrotter* não terá muito problema em achar um Internet-café em algum lugar na Índia, China ou Moçambique, embora as conexões possam ser insuportavelmente lentas. Estima-se que em 2035 um bilhão de pessoas esteja *on line* na rede mundial. Todas as esferas da vida são progressivamente integradas no ciber mundo. Uma após outra, economia, finanças, comércio, cultura, ciência, educação, comunicação, lazer e prazer tornam-se virtuais. A terceira revolução, a única sobre a qual falarei nesta parte do livro, é a revolução genética ou a revolução na biologia molecular, e suas aplicações bioindustriais.

As três revoluções não estão desvinculadas. Elas interagem, interferem e fortalecem umas às outras; juntas, elas revolucionam as sociedades existentes e preparam sua entrada em uma civilização tecnocapitalista. Capitalismo, informática e as biociências não podem ser separados; juntos formam um sistema tecnoindustrial altamente dinâmico e complexo que abala as concepções tradicionais do humano. Pela primeira vez na história, a evolução humana pode ser acelerada e dirigida. Isso pode ser uma benção, mas também pode levar à autodestruição da humanidade. A tecnologia em si mesma é inocente, como Weber

corretamente disse, mas o neocapitalismo não.<sup>2</sup> Incorporadas e dirigidas pela lógica neocapitalista de acumulação, as tecnociências podem tornar-se perigosas, talvez mesmo letais, se não forem mantidas sob controle.

Quero defender neste ensaio a tese de que a conjunção entre capitalismo, informática e genética pode pavimentar o caminho em direção à modificação e comodificação tecnológica da natureza humana e, dessa forma, a um novo tipo de reificação (*Verdinglichung*), que nem Marx nem Lukács previram quando cunharam o conceito.<sup>3</sup>

O velho conceito de reificação foi forjado ao analisar a transformação da força de trabalho em mercadoria e ao criticar a degradação dos seres humanos em coisas. Habermas o reformulou e atualizou nos anos 1980 ao investigar a invasão do mundo-da-vida pela lógica objetificadora do mercado e da administração. A colonização do mundo-da-vida mina sua infraestrutura comunicativa e leva à difusão generalizada do comportamento estratégico através de todos os domínios da vida. A nova reificação vai mais longe. Na medida em que as tecnociências cientificamente desconstroem e tecnologicamente superam as distinções ontológicas entre o humano, o animal e a coisa, a própria vida humana é objetivada, patenteada, modificada e comodificada. O neocapitalismo não conhece limite algum – afora os que está acostumado a transgredir – e especula sobre a própria vida. Os novos desenvolvimentos nas biociências e a tentativa da tecnoindústria em transformar a própria vida em mercadoria mostram que o neocapitalismo global não apenas colonizou o mundo-da-vida, como também pretende reificar e colonizar a vida em busca do lucro.

A velha reificação transformou os humanos em coisas. A nova é mais radical e simplesmente mistura as velhas distinções ontológicas entre o humano, o animal e a coisa.

---

<sup>2</sup> O termo neoliberalismo é problemático. Essa ideologia de lojistas visa introduzir a lógica competitiva do mercado em todas as esferas da vida e, dessa forma, esquece que a introdução do livre mercado sempre dependeu, histórica e politicamente, do Estado. O livre mercado foi, segundo a famosa expressão de Polanyi, “planejado” desde o início. Além disso, a virada imperialista na política americana e o retorno ao estímulo militar da economia fazem com que perguntemos se o adjetivo neoliberal é ainda adequado (Nederveen Pieterse, 2004). Quando o *hegemon* usa o poder militar para impor o livre mercado e a democracia, a “mão invisível” do livre mercado torna-se, com efeito, um punho de aço. Para enfatizar o fato de que o capitalismo contemporâneo recruta o Estado como um de seus agentes de globalização, eu utilizo o termo neocapitalismo (ou capitalismo neomanchesteriano) para me referir a todas as transformações e reestruturações do capitalismo global.

<sup>3</sup> Para a história do conceito de reificação, ver meu verbete na *International Encyclopaedia of the Social and Behavioral Sciences* (Vandenberghe, 2001c).

Na medida em que as linhas divisórias entre entidades tornam-se fluídas, complexas e porosas, os seres humanos perdem sua especificidade.

A genética não nos leva de volta, de fato, a uma comunidade indiferenciada entre humano e animal? As ciências cognitivas não sugerem a hipótese de um cérebro-computador ou de uma possível inteligência artificial e, desta forma, não estabelecem a proximidade entre o homem e a máquina? A física molecular não faz o postulado fundamental da continuidade da matéria, matéria viva e homem incluso? (Guillebaud, 2001: 17).

Uma vez tenha sido o homem rebaixado à condição de animal e a natureza promovida em direção ao humano, as distinções entre as regiões ontológicas estão fadadas a desaparecer. Reduzida a genes, moléculas e máquinas, qualquer coisa pode ser misturada e recombinada num monstruoso artefato vivo.

Com Habermas (2001b: 51), podemos distinguir três maneiras de destruir a civilização. A primeira é cultural. Olhando para trás em direção à tradição que as construiu, e buscando desesperadamente por algum tipo de estabilidade, as diferentes formas de fundamentalismo – do ecológico ao teológico – estão dispostas a pagar o preço da des-diferenciação das sociedades modernas a fim de obter alguma segurança ilusória. A segunda maneira de destruir a civilização é sistêmica. As sociedades modernas podem destruir a si mesmas através não apenas através da des-diferenciação, como também através da exacerbação da diferenciação de seus subsistemas. Sistemáticamente desacoplada das estruturas comunicativas do mundo-da-vida, a lógica reificadora dos subsistemas econômico, administrativo, legal, científico e tecnológico pode entrar no mundo-da-vida, com o resultado de que os sujeitos começam a comportar-se como se eles e os outros em seu ambiente fossem, eles próprios, algum tipo de minissistemas. De acordo com Luhmann, isso efetivamente já aconteceu. O futuro jaz atrás de nós. Ao radicalizar a lógica reificadora da segunda maneira de destruição, a terceira diz respeito aos riscos de uma modificação e comodificação tecnológica da própria natureza humana. Animados pela ânsia de lucro, os avanços tecnocientíficos nas bio-, ciber- e nano-indústrias minam prontamente os limites morais da produção antrópica e descerram a perspectiva pós-humana do *Übermensch*, do dismantelamento tecnológico do humano através da (com)modificação genética de sua natureza.

Para compreender a perspectiva da destruição tecnológica do humano, poder-se-ia seguir as reversões paradoxais do princípio do *verum factum* de G. B. Vico, que funda,



supostamente, as ciências humanas como ciências hermenêuticas, no princípio tecnológico de “factibilidade” universal (o *Machenschaft* de Heidegger). Numa polêmica indireta com a teoria das ideias inatas de Descartes, Vico estabeleceu em sua *Scienza nuova* que nós podemos compreender a história porque nós a fizemos.<sup>4</sup> Entretanto, nós não podemos compreender a natureza: somente Deus, que a fez, pode compreendê-la. Tão logo o princípio fora formulado em 1744, Feuerbach e Marx reformularam-no criativamente. Nós criamos Deus, logo podemos entendê-lo. A teologia é transformada assim em antropologia. E nós fizemos também a natureza, não apenas o ambiente urbano e a zona rural, mas também, como nos ensina a onda francesa dos *social studies of science*, a própria natureza, natureza tal como é estudada nas ciências naturais. A antropologia é transformada assim em tecnologia. E agora que a tecnologia também faz o humano, o círculo está fechado, e a tecnologia regressa de volta para a teologia. Nesse ponto, tudo está feito, mas dificilmente resta alguma coisa para compreender, exceto talvez a não-cultura do desencantamento que nos levou para aí.

### **Novos Reacionários, Novas ideologias**

Quero apresentar, aqui, uma *análise crítica do pós-humanismo a partir de uma perspectiva humanista*. Os desenvolvimentos contemporâneos nos campos da bio-, ciber e nano-tecnologias, que reinventam a natureza e reconstróem o humano, não serão bem-vindos aqui, assim como o mais recente movimento do “debate-pomo” pós-moderno, que extermina o humano ao desconstruir o “falo-logo-antropocentrismo” do pensamento Ocidental; ao contrário, ele será visto como mais um prego no caixão da humanidade. O que apresento é uma “heurística do medo” (Jonas, 1984: 385) no início do Terceiro Milênio. Se eu extrapolo e exagero na extensão do risco, é apenas devido a razões estratégicas, e não porque eu acredite que após o fim de Deus, da filosofia, da história, das

---

<sup>4</sup> Numa bonita e famosa passagem de seu *Nova Ciência*, Vico estabeleceu audaciosamente sua tese do *verum factum*: “Na noite de trevas envolvendo as primeiras antiguidades, tão distante de nós mesmos, lá brilha a luz eterna e infalível de uma verdade além de toda questão: que o mundo da sociedade civil foi certamente feito por homens, e que seus princípios devem, portanto, ser encontrados dentro das modificações de nosso espírito humano. Quem quer que reflita sobre isso só poderia se maravilhar que os filósofos possam ter tensionado todas as suas energias para o estudo do mundo da natureza, que, tendo Deus já o feito, apenas Ele o conhece: e que eles possam ter negligenciado o estudo do mundo das nações ou o mundo civil, que, já que o homem o fez, o homem poderia chegar a conhecer” (parágrafo 331, citado em Berlin, 1976: 27).

grandes narrativas, da arte, da natureza, etc., tenhamos realmente chegado ao fim do Homem; muito embora, se não tivermos cuidado, o fim possa muito bem estar próximo. Meu catastrofismo não é ingênuo, mas sim, tal como Dupuy (2002), esclarecido, reflexivo e relativamente controlado; fala-se por prudência, e não pode desespero. De forma similar, se eu adoto uma postura conservadora em matérias epistemo-ontológicas e tento desavergonhadamente reabilitar o humanismo – “um termo usado para significar tudo que é mal na teorização tradicional: universalismo, racionalismo e essencialismo” (Stavro-Pearce, 1994: 217) – isso se deve tão somente a razões morais e políticas. Eu quero assumir a posição normativa necessária para criticar a mercantilização universal e combater politicamente as novas reificações de nosso tempo. O fato de que o radicalismo epistemológico da desconstrução termina por desconstruir a si mesmo é apenas uma consequência de sua lógica, mas o fato de que, a despeito de todas suas intenções, declarações e gesticulações, ele acompanha a “destruição-criativa” do mundo por empreendedores globais de hoje enquanto uma trilha sonora, é muito mais preocupante.<sup>5</sup> O que precisamos, após o pós-modernismo e a desconstrução, é a crítica e a reconstrução.

Na França e alhures, um vitalismo remendado está agora alastrando como um vírus pela academia e além. Ele atrai os estudantes mais radicais e, há pouco, o apolítico Deleuze, que jamais viajou, tornou-se até mesmo o herói de facções anarco-comunistas nômades do movimento antiglobalização. *La pensée 68*, o velho estruturalismo dos anos 1960, está agora definitivamente *passé*. As estruturas estão *out*, redes e rizomas estão *in*. Enquanto as relações estruturais entre as posições que compõem o sistema estão em segundo plano, as relações intersubjetivas entre os atores que performam redes ganham proeminência nos discursos intelectuais. No mesmo sentido em que os mercados são opostos ao Estado, as redes são lançadas contra as estruturas e introduzidas nos sistemas, a fim de torná-los mais fluídos e flexíveis, mais ágeis e ligeiros, melhor adaptados para a sobrevivência num ambiente de mercado em rápida mudança. Bourdieu, Lacan, Foucault, Derrida, Lévi-Strauss estão mortos. Quanto aos velhos revolucionários de outrora, tornaram-se agora “novos reacionários” (para citar o título de um panfleto bem-sucedido;

---

<sup>5</sup> O pós-modernismo deveria abrir novos caminhos de pensamento. Entretanto, o que testemunhamos, vinte anos após seu início, são o retorno e o restabelecimento de todos os tipos de velhas coisas: religião (o catolicismo, para Vattimo, e o Judaísmo, para Derrida), ética (da proximidade, para Levinas, e da hospitalidade, para Derrida), metafísica (do processo, para Stengers, e da complexidade, para de Landa) e mesmo política revolucionária (ver Zizek sobre Lenin, esquecer Mouffe sobre Carl Schmitt).

ver Lindenbergh, 2001). Não entrarei em tais polêmicas baratas. Ao invés, proporei uma crítica da ideologia do novo vitalismo, tal como ela é expressa em toda uma gama de teorias pós-humanistas da complexidade, conectividade, não-linearidade, fluidez, etc., que consideram a oposição entre o humano e o não-humano como outra distinção supérflua que deve ser desconstruída filosófica, científica e tecnologicamente. Não direi que os neo-vitalistas neonietzschianos de hoje são reacionários. Enquanto tais, não são, mas, na medida em que a fascinação pelas redes sintoniza tão bem com a política neocapitalista da flexibilização global, eles encontram ressonância entre os acionistas e os novos acionários. Assumindo uma visão crítica em relação a Deleuze, Serres, Simondon e outros pós-humanistas que inspiraram a formulação seminal da teoria do ator-rede de Latour e Callon, apresentarei a fascinação pelas redes e rizomas como uma “retiologia” (Musso, 2003: 233 e 326), que é como uma ideologia de redes para a nova classe dominante transnacional em emergência.<sup>6</sup> Observando as filosofias e sociologias pós-humanistas da tecnologia contra o pano de fundo dos desenvolvimentos contemporâneos nas biociências, biologia molecular e genética em particular, lê-los-ei como expressões ideológicas da lógica cultural do neocapitalismo e os utilizarei como um trampolim para desenvolver uma crítica neomarxista da economia biopolítica.

Nas “considerações intempestivas” que seguem, em que discorro sobre a desconstrução das categorias de humano e não-humano efetuada pelas teorias pós-humanistas e pelas práticas do capitalismo tardio, eu escolhi um modo crítico-teórico e, às vezes, polêmico de apresentação das ideias. O ensaio é dividido em quatro partes. A primeira parte é mais epistemológica e lida com os conceitos de natureza e cultura. Apoiando-me sobre o trabalho do realismo crítico e da fenomenologia transcendental, tentarei esboçar os contornos de uma fenomenologia realista da natureza humana, animal e espiritual. Essa fenomenologia da natureza forma, entretanto, apenas um pano de fundo a partir do qual partirá a análise crítica da confusão experimental das ontologias regionais que caracteriza o pós-humanismo. Na segunda parte, eu introduzirei os dogmas principais do pós-humanismo através de uma análise da co-evolução de tecnologia e humanidade. Que os seres humanos exteriorizam seus órgãos em tecnologia e que o organismo artificial

---

<sup>6</sup> Hermes, deus dos mensageiros, das encruzilhadas e das redes, é também o deus dos mercadores – e dos ladrões!

modifica, por sua vez, a feição dos seres humanos, esse é o *insight* básico que subjaz as filosofias pós-humanistas da tecnologia. De forma mais detalhada, eu observarei os trabalhos de André Leroi-Gourhan, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Michel Serres e Gilbert Simondon. Na terceira parte, que é mais sociológica, conectarei o pós-humanismo ao neocapitalismo, argumentando que o último é em efeito, se não em intenção, deleuziano. Enquanto uma rede de redes, ele é rizomático, flexível, caosmótico, evolutivo, expansivo. Num espírito negativista que caracteriza o trabalho da Escola de Frankfurt, mostrarei, via uma análise do governo de si, da mercantilização da cultura e da modificação da natureza, como o capitalismo contemporâneo não apenas colonizou o mundo-da-vida, mas também a própria vida. Finalmente, na última parte, dedico-me de novo à questão da natureza, mas a partir de uma perspectiva mais normativa, e concluo com um apelo à ética: ao invés de mudar a natureza, nós não deveríamos antes mudar a cultura? Podemos reconstruir e reinventar a natureza como uma convenção moral que põe a tecnologia sob controle?

## 2. A Natureza da Cultura

O que há de bom com a cultura é que ela é democrática. Há dela em todo mundo e cada um possui uma. Os Bororos, os Mekeos, os Baktaman, os Katchins, os Nuer e os Talibans têm cultura, assim como IBM, McDonalds e a ISA (Associação Sociológica Internacional). A cultura tornou-se um fenômeno global. Com Marilyn Strathern (1995), podemos alargar a percepção euroamericana do papel ubíquo da cultura nos negócios humanos - própria à antropologia cultural, aos estudos pós-coloniais e aos estudos culturais - até englobar quase todos os contextos e níveis das interações humanas. Na medida em que a antropologia põe as coisas em contextos e concebe a cultura tanto como um contexto particularizador quando como um metacontexto generalizador de contextos, ela pode ser compreendida, ao mesmo tempo, como uma máquina analítica, visto que cria e contrasta diferenças ao torná-las incomensuráveis, e como uma máquina sintética, visto que fornece um quadro comparativo ao torná-las comensuráveis.

### A Cultura da Modernidade

Viajando por países exóticos e retornando de volta a suas casas e universidades, os antropólogos exportam cultura e importam culturas. A cultura pode agora estar em todo lugar – nas ruas e universidades, mas também nas prateleiras de seu supermercado local –, ainda assim permanece o fato de que essa dupla concepção de cultura como um *plurale tantum* singular é nela mesmo muito... singular.<sup>7</sup> É uma invenção europeia, e bastante recente. Enquanto um conceito de significação filosófica, emergiu na Alemanha no século XVIII como uma reação romântica ao universalismo do Iluminismo. Assim como sua contrapartida conceitual – a natureza –, e assim como a alienação, que tematiza

---

<sup>7</sup> As interconexões entre a singularidade e a pluralidade da cultura (cultura como sendo tanto um *singulare tantum* quanto um *plurale tantum*) são de natureza “merográfica”. A cultura pode ser parte de diferentes sistemas que estão relacionados internamente um com outro via relações parte-todo, que podem ser descritas a partir de diferentes ângulos e, desta forma, descritas novamente como outra coisa (Strathern, 1991). Seguindo as conexões e perspectivas mutantes sobre as conexões, de modo que o que se vê como uma parte pode também ser vista como um todo de que é parte, podemos retornar ao exemplo de cultura e dizer com Marilyn Strathern, cujo trabalho inspirou minha abordagem sobre o tema: “A cultura pertence ao domínio da atividade humana, e, neste sentido, é sua parte de modo universal; mas, como uma ideia, ela pode ser também declarada como o construto específico de uma era e é também, assim (e ao contrário), parte de uma cultura particular em um ponto no tempo” (Strathern, 1992a:73).

dialeticamente a degradação ontológica da cultura em (segunda) natureza, a cultura é, como assinalou Raymond Williams (1976: 76), “uma das duas ou três mais complicadas palavras da linguagem”.

Nas linguagens europeias, a palavra cultura é usada em, ao menos, três diferentes sentidos, um filosófico, um antropológico e outro comum (Schnädelbach, 2000: 10-19).<sup>8</sup> Enquanto oposto à natureza (*phusis* em Grego, referindo-se ao que cresce por si mesmo e existe independentemente dos humanos – Aristóteles, *Physis*, II, 1), a cultura no mais amplo sentido se refere, antes de tudo, a tudo o que foi criado por humanos e é transmitido e reproduzido socialmente. Poder-se-ia dizer que cultura é tudo o que é humano, tudo o que é produzido por humanos e que não pode ser compreendido por si mesmo. Sem os humanos não há cultura, mas sem cultura também não há humanos, enquanto seres que são, por natureza, seres culturais. Neste sentido abrangente, a cultura se refere à totalidade dos produtos humanos que produzem seres humanos.

Movendo-nos da cultura no singular às culturais no plural, chegamos ao segundo sentido: a cultura como uma expressão simbólica e uma emanção da “alma” de uma coletividade que se diferencia de outras coletividades e determina seu “modo total de vida, desde o nascimento até a sepultura, da manhã até a noite e mesmo no sono” (Eliot, 1948: 31). As culturas babilônica, egípcia, hindu, árabe, chinesa, europeia e, por que não?, brasileira, kwakiutl e omaha representam tão diferentes culturas, tão diferentes modos de fabricar mundos, tão diferentes modos de vida. Falando da cultura inglesa, o ensaísta e poeta americano T.S. Eliot lista o Derby Day, a Henley Regatta, Cowes, o 12 de Agosto, a decisão da Copa, as corridas de cães, a mesa de pinos, o alvo de dardos, o queijo Wensleydale, o repolho cozido e cortado em pedaços, beterraba em vinagre, as igrejas góticas do século XIX e a música de Elgar. Pensando na cultura brasileira, podemos considerar a feijoada, a jabuticaba, o Carnaval, a falta de pudor e a malemolência, o forró, Brasília e as praias, os bicheiros, cangaceiros e malandros, o “tudo bem?”, a amizade repentina e a cordialidade, a valorização da grandeza territorial e da riqueza natural, os santos padroeiros e “os santos do pau oco”, a teologia da libertação e a antropofagia. No

---

<sup>8</sup> Essa classificação é obviamente uma simplificação. Os antropólogos relembram sem dúvida que Kroeber e Kluckhohn já coletaram 164 definições de cultura em 1952, quando a disciplina semiautônoma de estudos culturais ainda tinha de ser inventada e os *Anthropological Abstracts* não tinham o formato superdimensionado de uma lista telefônica.

interior de cada cultura, da qual a cultura francesa representa apenas um exemplo particular, por assim dizer provinciano, dentre outros, a cultura pode, em terceiro lugar, referir-se a um subsistema social, diferenciado de outros subsistemas, como, dentre outros, o político, o econômico e o jurídico, sendo diferenciado internamente em vários campos e subcampos de produção cultural, dos museus, das artes e das literaturas aos quadinhos e à alta costura, para mencionar apenas um pouco do que Bourdieu investigou.

A cultura em singular, enquanto oposta e todavia internamente relacionada à natureza, existe somente no plural. A concepção de cultura como *plurale tantum* – como uma dentre outras culturas e como um subsistema do sistema social – é tipicamente moderna. Heródoto, Protágoras e outros sofistas estiveram obviamente cientes da existência de outras culturas, mas eles permaneceram etnocêntricos e conceberam os “não gregos” como bárbaros. Embora as culturas modernas tenham também sido inclinadas a excluir o “Outro”, para dizer o mínimo, elas foram também capazes e dispostas a considerar elas mesmas como bárbaras e a questionar a sua própria superioridade.<sup>9</sup>

A extensão em que a sociedade ocidental se constituiu historicamente através da negação do ‘outro’ e da opressão violenta dos componentes da espécie humana é inquestionável e hoje crescentemente bem documentada. Assim, também, é o processo através do qual ela começou a questionar essas exclusões e a se abrir à possibilidade de que estes ‘outros’ tenham sido ilegitimamente excluídos (Soper, 1995: 66).

Na modernidade, o reconhecimento de outras culturas que a sua própria e a compreensão de sua própria cultura como uma dentre outras são processos correlatos que desencadeiam a reflexividade da própria cultura. Se existe cultura, é, antes de tudo, entre aqueles que não partilham a mesma cultura.

Adotar a atitude do outro exótico, ver sua própria cultura através dos olhos da cultura do outro, leva não apenas a uma relativização de sua própria cultura e a uma concomitante abertura a outras culturas em e através de uma progressiva “fusão de horizontes”, como diz Gadamer, mas também, e talvez de forma mais interessante, leva a uma auto-objetivação metodológica que estranha e, desta forma, toma consciência de sua própria cultura. Essa autoalienação metodológica pavimenta o caminho para uma hermenêutica crítica capaz de revelar e tornar consciente as formas simbólicas profundas determinadas cultural e historicamente, que pré-estruturam nossa visão de mundo e nós

---

<sup>9</sup> Como disse Lévi-Strauss (1969: 22): “O bárbaro é, antes de tudo, o homem que crê na barbárie”.

mesmos e, dessa forma, mediam e tornam nosso estar-no-mundo possível (Kögler, 1992). De qualquer forma, a conscientização e aceitação de culturas múltiplas induzem a processos reflexivos de autorrelativização cultural e auto-objetivação, que fazem com que nos tornemos cientes da cultura enquanto tal e, concomitantemente, da natureza enquanto tal. Essa emergência reflexiva da distinção entre natureza e cultura é um acontecimento cultural histórico. Ele funda as ciências humanas em geral e a antropologia em particular, ou ao menos aquele ramo da antropologia que se define por seu objeto e procede por meio de uma análise comparativa da cultura.<sup>10</sup>

Embora as culturas pré-modernas e modernas sejam ambas apanhadas em “redes simbólicas que elas mesmas teceram” (Cassirer-Geertz), a diferença entre “nós” e “eles” é que “nós” somos capazes de saber reflexivamente que estamos tecendo os fios da realidade, ao passo que “eles” não estão cientes do que fazem, ou, ao menos, não neste metanível. As culturas modernas são, por definição, culturas reflexivas. Elas não vivem simplesmente em mundos culturais como os peixes na água, pois elas sabem que o fazem. Elas sabem não apenas que o mundo em que vivem é seu próprio produto, mas também que é um mundo contingente e convencional que poderia ser diferente e é aberto à mudança. Na medida em que essa autoconscientização das culturas procede da natureza (*phusis*) e pressupõe uma demarcação em relação a ela, nós podemos presumir que “os conceitos de natureza e cultura são co-originais” (Schnädelbach, 2000: 16) e que são assim constitutivos um do outro.<sup>11</sup> Com efeito, se seguirmos os historiadores especulativos – de Hegel e Cassirer a Castoriadis e Gauchet –, e ligarmos a diferenciação de natureza e de cultura à transição histórica do *mythos* ao *logos* que marca a chegada da idade da humanidade, poderemos ver que a própria emergência do conceito de natureza é um momento no “desencantamento” do mundo natural e no advento da modernidade. A

---

<sup>10</sup> Falando para a escola Americana de antropologia cultural, Robert Lowie proclamou, em 1917, que “a cultura é, realmente, o único e exclusivo objeto da etnologia, assim como a consciência é o objeto da psicologia, a vida da biologia, a eletricidade como um ramo da física” (citado em Kuper, 1999: ix). Na antropologia europeia, a cultura não é oposta à sociedade, mas considerada como um aspecto da sociedade: o cultural é o social visto a partir de outra perspectiva, e não uma entidade analítica distinta.

<sup>11</sup> Infelizmente, a história das ideias não confirmou a tese da co-originalidade dos conceitos de natureza e cultura. O conceito de natureza como um mecanismo causal inanimado está vinculado à revolução científica dos séculos XVI e XVII, que está vinculada, por sua vez, à emergência do capitalismo empresarial. O conceito de cultura surge mais tarde nos séculos XVII e XVIII e está vinculado à expansão colonial das grandes potências. No entanto, não estou, aqui, tão interessando pela genealogia weberiana da modernidade quanto pela análise sócioepistemológica das condições de possibilidade da antropologia. Para uma tentativa similar de explicar a emergência da sociologia, ver Vandenberghe, 1997-98, I: 9-24.



natureza somente chega à existência como um domínio autônomo quando não é mais concebida como um “jardim mágico”, cheio de demônios, espíritos e outros antropomorfismos, mas sim objetivado como um “mecanismo [impessoal] que é submetido às leis da causalidade” (Weber, 1922: 564). Essa objetivação científica da natureza é inseparável da progressiva desnaturalização da cultura. Na realidade, a objetivação da natureza é ela mesma um estágio importante na grande narrativa weberiana da racionalização da cultura e da sociedade que caracteriza o advento histórico-mundial da modernidade. Na modernidade, a cultura não é mais alienada como “segunda natureza”, criada e instituída pelo dedo de Deus, mas é completamente desmistificada e reconhecida como um produto humano. Concebida como *nomos*, a cultura aparece para a mente moderna como uma ordem convencional da realidade que é, em princípio, transformável por humanos. Diferentemente das culturas pré-modernas que obstruem seu potencial criativo ao postular uma fundação metassocial ou divina de sua própria constituição, as culturas modernas são completamente reflexivas e autônomas. Elas se dão as suas próprias leis. E na medida em que sabem e aceitam que elas o fazem, são capazes de compreender o processo cultural de “instituições imaginárias” que as constituem como instituições históricas e sócio-culturais. A história e a cultura sempre existiram, mas é apenas nas sociedades modernas que elas existem numa forma reflexiva de “historicidade” e “culturicidade” (para cunhar um novo termo).

No entanto, a diferença entre natureza e cultura não é completamente desconhecida pelas culturas pré-modernas. De acordo com Lévi-Strauss (1968), essa distinção é tão universal quanto o tabu do incesto. Todas as culturas fazem uma demarcação entre a natureza e a cultura, o selvagem e o doméstico ou o cru e o cozido, ainda que sua demarcação não corresponda necessariamente à nossa (Strathern, 1980). Mas, na medida em que as culturas pré-modernas carecem de reflexividade e não estão cientes da própria distinção, podemos, então, parafrasear Bruno Latour e concluir, com alguma ironia, que “jamais foram modernas”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Jack Goody contesta a universalidade da distinção entre natureza e cultura, mas ao contestá-la, ele afirma sua artificialidade como “nossa” particularidade etnocêntrica: “A divisão entre natureza e cultura é, de certo modo, artificial. Eu diria que não há tal par em nenhuma das duas línguas africanas que eu conheço pessoalmente (loDagaa e gonja). Embora exista uma certa oposição entre “arbusto” e “casa”, “cultivado” e “inculto”, não há nada que corresponderia à dicotomia altamente abstrata e mais propriamente oitocentista, que é corrente nos círculos intelectuais ocidentais” (Goody, citado em Horigan, 1988: 40-41).

### **Em direção a uma fenomenologia realista da natureza**

O que está em questão nos debates contemporâneos sobre a natureza, que opõem o realismo naturalista dos ecologistas e o construtivismo cético-naturalista das feministas da terceira onda (Soper, 1995), não é a distinção natureza-cultura em si mesma, mas sim a maneira pela qual devemos efetuar-la e se devemos conceituá-la como uma distinção de gênero ou de grau. Pensamos numa absoluta distinção entre as “regiões ontológicas” do mundo material de coisas e o mundo cultural de humanos, ou deveríamos antes concebê-las como “regiões tipológicas”? Deveríamos pensar numa oposição entre domínios absolutos, ou num *continuum* em que nenhuma distinção dura e rápida pode ser feita entre natureza e cultura, entre coisas e humanos? Ou deveríamos talvez seguir a radicalização do pós-modernismo-transformado-em-pós-humanismo e ignorar completamente a distinção, misturando alegremente humanos e não-humanos numa rede heterogênea?

#### *Uma teoria realista da natureza*

Numa tentativa de responder a essas difíceis questões filosóficas e superar o impasse da oposição entre naturalistas e culturalistas, buscarei orientação e inspiração no realismo crítico de Roy Bhaskar. Com Bhaskar e o movimento realista, começo da distinção entre as dimensões “transitiva” (ou epistêmica) e a “intransitiva” (ou ontológica) do conhecimento (Bhaskar: 1978: 17). Aplicado à natureza, o princípio da intransitividade existencial dos objetos de conhecimento estabelece simplesmente que a natureza existe independentemente de nossas observações e descrições dela. Assumindo por um momento que todos os seres humanos desaparecessem, a natureza presumivelmente ainda existiria. O princípio da transitividade sócio-histórica do conhecimento dos objetos reconhece que a natureza pode apenas ser conhecida sob certas descrições e que essas são variáveis social e historicamente.

O ponto principal desta distinção algo escolástica é encerrar a “falácia epistêmica” que, assumindo que as declarações sobre o ser podem ser reduzidas a declarações sobre o conhecimento, conclui erroneamente do fato de que a natureza somente pode ser conhecida sob descrições, que essas descrições constituem a natureza (sem aspas). Reduzida em “natureza”, a natureza torna-se cultura, enquanto a intransitividade ou existência

extradiscursiva é simplesmente eliminada. O significante “natureza” constrói performativamente a “natureza”, e, no fim, o significado é deferido e o referente “exterminado” pelo discurso. Para combater as disparatadas reivindicações “deontológicas” do construtivismo radical e conduzir seus praticantes de volta a seu juízo (e ao senso comum), dever-se-ia, entretanto, assumir o risco de ser pedante e lembrá-los as lições elementares de epistemologia realista. Mesmo se os objetos podem apenas ser conhecidos “para nós” sob certas descrições, ninguém está autorizado, todavia, a concluir que as descrições efetivamente constroem os próprios objetos. Régis Debray, o fundador autoproclamado da “mediologia”, assinalou corretamente que:

do fato de que o mundo objetivo não é separável das representações práticas que uma sociedade faz dele, não se segue que uma sociedade possa produzir todas as suas referências objetivas. De que o mapa contribui para a formação do território, não se deduz que o território é a invenção dos cartógrafos (1998: 267).

De fato, ainda que a cartografia e a elaboração de mapas exemplifiquem os modos pelos quais os espaços são tornados apresentáveis e re-presentáveis em mapas, gráficos, imagens e outros dispositivos de inscrição, de modo que se tornam disponíveis para posteriores explorações, especificações, vendas, contratos ou qualquer outra forma de “governamentalidade” (Rose, 1999: 30-37), a desfetichização do mapa não deveria ultrapassar suas fronteiras. Para reforçar seus argumentos políticos, ela deveria preferivelmente reconhecer a existência de um substrato mapeável e analisar como as técnicas de mapeamento constroem um espaço político de governamentalidade através do cercamento das entidades (terra, propriedades, populações, circunscrições eleitorais, etc.).<sup>13</sup>

Uma vez a existência independente e extradiscursiva da natureza “aí fora” reconhecida e aceita, podemos conceder ao construtivismo que não há, e não pode haver, nenhuma referência à natureza que seja independente do discurso – exceto no discurso.<sup>14</sup> Com a condição de não interpretarmos a mediação discursiva e a construção da natureza

---

<sup>13</sup> Para uma documentação de várias “cartocontrovérsias” (a controvérsia da projeção Peters, o mapa Vinland, etc.), que mostram como se pode mentir com mapas e como mapas continuam a política no papel, ver Monmonier, 1995.

<sup>14</sup> Sobretudo, a famosa declaração de Derrida, segundo a qual nós nunca saímos do discurso e dos textos (“Não há fora do texto”) não significou negar que ele escreveu seu texto com uma caneta sobre um pedaço de papel, chegou a seu escritório de metrô e comprou o *Le Monde* saindo do *Maison de l’Homme*. Inversamente, minha crítica da desconstrução cultural da natureza não pretende negar que os textos podem mudar a natureza. O exemplo da Sociedade Shakespeare, em Connecticut, que importou da Inglaterra todos os pássaros que apareceram nos textos do grande poeta para libertá-los, prova que a cultura pode literalmente mudar a natureza. De forma mais geral, mas menos literal, a cultura “vaza” na natureza e ajuda efetivamente a construí-la, no mesmo sentido em que as indicações do arquiteto dirigem as performances dos empreiteiros.

como “natureza” (“*Natur für uns*”) enquanto uma licença epistemológica para a supressão da natureza (“*Natur an sich*”), podemos inclusive aceitar a tese mais provocativa de Judith Butler, segundo a qual “a construção do ‘sexo’ como o radicalmente não construído” (Butler, 1990: 7) é ela mesma uma construção discursiva. Com efeito, o sexo é construído como “pré-discursivo”, como natureza, anterior à cultura, mas isso é feito precisamente através do discurso. Os discursos de corpos e os corpos de discurso se entrecruzam em e através de práticas reiterativas e citacionais que constroem o que aparece como um “fora” não construído. Estando dado que esse fora não é “um fora ‘absoluto’, um aí ontológico que excede ou se contrapõe às fronteiras do discurso”, mas sim um “‘fora’ constitutivo que somente pode ser pensado – quando o pode – em relação com esse discurso” (Butler, 1993: 8), o corpo não importa realmente para Butler, exceto, é claro, como um corpo sem marca que torna possível a distinção entre natureza e cultura, sexo e gênero.<sup>15</sup>

Além disso, para evitar posteriores mal-entendidos, deve-se ressaltar também que a distinção entre as dimensões transitiva e intransitiva do conhecimento não propõe negar a construção social da natureza, nem sua destruição social, aliás. A concepção realista de natureza tem apenas o objetivo de colocar a existência de um substrato natural no mundo físico que está sempre já pressuposto pelas ciências naturais e que funciona como uma condição transcendental das formas possíveis de intervenção humana na natureza, desde daquelas do engenheiro e do transexual até a do poeta lírico e do sociólogo da ciência. Com Kate Soper (1995:155-160), podemos, na verdade, distinguir entre o conceito realista ou “profundo” e o conceito leigo ou “superficial” de natureza. O último é usado para se referir à natureza empírica, entendida como características observáveis normalmente e formas diretamente tangíveis no ambiente: a fauna e a flora, o campo, a paisagem, “a natureza que destruimos e poluímos e que somos convidados a conservar e preservar” (id., 156). Enquanto um objeto de destruição ou apreciação humana, a natureza é sempre uma construção humana.

A partir do momento que distinguimos entre natureza profunda e superficial, nós podemos aceitar facilmente as teses de Beck e Giddens do “fim da natureza”. Os

---

<sup>15</sup> Judith Butler é a teórica do transexualismo. Mas, na medida em que dificilmente se achará qualquer referência em seus textos aos implantes de silicone, à estética, às operações ou a outras práticas materiais que subvertem a naturalidade das distinções entre os sexos, poder-se-ia igualmente dizer que sua teoria do transexualismo é realmente uma teoria do transtextualismo. Sempre embrulhado na linguagem, o corpo é tão impenetrável quanto a coisa-em-si kantiana.

sociólogos e antropólogos da ciência têm demonstrado na última década, de forma convincente, que a natureza sobre a qual os cientistas estão trabalhando em seus laboratórios, os cérebros dos ratos que estão cortando em fatias, os genes que estão manipulando, são, efetiva e literalmente, construções sociais (Latour e Woolgar, 1978). E assim é a paisagem que admiramos. A natureza e o campo que amamos e nos quais dirigimos nossos carros sob o sol das tardes de domingo são, na sua maior parte, uma paisagem cultural. No campo, a natureza é, principalmente, a agricultura, e muito frequentemente a “natureza pura” que almejamos é uma natureza que foi artificialmente reconstruída como natureza por escavadores (Keulartz, 1998). Finalmente e de modo mais sutil, podemos também indicar que, para ver um trecho da natureza como uma paisagem, tem-se que enquadrar, ver e constituí-lo categoricamente enquanto uma paisagem (Trom, 2001).

### *Ontologias regionais*

Podemos conceber a natureza como algo que existe independentemente da cultura e, ao mesmo tempo, como algo que está sempre subsumido pela cultura? Podemos combinar a percepção de que a distinção natureza-cultura é universal com o fato de que nem todas as culturas a estabelecem da mesma forma? Para responder a essas questões, deixe-me sair do realismo transcendental de Roy Bhaskar em direção à fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. Ainda que o idealismo de Husserl possa parecer, à primeira vista, como incompatível com o materialismo de Bhaskar, dever-se-ia lembrar, todavia, que ambos dizem respeito a uma investigação transcendental das condições de possibilidade do conhecimento. Assumindo como ponto de partida as práticas epistêmicas dos cientistas naturais, Husserl e Bhaskar tentam, cada qual de sua maneira, responder à questão kantiana – “Como a natureza é possível? – pela descoberta, de forma reflexiva, das condições a priori do conhecimento. Se, por um lado, Bhaskar demonstra que as ciências naturais pressupõem, sempre já e necessariamente, a existência intransitiva da natureza enquanto um fato incontroverso, Husserl, por outro, insiste que essa natureza pode apenas ser apreendida caso seja constituída categoricamente enquanto natureza (de um certo tipo)

em e através das práticas epistêmicas dos cientistas.<sup>16</sup> Ao propor uma teoria, ou talvez melhor, um método, que visa descrever e analisar a “admirável correlação entre o objeto de conhecimento e o fenômeno de conhecimento” (Husserl, 1958: 12), que é o objeto enquanto aparece à consciência, Husserl vai mais longe que Bhaskar.<sup>17</sup> Diferentemente de Bhaskar, ele não apenas mostra que o conhecimento da natureza pressupõe necessariamente *que* há realmente algo como a natureza “aí fora” (natureza como um objeto transcendente do conhecimento), mas também analisa em detalhe *como* essa natureza pode ser apreendida como natureza (de um certo tipo), isto é, como as atividades epistêmicas dos sujeitos constituem a natureza enquanto um objeto intencional de um certo tipo (natureza como fenômeno ou objeto imanente do conhecimento). Ao oferecer um método para descrever, nos mínimos detalhes, como a mente pode apreender algo que existe fora de si ao constituí-lo dentro de si como um objeto de certo tipo, ele soluciona, dessa forma, um problema epistemológico que Bhaskar realmente não tocou. Inversamente, ao insistir sobre as propriedades intransitivas ou transcendentais dos objetos do conhecimento, Bhaskar oferece um índice ou uma diretriz transcendental para as atividades da mente, que age como uma salvaguarda, de modo que a mente não pode constituir o objeto do conhecimento ao bel prazer, mas tem que levar em conta as propriedades essenciais dos objetos do conhecimento. O que quero sugerir é que uma “leitura cruzada” de Husserl e Bhaskar indica a forma de uma fenomenologia realista da natureza, que seja capaz de descrever e explicar a correlação entre o objeto e o fenômeno do conhecimento.

Num artigo precedente (Vandenberghe, 2002a), baseei-me na complicada análise de Husserl das estruturas de constituição do mundo material (o mundo-coisa), do mundo

---

<sup>16</sup> Com Kern (1962), podemos distinguir três vias de exploração do “continente infinito” da fenomenologia que Husserl descerrou à análise, a saber, a via cartesiana, a da psicologia intencional e a ontológica. A última é a que me interessa: ela não aniquilou o mundo como objeto, mas tomou-o como um índice para a análise da constituição do mundo enquanto fenômeno. Quando entramos na fenomenologia pela via ontológica, o beco sem saída do ego transcendental é evitado, de forma que o realismo de Bhaskar e a fenomenologia de Husserl não são mais incompatíveis, mas antes complementares. Pode-se, assim, descrever igualmente a via ontológica da fenomenologia como uma via fenomenológica para a ontologia.

<sup>17</sup> O método em questão é chamado “redução transcendental”, que “põe em parênteses” o mundo real, a fim de analisar reflexivamente as atividades constitutivas da mente. Ao suspender temporariamente a questão ontológica da existência do mundo “aí fora”, esse último não é mais tratado como um recurso, mas sim como um tópico em seu próprio direito. Após a análise, o mundo não somente é inteiramente recuperado, mas também inteiramente compreendido em sua objetividade enquanto o correlato intencional dos atos epistêmicos dos habitantes do mundo.

animado (o mundo animal) e do mundo espiritual (o mundo humano), para contestar a confusão ontológica de coisas e humanos que se tornou a marca registrada da teoria do ator-rede.<sup>18</sup> Retornando “às coisas mesmas” (*zu den sachen selbst*), a fim de analisar como os diferentes fenômenos se dão eles mesmos à consciência e são constituídos intencionalmente como dados da consciência, eu afirmei que todos os fenômenos, humanos e não humanos, têm uma essência (*eidōs*), que predetermina o que eles devem necessariamente ser quando estão a ser coisas de um certo tipo. Essa essência pode ser determinada *a priori* através do procedimento de “variação eidética” (Husserl, 1952, III).<sup>19</sup> Ao submeter um dado fenômeno, digamos um livro, a um processo de variação imaginativa, podemos variar livremente as perspectivas sobre o livro, introduzir outros livros, que são diferentes do primeiro em termos de cor, tamanho, formato, textura, etc., e chegar à intuição [*gain insight into*] da essência materialmente determinada do livro, que permanece invariante e da qual cada variação representa apenas uma possibilidade ou exemplo particular. Uma vez apreendida intuitivamente, uma essência pode ser comparada e contrastada com outras essências em níveis variados de generalização e especificação. No nível mais alto de generalização, podemos distinguir as três regiões ontológicas das naturezas material, animada e espiritual, que fundam respectivamente as ciências físicas, as biológicas e psicofísicas e as humanas. Convencendo-nos de que elas são essencialmente diferentes, podemos chegar à determinação categorial da essência da coisa, da alma e do espírito. Simplificando a longa e importante, mas complicada, análise eidética das *Ideen II* sobre a constituição do mundo (que foram muito importantes para Merleau-Ponty – Husserl, 1952), podemos dizer que uma coisa pertence ao mundo material em virtude do fato de que está causalmente relacionada a outras coisas dentro de um contexto espaço-temporal unificado. O espírito pertence ao mundo humano em virtude do fato de que é dotado de sentido e constituído intencionalmente como um mundo cultural. A transição da

---

<sup>18</sup> Interessei-me apenas em estabelecer a diferença ontológica entre os mundos natural e o social, e não entre os mundos animal e humano. Os humanos são animais. De acordo com as últimas estimativas, publicadas nos *Proceedings of the American Academy of Sciences* (PNAS), de 19 de maio de 2003, partilhamos 99,4% de nossos genes com os chimpanzés (e 52% com as batatas e 48% com as bananas). Sobre essas bases, os cientistas americanos propuseram recentemente reclassificar o chimpanzé como *Homo (Pan) Troglodytes* e o bonobo como *Homo (Pan) Paniscus*. Se Peter Singer utilizasse os argumentos genéticos para estender caridosamente os direitos humanos a nossos irmãos e irmãs da floresta e, *a fortiori*, àqueles do zoológico, eu não me oporia. Saldá-lo-ia como um gesto humanitário.

<sup>19</sup> Para uma excelente análise da variação eidética e das ontologias regionais, feita por um dos últimos assistentes de Husserl, ver Landgrebe, 1963.

primeira à última região é tornada possível através do corpo, que é tanto um objeto da natureza quanto um órgão da vontade, algo que podemos tocar, mas também algo que é tocado. Embora distinga entre três regiões ontológicas, Husserl está, de fato, preocupado com o estabelecimento a priori da distinção categorial entre as regiões da natureza e da cultura, e com a relação entre os mundos natural e o espiritual, na qual é concedida prioridade do último sobre o primeiro.

### *Tipologias regionais*

Tendo assumido, a partir da argumentação, que a distinção entre as regiões ontológicas da natureza e da cultura poderia ser estabelecida sobre seguras fundações eidético-transcendentais, podemos, agora, reinterpretar as ontologias regionais como “tipologias regionais do mundo-da-vida histórico” (Luckmann, 1970) e combinar a transitividade da natureza com a intransitividade da divisão natureza-cultura.<sup>20</sup> Este deslocamento de uma fenomenologia transcendental a uma fenomenologia empírica da constituição das regiões da realidade recodifica a oposição entre natureza e cultura, saindo de uma que corresponderia à ordem objetiva do mundo para entrar em outra que é “criação artificial da cultura” (Lévi-Strauss, 1967: xvii). Esta recodificação cultural da divisão universal nos autoriza a dar conta do fato de que, mesmo se todas as culturas desenham uma linha entre natureza e cultura, elas o fazem, todavia, de formas diferentes.<sup>21</sup>

Sem cair nas armadilhas evolucionistas dos primeiros antropólogos, penso, entretanto, que podemos geralmente diferenciar as tipologias dos mundos-da-vida pré-modernos e modernos dizendo que as primeiras são sociedades holistas com economias de

---

<sup>20</sup> Luckmann abre seu ataque culturalista ao realismo de Husserl expondo a assunção tácita de que o ego transcendental é, de alguma forma, humano. Seguindo a sociologia fenomenológica de Alfred Schütz, ele argumenta que o ser humano não é constitutivo, mas sim socialmente constituído como humano através da aplicação das tipificações do mundo-da-vida. Ao invés de conceber essas visões como reciprocamente excludentes, eu tento integrá-las concebendo as tipologias regionais como interpretações diferenciais ou transitivas de uma realidade única, diferenciada em diferentes ontologias regionais.

<sup>21</sup> Apenas um exemplo, que tomo de empréstimo de Marilyn Strathern (1999: 249-250), mas que os antropólogos e historiadores poderiam facilmente fazer multiplicar. De acordo com os Araweté, que assumem uma continuidade básica entre todos os seres animados, as pessoas compartilham com os animais o mesmo tipo de alma e, assim, as mesmas identidades e, realmente, os mesmo construtos mentais. O que os diferencia são os seus corpos. São os corpos que veem e determinam o que é visto. A partir de seus corpos humanos, os seres humanos podem apenas “ver” os animais como não humanos; mas quando os “pontos de vista” animais são imaginados, essas criaturas não veem os seres humanos como seres humanos – para eles, as pessoas aparecem como animais, e os animais aparecem, um ao outro, como pessoas.



dádiva que tendem a interpretar as coisas dentro de um quadro antropomórfico (como se elas fossem humanas), ao passo que as últimas são sociedades individualistas com economias de mercado que tendem a interpretar os humanos no quadro fetichista (como se eles fossem coisas).<sup>22</sup> Ao insistir no caráter *como se* dessas tipificações, o seu estatuto convencionalista ou imaginário é reconhecido: as coisas são coisas e os humanos são humanos *por natureza*, mas isso não significa que os humanos não podem ser concebidos e tratados como animais ou coisas, e coisas como animais ou humanos. Basta trocar as perspectivas, vendo a nós mesmos e aos “outros” através dos olhos de estranhamento dos antropólogos, para obter uma perspectiva sobre a perspectiva que permite uma relativização sistemática ou “simetrização” (*à la* Bloor) de ambas as tipificações regionais. O que parece estranho para “nós” é familiar e ordinário para “eles”, e vice-versa, mas não há nenhuma razão para assumir que qualquer uma das descategorizações é superior à outra. Como disse corretamente Castoriadis (1975: 221): “tratar um homem como uma coisa não é menos nem mais imaginário do que vê-lo como uma coruja”.

No domínio do imaginário, não estamos lidando com diferenças em gêneros ou reinos, mas sim com transições fluidas e contínuas entre as extremidades. Num mundo em que a natureza pode tornar-se cultura e a cultura pode tornar-se segunda natureza, coisas, animais e humanos podem ser mais ou menos naturais, mais ou menos humanos, e alterar de um fim do contínuo ao outro. A mesma coisa é vista no fato de que os gregos consideraram os escravos como coisas, os senhores coloniais consideraram os negros como animais, e muitos homens ainda consideram que suas esposas são animais de estimação. Nesse ínterim, negros, mulheres e animais de estimação pularam o fosso entre humanos e não humanos, ao mesmo tempo em que tudo, ou quase tudo (das partes corporais, bebês e jogadores de futebol aos auditórios e capacidades humanas), pode ser alienado e reificado em mercadoria (Radin, 1996). Muito embora o fetichismo vinculado às mercadorias não cresça em árvores, pois é eminentemente cultural. Assim como os escravos, os bens têm uma trajetória ou uma biografia (Appadurai, 1986). No mesmo sentido em que os escravos são desumanizados quando são vendidos como coisas e forçados a trabalhar (o escravo

---

<sup>22</sup> Essa distinção entre coisas animadas e pessoas reificadas corresponde àquela entre dádivas (Mauss) e mercadorias (Marx). No mesmo sentido em que a distinção entre natureza e cultura somente pode ser feita dentro da cultura, a distinção entre dádivas e mercadorias somente faz sentido a partir do ponto de vista da economia de mercado.

como “coisa no campo”) e re-humanizados numa nova configuração (o escravo como “pessoa na cama” – Patterson, citado por Kopytoff, 1982: 220), os bens são reificados em mercadorias quando entram no mercado e desmercantilizados e repersonalizados quando deixam a esfera da circulação para entrar na esfera do consumo.

Ao permitir uma recodificação cultural da divisão ontológica através de tipologias regionais, a “flexibilidade interpretativa” do mundo passa para o primeiro plano. As ontologias regionais do mundo não determinam mais as interpretações do mundo do que a base determina a superestrutura, embora a última seja obviamente condicionada pela primeira. Todavia, se queremos conceber algum tipo de progresso através de um “ganho epistêmico” (Taylor, 1989), temos de assumir como um ideal regulativo que, a longo prazo, as tipologias regionais do mundo-da-vida irão sobrepor e coincidir com as ontologias regionais.<sup>23</sup> Quando as aparências e essências forem idênticas, os humanos, os animais e as coisas serão considerados como o que eles realmente *são*. Essa sobreposição assintomática (ou *Deckung*) do ontológico e do epistemológico, das palavras e das coisas, pode ser esperada com base nos fundamentos do mecanismo autocorretivo que é construído na cognição humana. Nada nos interdita de conceber os seres humanos como babuínos, babuínos como couves-flor, couves-flor como pedras e pedras como pessoas, mas a transferência imaginária do projeto sobre o objeto é restrita ao fato de que as significações, que são intencionalmente transferidas e projetadas a partir do sujeito sobre o objeto, serão eventualmente confirmadas, modificadas e desconfirmadas pelos próprios objetos. Assim, quando eu represento intencionalmente a pedra como pessoa, a significação noemática da pedra, que constituo na minha experiência presente da pedra e que transiro automaticamente à próxima fase da experiência, será parcial ou totalmente confirmada ou não, dependendo se a pedra anda, fala, etc., ou não. Quando a significação projetada é totalmente confirmada e o objeto enche ou preenche cada uma e todas as expectativas, então o objeto e o projeto sobrepõem-se perfeitamente.

---

<sup>23</sup> A noção de ganho epistêmico é pós-metafísica. Eu “viso estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas antes que alguma posição é superior a outra. Tem por preocupação, secreta ou abertamente, implícita ou explicitamente, proposições comparativas. Mostramos que uma dessas alegações comparativas é bem fundada quando podemos mostrar que o *movimento* de A para B contém epistemicamente um ganho” (Taylor, 1989: 72). A despeito de todo ganho epistêmico, a assunção de uma perfeita sobreposição onto-tipológica é introduzida aqui enquanto um “ideal regulador” (Kant). Mesmo a longo prazo, ainda será uma penumbra de significações que não é partilhada.

Então a real *adequatio rei et intellectus* é produzida. O objeto está realmente ‘presente’ ou ‘dado’, exatamente como o objeto é intencionado e como o objeto que é intencionado a ser; não há mais uma intenção parcial que carece de preenchimento (Husserl, 1980: II/2: 118).

Essa é a experiência noética da evidência, e, quando ela é repetida de forma contínua e sedimentada numa visão de mundo relativamente natural, nós podemos presumir – provisoriamente e até prova ao contrário – que chegamos à verdade e que o objeto realmente existe como ele é e como se dá à consciência (id.: 122). ‘A correlação objetiva [da experiência noética da evidência] é chamada Ser ou também Verdade’ (Husserl, 1980: II, 122). A verdade pode ser um artefato, mas quando o artífice é intersubjetivamente validado e a relação entre cultura e natureza é continuamente confirmada em e através de práticas discursivas, a ontologia e a tipologia dos mundos natural, animal e humano naturalmente se sobrepõem. Quando a congruência entre elas é dada com evidência, podemos presumir contrafactualmente que a tipologia regional está fundada na realidade enquanto tal. Quando ela fala a linguagem da realidade, a razão não pode presumivelmente estar errada – ou pode?<sup>24</sup>

Até aqui tudo bem, não fosse o fato de que, desde a Segunda Guerra Mundial, as ontologias estáveis de outrora se tornaram sujeitas a intervenções tecnológicas epocais e a reinvenções da natureza, que são tão revolucionárias que podem muito bem minar qualquer tentativa para manter distinções *a priori* entre humanos, animais e coisas. Enquanto resultado dos desenvolvimentos recentes em bio-, nano- e ciber-tecnologia, minha recusa arqueomodernista de considerar as ontologias como simples maneiras de falar que poderiam mudar à vontade parece excêntrica e fora de moda. Que os humanos e não humanos podem ser reunidos e interconectados em redes heterogêneas, não é nada novo. Se pudermos acreditar em Latour e em outros membros de sua rede em expansão dos atores em rede (Latour-Callon-Akrich-Law-Mol-etc.), então o fato de que as sociedades são estabilizadas através de quase-objetos (ou “objetos cabeludos”), e que os objetos são, por assim dizer, o “cimento” que mantém os coletivos humanos em conjunto, é a *differentia specifica* que distingue os seres humanos dos babuínos (Strum and Latour, 1988). A esse respeito, as culturas pré-modernas não são diferentes das culturas modernas. “Nós” podemos ter carros eletrônicos, vasos portugueses e televisões de plasma, mas o fato

---

<sup>24</sup> No fim desse ensaio, eu retornarei às inter-relações complexas entre natureza e cultura, a fim de analisá-las não mais da perspectiva epistemológica, mas sim da ética.

de que temos mais e mais longas redes sóciotécnicas, em que humanos e não humanos estão encadeados um ao outro, mostra tão somente que não somos realmente modernos e que, assim como “eles”, nós não fazemos realmente distinções *a priori* entre natureza e cultura (Latour, 1991). Na medida em que a teoria do ator-rede nos ensina uma maneira pós-moderna de contar as histórias semióticas sobre a tecnologia e sobre como ela “redistribui” as ações de humanos e não humanos ao longo de cadeias sintagmáticas, essa teoria representa uma das mais inovadoras, interessantes e provocativas posições da sociologia da ciência e da tecnologia, que se projeta e se apresenta como uma ontologia experimental. O problema com essa e outras tentativas sóciofilosóficas de desenvolver uma ontologia experimental que deliberadamente confunde as demarcações entre os mundos material, animal e humano está, não nas próprias tentativas, mas sim no fato de que seu alegre anti-humanismo pode muito bem oferecer um apoio ideológico às práticas sóciotécnicas dos engenheiros das indústrias bio- e cibertécnicas do capitalismo tardio, que fazem toneladas de dinheiro ao produzir artificialmente uma natureza monstruosa que transforma a própria natureza humana.<sup>25</sup>

Até onde estou ciente, os pós-modernistas e seus primos radicais, os pós-humanistas, podem ciborguizar qualquer coisa – misturar e justapor elementos que são tornados compatíveis, assim como suas combinações criam um circuito de ideias viável. (Strathern, 1995: 165). Mas quando eu leio no jornal que ovelhas são clonadas e que cedo será a nossa vez, quando eu escuto no rádio que os genes dos porcos são modificados e patenteados com o fim de seus corações serem transplantados em corpos humanos, quando escuto dizer que o campeão do mundo de xadrez foi batido pelo “*Deep Blue*” e que algumas pessoas estão sonhando em fazer um download do cérebro humano inteiro num corpo artificial e imortal ou fazer um upgrade corporal periódico com novos softwares disponíveis no mercado, então começo a me preocupar com o futuro da “humanidade realmente existente”. Eu começo a me perguntar sobre a inocência das celebrações pós-humanistas da nova “simbiose carne e metal” que permitiria finalmente superar nosso antropocentrismo filosófico e nos tornar o monstruoso *Übermensch* que Nietzsche e os

---

<sup>25</sup> Para um catálogo do gabinete contemporâneo de curiosidades tecnocientíficas – dos produtos geneticamente modificados, clonagem, xenotransplante, biônica, biomimética e biopirataria aos nanotubos, humanimais, computadores portáteis, chips de DNA, injeções de botox, neurochips e bombas de pênis, ver Best e Kellner, 2001: 149-204.

neonietzschianos quiseram que nós nos tornássemos: “O orgânico pode atingir níveis ainda superiores. Nossa impaciência em conhecer a natureza é um meio de aperfeiçoar o corpo [...] Ao longo prazo, não existe em absoluto a questão do homem: ele deve ser ultrapassado” (Nietzsche, citado em Deleuze, 1965: 59).<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Devo confessar que eu não partilho da fascinação do monstruoso, do grotesco, do mutante ou de qualquer das características completamente bizarras do “gótico pós-moderno”. Certamente, posso ver e apreciar como os ciborgues confundem nossas categorias mentais e como, ao abrir nossa configuração mental, eles objetivam criar um espaço para a tolerância da alteridade e a aceitação do outro enquanto outro. Mas isso no nível do imaginário. No nível do real, as “ciber-teratologias”, as “metro-“ e “meta(l)-morfoses” parecem bem diferentes, e o que aparece como uma declaração de bom gosto, sob um ângulo, aparece muito bem com muito irresponsável, sob outro. É por isso que eu permaneço cético em relação às declarações de intenção que propõem inovar a teoria crítica ao adicionar alguma coisa chique deleuziana – como, por exemplo, o que se segue: “Tentarei despatologizar e iluminar numa luz positiva alguns fenômenos culturais e sociais contemporâneos, tentando enfatizar seu potencial criativo e afirmativo... gostaria de argumentar que nós abordamos o anômalo e o outro monstruosamente diferente não como um signo pejorativo, mas sim como um desdobramento de possibilidades virtuais que apontam para o desenvolvimento e alternativas... traçando as flutuações desse novo, a desordem pós-humana é a tarefa da teoria crítica [...] (blá-blá-blá)” (Braidotti, 2002: 5, 213, 264).

### 3. Jamais Fomos Humanos

Esta é uma história sobre a complexidade organizada, a mediação tecnológica e a alienação humana. Buscando uma terceira posição que supere, polemicamente, o antigo “conflito das faculdades”, os filósofos, os historiadores e os sociólogos da ciência e da tecnologia içaram as velas para o Grande Norte canadense. Bordejando pelas águas glaciais e os imensos arquipélagos árticos, eles buscam pelo equivalente epistêmico da “Passagem do Noroeste” entre o Alasca e a Groelândia, que conecta os oceanos Atlântico e Pacífico<sup>27</sup>. A passagem que conecta as ciências naturais e humanas é uma rede topológica de desdobramento complexo de traduções mútuas entre teorias e práticas, formas e forças, palavras e coisas, que co-constroem e co-produzem performativamente a longa estrada sinuosa que conecta natureza e cultura, base e superestrutura. No fim da jornada, a passagem aparece no horizonte enevoadado:

É esta a passagem do Noroeste, aquela que não se esperava mais descobrir entre os dois tipos de saber, onde se trata sempre dos homens e do mundo, mas separados por uma barra, como se houvesse dois mundos, aquele dos despertos e aquele dos adormecidos, como se houvesse duas humanidades, aquela que se ocupa em transformar as coisas e aquela que se encanta em suas próprias relações (Serres:1980a:60).

Na interseção das ciências naturais e humanas, mediando entre elas, está a *tecnologia* (entre outras coisas e outras ciências), compreendida como a ciência das forças produtivas que transformam socialmente a natureza e fazem naturalmente a sociedade.

Reconectando as duas humanidades, a ‘tecnologia’ age como uma dupla mediação entre natureza e sociedade que co-constroi performativamente os objetos e os sujeitos enquanto os interconecta num ‘tecido sem costura’. Os humanos fazem artefatos e os artefatos que eles fazem os organizam e os fixam dentro de coletividades humanas. Construída socialmente por humanos, a tecnologia constrói a sociedade – é assim que poderíamos claramente sumarizar a posição construtivista dos estudos sociais contemporâneos de ciência e tecnologia (Akrich, 1994). Tendo suplementado o mantra dos sociólogos da ação “nenhum humano-nenhuma sociedade” (“intersubjetividade”) com a sua inversão “nenhum objeto-nenhuma sociedade” (“interobjetividade”) (Latour, 1994), os

---

<sup>27</sup> Em consequência do aquecimento global, os gelos árticos começaram a fundir. A passagem do Noroeste está agora aberta à navegação, e as prospecções de petróleo e gás já começaram. Os Estados Unidos, a Rússia, o Canadá, a Dinamarca e a Noruega disputam o território.

analistas pós-modernos da ciência e da tecnologia vão além, entretanto, e nos dizem que sem objetos não somente não haveria sociedade, como também não haveria seres humanos.<sup>28</sup> Por meio de uma glosa pós-humanista, Mike Michael resumiu eloquentemente os principais dogmas da teoria do ator-rede:

Há nenhum humano no mundo. Ou melhor, humanos são fabricados – na linguagem, através de formações discursivas, em suas várias ligações com atores tecnológicos e naturais, por meio de redes que são compostas heterogeneamente de humanos e não humanos, que são eles mesmos da mesma forma compostos (2000:1).

### A exteriorização dos órgãos

Para bradar alto e forte que os seres humanos não existiriam sem seres não humanos, os antropólogos, sociólogos e mediólogos franceses de inclinação pós-humanista recorrem ao trabalho seminal de André Leroi-Gourhan, o paleoantropólogo e pré-historiador que decifrou os ‘mitogramas’ das grutas de Lascaux e que pode ser considerado como o antípoda de Lévi-Strauss.<sup>29</sup> Enquanto um estudante da pré-história da humanidade, Leroi-Gourhan analisou o processo de humanização em termos de uma progressiva especialização das duas zonas corporais da face e da mão, que, uma vez liberadas pela postura ascendente dos humanos, tornou possível a exteriorização do cérebro e do corpo em domínios extraorgânicos de instituições simbólicas e de tecnologia material, ambos os quais levaram a uma melhor apreensão da realidade.<sup>30</sup> Pondo assim o homem “sobre seus pés”, Leroi-Gourhan resumiu vigorosamente sua conclusão em *Le geste et la parole*, sua obra prima em dois volumes, ao dizer que “a humanização começa pelos pés” (Leroi-

<sup>28</sup> Para um excelente panorama das diferentes teorias que lançaram mão dos objetos e da tecnologia para resolver o problema hobbesiano da ordem social, ver Blandin, 2002.

<sup>29</sup> Embora Leroi-Gourhan permaneça relativamente desconhecido dentro e fora da França, não se poderia subestimar sua importância. Seu trabalho influenciou significativamente a análise gramatológica de Derrida da *différance* entre a escrita e a fala, a dupla articulação da expressão e do conteúdo de Deleuze e Guattari, a co-construção da sociedade e da tecnologia de Latour e Callon, as investigações da exteriorização da memória de Stiegler e a formulação dos estudos de mediação de Debray. Na apresentação do trabalho de Leroi-Gourhan, eu recorri a passagens de um artigo sobre midiologia de Debray (*Régis Debray and Mediation Studies, or How Does an Idea become a Material Force?*, *Thesis Eleven*, 2007, 89, 1, pp. 23-42).

<sup>30</sup> Prenúncios da tese da “exsudação” dos órgãos de Leroi-Gourhan podem já ser encontrados em Leibniz e na filosofia das tecnologias de Ernst Kapp. Entre os contemporâneos de Leroi-Gourhan, achamos concepções similares de tecnologia nos trabalhos de Arnold Gehlen (1957), de Helmut Plessner (1965, especialmente p. 309-321, onde ele expõe sua “lei do artificialismo natural”) e de Marshall McLuhan (1964), que concebe os *media* como extensões do homem, como indicado no subtítulo de seu livro. Sem referência a Leroi-Gourhan, Sloterdijk (2004, p. 748-756 e 803-805) expandiu a teoria da exteriorização dos órgãos ao conceber o Estado de Bem-Estar e os serviços sociais como uma exteriorização do útero.

Gourhan, 1964, I: 211). De fato, a locomoção vertical do “*Zinjanthrope*” liberou a mão dos constrangimentos da locomoção, que é uma pré-condição para o desenvolvimento das ferramentas, e, por sua vez, a liberação da mão liberou a boca das tarefas que são relacionadas ao comer e, assim, tornou possível a fala.

Nesta grande narrativa do processo de humanização, que começou há dois milhões e meio de anos, o desenvolvimento do cérebro aparece apenas como um processo secundário que segue aquele processo geral, embora, uma vez desenvolvido, ele tomará um papel decisivo na evolução da espécie humana. Uma vez que a dupla capacidade de fabricação das ferramentas e de expressão simbólica tenha sido adquirida, o processo de humanização e de civilização pode começar e ser compreendido como um processo de progressiva *exteriorização dos programas operacionais*, que permite aos seres humanos uma adaptação bem sucedida ao seu ambiente. A princípio, uma peça de tecnologia é uma extensão protética da mão que é exteriorizada, mas então, ela se torna independente da mão e começa por seguir suas próprias leis. A mesma coisa para a linguagem. Em primeiro lugar, a memória é a extensão e a exteriorização da fala, mas então, com a invenção da escrita, a memória pode ser estocada em arquivos e o conhecimento pode evoluir em conformidade com suas próprias leis e ser acessado a qualquer hora e consumido em qualquer lugar, graças à mídia de massa. Com a total exteriorização dos órgãos em instituições e organizações socioculturais e sociotécnicas autônomas, a evolução dos humanos é “liberada” ou “deslastreada” de seu substrato biológico e chega a seu fim:

Liberado de seus instrumentos, de seus gestos, de seus músculos, da programação de seus atos, de sua memória, liberado de sua imaginação pela perfeição dos meios teledifundidos, liberado do mundo animal, vegetal, do vento, do frio, dos micróbios, do desconhecido das montanhas e dos mares, o *homo sapiens* da zoologia está provavelmente perto do fim de sua carreira (Leroi-Gourhan, 1964, II: 266).

Tendo achado sua origem na materialidade da constituição humana, a “substituição dos órgãos” (*Organersatz*) pela tecnologia tem levado, como Gehlen (1957:10) diz, à “substituição do órgão enquanto tal” (*Ersatz des organischen überhaupt*). Da mão ao cérebro e além, o processo de extensão, ‘exsudação’ e exteriorização dos órgãos achou seu ponto provisório de culminação na substituição das funções do cérebro (informação, computação, decisão) pelo computador.



A evolução humana parece ser caracterizada por uma tendência em direção à espiritualização crescente. Se nós podemos acreditar em Leroi-Gourhan, tudo ocorre como se a evolução da espécie fosse engrenada para convergir e culminar na Consciência Suprema do ‘ponto Ômega’ divino – como teorizado pelo seu amigo e correligionário Teilhard de Chardin. Orientada por uma tendência em direção à iluminação e à desmaterialização, e por uma afirmação correlativa do Espírito que culmina na emergência de uma “inteligência coletiva” (como teorizado por Pierre Lévy) capaz de orientar a evolução, a gênese humana é concebida por Leroi-Gourhan como uma forma de “ortogênese”, que é uma espécie de evolução lamarckiana em que as variações levam onto-teo-teleologicamente ao fim da mestria suprema (Groenen, 1996:61-90).

A especialização e a exteriorização dos órgãos humanos num superórgão sociotécnico – a sociedade –, que permite aos humanos intervirem de forma mais bem sucedida do que nunca no seu ambiente externo e adaptarem-no a seus próprios fins, aparece como o produto final da evolução biológica. Entretanto, a história zootecnológica de Leroi-Gourhan não é algo feliz. Longe de levar à perfeição do indivíduo enquanto tal, a exteriorização das faculdades humanas leva eventualmente a uma integração progressiva do indivíduo como “uma peça do mecanismo indefinidamente perfectível de uma sociedade totalmente socializada” (Leroi-Gourhan, 1964, II: 199). Após alguns milhões de anos de evolução, nós podemos nos perguntar se as sociedades humanas não estão a ponto de regressar às sociedades de formigas e abelhas, nas quais o elemento individual é quase programado ciberneticamente para ser parte e parcela do organismo social (Stiegler, 2004, I). Nesta nova fábula das abelhas, a razão é, uma vez mais, astuciosa. Tudo ocorre como se o complexo homem-máquina necessitasse de liberdade individual somente durante alguns milênios para integrar o indivíduo dentro de um organismo supraindividual que funcione como uma colmeia na qual o comportamento de cada um é sincronizado através de um teleguia cibernético com o comportamento de todos. Escrevendo nos anos sessenta, Leroi-Gourhan já tinha entendido claramente a tendência tecnocrática e consumista do capitalismo tardio: “Uma minoria crescentemente restrita elaborará não somente programas políticos, administrativos, técnicos, mas também os quocientes emocionais, as evasões épicas, a imagem de uma vida tornada totalmente figurativa” (id., II: 203). Sua visão do futuro da espécie humana é, antes de tudo, árida. Antecipando os tempos em que

os humanos seriam interconectados com computadores, ele previu que o processo de humanização terminaria num “cibermundo terminal” (para tomar emprestada uma frase de Virilio), que ele vislumbrou nos mais terríveis termos enquanto “uma humanidade anodonte e que viveria deitada utilizando o que lhe restaria dos membros anteriores para apoiar sobre os botões” (id., I: 183).

A apoteose da humanidade coincide, portanto, com seu apocalipse. Numa daquelas reversões dramáticas, com as quais os dialéticos estão acostumados, a liberação dos seres humanos através da tecnologia acaba por coincidir com sua alienação pela tecnologia. Consequentemente, a exteriorização dos órgãos dos humanos se reverte em sua reificação por um superórgão que segue suas próprias leis inumanas enquanto as impõe sobre seus elementos. Uma vez mais, como na história do Golem, o humano torna-se a criatura de sua própria criação. Leroi-Gourhan alerta-nos: A menos que nós mantenhamos nossa tecnologia sob controle, “poderia nos restar apenas alguns milhares de anos, ou mesmo alguns séculos” (Leroi-Gourhan, 1982: 242).

### *Uma teoria da alienação sem alienação*

Enquanto um católico e humanista convencido, Leroi-Gourhan não foi realmente um pós-humanista. Eu suspeito que ele teria tido pequena simpatia pelos excêntricos projetos dos trans-humanistas e ectropianos que quiseram “empregar tecnologia no curto-prazo com o propósito de tentar nos aperfeiçoar” (cf. [www.transhumanism.org](http://www.transhumanism.org)).<sup>31</sup> Todavia, na medida em que sua teoria da evolução sociotecnológica oferece a plataforma perfeita para o desenvolvimento de uma coerente posição pós- ou mesmo anti-humanista, ela deveria, então, ser tomada seriamente.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Os trans-humanistas partem de uma suposição de que o humano é um “animal deficiente” (Nietzsche) que é incapaz de fazer frente à complexidade do ambiente tecnocientífico. No site de Stellarc, um net-artista pós-humanista, ele afirma peremptoriamente que “é tempo de questionar se um corpo bípede e respiratório com visão binocular e um cérebro de 1400 cm<sup>3</sup> é uma forma biológica adequada. Ele não faz frente à quantidade, à complexidade e à qualidade de informação que foi acumulada; ele é intimidado pela precisão, pela velocidade e pelo poder da tecnologia e é mal-equipado para fazer frente a seu novo ambiente extraterrestre” (cf. [www.stelarc.va.com.au](http://www.stelarc.va.com.au)). Para melhorar o estoque humano e superar as limitações biológicas da condição humana, os trans-humanistas e ectropianos escolheram três “tecnologias de engenharia da pessoa” (PETs: *person engineering technologies*): engenharia genética, inteligência artificial e nanotecnologia.

<sup>32</sup> Da mesma maneira que o pós-modernismo pode ser dito como extensão do modernismo, o pós-humanismo pode ser visto como uma radicalização do humanismo. Do ponto de vista da história das ideias, Pico della Mirandola pode ser considerado como um precursor. Sua famosa invocação: “Oh homem, modelo e escultor

Ao conceber a antropogênese como uma “tecnogênese” (Stiegler, 1994: 58), Leroi-Gourhan estendeu sistematicamente a teoria das técnicas do corpo à tecnologia enquanto tal. Inspirado por Marcel Mauss (1950), seu mentor, que mostrou que mesmo as nossas maneiras aparentemente mais naturais de nos comportar, tais como andar e nadar, pressupõem o aprendizado de uma técnica, o pré-historiador francês mostrou que a tecnologia é a exteriorização de cadeias operacionais de comportamento que formam o ser humano na sua totalidade (*l’homme total*) – em suas dimensões biológica, psicológica tanto quanto a social. A fim de ser capaz de usar uma peça de tecnologia, seja um carro ou um computador, os seres humanos têm de aprender uma série de hábitos, de gestos, de reações e outros esquemas de ação que acabam progressivamente sedimentados num *habitus* estável. Através da formação do *habitus*, o indivíduo incorpora a tecnologia ao mesmo tempo em que ele é incorporado nela. Através desta incorporação mútua de homem e máquina, um aparelho tecnológico operacional integrado é construído, o qual não somente faz a mediação entre o humano e o ambiente mas também co-constrói ambos ao mesmo tempo.<sup>33</sup>

O pós-humanismo contemporâneo se edifica sobre a teoria da humanização através da exteriorização de órgãos dentro de um aparelho tecnológico integrado, mas enquanto ele a mantém como uma descrição acurada do tornar-se outro que humano – “tecnogênese como heterogênese” –, ele a despoja de suas assunções essencialistas e implicações normativas.<sup>34</sup> Embora a noção de exteriorização soe vagamente similar à noção de

---

de ti mesmo (*tu ipsius arbitrarius plastes et fctor*), tu podes dar a ti mesmo a forma que te agrades!” soa de forma assustadora contemporaneamente. Como o humanismo que ele suplanta, o pós-humanismo valoriza a racionalidade instrumental, o progresso e a humanidade; ele nega e combate ativamente todas as forças sobrenaturais que se supõe controlar nosso destino. Ele simplesmente o leva mais longe ao enfatizar que nós devemos avançar além do estágio humano de evolução e tomar o destino humano em nossas mãos.

<sup>33</sup> Editores de texto, máquinas de karaokê e Stephen Hawkins oferecem três exemplos contemporâneos de tal integração realizada entre homem-máquina. Um editor de texto como o Word propõe sinônimos, traduções, checa ortografia e correções gramaticais. Enquanto o texto está sendo escrito, ele oferece assistência cognitiva e intervém tanto sobre a escrita quanto sobre o escritor. Consequentemente, o texto que se segue pode ser considerado como uma genuína ‘co-produção’ do escritor e do editor de texto. As máquinas de karaokê, que podemos agora achar virtualmente em todos os hotéis e pousadas japoneses, integram o cantor à máquina e usam a voz humana para “*play-back*” de sons e imagens pré-programados. Stephen Hawkins, o famoso físico e sucessor de Newton em Cambridge, está permanentemente ligado a uma cadeira de rodas automática e a um computador sofisticado que lhe permite se comunicar com o mundo exterior através de um sintetizador de voz [*vocoder*]. Integrados numa unidade tecnocientífica funcional, a cadeira de rodas, o sintetizador e o próprio Stephen formam um ciborgue vivo.

<sup>34</sup> A ideia de que o humano é construído por tecnologia é um tropo comum do pós-humanismo. Peter Sloterdijk, por exemplo, usa-o no seu controverso *Regras para o parque humano* quando ele apresenta o homem como o ser que habita não somente a linguagem, mas também casas, e assim, como o ser que faz

*Entäusserung* [externalização] de Hegel e Marx, a sua reapropriação pós-humanista é altamente seletiva. A ideia “expressivista” de que poderia haver algo “dentro” dos humanos que eles exteriorizam em e através de sua práxis, e que esta práxis é precisamente o que os distingue dos animais, é rejeitada. O interior não existiu antes de sua exteriorização; o interior emerge ao mesmo tempo que o exterior e é constituído por ele. Ambos são co-originais e emergem ao mesmo tempo. A essência do humano é ter nenhuma essência. Dado que os humanos têm nenhuma essência, eles não podem expressar seu “ser genérico” (*Gattungswesen*) em seu trabalho e, como resultado, eles não podem mais ser alienados dele. Na medida em que o pós-humanismo aceita a teoria da “exteriorização dos órgãos” enquanto recusa interpretar sua reversão dialética em termos de desumanização, ele pode ser descrito como uma teoria da alienação sem alienação – “*Entfremdung* para ser compreendido pelos filósofos”, como uma vez disse Marx atacando a bela alma dos literatos alemães.<sup>35</sup>

Da mesma forma que o pós-modernismo, o pós-humanismo diz, de todo coração, ‘sim’ à vida, e ele quer ser afirmativo. Recusando considerar a negatividade da alienação na luz dialética de sua *Aufhebung* [suprassunção], ele dispensa as velhas noções humanistas do Homem: alienação e reificação. Seguindo o (quarto) prólogo do *Zarathustra* de Nietzsche, os pós-humanistas celebram a negatividade da desumanização como um passo construtivo na inacabada superação dos limites do humano, graças à qual o humano torna-se outro que o humano, e redefine criativamente alienação como “alteração”.<sup>36</sup> O humano não é mais um ser, mas um devir, um ser que se torna outro através da exteriorização de seus órgãos numa pletora de mediações extraorgânicas. Parafraseando De

---

casas que fazem o homem e que tem de ser politicamente domesticado, e também geneticamente, através de uma seleção pré-natal (Sloterdijk, 1999: 35-47). Na Alemanha, esta proposta tecnoantropológica provocou uma enorme, e antes de tudo repugnante, controvérsia entre Habermas e Sloterdijk. Ver as intervenções semanais por procuração em *Die Zeit*, a partir de setembro de 1999.

<sup>35</sup> Deleuze e Guattari nem mesmo se propuseram a esconder que eles têm nada a fazer com a teoria hegeliano-marxista da alienação: “O que nós denunciemos são todas as oposições entre homem e máquina, do homem alienado pela máquina, etc.” (Deleuze, 1990: 32).

<sup>36</sup> “Ligeiramente alienado, ou melhor: alterado” (Latour, 2002:16). Fascinado pelo entremeio [*in-between*] da *Aufhebung* [suprassunção], Nietzsche, e os neonietzscheanos com ele, amam o perigo e dão boas vindas ao *Untergang* [declínio] do humano como um signo de sua superação: “A grandeza do Homem é que ele é uma ponte e não um fim; o que é amável no homem é que ele é uma transição e um declínio. [...] Eu amo aquele que somente vive para conhecer e aquele que quer conhecer a fim de um dia o *Übermensch* [super-homem] viver. E então ele quer seu próprio declínio. Eu amo aquele que trabalha e inventa a fim de um dia ele construir a casa do *Übermensch* e preparar o solo, os animais e a planta para seu retorno; após tudo, ele quer seu declínio” (Nietzsche, 1988: 16-17).

Beauvoir, nós poderíamos dizer que, para o pós-humanista, o homem não existe a não ser que ele venha a ser o que ele é e o que ele não é, por superação dele mesmo, graças à tecnologia.

“A tecnologia é a invenção do homem” (Stiegler, 1994: 145-187). A expressão é necessariamente ambígua, ou mesmo indecidível. Quem inventa o que? É a tecnologia uma invenção humana ou é o humano uma invenção tecnológica? O paradoxo da humanização através da exteriorização é que a tecnologia e a humanidade emergem ao mesmo tempo. Como o humano é inseparável das próteses que o suplementam, o “o que” dá luz ao “quem”. Tendo rejeitado toda forma de essencialismo, os pós-humanistas adotam uma visão performativa da antropologia na qual os seres humanos são literalmente feitos pelo que eles têm feito, pela cultura, mas, também e sobretudo, pela tecnologia. Por meio da tecnologia, a natureza é humanizada. Vista de outro ângulo, a humanização da natureza aparece, entretanto, como a naturalização dos humanos. A mediação tecnológica que intervém entre humanos e natureza estabelece uma relação performativa e “transdutora” [*transductive*] entre eles. Co-construído ou realizado pela relação, o humano não pode mais existir fora de sua relação com o não humano, da mesma forma que o não humano não pode existir fora de sua relação com o humano. “Pro-jetados” e “pro-duzidos” por humanos<sup>37</sup>, as tecnologias, as técnicas, os instrumentos e as ferramentas agem, por sua vez, de volta no humano e o modifica. Alterando a natureza interna e externa, as práticas materiais, os corpos, a linguagem, os hábitos, os perceptos, os afetos, etc., a naturalização do humano abriu o caminho para a evolução artificial da espécie humana.

Isto não é nada novo. Na abertura de sua novela filosófica, Sloterdijk revisita o mito da criação (*Genesis* (2, 4-7)) e apresenta o primeiro ser humano como um artefato – como uma cerâmica viva [*living earthware*]. Criado por Deus a partir da terra, Adão aparece como um produto teo-tecnológico de seu tempo: “Figuras andróides são feitas de acordo com as rotinas da cerâmica [*ceramics*]: a gênese bíblica reflete o estado da arte da modelagem da terra da época. [...] Metafísica começa como metacerâmica [*metaceramics*]” (Sloterdijk, 1998:33). De Adão e do homem das cavernas até o *Homo sapiens*, o ser humano é feito pelo que ele faz. As sílicas, seixos e ossos fizeram e transformaram o

---

<sup>37</sup> (N. de T.) O autor explora o sentido etimológico dos verbos *to project* e *to produce*. Por um lado, *pro* (movimento para frente) + *jectir* (lançar) significa “se lançar para frente”; por outro, *pro* + *ducere* (ação de guiar) significa “conduzir para frente”. Assim, ambos fazem vir à mente o ato de exteriorização.

Homem de Cro-Magnon. Hoje, são os óculos, os marca-passos e os laptops que fazem o *homo sapiens*. Jamais fomos humanos. Tendo estrangeirado o humano, nada de humano é estranho ao pós-humanista. Uma vez que nós compreendemos que somos feitos por tecnologias que fazemos e que nos tornamos humanos através de nossos implantes, transplantes e próteses, nós podemos até mesmo apreciar a inteligência de uma declaração tão estúpida quanto a seguinte: “para um humanista, o melhor amigo do homem é o próprio homem. Para um não humanista, é sua arma, seu carro ou seu celular” (Tisseron, 1998: 273). Realmente, da mesma forma que as assembleias heterogêneas de humanos e não humanos transformam, fixam e estabilizam as redes sociais, culturais e políticas, do mesmo modo elas fazem, transformam e modificam as maneiras humanas de agir, pensar, sentir, ver e ser; em resumo, modificam o homem total. Invertendo os dogmas clássicos do humanismo, os pós-humanistas não somente afirmam que são os objetos que fazem os humanos (como quando nós dizemos que é “o hábito que faz o monge”), como também eles insistem que as tecnologias seguem suas próprias leis (tecno-lógicas) e têm um espírito próprio, que elas têm consequências não intencionais e inesperadas, tanto felizes quanto perversas, que ninguém – nem indivíduo, nem sociedade, nem política – pode controlar. Como a linguagem em Saussure, a tecnologia forma um sistema autoevolutivo autônomo que não pode ser controlado por aqueles que a usam. Onde os humanistas entram em pânico e veem somente um signo de desumanização, alienação e reificação, os pós-humanistas vêem somente um processo normal “humano, inumano, demasiado humano” de humanização através da exteriorização, reificação e alienação.

### **Heterogênese maquínica**

A natureza humana tem uma história (Moscovici, 1977). Graças à sua diligência, os seres humanos criam e intervêm na natureza, mas esta intervenção transforma ao mesmo tempo a natureza humana. Tão longe quanto nós possamos retornar na história, nunca encontraremos uma natureza humana prístina. A oposição entre natureza e cultura, natureza e tecnologia, tecnologia e sociedade, simplesmente não se sustenta. A natureza não é estática, nem a tecnologia, nem os resultados de sua interação. Como um produto da história, a natureza é sempre ‘segunda natureza’. Desde sua origem, a natureza humana

tem sido “fabricada” pela evolução técnica. Embora a tecnogênese relativize significativamente o lugar da humanidade na grande ordem das coisas, ela ainda não rompeu completamente com o modo antropocêntrico de pensar. Isto ocorre apenas quando nós abandonamos nossa arraigada resistência aos fluxos do devir e aceitamos a produção experimental de ontologias criativas nas quais todas as fronteiras entre o humano, o animal e o material são obstinadamente transgredidas, pragmaticamente borradas e, finalmente, tecnologicamente superadas. Rejeitando a distinção entre o pós-humano e o inumano, vista como uma mera sobrevivência do “velho pensamento europeu” (Luhmann-Rumsfeld), o anti-humanismo contemporâneo liga-se ao vitalismo. Celebrando alegremente o devir da Vida, ele busca conceituar a morte do Homem liberto das presunções [*conceits*] antropocêntricas.

A tentativa mais radical e mais influente para teorizar a condição pós-humana em termos não-antropocêntricos foi “composta” enquanto uma “ópera maquínica” esotérica, vitalista, orgiástica e vibrante por Gilles Deleuze, um filósofo, e Félix Guattari, um prático psicanalista e ativista político por toda a vida, em *Mil Platôs* (Deleuze e Guattari, 1980).<sup>38</sup> Os milhares de platôs dos vitalistas não formam uma montanha, mas sim uma montagem. Eles abrem milhares de caminhos, que, diferentemente daqueles de Heidegger, levam a todo lugar. Deslocando a “questão relativa à tecnologia” para a “questão relativa à máquina”, Deleuze e Guattari apresentam a gênese do humano não somente como uma tecnogênese, mas também, estendendo e radicalizando-a, dissolvendo o *anthropos* no *bios*, como uma “bio-tecnogênese” (Ansell Pearson, 1997: 124), isto é, como uma produção maquínica que mergulha a espécie humana de volta no magma do devir da vida.

A concepção maquínica concebe o humano enquanto um componente da assembleia heterogênea que atravessa todas as linhagens dos diferentes gêneros e os rearranja em “acoplamentos monstruosos” e “devires anômalos”. Na medida em que a abordagem tecnológica ainda sugere que a máquina é uma ferramenta complexa e, assim,

---

<sup>38</sup> A terminologia de Deleuze e Guattari é esotérica e torna a compreensão difícil para os não iniciados. Em toda a primeira página do livro, o próprio livro é apresentado como uma assembleia maquínica ou *agenciamento*: “Num livro, como em todas as coisas, há linhas de articulação e segmentação, estratos e territórios, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação. As velocidades comparadas de escoamento de acordo com estas linhas acarretam fenômenos de atraso relativo, de viscosidade ou, ao contrário, de precipitação e de ruptura. Tudo isso, as linhas e as velocidades mensuráveis, constituem um agenciamento” (Deleuze e Guattari, 1980: 9-10). Isto parece obscuro, mas, bastante estranhamente, é lendo mais rápido do que lentamente que os textos deleuzianos começam aos poucos a fazer sentido.

uma extensão ou exteriorização do humano que fabrica o humano, mantém-se ainda a ideia da evolução humana. A abordagem maquínica é mais radical. Ela substitui a ideia de evolução pela ideia de “involução” (Deleuze e Guattari, 1980: 292), compreendida não como uma forma de regressão, mas como uma “evolução criativa”, que introduz populações heterogêneas em simbiose, criando, com isso, “alianças contranaturais” entre espécies diferentes, tais como o macaco e o humano, o tronco de árvore e o crocodilo, ou a vespa e a orquídea, para tomar o exemplo favorito de Deleuze e Guattari.<sup>39</sup>

Afastando-se da concepção genealógica ou filiativa de evolução, representada pelo modelo da árvore ou da raiz, ela permite um devir “rizomático” por meio do qual os humanos podem entrar criativo-destrutivamente nos mais monstruosos acoplamentos com Deuses, humanos, animais, plantas, coisas, ferramentas, máquinas, etc. Embora um rizoma possa se desenvolver sobre raízes, ele não é propriamente uma raiz, mas um talo ou um grelo subterrâneo, tal como um bulbo ou tubérculo, com múltiplas raízes e brotos ramificados que explodem e proliferam em todas as direções, se interrompem num certo ponto, e formam um rizoma com outros ramos ou outra coisa – “com o vento, um animal, seres humanos” (Deleuze e Guattari, 1980: 18).<sup>40</sup>

Um rizoma é uma rede capilar [*meshwork*] na qual cada um e todo ponto pode, em princípio, ser conectado, de uma forma ou outra, com qualquer outro.<sup>41</sup> Ao entrar em “comunicação transversal” com diferentes linhas de descendência, os ramos rizomáticos misturam as árvores genealógicas. Eles não têm nem um início nem um fim, mas começam, por assim dizer, no meio. Diferentemente do modelo da árvore, que reduz a multiplicidade ao Um, o rizoma elimina cada eventual referência a uma substância possível ou a um substantivo, a uma síntese ou a uma dialética que levem de volta ao Um, pois ele tem em vista estimular a proliferação do Múltiplo e celebrar a virulência da Vida.

---

<sup>39</sup> Deleuze e Guattari (1972: 47, 339, 385; 1980: 20, 89, 360) tomaram emprestado, furtivamente, de Darwin, o exemplo do acoplamento inatural da vespa com a orquídea. A vespa é uma parte integrante do sistema reprodutivo e da morfologia da orquídea. A vespa usa a orquídea para a nutrição, enquanto que a orquídea usa a vespa para a fertilização.

<sup>40</sup> Embora a imagem do rizoma venha do reino vegetal, as colônias de formigas oferecem talvez um melhor exemplo: “Um rizoma pode ser rompido, partido num lugar qualquer, mas ele retoma seguindo tal ou qual de suas linhas ou seguindo outras linhas. Nós nunca acabamos com as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele cesse de se reconstituir” (Deleuze e Guattari, 1980: 16).

<sup>41</sup> Um rizoma é uma rede: “Numa rede, existe sempre ao menos um caminho que leva de um ponto dado a não importa qual outro ponto; muito frequentemente, a numerosos pontos; no limite, a todos” (Serres, 1974: 27).



Entretanto, a multiplicidade é mais que uma matéria de lógica. É algo que devemos criar ou fazer – “*le multiple, il faut le faire*” [o múltiplo, é preciso fazê-lo] (Deleuze e Guattari, 1980: 13).<sup>42</sup> Nós devemos sempre fazer conexões, sempre mais conexões, entre ramos, pontos e linhas de fuga; já que elas não são dadas, elas cruzam as fronteiras e realizam experimentalmente outras possibilidades do que aquelas que são dadas. Como o rizoma cresce e prolifera ao sempre fazer novas conexões, ele se torna mais complexo, sempre mais complexo, e transgride todas as fronteiras; até porque há somente um simples, mas sempre expansivo e desterritorializante, fluxo ou *phylum* maquínico de materialidade informe, que preenche o espaço inteiro com as mais disparatadas coisas, e termina por cobrir toda a Terra.

### *O plano de imanência*

A assembleia maquínica, que está sempre se fazendo, sempre vindo a ser, é um sistema aberto potencialmente infinito. Ela não conhece nenhum limite e nenhuma fronteira. Sem limites temporais ou espaciais, ela transgride as fronteiras entre as regiões ontológicas e nivela tudo o que existe num plano ontológico único: o chamado “plano de imanência” ou “plano de natureza” (Deleuze, 1981: 164-175) – embora a natureza não tenha nada a fazer com ele, na medida em que ele evita todas as distinções entre as espécies naturais e artificiais e inclui corpos, almas e coisas. Oposto ao plano de transcendência, no qual a multiplicidade é sempre capturada e organizada por um sujeito, uma forma ou uma força ocultos, que não podem ser vistos, mas que têm de ser inferidos, deduzidos ou transduzidos a partir do dado, o plano comum de imanência não tem nenhuma dimensão suplementar ou “intransitiva”. Não há profundidade, somente uma superfície; há nada oculto, nenhum Deus, nenhum Mestre, nenhum Homem, nenhum Plano que oriente e organize de cima o devir do mundo.<sup>43</sup> Sobre o plano unidimensional de

---

<sup>42</sup> A conexão entre Latour e Deleuze é direta. Ecos fracos e rastros do pragmatismo de Deleuze e Guattari podem ser encontrados nas traduções franco-inglesas da teoria ator-rede: “Talvez haja nada mais que histórias performando elas mesmas e buscando fazer conexões, conexões práticas e locais, ligações específicas. Em que caso? Nós não estamos mais no domínio [*business*] da epistemologia [...] Ao invés disso, nós estamos no domínio da criação de ligações, de fazê-las, de levá-las de forma mais ou menos bem sucedida à existência [...] Nós estamos no domínio da ontologia” (Law, 1997: 8-9).

<sup>43</sup> O empirismo radical de Deleuze e o realismo crítico de Bhaskar formam extremidades do contínuo epistemo-ontológico. Enquanto que Deleuze se propõe a destruir sistematicamente cada uma e toda a

imanência, não há qualquer síntese dialética de elementos heterogêneos e disparatados; há somente, como Leibniz diz, o devir de “um vir a ser contínuo como um oceano” (Serres, 1972: 10), do qual a divisão entre Pacífico ou Atlântico é arbitrária.<sup>44</sup>

Numa assembleia heterogênea de várias classes, tudo é frouxamente conectado com tudo e imediatamente dado, nivelado, reduzido a relações de velocidade:

Em todo caso, puro plano de imanência, de univocidade, de composição, em que tudo é dado, em que dançam elementos e materiais não formados que só se distinguem pela velocidade, que entram em tal ou qual agenciamento individuado de acordo com suas conexões, suas relações de movimento. Plano fixo da vida, onde tudo se move, retarda ou se precipita (Deleuze e Guattari, 1980: 312).

Entretanto, velocidade e lentidão não se referem a graus quantitativos de movimento, mas sim a tipos qualitativamente diferentes de movimentos dos corpos através do espaço, a duas diferentes maneiras de criar espaço, a saber, a maneira geométrica e a maneira topológico-energética. Enquanto que a primeira retalha analiticamente o espaço e o organiza por meio de paredes, pilares e cercas, a segunda abre espaço e o ‘performa’ [*performs*] enquanto ele segue o fluxo de materialidade informe que se desloca rizomaticamente, atirando-se em todas as direções, fazendo conexões, ocupando ou preenchendo “um espaço liso à maneira de um turbilhão, com a possibilidade de surgir em qualquer ponto” (Deleuze e Guattari, 1980: 473).

Tudo o que se move sobre o plano de imanência é absorvido no turbilhão do devir e por ele consumado. Tudo o que entra no fluxo energético é dissolvido numa “dança de partículas elementares”. O devir da vida que dissolve todas as formas de ser num puro magma de forças energéticas e imateriais, esta sopa cósmica de submoléculas e partículas subatômicas flutuando livremente a partir das quais organismos e seres emergem e nas quais eles estão imersos – eis aqui a *realidade última*.<sup>45</sup>

---

transcendência na raiz, até mesmo a ponto de evacuar a emergência de uma coletividade possível, Bhaskar (2000) adicionou recentemente uma virada transcendental ao seu realismo crítico-dialético, e introduziu Deus como o real, total e duradouro ultimum da realidade. Subsequentemente, ele deixou a Inglaterra e desapareceu na Índia.

<sup>44</sup> Embora Deleuze tenha achado o modelo e a inspiração de seu plano de imanência, enquanto um espaço heterogêneo de devir, na variação contínua em Spinoza (Deleuze, 1981), poderíamos, da mesma forma, seguir Michel Serres (1968, 1974) e conceituá-lo, numa tradição leibniziana, enquanto um “espaço topológico-energético”.

<sup>45</sup> A *Lebensphilosophie* [filosofia da vida] de Deleuze e Guattari tem claras afinidades com a visão budista do mundo enquanto uma dança cósmica de partículas. Numa passagem sobre mediação, Guattari torna explícita a ligação com o budismo: “A solidão, a mediação, a contemplação desejante levada ao seu termo e a perda da individuação em benefício do agenciamento cósmico conduzem à conjunção paradoxal entre uma hiper

Sobre o plano de imanência, há vida – da mesma forma como nós dizemos que há água e areia – e todos os seres, sem distinção, compartilham disso. “Da pura imanência, nós diremos que ela é UMA VIDA, e nada mais” (Deleuze, 1995: 4). A vida não conhece nenhuma distinção ou fronteira entre gênero, espécie, sujeitos, substâncias ou órgãos. Como ela flui por baixo, acima, em e através de todas as coisas e todos os lugares, ela “desindividualiza”, desintegra e aniquila todos os seres e todas as entidades num fluxo anônimo do devir. Desnecessário dizer que, afogado pela vida, o humano também desaparece – “como um rosto na areia na orla do mar” (Foucault) – nesta noite orgiástica do devir.<sup>46</sup>

*Homo homini parasitus*<sup>47</sup>

Esta “ontologia [vitalista] da aniquilação dos seres” (Foucault, 1966: 291) forma o plano de fundo da biofilosofia da vida “germinal” ou “viróide” que é formulada no Platô “devir-animal” do livro.<sup>48</sup>

Como Otelo, Deleuze e Guattari somente estariam satisfeitos ao “trocar a humanidade por um babuíno”.<sup>49</sup> Rompendo com os modelos evolucionistas de descendência, eles conceituam o devir-animal (vegetal, mineral, etc.) do humano enquanto um devir “anomal”, isto é, anômalo e monstruoso, através de um processo maquínico pelo qual o humano entra em simbiose com populações heterogêneas. Em biologia, a simbiose se refere ao processo pelo qual o material genético é transmitido entre populações de

subjetivação individualizada do desejo e um abandono radical do sujeito aos agenciamentos coletivos” (Guattari, 1977: 327). Para uma análise fenomenológica da dissolução da realidade no budismo Theravada, permitam referir-me ao meu “*Uncartesian Meditations on the Phenomenology of the Nostril and the Dissolution of the Self*” [Meditações não cartesianas sobre a fenomenologia da narina e a dissolução do eu] (Vandenberghe, 2002c).

<sup>46</sup> Tendo perdido as fronteiras que separam as pessoas, os animais e as coisas, indivíduos não são mais concebidos como indivisíveis, unidades limitadas, mas sim como “divíduos” (Deleuze, 1990: 244), que absorvem ou transmitem influências materiais heterogêneas, reproduzindo, com isso, os fluxos anônimos donde eles originaram e para onde eles, finalmente, retornarão.

<sup>47</sup> (N. de T.) O título alude à famosa expressão latina consagrada por Hobbes no *Leviatã*: *homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem). Na versão do autor, o homem é o parasita do homem.

<sup>48</sup> Para uma exploração compreensiva dos aspectos biofilosóficos do vitalismo de Deleuze e Guattari, ver Ansell Pearson (1997, 1999). Em seu *User's Guide to Capitalism and Schizophrenia* [Guia do usuário para Capitalismo e Esquizofrenia], Massumi (1992: 93-141) cobre o mesmo terreno, mas é mais inspirado pelos desenvolvimentos recentes em física do que pela biologia.

<sup>49</sup> (N. de T.) O autor refere-se à obra *Otelo*, de Shakespeare.

espécies diferentes, tais como, por exemplo, o babuíno e o gato ou a vespa e a orquídea, através de contaminação bacteriana e infecção viral, e *não* através de sexo:

A propagação por epidemia, por contágio, não tem nada a ver com a filiação por hereditariedade. O vampiro não se filia, ele contagia. A diferença é que o contágio, a epidemia, põe em jogo termos completamente heterogêneos: por exemplo, um homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um micro-organismo (Deleuze e Guattari, 1980: 295).

A troca simbiótica através da infecção, do contágio, da mutação ou da derivação genética não ocorreu no “nível molar” do organismo ou da espécie mas abaixo dele, no “nível molecular” dos micro-organismos bacterianos (micróbios, vírus, bacilos, vermes, fagócitos), que entram no organismo e se espalham por dentro se misturando com os micro-organismos do hospedeiro. A lição que Deleuze e Guattari têm para nos ensinar é algo fundamentalmente imundo: “o humano é uma colônia integrada de seres amebóides, exatamente como estes seres amebóides (protistas) são colônias integradas de bactérias. Goste disso ou não, nossas origens estão no viscoso” (Ansell Pearson, 1997: 124). Poeira a poeira, visgo a visgo, o *homo sapiens* se dissolve numa substância pegajosa e, degradado e rebaixado, a espécie regressa ao estado lamentável do *parasitus sapiens* (Serres, 1980b: 143).

Alimentando-se uns dos outros, desenvolvendo-se sobre e dentro uns dos outros, as populações simbióticas transgridem as fronteiras e formam “blocos” heterogêneos do devir maquínico através de uma cascata de diferenciações supramoleculares. Aqueles blocos não são simplesmente híbridos. Enquanto que a hibridização introduz elementos que são puros e incontaminados antes de serem misturados, a simbiose maquínica os infecta e os funde numa nova síntese vivente que ignora as fronteiras ontológicas de tal modo que se torna difícil dizer quem é o hospedeiro e quem é o parasita. No devir simbiótico, a distinção entre o dentro e o fora é fluida. Isso vale não somente para os organismos heterogêneos, como também para suas relações com o ambiente. Ambos são ligados através de um ambiente intermediário poroso, tal como a membrana, que os mediatiza. A oposição entre o organismo e o ambiente é dissolvida num fluir heterogêneo que interconecta o organismo e o ambiente, co-construindo ambos ao mesmo tempo. “JAMAIS, portanto, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é apenas um exterior selecionado, o exterior, um interior projetado” (Deleuze, 1981: 168). Mas se o organismo,

então, “seleciona” seu ambiente antes que o contrário, se o organismo não se adaptou ao ambiente mas o criou – “um organismo desterritorializado [fluidificado] em relação ao exterior se reterritorializa [reorganiza] necessariamente sobre seus meios interiores” (Deleuze e Guattari, 1980: 71) –, então aposentamos os princípios da evolução darwiniana.<sup>50</sup> A nova “revolução copernicana” toma lugar, mas agora na biologia. Certamente, não é mais o ser vivo que se adapta ao seu ambiente, mas é doravante o ambiente que se adapta ao ser vivo. Através de uma diferenciação interna e auto-organização, o ambiente é identificado e assimilado pelo organismo; através da autoclausura, o organismo irritável inspeciona, seleciona e regula os estímulos do ambiente que o está afetando.

Nos termos da teoria dos sistemas, dir-se-ia que os organismos maquínicos são sistemas auto-organizadores, autorreguladores ou autopoieticos. Usando o jargão reflexivo do “construtivismo radical” contemporâneo<sup>51</sup>, nós podemos, juntamente com Maturana e Varela e com Luhmann (1987: 30 – 70), definir os sistemas autopoieticos como redes que produzem e mantêm a si mesmas ao produzir, a partir dos elementos dos quais elas são compostas, a rede que produz os elementos dos quais elas se compõem. Os sistemas autopoieticos são, por definição, sistemas autorreferenciais e organizacionalmente fechados. Eles constituem recursivamente os elementos básicos dos quais eles são constituídos, por referência circular à sua própria autorreprodução enquanto sistemas autônomos de comunicações. Esta autorreferência permite ao sistema manter sua estrutura invariante, enquanto cada um de seus evanescentes elementos é continuamente substituído por novos e diferentes elementos. Paradoxalmente, esta autoclausura do sistema é uma

---

<sup>50</sup> Em seu notável livro sobre a influência da biologia de seu tempo (Rolf, Virchow, Haeckel) sobre Nietzsche, Barbara Stiegler (2001) interpreta a filosofia da vida de Nietzsche como uma biologização da epistemologia de Kant, na qual o corpo vivo toma o lugar do sujeito transcendental. O corpo constitui sinteticamente o ambiente como uma unidade, mas esta unificação através da assimilação e da incorporação do ambiente é assombrada pela memória da alteridade, que realça a complexidade interna do sujeito e dirige sua individualização adiante.

<sup>51</sup> Da mesma forma que um trem pode esconder outro trem, um construtivismo pode esconder o outro. Diferentemente do construtivismo empirista da quarta onda da sociologia da ciência (após Mannheim, Merton e o Programa Forte) e do desconstrutivismo linguístico do feminismo da terceira onda (após o liberalismo e o socialismo), o construtivismo radical da cibernética de segunda ordem, dos neurologistas, dos biólogos, dos antropólogos e dos sociólogos como von Foerster, Maturana, Varela, Bateson, Morin e Luhmann, oferece uma teoria não reducionista da cognição, que analisa a construção da realidade como uma construção reflexiva, auto-organizadora e autorreferencial da experiência da realidade. Sobre o construtivismo radical, ver Schmidt, 1991. A seguir, tomarei emprestadas umas poucas passagens de meu obituário sobre Luhmann (Vandenberghe, 1999b).

precondição para sua abertura ao ambiente. Concretamente, isto significa que, enquanto uma unidade autônoma e autodeterminante, o sistema pode reagir apenas às “provocações” do ambiente que estão de acordo com seu próprio modo de operação. O ambiente não pode influenciar o sistema diretamente, mas apenas indiretamente, na medida em que o sistema autorreferencialmente fechado abre a si mesmo ao ambiente e lhe permite, a partir do interior, influenciar seletivamente o sistema a partir do exterior. Em outras palavras, o sistema apenas pode se comunicar com o ambiente dentro dele mesmo. Ele não pode se comunicar diretamente com o ambiente sem se desintegrar.

Sobre este ponto crucial, a heterogênese maquínica difere da autopoiesis (Ansell Pearson, 1997: 140-142; 1999: 168-170). Dizendo menos respeito à manutenção de sua própria estabilidade, as assembleias maquínicas não mantêm invariante a organização de sua estrutura. Como elas cruzam os limiares tecno-ontológicos entre regiões, elas entram numa relação genuinamente dinâmica, aberta e transgressiva com seus ambientes, que, afinal, não são diferentes do que elas são, e permitem a emergência pontual de modos de organização flexíveis, mutáveis e variáveis. Neste ponto, onde “as condições de desequilíbrio necessário e longe do equilíbrio” (Kauffman), requeridos por um modelo verdadeiramente criativo de evolução, são introduzidas no sistema, a autopoiesis maquínica se metamorfoseia em heterogênese maquínica. Ligando a heterogênese maquínica com a teoria da complexidade, fundindo Deleuze com Serres, nós poderíamos dizer, com o último, que quando a ordem é criada a partir do caos, as ilhas emergem de um mar desordenado: “A ordem é uma ilha rara, é um arquipélago. A desordem é o oceano comum donde estas ilhas emergem” (Serres, 1977: orelha do livro).

### **Intermezzo: Máquinas vivas**

Falando esquematicamente, podemos conceber o desenvolvimento tecnológico através das idades – “da pré-história aos mísseis balísticos” (Latour e Lemonnier, 1994) – em termos de um processo quadrifásico de exteriorização ou objetivação das capacidades, atividades e órgãos humanos em organismos maquínicos que “liberam” (Leroi-Gourhan), melhoram e “deslastreiam” (Gehlen) as capacidades, atividades e órgãos humanos.

Esta objetivação ou “coisificação” das práticas sociais (Greimas, 1976:153) se efetua por uma substituição progressiva dos segmentos do fazer somático e noético por programas técnicos automatizados. A cada etapa da objetivação, as práticas humanas são pouco a pouco substituídas por programas técnicos que “deslastreiam” as práticas remetendo-as a substitutos extrassomáticos, que parecem dotados de modalidades de querer, de poder e de saber que lhes são próprios. Como diz, com justeza, Greimas (1976:142): “A partir da ferramenta prolongando a mão, a humanidade chegou a construir seus autômatos de substituição, pressupondo, por sua vez, outros programas, somáticos ou mecanizados, do fazer, e instituindo, assim, novas formas de organizações sociais que funcionam por mediação e substituição sucessivas”.<sup>52</sup>

Na primeira fase, o órgão é removido do corpo e exteriorizado na ferramenta, enquanto o trabalho manual e intelectual ainda está sendo feito pelo humano. Na segunda fase, a força física do humano é objetivada na máquina que agora trabalha pelo e no lugar do humano. Na terceira fase, não é apenas a força física que é exteriorizada na máquina. Com a automatização das máquinas, as capacidades e atividades físicas do humano também são deslastreadas na medida em que as funções do cérebro (consciência, computação e decisão) são exteriorizadas e incorporadas na máquina. Na quarta fase, a integração das máquinas dentro de uma totalidade vivente, a vida enquanto tal, é finalmente exteriorizada num *órgão vivente anorgânico* complexo.

A partir do momento em que, no final do século XVIII, as ciências naturais, a tecnologia e o sistema capitalista de produção industrial tornaram-se sistematicamente associados, o andamento e o alcance do processo correlativo de humanização das máquinas e de maquinização dos humanos foram acelerados e intensificados; primeiro com a revolução industrial e, agora, com a pós-industrial, de tal modo que, hoje, a própria vida pode ser explicada cientificamente e produzida tecnologicamente. Da mão ao espírito à vida enquanto tal, nós vemos um progressivo movimento do interno ao externo – e de volta. Conforme os trabalhos internos do organismo são analisados e apropriadamente compreendidos pelas ciências, eles são exteriorizados e construídos por tecnologias, enquanto um organismo artificial que funciona como um natural. Arnold Gehlen (1957:

---

<sup>52</sup> Para uma retomada sociológica do modelo actancial de Greimas que analisa a construção dos actantes coletivos enquanto redes sociotécnicas – “objetos-suportes considerados como substitutos das atividades humanas reais” (Greimas, 1976: 145) –, cf. Latour, 1993.

21) resumiu o processo, apropriadamente, nos seguintes termos: “Enquanto a tecnologia progride, o homem introduz na natureza inanimada um princípio de organização que já é operativo no interior do organismo em múltiplas localizações”. O progresso científico consiste na “explicitação” do oculto, “fazendo-o explícito” através da investigação, enquanto que a evolução tecnológica consiste na exteriorização, materialização e reificação do explícito. Se a ciência é realmente “fenomenológica”, como Sloterdijk (2004:74-79) diz, no sentido de que ela torna o invisível visível e coloca o fenômeno dentro da “existência” enquanto um objeto de percepção, então a tecnologia é um fenômeno-técnica, que reifica e, com isso, realiza o objeto enquanto um objeto de manipulação. Da percepção do interior à manipulação do exterior, não há solução de continuidade, mas sim uma “evolução” (de *e-volvere*), uma “explicação” (de *ex-plicare*) ou um des-envolvimento (como em *ent-wicklung*) ininterruptos do interior na “ex-posição” e no controle fenomenal.

A propósito, a história do conceito de rede confirma esta análise do processo de exteriorização dos trabalhos internos do organismo num corpo social não orgânico mas evolutivo e organizado (Musso, 2003). Da biologia à filosofia, à engenharia e à sociologia, a metáfora radical da rede sempre associa as imagens do corpo e das técnicas para sugerir a existência de um tecido vivo. Originalmente, a rede se refere a uma rede tecida (*retis*). Hipócrates, Herófilo e Galileu a empregaram em medicina para estudar o tecido dos canais, das vias e dos vasos como as veias, os músculos e os nervos que cobrem o corpo humano, mas também o cérebro, descrito por Galileu como *rete mirabili* [rede maravilhosa]. Mais tarde, no século XVII, Descartes e, especialmente, Leibniz transformaram o ‘percepto’ em ‘conceito’ e formalizaram a rede em termos matemáticos. Com a revolução industrial, o conceito deixa o corpo para se tornar um ‘constructo’. A imagem reticular do corpo é tomada por engenheiros e torna-se o modelo para a construção tecnológica das grandes redes territoriais artificiais como o trem, o telefone ou a rede elétrica. “A rede natural torna-se artificial. De um dado, torna-se um constructo. De uma ferramenta, torna-se uma máquina. O engenheiro a concebe e a constrói, enquanto o doutor a observa” (Musso, 2003: 146). Quando Saint-Simon e Proudhon tomaram emprestado o conceito de rede dos engenheiros para teorizar as relações sociais e desenvolver modelos utópicos da sociedade, as redes técnicas tornaram-se o modelo para a construção política das redes sociais. Hoje, com o desenvolvimento da internet, que interconecta máquinas (e



peessoas) numa teia de tamanho mundial [*worldwide web*], o conceito é popularizado e comercializado e torna-se um ‘deceito’<sup>53</sup>, que pode se referir a quase tudo que está interconectado – desde as teias de aranha, os cristais, as raízes de árvores e o córtex cerebral até as hidrelétricas, os telefones, os computadores e as ONGs terroristas transnacionais como a Al-Qa’ida. Através da teoria da complexidade, a concepção sociopolítica da rede está uma vez mais ligada à biologia e à neurologia. Concepções vitalistas de tecnologia abundam e se juntam com as concepções tecnológicas de sociedade. Eventualmente, a própria sociologia torna-se uma espécie de ‘fisiologia social barroca’, da qual todas as outras ciências podem ser consideradas como ramos. Como Tarde (1999:58) disse: “Tudo é uma sociedade, cada fenômeno é um fato social. [...] Todas as ciências parecem destinadas a tornarem-se ramos da sociologia”

Retornando da sociologia para a tecnologia, eu quero agora centrar a atenção na biologia molecular e apresentá-la como uma *tecnologia antrópica de comunicação*.<sup>54</sup> O que as ciências podem teoricamente conceber está agora prestes a ser concebido artificialmente e produzido tecnologicamente como um sistema vivo, seja este sistema um organismo virtual (vida artificial), seja uma mente virtual (inteligência artificial), ou seja, enfim, uma mistura de ambos (ciborgue). As ciber- e biotecnologias convergem assintoticamente na “reescrita” do código humano, sobretudo por propósitos comerciais.<sup>55</sup> Desta perspectiva, a ênfase pós-moderna com a teoria da complexidade não representou tanto um rompimento com a cibernética, a “ciência da comunicação e do controle” (Wiener), quanto sua continuação ameaçadora enquanto uma termodinâmica da enésima geração. A simbiose pode ter aparecido, no início, como um claro rompimento com o determinismo da grande narrativa do DNA, mas, hoje, o organismo vivo é compreendido como um sistema aberto auto-organizador e hipercomplexo. A teoria da

---

<sup>53</sup> (N. de T.) O autor faz um jogo de palavras com a oposição entre *concept* e *decept*. Não havendo cognato correlato para *decept* (logro, ilusão), tomo a liberdade de, a partir de uma exploração etimológica, sugerir a palavra ‘deceito’ para denotar, em oposição a conceito, “uma ideia, palavra ou representação abstrata que dá a falsa ilusão de apreender em conjunto as propriedades e características de uma série de seres, objetos ou entidades abstratas”.

<sup>54</sup> Assim como Castells (1996: 30), eu incluo não somente a informática e a eletrônica, mas também a engenharia genética, no domínio das tecnologias de informação.

<sup>55</sup> Para uma história da cibernética e de sua influência sobre o estruturalismo, a teoria dos sistemas, o pós-estruturalismo e a filosofia pós-moderna, ver Lafontaine, 2004; para uma história dos desenvolvimentos da biotecnologia que analisa a integração da informática, da biologia e da economia, ver Haraway, 1997: 49-101 e 244-265.

complexidade geralmente analisa os sistemas abertos como “estruturas dissipativas” instáveis e auto-organizadoras. Quando tais estruturas dissipativas alcançam pontos de bifurcação, seu comportamento e seus caminhos futuros tornam-se imprevisíveis. Na mais alta ordem, estruturas mais diferenciadas podem emergir como um resultado.<sup>56</sup> Os sistemas dissipativos são regulados pela termodinâmica dos sistemas abertos e podem ser analisados, descritos e formalizados, ao menos nos casos simples, como um modelo matemático de equações diferenciais. Neste meio tempo, poderosos programas de computador têm sido desenvolvidos, sendo hábeis para simular a evolução da vida (Hayles, 1999: 222-246). Através de circuitos recursivos das operações de computação, pequenas variações tornaram-se rapidamente ampliadas, levando a interações complexas que geram evoluções imprevisíveis.<sup>57</sup> Em tal síntese da vida artificial, o devir da vida, ocorrido ao longo de milhões de gerações, é efetivamente replicado pelas máquinas inteligentes num lapso de alguns dias.

É verdade que as cibertecnologias abstraem-se do corpo e reduzem o humano a uma máquina inteligente que processa informação. Por sua vez, quando as ciências biológicas reduzem o humano ao DNA, a uma fita complexa de informação que pode ser ciberneticamente decodificada, recodificada e recombinada<sup>58</sup>, então não é claro como a teoria da complexidade pode ajudar o humano a escapar incólume do movimento da pinça digital que reduz tudo a bits e bytes do código de barras. A universalidade da cibernética realiza o projeto da *mathesis universalis* (Leibniz). Quando tudo, inclusive a vida, pode potencialmente ser nivelado e reduzido à informação e à comunicação da informação

---

<sup>56</sup> DeLanda (1992) usa o jargão da teoria da complexidade (bifurcações, bistabilidade, atratores, repulsores, catástrofe, caos, estruturas dissipativas e emergência), para teorizar a evolução do *phylum* vital, desde uma hipotética emergência de um planeta cristal até a diferenciação celular, e desde a especiação do homem até as formações sociais.

<sup>57</sup> Poderia ser interessante notar que os programas que simulam o processo evolucionário usam a simbiose para introduzir as mutações: “Entre os mutantes existiam parasitas que tinham perdido suas próprias instruções de cópia, mas desenvolveram a habilidade para invadir o hospedeiro e saltar seus procedimentos de cópia. [...] Cursos posteriores do programa veem o desenvolvimento de hiperparasitas [...] Hiperparasitas esperam que parasitas os invadam” (Hayles, 1999: 227).

<sup>58</sup> Joshua Lederberg, vencedor do prêmio Nobel e participante do famoso Simpósio Cyba sobre o Futuro do Homem, redescreveu soberbamente o humano em termos de uma sequência de nucleotídeos emparelhados: “Agora nós podemos definir o homem. Genotipicamente ao menos, ele tem 1,80m de uma sequência molecular particular de carbono, de hidrogênio, de oxigênio, de nitrogênio e de átomos fosfóricos – o comprimento do DNA estreitamente espiralado no núcleo de seu ovo proveniente e no núcleo de cada célula adulta [é de] 5 bilhões de unidades de nucleotídeos emparelhados de largura”. Dado que toda informação genética é localizada no núcleo da célula e que a técnica de recombinação do DNA se propõe a alterar ou, no caso da clonagem, a fixar o material genético que está contido no núcleo, Hans Jonas (1987: 102, 171, 207) propôs renomear a biologia molecular – em analogia com a física molecular – como “biologia nuclear”.

modularizada, a realização tecnoindustrial efetiva do plano unidimensional da imanência pode estar ali na esquina. Eu aposto que tudo o que é possível pode e será finalmente realizado.

Inscrevendo cada fenômeno e cada evento que a cibernética descreve como um momento transitório de um momento global de “tra-dução”, tudo pode ser “trans-formado” em qualquer outra coisa, de acordo com um algoritmo.<sup>59</sup> “Em princípio, há nenhum genoma ocorrido naturalmente que não possa ser remodelado experimentalmente” (Haraway, 1997: 246). Em teoria, a teoria torna-se virtualmente prática e as ciências tornam-se tecnociências, para usar o termo de Jacques Ellul. A cibernética não é produzida apenas como uma teoria e uma epistemologia universal, mas também, e já, como uma *praxis*, uma *technè* e uma tecnologia universais. Quando a mestria científica está imediatamente associada com a mestria de sua aplicação, “a teoria não revela mais nada (*épistémè*), mas faz virtualmente tudo (*technè*)” (Freitag, 2002: 291).

A despeito de toda a alteração sobre a engenharia genética e as terapias gênicas, poder-se-ia, entretanto, notar que as biociências não sabem, verdadeiramente, como os genes realmente funcionam ou como explicar sua conexão causal com a doença. Tudo o que elas sabem é quais são as sequências nucleotídeas corretas e quais as erradas, e como a variação genotípica é correlacionada com a fenotípica. Confundindo intencionalmente correlação estatística com explicação causal, elas concluem, lógica e pragmaticamente, que as sequências erradas têm de ser substituídas pelas corretas e, deixando de lado tanto os chamados fatores epigenéticos (= tudo exceto os genes), quanto as interações complexas entre os genes, elas simplesmente explicam a doença em termos de uma sequência errada de nucleotídeos. Na perspectiva do realismo crítico, que considera que uma explicação somente é dada quando a “conjunção constante” (Hume) ente o genótipo e o fenótipo é explicada por um mecanismo gerativo que efetivamente produz a conjunção em questão, a pesquisa por aplicações, dirigidas pelo mercado, da biologia molecular, na forma de testes e terapias genéticos, pode ser interpretada como uma estratégia prática que se propõe a ocultar a crise teórica e moral profunda da nova disciplina da genômica.

---

<sup>59</sup> (N. de T.) Tanto o termo original (*trans-lation*) quanto o seu correlato no português (tra-dução), quando evidenciados etimologicamente, denotam uma ação de conduzir para além, passar de um ponto a outro, atravessar, o que inclui a passagem de qualquer forma a outra (trans-formar).

*A ordem das coisas*

Em sua teoria da tradução, que claramente inspirou a brilhante análise etnofilosófica de Latour e Woolgar da vida de laboratório no Instituto Salk, na Califórnia, Michel Serres (1974:15-72), o filósofo francês que traduz ciência em poesia e poesia em ciência, apresenta a análise leibniziana da genética enquanto uma tradução progressiva da ideia de geração biológica num cálculo de reprodução bioquímico: “A história da genética consiste numa passagem lenta da reprodução dos animais à produção dos textos” (Serres, 1974: 20). Por um lado, há diferenças fenotípicas observáveis, qualitativas, entre os seres vivos; por outro lado, há um código genotípico invisível, subjacente, feito de letras, cifras e caracteres. A passagem, ou tradução, entre o visível e os caracteres legíveis – *le visible et le lisible* – é efetuada quando a variedade fenomênica entre os seres vivos é projetada sobre um plano topológico-energético e decifrado como uma variação contínua do código de DNA através de uma combinação diferencial das letras bioquímicas das quais ele é feito. Combinando identidade com diferença numa rede heterogênea de relações entre palavras e coisas, que é capaz de explicar a geração da variedade fenomenal dos órgãos e organismos, incluindo o mais anômalo deles, em termos da possibilidade infinita de combinações do código, a biologia contemporânea encontra os traços de seu código em todo lugar, precisamente porque ela decodifica a totalidade da natureza ao projetar as variações de seu código sobre um referente estável. “Quando a referência é um plano, reunião de traços projetados, todo recorte do real é algo como um livro: anúncio da resolução das coisas em palavras, do domínio da linguagem” (Serres, 1977: 28).<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Estendendo a metáfora do texto, um manual de divulgação sobre o genoma o descreve como um livro: “Imagine que o genoma é um livro. Há vinte e três capítulos, chamados cromossomos. Cada capítulo contém vários milhares de histórias, chamadas genes. Cada história é feita de parágrafos, chamados exons, que são interrompidos por publicidades chamadas introns. Cada parágrafo é feito de palavras, chamadas codons. Cada palavra é escrita em letras, chamadas bases” (Ridley, 2000:7). De passagem, eu noto que a citação precedente de Michel Serres não veio de um texto sobre biologia, mas de um texto sobre a epistemologia das ciências do século XIX. Dado que a episteme da época clássica é escrita como uma linguagem e que todas as ciências da Enciclopédia podem ser traduzidas na linguagem universal do estruturalismo, a linguagem da biologia representa somente um exemplo de um caso mais geral que caracteriza todas as ciências – e, *pace* Foucault, não apenas as ciências da economia, da linguagem e da vida. Para uma exploração sistemática do papel das tecnologias da escrita e dos dispositivos de inscrição que traduzem toda espécie possível de objetos e de coisas na linguagem da ciência ao projetarem sua forma sobre um plano unidimensional, ver o magistral artigo de Bruno Latour (1985) sobre “móveis mutáveis” e “centros de cálculo”.

Se o mundo de ontem foi um texto, o mundo de hoje e de amanhã é um hipertexto. Graças aos hiperlinks, os textos podem ser conectados de modo a formar um único e gigantesco hipertexto desterritorializado, que está continuamente evoluindo sem quaisquer limites vislumbráveis (Lévy, 1998: 33-48). Com o hipertexto, há não mais um texto, mas somente texto – exatamente como nós dizemos que há água e areia. A página que nós vemos na tela de nosso computador não é realmente um texto, mas uma pequena janela que nos dá uma visão sobre (embora nunca um panorama de) uma reserva potencialmente infinita de textos. O hipertexto é um rizoma no qual “não importa qual ponto [...] pode ser conectado com não importa qual outro, e deve sê-lo” (Deleuze e Guattari, 1980: 13). Parafraseando a linguagem topológica da teoria da complexidade organizada, nós poderíamos dizer que o hipertexto é uma rede complexa de linhas sobreponentes e interconectadas, de caminhos e rotas que se encontram no cume ou nas encruzilhadas, onde elas bifurcam novamente e vão embora em múltiplas direções. Dado que qualquer ponto ou cume está virtualmente conectado com qualquer outro cume da rede, “se não existem muitos caminhos para ir de um cume ao outro, existe ao menos um muito grande número, já que é finito o número de cumes” (Serres, 1968: 12).

Se a rede é como um “espaço amarrotado” que pode ser dobrado, desdobrado e redobrado como um lenço, a própria rede global é, por sua vez, feita de redes locais de caminhos sobreponentes e interconectados que coexistem na rede e interferem, de maneiras complexas, um no outro.<sup>61</sup> Embora o caminho para o cume não possa ser predito numa rede de redes de caminhos sobreponentes e interconectados, o movimento através do espaço pode muito bem ser seguido e traçado matematicamente, graficamente e topograficamente sobre o plano de imanência.

De uma maneira ou de outra, a progressão para os cumes pode ser facilmente traçada e recodificada nos termos binários da informática. A própria vida é nada mais que uma rede, nada mais que um hipertexto, nada mais que um fluxo bacteriano que pode ser traçado e capturado pela informática da vida. A natureza é um hipertexto e, então, é a

---

<sup>61</sup> Para tornar as coisas ainda mais complexas, reflexivas e fluidas: a descrição da rede é ela mesma uma rede, com o resultado de que se torna indecível se o hipertexto da rede oferece uma descrição complexa da rede ou se oferece uma projeção recursiva da rede sobre um estado complexo da questão. Não somente são complexos os fenômenos a serem descritos, mas também, na teoria da complexidade, a própria prática científica é um fenômeno de complexidade organizada. Para uma descrição complexa da história da matemática em termos de redes, bifurcações, caminhos, etc., ver Serres, 1968: 78-112.

própria vida. A vida é uma bagunça, uma rede viral, na qual “toda bactéria pode ser vista como nódulos em uma grande rede de interconectividade” (Clark, 2000: 26). A natureza é nada mais que um resultado provisório de processos locais; é um sistema dinâmico e complexo que atravessa todas as distinções de espécies. Cientificamente compreendida, a vida pode agora ser reescrita tecnologicamente. A genética, enquanto bioinformática, é tecnologia da informação aplicada. Quatro séculos após Galileu Galilei ter pronunciado que a natureza é escrita numa linguagem matemática, as ciências da biologia e da comunicação estão integradas numa ciência cibernética unificada da informação, que traduz a totalidade do mundo, inclusive a vida, num código digital – o código da “informática da dominação” (Haraway, 1991: 161-167), que fundamenta a reescrita da natureza pelas ciber- e biotecnologias do capitalismo industrial tardio.<sup>62</sup>

### *Mecanologia como tecnologia vitalista*

A cibernética nos ensina que o organismo é um sistema vivo, auto-organizador que reproduz a si mesmo (como um dicionário) através da produção autorreferencial dos elementos (palavras) dos quais ele é feito. Mas se o organismo funciona como um sistema auto-organizador, então o contrário também é verdadeiro: o sistema auto-organizador funciona como um organismo. Segue-se, então, não tanto lógica quanto tecno logicamente, que a análise científica da vida pode também, desta forma, tornar-se o modelo para a produção tecnológica dos sistemas artificiais como sistemas vivos, com o resultado de que a velha linha divisória entre mecanismo e vitalismo, entre tecnologia e biologia, simplesmente esvaneceu. Quando a distinção (kantiana) entre máquina e organismo é efetivamente superada, a produção de uma tecnologia ou mecanologia vitalista, que estuda os seres vivos inorgânicos, torna-se possível – será que enquanto um preâmbulo e uma propedêutica para uma sociologia mecanológica e uma sociedade maquina?

---

<sup>62</sup> Neste ponto, eu quero defender Haraway contra os harawayanos. Demasiado frequentemente, eles leem as histórias do Chimponaut Ham, da mulher negra Sojourner Truth e de outras figuras velhacas do ciborgue num molde tipicamente pós-moderno, vistas como pequenas histórias sobre a proliferação de identidades hifenizadas ou híbridas, que nos ajudam a desconstruir as fixações binárias sexistas e racistas da modernidade. O que eles tendem a ignorar em suas leituras desconstrutivas das micronarrativas é a grande narrativa socialista e sociológica de Haraway sobre a informática do poder que subcircunda aquelas micro-histórias e lhes dá seu olhar radical e crítico.

De acordo com Gilbert Simondon (1969), que desenvolveu a perspectiva mecanológica, a tecnologia progride e se torna progressivamente mais “concreta” à medida que ela começa a funcionar como um organismo artificial que integrou com sucesso os elementos, vistos como órgãos de um todo auto-organizador. O objeto técnico concreto está em simbiose com seu ambiente. Ele não somente atingiu uma coerência interna, através de uma clausura relativa que leva em conta a recursividade das operações internas tanto quanto a circularidade das causas e dos efeitos, mas também, ao incorporar uma parte do ambiente enquanto um “ambiente associado”, ele o transformou em condição de seu próprio funcionamento, integrando-o, assim, como parte de um sistema auto-organizador de causas e efeitos. “Através da concretização técnica”, escreve Simondon (1969: 46), “o objeto que fora, em primeiro lugar artificial, se torna mais e mais como um objeto natural”. Embora a maquinaria funcione como um organismo que está em simbiose com seu ambiente – os humanos e as outras máquinas com as quais ela está interligada –, de modo a formar uma única máquina que funciona sem interrupções, a integração simbiótica do sistema e de seu ambiente não pode evidentemente ser realizada pelas próprias máquinas. Sobre este ponto, a cibernética está plenamente errada, de acordo com Simondon. Reduzindo o sistema ao organismo, ela esquece que a integração dos humanos e não humanos numa maquinaria autorreguladora pressupõe, necessariamente, a intervenção humana:

As máquinas baseadas na autorregulação têm necessidade do homem enquanto técnico, isto é, como associado. [...] Ora, este aspecto da autorregulação, pelo qual *se deve tomar em conta o meio no seu conjunto*, não pode ser realizado apenas pela máquina, mesmo se ela for muito perfeitamente automatizada. [...] Há alguma coisa de vivo num conjunto técnico, e a função integradora da vida só pode ser assegurada pelos seres humanos (Simondon, 1969:125).

Graças à intervenção técnica dos seres humanos, o hiato ontológico entre a vida e o mecanismo e, assim também, entre o humano e a máquina, pode finalmente e com sucesso ser superado numa máquina viva e autorreguladora, em que os humanos e as máquinas estão simbioticamente integrados. Acoplados um ao outro, os humanos e as máquinas formam um “meio associado”, que é completamente individualizado e se condiciona através de uma multiplicidade de processos recursivos e circuitos de retroação. Os seres humanos podem aparecer como servidores da máquina, mas, na medida em que a sua integração na máquina é, em última instância, efetuada por seres humanos que

compreendem como as máquinas funcionam, Simondon açoitava as teorias da alienação por “não terem compreendido a máquina” (Simondon, 1969: 9). Para superar a alienação dos seres humanos pela máquina, nós deveríamos compreender que os seres humanos não estão opostos às máquinas, mas sim entre elas. As máquinas são os “associados” dos humanos enquanto que os humanos são os “pastores” das máquinas. Somente quando aceitarmos nos tornar mediadores e parceiros (ou intérpretes) das máquinas, antes que seus dominadores (ou legisladores), é que a “mediocracia” e a democracia poderão coincidir e nós seremos eventualmente capazes de ir além da alienação.

Falando pelas máquinas, Simondon poderia estar certo, mas em seu entusiasmo pela máquina, ele infortunadamente esqueceu de recolocar o pastor e sua máquina dentro do contexto sócioeconômico que mediatiza sua relação e de indagar a questão crucial: quem mediatiza os mediadores? Quem educa os educadores? E como podemos estar seguros de que os próprios mediadores da máquina não estão eles mesmos integrados num megassistema enquanto uma de suas partes vivas? Afinal, a essência da tecnologia é nada tecnológica em si mesma. Uma máquina é sempre social antes de ser técnica, mesmo que o social seja invariavelmente co-construído pelo tecnológico. Um moinho a vento pode muito bem estar ligado à sociedade feudal, como Marx disse numa famosa passagem, mas ele não produziu mais a sociedade feudal do que a máquina produz a sociedade industrial, ou o computador, a pós-industrial. Determinismo tecnológico é a ideologia da tecnocracia, e a tecnocracia é uma antidemocracia. O que uma máquina é e o que ela fez para os humanos depende dos humanos que a fazem. Mas o que eles fazem e porque eles o fazem depende, por sua vez, da maquinaria social na qual eles estão integrados. E hoje, a máquina social na qual eles estão integrados é uma megamáquina capitalista. Para compreendê-la e para compreender o que ela fez para os seres humanos, nós devemos nos direcionar, agora, para uma análise do neocapitalismo global que produz os produtores, os consumidores e a própria vida enquanto mercadorias.



## 4. Neocapitalismo e a Colonização da Vida

“Um dia, talvez, o século será deleuziano” (Foucault, 1994, II: 76). O que deveria ser um elogio antiplatônico de Foucault ao seu amigo e companheiro de filosofia, pode ser interpretado retrospectivamente como uma sentença sociológica sobre o estado do mundo. Continuando e radicalizando a tendência global do capitalismo moderno tardio do séc. XX, tudo parece indicar que o séc. XXI não será espiritual ou dialético, mas sim empirista e materialista, pragmático e performativo, heterogêneo e maquínico, caosmótico e rizomático, hipercomplexo e hipercapitalista. “Pluralismo = Monismo” (Deleuze e Guattari, 1980: 31) – a fórmula mágica do devir sem fim, que Deleuze e Guattari buscaram por mil platôs, foi encontrada, e quase realizada, pelo capitalismo neoimperial contemporâneo, em escala global e num plano simples.

### Capitalismo Deleuziano

O *phylum* maquínico, que anima o capitalismo e flui através de seu corpo sem órgãos unificado, é o dinheiro. O dinheiro está sempre em fluxo e nunca descansa. Ele é, como disse Simmel (1989) no seu *Filosofia do dinheiro*, a objetivação da circulação econômica num símbolo sem substância que representa todos os bens possíveis e que, ao substituí-los, acelera a circulação de bens. Fluindo através dos subsistemas da sociedade, invadindo-os por debaixo, vivificando-os a partir de dentro, o dinheiro é o sangue que flui através das veias do capitalismo e unifica os subsistemas no interior do mercado único do sistema-mundo integrado da economia-mundo (a *économie-monde* de Braudel). Marx comparou celebrenemente o capital a um vampiro: “o capital é trabalho morto que, como um vampiro, somente ressuscita sugando o trabalho vivo, e quanto mais ele suga, tanto mais ele revivifica” (Marx, 1968: 247). Marx compreendeu obviamente a conexão interna entre trabalho e capital quando predisse sua reprodução ampliada numa escala global, mas, aficionado como era à categoria trabalho, ele não pôde prever que a produção se tornaria pós-industrial e o capital poderia existir e se reproduzir sem o trabalho (Vandenberghe, 2002b). Mas o capitalismo é inventivo e produtivo, e para capitalizar, ele deixa progressivamente a fábrica e invade, como um parasita, todas as esferas da vida e o próprio

mundo-da-vida. No fim, ele termina, como veremos, produzindo e consumindo a própria vida.

O princípio básico da sociologia rizomática é que a sociedade está sempre *en fuite* [em fuga], sempre vazando e fugindo, e pode ser compreendido em termos da maneira pela qual ele lida com suas *lignes de fuite*, ou linhas de fuga. Há sempre algo que foge e escapa do sistema, algo que não é controlável, ou, ao menos, não controlado ainda. Com sua análise maquínica do devir, Deleuze e Guattari querem encorajar vazamentos que “não consistem jamais em fugir do mundo, mas antes em fazê-los fugir, como quando você faz um furo no cano ou abre um abscesso” (Guattari, 1977: 120; Deleuze e Guattari, 1980: 249; Deleuze, 1990: 32). A intenção é obviamente antissistêmica – drenagem do sistema, escavação de buracos, continuação do trabalho da velha toupeira. Mas, hoje, o próprio sistema capitalista prospera sobre a antissistematicidade, a “negatividade artificial” (Adorno) ou a “repetição e diferença”. Alimenta-se, por assim dizer, de seus próprios problemas, e, no processo, se transforma e entra em mutação. A “repetição do mesmo” leva eventualmente à “diferença”, que é equivalente a dizer que a sobrevivência do capitalismo significa “continuidade com diferença”. O capitalismo explora e antecipa as linhas desterritorializantes de fuga, a fim de capturá-las a partir de fora, entrar em simbiose com elas e redirecioná-las a partir de dentro, como um parasita, rumo a seus próprios fins. O capitalismo é inventivo; sua criatividade não conhece nenhum limite – “é do tipo viral” (Deleuze e Guattari, 1980: 580).

Deleuze e Guattari põem suas esperanças anticapitalistas nas táticas de guerrilha da minoria esquizóide, que recusa a jogar o jogo (o *nicht mitmachen* de Marcuse) da maioria silenciosa, autocomplacente. Embora saibam que os embates da minoria dispersa acompanham a máquina de guerra das companhias empresariais enquanto seu “suplemento”, embora percebam que o capitalismo avança como uma máquina de guerra que se alimenta das linhas de fuga e que não conhece nenhum limite interno, eles acreditam, todavia, que o capitalismo acharia sua conclusão lógica numa produção esquizofrênica de um fluxo livre do desejo: “A esquizofrenia é o limite exterior do próprio capitalismo” (Deleuze e Guattari, 1972: 292). O que essa declaração inusitada aparentemente significa é que a crise final do capitalismo seria eventualmente gerada não pela regulação ou domesticação do capitalismo, mas sim pela completa mercantilização das

máquinas desejanter que somos. Somente pela aceleração da decadência do sistema presente, somente através de algum tipo de automercantilização num *potlatch* consumista, o sistema capitalista seria vencido por seu próprio jogo:

Mas qual via revolucionária, se uma houver? Se retirar do mercado mundial [...] numa curiosa renovação da solução econômica fascista? Ou ir no sentido contrário? Quer dizer, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da territorialização? [...] Não se retirar do processo, mas ir mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: na verdade, nessa matéria, não vimos nada ainda. (Deleuze e Guattari, 1972: 285).<sup>63</sup>

### *O novo espírito do capitalismo*

Um quarto de século mais tarde, o processo de acumulação acelerou a ponto de o *próprio capitalismo ter se tornado deleuziano em forma, estilo e conteúdo*. Essa junção não é acidental. Como de hábito, existe uma relação irônica e profundamente perversa entre a ética romântica e o espírito do capitalismo (Campbell, 1987: 202-227). Desnecessário dizer que não estou afirmando que a crítica libertária deleuziana do capitalismo foi anticrítica ou impostora desde o início e que Deleuze seria, de alguma forma, o Giddens dos anos 1970: um neoliberal disfarçado de libertário, ou Thatcher sob efeito de LSD. O que estou afirmando é que o capitalismo integrou progressivamente a crítica do capitalismo dentro de seu modo de funcionamento, tendo por resultado que ele apareceu mais forte do que nunca, ao passo que a sua crítica parece, sobretudo, desarmada.

Em sua análise magistral do novo espírito do capitalismo, Boltanski e Chiapello (1999: 241-290) demonstraram, de forma convincente, que o capitalismo cooptou a crítica pós-modernista dos anos 1960 e 70, usando-a como uma maneira de se reorganizar e se expandir infinitamente. O capitalismo organizado industrialmente dos “Trinta Gloriosos” (1945-1973) foi essencialmente fordista. Burocrático, hierárquico, piramidal e centralmente controlado, planejado e taylorizado, orientado para a produção de massa de bens padronizados, ele foi elefantino, rígido e alienador. O arranjo neocorporativista entre o Estado, os empregadores e os sindicatos garantiu a segurança de trabalho, uma renda indexada, um plano de carreira estável e uma pensão, mas essa segurança foi pesadamente contrabalançada por perda de autonomia dos empregados. Atacando a desumanização e o

<sup>63</sup> Isso não é uma aberração, mas uma reiteração – como se conquistássemos a verdade apenas se nós continuássemos a mentir entre nossos dentes: “Jamais houve luta contra a sociedade de consumo, essa noção idiota. Ao contrário, dizemos que jamais houve consumo o suficiente” (Deleuze, 1990: 32).

disciplinamento, a natureza massificadora e padronizadora da “sociedade capitalista-burocrático-técnica-totalitária de exploração planificada e de consumo dirigido” (Lefebvre), em nome da espontaneidade, da criatividade e da autenticidade, a esquerda libertária assumiu a “crítica artística” dos boêmios ao capitalismo, traduzindo suas queixas numa linguagem que foi inspirada pelo surrealismo e pelos “mestres da suspeita” (Marx, Freud e Nietzsche).

No início, os capitalistas reagiram à “crítica artística” dos *soixante-huitards* de uma forma tradicional. Eles negociaram com os sindicatos acerca das “demandas quantitativas” e acordaram um aumento dos salários, mas, percebendo que a crítica não esmaeceu a despeito das concessões, eles abriram discussões com os sindicatos acerca das “demandas qualitativas”. Para resolver a crise motivacional entre as fileiras dos trabalhadores desencantados, começaram por introduzir mudanças no lugar de trabalho que lhes garantissem maior autonomia. Na medida em que a crescente liberdade foi sendo comprada ao preço de uma decrescente segurança, o resultado foi bastante ambivalente. “Através dessa mudança de política, a segurança foi trocada, de uma forma ou outra, por autonomia” (Boltanski and Chiapello, 1999: 274).

Na esteira da crise de acumulação dos anos 1970, os capitalistas procederam a uma reinterpretação liberal da crítica libertária feita ao capitalismo pela esquerda radical. Transformando a contradição cultural em uma compatibilidade sociológica, eles introduziram progressivamente mais e mais flexibilidade na organização, via aplicação de princípios de mercado. O velho elefante burocrático do fordismo começou a dançar ao ritmo liberal, mas os guardadores dos elefantes tiveram que segurar firmemente, caso não quisessem perder seus trabalhos. Na medida em que o regime fordista de acumulação “rígida” foi suplantado pelo regime pós-fordista de “acumulação flexível”, a organização tornou-se não apenas “mais enxuta” (descentralização da administração, achatamento da pirâmide, especialização flexível e orientação para nichos de mercado, rotação das tarefas, aprendizado ao longo da vida, terceirização e subcontratação, etc.), mas também “mais vil”. Os princípios do mercado foram progressivamente introduzidos na organização, os sindicatos foram postos de lado, os salários foram individualizados, os contratos liberalizados e o tempo de trabalho flexibilizado, tendo por resultado que, após trinta anos, o flexo-trabalhador – individualizado, precarizado e contratualizado – é confrontado com a

insegurança e entregue a um mercado de trabalho completamente reestruturado e radicalmente flexibilizado, em que ele tem de vender não apenas a sua força de trabalho, mas também a sua personalidade, o seu *self* e, talvez também, em última instância, a sua alma.

Juntamente com o declínio do Estado de Bem-Estar, a flexibilização, precarização e informalização do trabalho poderiam muito bem levar, num futuro próximo, à dualização da sociedade e a uma “brasilianização” do mundo (Beck, 1999a : 93-110).<sup>64</sup> Insegurança e vulnerabilidade não são mais vistos como um efeito perverso do desmantelamento de toda rigidez, mas, ao contrário, como bem vindos, valorizados e usados para aumentar a competitividade entre os trabalhadores. Utilizando uma linguagem envelhecida, poderíamos dizer que a insegurança é agora “funcional”. Desorganizando o tempo e o plano de carreira, o capitalismo flexível não se aplica apenas à abordagem JIT (ou *just-in-time*) de entrega pontual de produtos, mas também aos trabalhadores e à própria administração. Concebidos como um tipo de “exército de reserva”, que pode ser contratado e demitido à vontade, os administradores e os trabalhadores têm de se tornar flexíveis, adaptáveis e com qualificação múltipla, descartáveis e à disposição de um novo empregador, disponíveis e “à mão” (*vorhanden*), prontos para o mercado à vista e preparados para aproveitar qualquer trabalho que possa melhorar sua situação. A ênfase que é posta sobre a adaptabilidade e a disponibilidade para o mercado transforma o trabalhador num “ator-rede” de performance, que se comporta estratégica e constantemente buscando oportunidades para garantir seu capital social por meio de conexões, sempre mais conexões, sobre as quais ele pode comercializar seu capital humano, suas conexões e sua personalidade. O bom *networker*, que se trata como um ativo transacionável, é um mestre na apresentação de si e no decoro. Prometendo se doar inteiramente a qualquer projeto, ele permanece, de fato, desvinculado do trabalho e do seu *self*, a fim de permanecer à disposição para qualquer outro projeto que possa surgir. Redefinindo seu *self* conforme o que a oportunidade possa requerer, o ator-formador-de-rede (*actor-networker*) trata sua

---

<sup>64</sup> A brasilianização é um sintoma da deterioração das condições de trabalho e sua informalização. Por experiência, eu sei que o Brasil não é um país em desenvolvimento, mas sim uma sociedade rica, desigual e injusta. Metade Bélgica, metade Índia (“Belíndia”), ele é, ao mesmo tempo, o Primeiro e o Terceiro mundos. De todo modo, as teorias de Beck sobre a sociedade de risco e sobre a segunda modernidade não se aplicam ao Brasil.

personalidade como uma máscara, retornando, dessa forma, o termo *persona* ao significado original, enquanto alguém-que-fala-atravs-da-máscara.

Coincidência ou não, o fato de que a identidade do *networker* seja variável e performada em e através das relações em que ele se inscreve entra em química, em todos os pontos, com os discursos contemporâneos sobre performatividade, mobilidade, fluidez, complexidade, topologia, relações, redes, performances, deslocamentos, *selves* múltiplos, etc., que seguem a “turbulência pós-moderna” nas ciências humanas.<sup>65</sup> Nesse ínterim, esses discursos da moda tem sido introduzidos também no “circuito cultural do capitalismo” e descobertos pelos gurus consultores, administradores-heróis e escolas de negócios (Thrift, 1999). Transpondo as metáforas do corpo, a partir da biologia e da física para a economia e a psicologia, a mensagem pós-darwiniana da teoria da complexidade é relativamente franca: corporações, grupos e indivíduos devem se tornar flexíveis e fluidos, transformativos e inovadores, ágeis e velozes, assim como os sistemas biológicos complexos que sobreviveram, de forma bem sucedida, na natureza (Martin, 1994).<sup>66</sup> Deslocando da política da distribuição em direção a uma política da identidade, esses discursos começaram a infiltrar e infectar a sociedade em geral – como um vírus.

Retrospectivamente, podemos ver agora que a aversão ao coletivo e à transcendência, o pragmatismo das conexões e da desindividualização do *self*, que são a marca registrada de Deleuze & Cia., não são acidentais, mas sim antecipam, expressam, acompanham e ajudam a performar o sujeito como um ator-formador-de-rede, e a transformar a sociedade numa rede de associações passageiras. Caos e desordem costumavam ser inimigos que tinham de ser eliminados. Com a transição da modernidade “pesada” ou “sólida” para a “leve” ou “líquida” (Bauman, 2000), a ordem enquanto tal é

---

<sup>65</sup> Para uma análise geral dos muitos paralelos entre o pós-modernismo e o discurso mais econômico-político do neoliberalismo, ver Ray e Sayer, 1999.

<sup>66</sup> Sob os auspícios do Instituto Santa fé, a teoria da complexidade é simplificada e oferecida como mais uma estratégia de inovação para as pessoas de negócio. Aqui está um exemplo de como a ideia da ordem emergente é vendida aos administradores que estão “vivendo no limite”: “As sugestões da teoria da complexidade para a prática dos negócios são achatamento da hierarquia administrativa, distribuição do controle através do sistema com redes fluidas de interação entre as partes e a necessidade de períodos de caos para a emergência de uma nova ordem apropriada. O movimento em direção a mais anarquia, dinâmica espontânea, é claramente ameaçador para os administradores de controle, mas ele parece ser o caminho para a criatividade e diversificação. [...] Todos os participantes neste setor da organização social podem, então, experimentar uma maior qualidade de vida, desde que tenham maior liberdade, mais oportunidades para um jogo criativo e interações mais ricas – bom para eles e bom para a organização (Goodwin, citado em Thrift, 1999: 47).

desvalorizada, ao passo que o caos torna-se a norma e o meio para racionalizar e flexibilizar a empresa. Se não fosse por seu tom celebratório, deveríamos mesmo receber bem a descrição limítrofe da esquizofrenia, feita por Deleuze e Guattari, vista como uma expressão mais ou menos adequada da desorganização do tempo, a fratura das narrativas de vida e a superficialidade das relações, o que caracteriza a corrosão do caráter dos *networkers* da nova economia (Sennett, 1998). Entretanto, tal como está, estou mais tentado em ver o “efeito-Deleuze” como uma síndrome ou sintoma de uma “*bad trip*” contracultural – ou “os anos sessenta tornaram-se tóxicos”, para tomar emprestada uma frase de Jameson (1991: 117), no seu ensaio, celebrado com justiça, sobre a lógica cultural do capitalismo tardio.

### **Colonização, Mercantilização e Reificação**

De um ponto de vista sistêmico, a racionalização flexível da organização, que transforma o trabalhador num ator-formador-de-rede, pode ser mais bem compreendida em termos da introdução generalizada dos princípios de mercado na organização, tendo por resultado que os limites entre a organização e seu ambiente (mercados e outras organizações) são erodidos e as relações entre o fora e o dentro são radicalmente transformadas. A descentralização e a segmentação da própria organização, a autonomização de suas unidades e a marketização de suas relações internas, a maior auto-organização das unidades e subunidades, a introdução dos modos de cálculo financeiro e das obrigações orçamentárias, a tradução de programas em custos e benefícios aos quais podem ser dados um valor contábil, a orientação em direção ao valor dos acionistas, todas essas transformações estruturais que acompanham a introdução dos princípios de troca, competição e cálculo no que fora outrora uma organização hierárquica-monocrática-burocrática, convertem efetivamente a organização numa rede flexível e lucrativa de empresas que perseguem um projeto comum de capitalização sustentável. Quando as redes intraorganizacionais são interconectadas em redes interorganizacionais que cruzam setores, e quando essas começam a se entrelaçar e tornar-se interconectadas numa espécie de rede maquinica em escala global, tornamo-nos testemunhas do alastramento rizomático de redes através de setores e fronteiras, que é a marca da passagem da empresa de rede à sociedade

de rede global do capitalismo tardio. A economia global não é composta de nações, mas sim de redes transnacionais de companhias que se espalham pelo mundo em busca de trabalho barato e dinheiro rápido. “As redes, não as firmas, tornaram-se a unidade operacional real” (Castells, 1996: 171).

Embora, à primeira vista, o alastramento das redes possa parecer anárquico, deve-se notar que o processo centrífugo de descentralização é balanceado por um processo centrípeto de concentração e comando. No arquipélago das redes, há um continente de poder que comanda a “concentração descentralizada” de capital. Na sua trilogia sobre o surgimento da sociedade em rede, Manuel Castells dispensou atenção ao fato de que a rede global é orientada pela extração de lucro e enquadrada por uma “metarrede de fluxo financeiro”, que é operada por redes eletrônicas: “As redes convergem em direção a uma metarrede de capital que integra lucros capitalistas em escala global e cruza setores e domínios de atividade” (Castells, 1996: 506), e “assim, os mercados financeiros globais, e suas redes de administração, são o capitalista coletivo real, a mãe de todas as acumulações” (Castells, 1998: 343).<sup>67</sup> A integração virtual das corporações regionais, nacionais, multinacionais e transnacionais dentro de uma rede global de redes não é apenas orientada pela introdução de princípios de mercado (marketização como *input*); a sede de lucro também é o que orienta a expansão das redes pelo globo e engatilha o processo colonizador de mercantilização universal (mercantilização como *output*), que caracteriza o neocapitalismo contemporâneo.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> As correntes transnacionais de dinheiro que irrigam o sistema financeiro global são águas lamacentas e sangrentas. A “mãe da acumulação” não discrimina entre seus filhos e filhas legítimos e ilegítimos. A rede global de redes inclui também redes de crime, como a siciliana *Cosa Nostra*, os cartéis colombianos, o *yakuza* japonês, as tríades chinesas ou as máfias russas. Os adeptos da teoria da dependência avaliarão que as favelas da América Latina estão integradas dentro da economia global pelo narcotráfico. Enquanto o tráfico de drogas é o mais importante segmento da indústria mundial, as vendas de armas, materiais radioativos, seres humanos, órgãos, etc., são também altamente lucrativas. No coração do sistema está a lavagem de dinheiro, a “mãe de todos os crimes” (Castells, 1997: 260, ver também Castells, 1998: 166-205), que conecta a economia criminosa aos mercados financeiros globais.

<sup>68</sup> Radin (1996) nos lembra que a mercantilização [*commodification*] universal é um ideal-tipo que pode ser compreendido num sentido literal ou metafórico. Embora a mercantilização metafórica estabeleça o cenário para a mercantilização literal, não estou interessado aqui pela retórica de mercado de um Gary Becker ou de um Judge Posner, que aplicam o modelo reducionista da economia neoclássica para o mundo inteiro. Concebendo tudo (bebês, partes de corpos, etc.) como objetos fungíveis e cada interação social (amor, casamento, mesmo estupro) como uma transação de mercado, eles não conhecem o valor de nada e atribuem um preço a tudo, mesmo quando nenhum dinheiro muda de mãos e nenhum mercado real está envolvido – ainda.



Diferentemente do capitalismo imperial de antes, que tinha de se expandir pelo espaço e integrar seu ambiente não capitalista num sistema colonial de exploração, a fim de garantir a extração e acumulação contínua de mais-valia, o capitalismo de rede contemporâneo não mais coloniza o mundo. Ao invés disso, ele coloniza o mundo-da-vida, introduzindo o cálculo e a lógica objetivadora da economia e da administração na vida cotidiana, ameaçando, dessa forma, a estrutura comunicativa da sociedade (Habermas, 1981, I: chapter 4). Tendo integrado progressivamente os mercados da periferia e da semiperiferia dentro de um mercado global único, a lógica da sociedade de mercado invade e coloniza progressivamente o mundo-da-vida, “tal como os senhores de colonização nas sociedades tribais”, pela mercantilização da cultura, da mente, da pessoa e, enfim, da própria vida.<sup>69</sup>

Tendo conquistado e coberto o mundo inteiro com uma rede financeira que elude o controle dos Estados e captura a totalidade heterogênea de fluxos monetários, o capital começa a operar, como uma máquina deleuziana, com uma “axiomática geral de fluxos decifrados” (Deleuze e Guattari, 1980: 567), que funciona sobre um plano único. Essa axiomática é geral, porque transvalora todo os bens possíveis em mercadorias e recodifica todos os valores possíveis em determinados preços<sup>70</sup>; é também global, porque desterritorializa os fluxos e opera no espaço liso do capitalismo mundial. Dizer que o capital opera como um sistema axiomático geral e global que funciona no plano de imanência, é uma maneira tortuosa de dizer que ele regula o mundo inteiro e forma um Império que não tem mais um fora e que, assim, não pode mais ser criticado a partir de fora, mas somente de dentro, por meio da subversão da axiomática do capital.<sup>71</sup> Quando as

---

<sup>69</sup> A teoria de Habermas da colonização do mundo-da-vida pelos subsistemas da economia e do Estado foi concebida como uma reformulação da teoria da reificação da Escola de Frankfurt dentro da linguagem do paradigma comunicativo. A formulação original dificilmente continha uma palavra sobre colonização no sentido estrito ou no amplo. De fato, é apenas como uma consequência não intencional dos chamados debates Sloterdijk sobre o pós-humanismo, que Habermas analisou recentemente a colonização da vida sob o título de “eugenia liberal” (Habermas, 2001a, cf. infra).

<sup>70</sup> *Non olet* – numa veia mais escatológica, Guattari (1977: 17) compara a redução axiomática de todos os valores ao mais baixo denominador comum da merda: “E quando eu falo da merda, é dificilmente uma metáfora: o capitalismo reduz tudo à merda, quer dizer, o Estado de fluxos desdiferenciados e descodificados do qual cada um deve tirar a sua parte de um modo privado e com um sentido de culpabilidade”.

<sup>71</sup> Integrando a análise do capital de Marx com a análise da produção maquínica de Deleuze e Guattari, Hardt e Negri (2000) desenvolveram sistematicamente algumas poucas páginas de *Mil Platôs* sobre a máquina de guerra imperial e a axiomática do capital (cf. Deleuze e Guattari, 1980, pp. 525-527, 566-568, 584-588, 613-614) dentro de uma teoria plenamente desabrochada sobre ascensão global e a morte violenta do Império neocapitalista.

linhas de fuga estão seladas, ou, o que é quase o mesmo, capturadas e cooptadas pela axiomática do capital, não há nada que não esteja enquadrado pelo capitalismo, nada que escape ao fluxo global do capital, ainda que isso não signifique que não haja alternativas. Somente que a alternativa deve vir de dentro do capitalismo.

Para sobreviver e expandir ainda mais, o capital tem de sair da colonização em sentido estrito rumo a uma colonização num sentido mais amplo. Para superar sua dependência do trabalho, ele tem de sair de uma forma extensiva de produção rumo a uma mais intensiva, integrando as outras esferas da vida e, em última instância, a própria produção da vida, dentro da sua axiomática. Na realidade, tendo alcançado os limites da exploração do trabalho, o capital os transgride e começa a explorar o “*trabalho imaterial*” – isto é, o trabalho intelectual, comunicativo, simbólico ou emocional, que é produzido fora da esfera da produção.<sup>72</sup> A fim de continuar o processo de acumulação e superar sua dependência do trabalho, ele tem de explorar o mundo-da-vida e extrair valor dos processos comunicativos, que não são produtivos no sentido estrito e não podem produzir por si mesmos, mas dos quais ele, todavia, depende. A exploração do trabalho material não é mais suficiente; agora o trabalho intelectual também tem que ser explorado. Nesse sentido, o capitalismo é inovador. Para inovar sem interrupção, ele se apoia constantemente sobre o conhecimento, que ele próprio não produziu, mas que é o resultado dos processos coletivos e individuais de comunicação, cooperação e aprendizagem, que tomam lugar no mundo-da-vida. Com a privatização dos espaços públicos, desaparecem os limites entre a produção e a comunicação, a produção e o consumo, o trabalho e o lazer, o trabalho pago e o não pago. Na medida em que o consumo dos serviços, dos bens culturais e da informação durante o tempo de lazer produz os conhecimentos e as habilidades necessários para que o capitalismo inove constantemente, a distinção entre produção e consumo colapsa. Quando o tempo livre torna-se produtivo, tudo se torna trabalho. Tornando-se a fonte da produção de valores através da comunicação, inovação e improvisação contínuas, “o trabalho imaterial se funde, no fim das contas, com o trabalho da produção do eu” (Gorz, 2003: 20). Com a exploração do trabalho imaterial, o capitalismo realiza uma “virada linguística”,

---

<sup>72</sup> Retomando algumas passagens dos *Grundrisse* sobre o “intelecto geral”, os ativistas italianos, como Toni Negri, Maurizio Lazaratto e Paolo Virno, que estavam ligados, nos anos 1970, ao “movimento operaísta” (*autonomia operaia*), estabeleceram a noção de “trabalho imaterial” e integraram-na numa teoria sistemática do capitalismo cognitivo. A seguir, me apoiarei em Negri, Lazaratto e Virno, 1998, bem como em Azaïs, Corsani e Dieudade, 2001.

estendendo seu alcance sobre o mundo-da-vida. Tem lugar uma dupla extensão do capital, que é tanto quantitativa quanto qualitativa. Fazendo eco à distinção marxista entre as subordinações “real” e “formal” do trabalho ao capital, isto é, entre a extração de mais-valia operada por meio de uma extensão da jornada de trabalho e a acumulação realizada por meio da racionalização tecnológica do processo produtivo, o capitalismo cognitivo acumula não somente mais, mas também de forma diferente. Com Deleuze e Guattari, podemos conceituar a colonização da vida como um movimento concomitante, por um lado, de uma generalização progressiva do controle maquínico além da esfera da produção e, por outro, de uma interiorização da dominação pelo sujeito. Quando a produção maquínica de capital captura os sujeitos a fim de controlá-los a partir de dentro, a “escravidão pela máquina” transforma-se em “sujeição à máquina”.

A partir do momento em que a produção maquínica do capital deixou a fábrica e se espalhou por toda a sociedade, a máquina capitalista se reproduz numa escala ampliada, produzindo os sujeitos que produzem e consomem os produtos que produziram. Deleuze e Guattari sugerem que a tecnologia moderna superou, de forma bem sucedida, a oposição entre escravidão e sujeição, dominação e submissão ou alienação e subjetivação. Nos “sistemas humano-máquina” cibernéticos do capitalismo liberal avançado, humanos e máquinas foram acoplados por meio de uma multiplicidade de processos recursivos e circuitos de *feedback*, integrando-se numa espécie de megamáquina autorreguladora viva, que opera globalmente num plano único. Tendo sido incorporados como componentes de sua própria maquinaria, os humanos tornaram-se o meio e a mediação vivos do sistema: “Dir-se-ia também que um pouco de subjetivação nos distancia da escravidão maquínica, mas que muita nos conduziria a ela” (Deleuze e Guattari, 1980: 572).

Usando uma linguagem que os pós-humanistas evitam conscientemente, diríamos com Adorno (1975, I: 391) – mas contra Simondon (cf. supra) – que “a reificação encontra seu limite com a reificação dos humanos”. Quando as coerções do sistema não são mais impostas aos humanos a partir de fora, mas a alienação é mediada por eles, ela é introjetada e encontra seu limite. Dramatizando um pouco, poderíamos dizer que o fim da alienação coincide assintomaticamente com o fim do homem. Na realidade, quando a escravidão pela máquina não é mais oposta à maquínica, mas ambas tendem a coincidir com o “devir-máquina”, a sujeição torna-se o modo de alienação. Sujeitado à megamáquina capitalista

que produz sujeitos voluntariosos, o sujeito foi totalmente integrado dentro de uma máquina viva que não funciona contra sua vontade, seus pensamentos, seu desejo, seu corpo, etc., mas sim *através* deles. A dialética de subjetivação de Deleuze e Guattari me lembra a dialética do iluminismo de Adorno e Horkheimer. Embora tenha sempre me oposto, por razões metateóricas, metodológicas e empíricas (Vandenbergh, 1997-1998, 2009), a sua descrição sombria da sociedade capitalista tardia enquanto um “mundo totalmente administrado” (*total verwaltete Welt*), eu estou tentado a considerar sua análise como uma brilhante antecipação do que estava por vir. Nesse ponto, devo confessar que estou levemente receoso de que a conjunção e coevolução contemporânea de ciência, tecnologia e neocapitalismo possa muito bem oferecer uma confirmação tardia de algumas das teses mais radicais sobre reificação, alienação e mercantilização, que tinham sido propostas pela primeira geração da Escola de Frankfurt.<sup>73</sup> Para expressar minhas preocupações, analisarei as transformações estruturais do capitalismo contemporâneo e sublinharei suas consequências alienantes. Mais especificamente, apresentarei o “*governo do sujeito*”, a “*comercialização da experiência*” e a “*mercantilização da vida*” enquanto três processos sobrepostos, que reforçam as formas correntes de racionalização e reificação societárias. Invasão progressivamente os domínios da pessoa, da cultura e da natureza, a fim de controlar e mercantilizá-los, o capitalismo liberal avançado coloniza o mundo-da-vida e a própria vida. Ele não apenas ameaça a infraestrutura comunicativa do mundo-da-vida, o que já é ruim, mas pior: a conjunção e integração de capital, ciência e tecnologia põe potencialmente a própria raça humana em risco e, dessa forma, abre – não provavelmente da forma que os estruturalistas esperavam – a perspectiva do fim das ciências humanas.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> O tom apocalíptico, especialmente quando lido com a genética, poderia sugerir proximidade com a primeira geração da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse). Enquanto minha análise deve muito mais à segunda geração por causa de seus fundamentos normativos (Habermas), ela tem, de fato, muito mais afinidades com a investigação mais sociológica da terceira geração do *Institut für Sozialforschung* sobre os paradoxos da racionalização formal e comunicativa do capitalismo tardio (cf. Honneth, 2002).

<sup>74</sup> O fim das ciências humanas foi formulado mais seca e brutalmente por Claude Lévi-Strauss (1962: 326): “Nós acreditamos que o fim último das ciências humanas não é de constituir, mas sim de dissolver o homem”.

*O governo de si*

O capitalismo não apenas produz objetos, mas também sujeitos e subjetividades. Com o fim de assegurar as condições de sua própria reprodução ampliada, ele não tem apenas de produzir produtos e serviços, mas também os seus produtores e consumidores. No entanto, esses processos da produção e reprodução não permanecem constantes, pois são variáveis historicamente, como Michel Foucault mostrou amplamente nos seus estudos genealógicos dos meados dos anos setenta, de *Vigiar e Punir* até a *História da sexualidade*. Ao analisar as mudanças históricas, através das idades, nas constelações epistêmica, normativa e institucional (Suárez Müller, 2004), Foucault usou seu estudo das mudanças no regime penal dos séculos XVIII e XIX para teorizar as diferentes formas de produção de sujeitos e subjetividades – do “poder soberano” do *Ancien Régime* ao “poder disciplinar” da modernidade e, talvez também a partir daí, como sugere Deleuze (1986, 1990: 229-247), ao poder regulatório da emergente “sociedade de controle”.

Na sociedade de controle, que regula a conduta por meio da modulação contínua dos afetos, o poder disciplinar é mais econômico e liberal, mais sutil e indireto, mais descentralizado e capital, micro e molecular, difuso e individualizado, embora não menos penetrante e efetivo que as formas de poder que o precederam. Diferentemente do poder soberano, que é exercido por meio das punições corporais e decisões sobre vida e morte, o poder disciplinar não é repressivo, mas sim democrático e produtivo:

Um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a regulá-las, antes que voltado a barrar, submeter ou destruí-las. [...] [É um] poder que se exerce positivamente sobre a vida, que empreende administrá-la, elevá-la, multiplicá-la, exercendo sobre ela controles precisos e regulações de conjunto (Foucault, 1976: 179-180).<sup>75</sup>

Tendo como alvo o *self* dos sujeitos através de uma série de tecnologias panópticas e confessionais, o primeiro operando através do ambiente externo, o último através do ambiente interno do indivíduo, ele visa produzir corpos dóceis e sujeitos responsáveis. O poder disciplinar não destrói o sujeito; ele o produz como um de seus efeitos. No projeto

---

<sup>75</sup> Para ressaltar que o poder produz e regula a vida visando o corpo, Foucault introduziu as noções de “biopoder” e “biopolítica”. Embora mencione explicitamente que a biologia é flexionada pela política (“o biológico se reflete no político” – Foucault, 1976: 187), a biopolítica se interessa mais pela administração política da vida das populações do que pela produção tecnológica da vida. Os neofoucauldianos, como N. Rose, P. Rabinow e G. Agamben atualizaram o conceito de biopoder, de forma a incluir a modificação genética dos organismos e a mercantilização do corpo.

original da *História da Sexualidade*, que contava inicialmente com seis volumes e não apenas três ou quatro, Foucault quis ampliar sua genealogia da subjetivação ético-política, dos gregos à Idade Média e além, ilustrando como os sujeitos responsáveis, autônomos e livres eram produzidos, não apenas em prisões, fábricas, escolas e hospitais, mas sim de modo contínuo e em toda a sociedade. Olhando para suas últimas investigações sobre o “cuidado de si”, segundo a perspectiva de seu período intermediário e mais sociológico, acabamos percebendo que o que ele fez realmente depois foi uma genealogia da sociedade de controle atual, que mostra, por meio de uma cuidadosa análise das tecnologias de subjetivação e de outras técnicas de si, como o poder disciplinar produz sujeitos não contra a sua vontade, mas sim adotando e cooptando sua vontade, agindo assim, mais precisamente, *por e através* de sua vontade. Portanto, não há dois Foucaults, um da analítica do poder e outro da problemática do sujeito, mas apenas um, que analisa o poder em termos do governo de si e dos outros. Como o próprio Foucault diz (1994: 223): “Assim, não é o poder, mas sim o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”.<sup>76</sup>

Estendendo sistematicamente as observações dispersas do último Foucault sobre o poder pastoral, a polícia e o governo em direção a uma teoria sociológica do poder, do conhecimento e da subjetividade nas sociedades liberais avançadas, Nikolas Rose (1999a, b), o animador e instigador da escola anglo-australiana de “estudos de governamentalidade”, introduziu, com força, a noção de “governo” sobre e contra a noção de dominação, com o objetivo de teorizar e analisar a multiplicidade de teorias e vocabulários, metodologias e tecnologias, instrumentos e técnicas de regulação (das normas prediais e estruturas dos horários aos métodos estatísticos de cálculo e métodos psicanalíticos de interpretação), pelos quais uma rede heterogênea de autoridades e agências governamentais ou não (do Ministério da Fazenda até, por todo um longo caminho, o economista, o administrador, o jornalista, o professor, o padre, o doutor, o conselheiro e o psicanalista) busca controlar e regular, formatar e modular a conduta dos

---

<sup>76</sup> Mesmo que haja apenas um Foucault, ainda assim ocorreram mudanças na sua análise do poder (Lazaratto, 2000). Nos anos 1970, o poder moderno, disciplinar ou biopoder foi analisado nos termos quase-militares de guerra e lutas, enquanto a continuação da política por outros meios, visando o enfraquecimento das resistências do inimigo; nos anos 1980, a noção de governo substitui a de poder, estando vinculada internamente com a de liberdade, que é parte integrante da operação do poder. Ao invés das estratégias do campo de batalha, são as relações comunicativas entre os pais e os filhos ou entre o professor e o pupilo que se tornam *loci* ideal-típicos do exercício do poder.

indivíduos que constituem uma população ao trabalhar sobre e através de suas aspirações e intenções.<sup>77</sup>

O governo é uma forma de poder que se relaciona à “conduta da conduta” (Foucault, 1994, IV: 237). Governar não é impor diretamente uma ação, mas sim controlá-la indiretamente por meio da estruturação do campo do possível de opções e ações dos indivíduos. Na medida em que governar significa governar através da liberdade, das aspirações e das crenças dos indivíduos, e não a despeito delas, o governo não anula a capacidade dos indivíduos enquanto agentes, mas sim a pressupõe e nela se apoia para perseguir seus próprios fins: “A autonomia pessoal não é a antítese do poder político, mas sim um termo-chave no seu exercício, tanto mais porque a maioria dos indivíduos não é meramente de súditos do poder, mas desempenham um papel em suas operações” (Rose e Miller, 1992: 174). Ao fazer apelo aos esforços de autodeterminação e autorrealização, o governo dos sujeitos passa pelas aspirações pessoais de cada um e todo indivíduo à autossatisfação. O poder não esmaga as aspirações, mas, ao contrário, reconhece e se ajusta a elas, na medida em que as instrumentaliza e utiliza para seus próprios objetivos.

Da mesma forma que não se deve identificar governo e dominação, não se deve identificar governo com o Estado, evitando-se o prisma paranoico de teorias da conspiração, que buscam a mão “interpeladora” do Estado em todos os seus aparelhos ideológicos (Althusser). Ao invés de pensar o Estado como prolongando seu poder por seus aparelhos, a analítica do poder “decapita” o Estado e concentra sua análise dos poderes da liberdade na proliferação de uma multiplicidade de organismos e instituições, autoridades e agências, governamentais e não governamentais, públicas e privadas, jurídicas, científicas, econômicas, religiosas, educacionais, terapêuticas e demais, que buscam regular, modular e influenciar os mundos internos das organizações, instituições, famílias e indivíduos, formatando-os nas direções desejadas. Dentre a pluralidade de instâncias de mediação que

---

<sup>77</sup> Foucault analisou a “governamentalidade” nas suas lições de 1978 no *Collège de France*. Entretanto, os textos principais sobre “governo” foram republicados postumamente nos volumes 3 e 4 dos *Dits et écrits* (Foucault, 1994, III: 635-657, 719-723 e IV: 134-161 e 222-243). A revista *Economy and Society* oferece exemplos concretos de pesquisas sociológicas e históricas teoricamente informadas, que é marca dos estudos neofoucaultianos. Na sua introdução à nova subdisciplina de estudos de governamentalidade, Mitchell Dean (1999: 11) define governo como “qualquer atividade mais ou menos calculada e racional, empreendida por uma multiplicidade de autoridades e agências que empregam uma variedade de técnicas e formas de conhecimento, que buscam formatar a conduta trabalhando através de nossos desejos, aspirações, interesses e crenças, para fins definidos, mas mutáveis, e com um conjunto diverso de consequências, efeitos e resultados relativamente imprevisíveis.” (Dean, 1999: 11).

intervém entre o Estado e os indivíduos, na medida em que interconectam, com ou sem intenção, as aspirações das autoridades e as atividades dos indivíduos, encontram-se, dentre outras, burocratas e *experts*, filósofos e filantropos, sociólogos e psicólogos, doutores e higienistas, administradores e planejadores, padres e pais. Embora todos esses diferentes atores sigam os seus próprios interesses, confrontem-se com seus próprios problemas e estejam em busca de suas próprias soluções, cada um e todos eles podem potencialmente ser “inscritos” por outros atores, que “traduzem” seus interesses e, dessa forma, introduzem-nos numa espécie de alinhamento frouxo, formando uma espécie de “dispositivo” (Foucault), “assembleia” (Deleuze) ou “ator-rede” governamental.<sup>78</sup>

Cada uma dessas diversas forças pode ser inscrita numa rede governamental, na medida em que possa traduzir os objetivos e valores das outras segundo seus próprios termos, até o ponto em que os argumentos das outras podem se tornar consoantes com os dela, proporcionando normas para as suas próprias ambições e ações (Miller e Rose, 1992: 10).

Graças às traduções contínuas das respectivas epistemologias, moralidades e ideologias em visões comuns da “boa vida” e à sua materialização em programas concretos de ação, documentos oficiais, relatórios, livros, planos, etc., associações flexíveis e frouxas são estabelecidas entre uma variedade de agentes que acabam por compartilhar uma linguagem e interesses em comum, buscando formatar, cada um de sua maneira, as práticas dos indivíduos convocando-os a se tornarem pais amáveis, consumidores ardorosos, cidadãos ativos e empregados entusiastas. Na medida em que as redes se formam e as retransmissões, as traduções e as conexões são estabelecidas para um benefício mútuo dos que governam e dos que são governados, o poder é disseminado por meio de toda a sociedade e uma assembleia maquínica sem exterior é construída performativamente, acoplando, a partir de dentro, as aspirações políticas das autoridades às motivações individuais dos sujeitos.

Prestando atenção ao papel fundamental que as teorias, tecnologias, técnicas, metodologias e os métodos de governo desempenham ao tornarem as práticas dos

---

<sup>78</sup> Bastante curiosamente, a convergência das teorias de Foucault, Deleuze, Latour e Rose pode também ser analisada como uma assembleia. Inscrevendo e incorporando alguns dos principais conceitos da teoria do ator-rede (por exemplo, traduções, o interesse, os dispositivos de inscrição, os centros de cálculo) no interior dos estudos de governamentalidade, Nikolas Rose, o porta-voz da Rede de Pesquisas de História do Presente, trouxe a ANT para uma nova audiência cativa de cientistas políticos francófilos e forjou uma aliança teórica frouxa entre foucaultianos (Ewald, Donzelot, Rose, Osborne, etc. – ver a revista *Economy and Society*), deleuzianos (Negri, Alliez, Hardt, etc.- ver a revista *Multitudes*) e latourianos (Hennion, Law, Stengers, etc.- ver a revista *Cosmopolitiques*) em ambos os lados do Canal da Mancha.



indivíduos, grupos, organizações e populações pensáveis, representáveis, calculáveis e administráveis – ou, em suma, governáveis – os genealogistas do presente insistem na importância de estudar empiricamente as tecnologias modestas e mundanas, os instrumentos e os “dispositivos de inscrição” (Latour), pelos quais todo tipo de autoridade busca instanciar e regular “à distância”:

As técnicas de notação, computação e cálculo; os procedimentos de exame e avaliação; a invenção de dispositivos, tais como enquetes, e formas de apresentação, tais como tabelas; a padronização de sistemas de treinamento e de inculcação de hábitos; a inauguração de tecnicismos e vocabulários profissionais; os designs de construção e as formas arquiteturais – a lista é heterogênea e, em princípio, ilimitada (Miller e Rose, 1990: 8).

Nos seus detalhados estudos das variadas técnicas de regulação social, os estudos de governamentalidade se apoiam sobre várias subdisciplinas especializadas, como os estudos de ciência, a economia, a contabilidade e a arquitetura, mas reconfiguram seus materiais dentro do enquadramento de uma sociologia política do poder.

Contra esse pano de fundo, podemos analisar agora algumas das maiores transformações do modo de regulação social que intervieram no último quarto do século e que caracterizam o “liberalismo avançado” (Rose, 1993, 1999b: 137-166). Já vimos que o capitalismo foi capaz de se reestruturar e de se expandir nos anos 1970 e 1980 por meio da cooptação neoliberal das aspirações libertárias à autonomia e à autenticidade, expressas pela nova esquerda dos anos 1960 e 1970 e pela nova direita dos anos 1970 e 1980. Traduzindo e deslocando as aspirações de autonomia, liberdade, iniciativa, criatividade, espontaneidade, originalidade e responsabilidade do indivíduo, para um programa político que visa recuar o Estado e “governar sem governar a sociedade” (Rose, 1993: 298), o neoliberalismo foi bem sucedido em transformar a crítica da alienação, da dominação e da burocracia na afirmação das vantagens do mercado. O thatcherismo, o reaganismo e, na sua esteira, também, a terceira via, reativaram o antiestatismo do liberalismo clássico e articularam-no a uma série de técnicas que se prestaram à crítica “governamental” – e portanto implementável – do Estado de Bem-Estar e da burocracia. Através da liberalização, da privatização e da restrição orçamentária, pavimentou-se a via em direção ao sistema de “governança sem governo”.

Comparado ao antigo modo – trabalhista, keynesiano e fordista – de regulação da sociedade, do período dos “Trinta Gloriosos”, o novo modo liberal é muito mais global,

embora disperso e composto por múltiplas camadas, muito mais publicitário e consumista, e também muito mais contabilizável e controlável. Destacam-se quatro aspectos.

Primeiro, a regulação social está agora à beira de tornar-se uma questão global (Bayart, 2004). A globalização introduz uma mudança fundamental na escala de governo. Muito embora as regulações local e nacional ainda sejam, obviamente, importantes, toda uma séria de agências governamentais estão operando agora não apenas por debaixo, mas também, como se costuma dizer, por cima e através dos Estados. As agências e autoridades locais, regionais, nacionais e internacionais (como a UE e a OMC), assim como as organizações transnacionais não ou quase-governamentais (como o Greenpeace), coordenam agora, de mais em mais, suas políticas no domínio de normas de saúde e trabalho, de regulação econômica e ecológica ou de antiterrorismo, para citar apenas alguns exemplos, exercendo pressões sofisticadas e eficazes sobre os Estados, as organizações e os indivíduos. O Estado é crescentemente privatizado (por exemplo, a privatização dos serviços públicos, mas também da guerra – os mercenários compuseram 10% da “coalização atlântica da boa vontade” na Guerra do Golfo), ao passo que, reciprocamente, as instâncias privadas são tornadas públicas (por exemplo, a criação do direito público através de acordos contratuais, tal como o acordo multilateral sobre os investimentos – AMI – que tomou partido na batalha de Seattle). O que está emergindo é, portanto, um sistema de governo disperso e de múltiplas camadas em um nível global.

Segundo, toda uma gama de mecanismos mercantilizados (contratos e subcontratação, parcerias público-privado, quase-mercados, orçamentação interna, empoderamento do usuário final, etc.) tem sido introduzida dentro da vida econômica, a fim de substituir a rigidez da planificação central e estimular a competição, não apenas entre as firmas privadas, mas também entre os serviços públicos. Por meio da introdução de competição nos serviços sociais, da privatização dos serviços públicos e da transformação generalizada dos clientes em consumidores, o escopo da racionalidade econômica é vastamente expandido.

Terceiro, a lógica produtivista da empresa e a linguagem consumista da escolha alastraram-se da esfera econômica à esfera individual. Através de técnicas de pesquisa de mercado, da publicidade, do design, da comercialização dos estilos de vida, e para não esquecer, do crédito, os indivíduos são seduzidos pelo consumo e convocados a tornarem-

se, por assim dizer, empreendedores de suas próprias vidas por meio da aquisição de bens e serviços. Como Zygmunt Bauman (1995: 270) salienta vigorosamente: “assim, não é apenas a indústria de gás, mas a vida em geral, que foi privatizada”. Essa “privatização da vida” tem invadido todas as suas esferas: a produção, o consumo, a educação, o lazer, a saúde e, inclusive, a morte.

Quarto, para tornar as organizações responsabilizáveis, transparentes e controláveis, as auditorias são regularmente utilizadas (como os acadêmicos britânicos que estão tentando lidar com os constrangimentos dos *Research Assessment Exercises* (RAE) e dos *Teaching Quality Assessments* (TQA), tem, sem dúvida, notado). Se, por um lado, os indivíduos são controlados pela “conduta da conduta”, por outro, as organizações são reguladas pela auditoria, ou o “controle do controle”, como Power acertadamente chamou (Power, 1994). Ao transformar as organizações a fim de torná-las conformes aos ideais de auditoriabilidade, a auditoria tenta agir indiretamente sobre sistemas de controle, ao invés de agir diretamente sobre atividades de primeira ordem. Na medida em que as tecnologias de governo do liberalismo avançado incorporam novas receptividades aos setores privados de administração, podemos concluir dizendo que elas são tecnologias políticas que “empresarizam” os indivíduos e, igualmente, as organizações.

#### *A mercantilização da cultura*

Tornou-se lugar comum dizer que o capitalismo tardio realizou uma “virada cultural”. Essa virada cultural na economia deveria ser entendida no contexto da desdiferenciação mais geral dos subsistemas sociais que caracterizam as sociedades pós-modernas (Crook, Pakulski, Waters, 1992). O colapso das fronteiras entre cultura e economia funciona de duas maneiras: a economia interpenetra a cultura e a transforma numa mercadoria (economização da cultura) e a cultura é, por sua vez, acoplada à economia, perdendo sua autonomia no processo (culturalização da economia). A dissolução da autonomia do domínio da cultura não significa que a cultura perdeu sua importância. Ao contrário, ela ganha em importância e em efetividade. Concebendo a dissolução da cultura como uma “explosão”, um observador astuto da cena pós-moderna nota “uma prodigiosa expansão da cultura em todo o reino social, a tal ponto que se pode dizer que tudo em nossa

vida social – dos valores econômicos e do poder do Estado às práticas e mesmo à própria estrutura da psique – se tornou cultural” (Jameson, 1991: 48).

Como resultado deste deslocamento da cultura pelo reino social, ela assume o papel que já foi exclusivamente das forças materiais de produção. Na medida em que o processo de produção total mudou da produção de bens à produção de signos, esse deslocamento para fora está em paralelo com a mudança de um modo de produção capitalista industrial para um pós-industrial e pós-fordista. O que se produz e consome crescentemente hoje em dia não são os objetos materiais, mas sim objetos ou signos semióticos. Na medida em que a estetização das mercadorias progride, o design e o registro dos produtos de consumo tornam-se mais e mais importantes. Na medida em que os objetos são crescentemente estetizados e esvaziados de seu conteúdo material, a forma estética triunfa sobre o último. O valor-de-uso torna-se secundário e, no fim, tudo acontece como se fosse agora o valor-de-troca que induzisse o valor-de-uso. Ainda mais, de acordo com Baudrillard, o valor-de-troca absorve simplesmente o último, torna-se autorreferencial e transforma-se em simulacro, ou seja, numa cópia sem um original. Embora a influente teoria da “hiper-realidade” exagere ludicamente e, às vezes, cinicamente a extensão da desmaterialização da realidade, não pode haver qualquer dúvida sobre o fato de que a “espetacularização” (Debord) das mercadorias caracteriza realmente a cultura de consumo contemporânea.

A cultura de massa contemporânea é, de mais em mais, mercantilizada, mas isso não significa que seja padronizada e homogeneizada. Ao contrário, a mercantilização leva à diversificação e heterogeneização. A cultura de massa de hoje é pluralista, heterogênea, fragmentada e diversificada, ou pós-modernista, para usar a vaga palavra que resume tudo isso. A diversidade vende, e para garantir um constante acesso à diversidade, as margens das sub- e contraculturas da juventude rebelde são constantemente inspecionadas em busca de novidade. A contracultura visa subverter o *mainstream*, ao passo que o *mainstream* tenta cooptar a subcultura. A ideia de que a cultura de consumo é uma forma de conformismo tornou-se um lugar comum do anticonsumismo. Isso obscurece o fato de que o capitalismo se alimenta de “negatividade” e de “diferença” e que a rebelião é um verdadeiro combustível para o carrossel da moda e, assim, é implicitamente cúmplice na fabricação das “vítimas da moda”. A cultura de consumo é *hip*. A publicidade conta-nos que somos únicos e diferentes, não conformistas e não integrantes das massas, e vende-nos o que

necessitamos para vir a ser o que somos – uma argola no nariz, uma tatuagem, o último CD duplo Paul Oakenfold ou qualquer outra coisa que possa ser necessária para se distinguir de nossos congêneres e fazer uma “obra de arte de si mesmo”. A ideia de consumo conspícuo (Veblen) foi posta fora de moda pelo consumismo *hip*: “não se trata mais de seguir seus colegas, trata-se de ser diferente deles” (Rutherford, citado por Ray e Sayer, 1999: 11).

Na nova idade do capitalismo cultural, não é apenas a cultura popular – “folclore e arte proletária, mais esportes” (Kuper, 1999: 229) – que é mercantilizada. Já que a alta cultura não é mais isenta do livre mercado, mas sim considerada como um nicho de luxo na *high street*, podemos dizer que a cultura enquanto tal, compreendida como a totalidade de expressões simbólicas que determina “o modo total de vida, desde o nascimento até a sepultura, da manhã até a noite e mesmo no sono” (Eliot), tornou-se colonizada e integrada como uma província lucrativa do sistema econômico. A cultura, que já foi considerada como oposta aos interesses vulgares da esfera econômica, tornou-se uma mercadoria – e “nada mais que uma mercadoria” (Adorno, 1977: 338). As “redes de significação”, que os seres humanos tecem em torno de si mesmos a fim de dar sentido ao mundo, têm sido sistematicamente invadidas pelas indústrias culturais. Esse já era o caso quando Adorno e Horkheimer cunharam a expressão referente à cultura de massa americana dos anos 1940 e 1950, mas, seguindo a revolução digital, a comercialização da cultura progrediu a tal ponto que a própria experiência está à beira de se tornar uma mercadoria, e nada mais que uma mercadoria. A integração de computadores, telecomunicações, televisões a cabo, eletrônicos de consumo, rádio-difusão, publicidade e entretenimento dentro de uma rede integrada de comunicações largamente controlada por poucas corporações globais (Disney, Time Warner, Bertelsmann e Vivendi Universal), deu às empresas comerciais um controle sem precedentes sobre as experiências humanas. Com a transformação da indústria cultural numa “indústria de programas”, a experiência humana tornou-se a mercadoria perfeita da nova economia capitalista. A mente está plugada, de forma mais ou menos direta, nos terminais da multimídia: “O sistema técnico, que era até aqui essencialmente um dispositivo para transformar o material, tornou-se um sistema para transformar o espírito, acionado por toda uma rede que transmite programas” (Stiegler, 2001: 136).

Integrando Leroi-Gourhan, Derrida e Husserl dentro de uma teoria da memória externa, Bernard Stiegler argumentou que a transmissão de programas de televisão leva a

uma sincronização massiva das consciências individuais orientada para o lucro. “Quando as pessoas assistem ao mesmo programa de televisão, no mesmo momento, ao vivo, por dezenas de milhões, as consciências do mundo o interiorizam, adotando e vivendo os mesmos objetos temporais no mesmo momento” (Stiegler, 2004: 51). Essa sincronização da consciência é, ao mesmo tempo, uma programação da mente. O que está em jogo é o controle do tempo de atenção, a fim de controlar a informação, a cognição, a volição, os afetos, as pulsões, em suma: a mente e o corpo do consumidor. Com o objetivo de vender sabonetes, doces, notebooks, celulares, passagens aéreas ou sonhos, se faz necessário se direcionar às consciências, e essas consciências são mercados, ou talvez mesmo, um “metamercado” (Stiegler, 2004: 46 and 125) que garante um acesso potencial a todos os outros mercados.

Jeremy Rifkin (2001) analisa a mudança de longo prazo da produção industrial à cultural. Ele argumenta que o hipercapitalismo está entrando numa nova fase, a “idade do acesso”, em que os mercados que dão acesso a redes e a propriedades de bens são prontamente substituídos por acesso pago a redes interconectadas de fornecedores-usuários. Quer se trate de música, jogos ou filmes, ou de cozinha, viagem ou parques temáticos, ou ainda de esportes ou jogos de azar, o que se paga e o que se comercializa não são tanto os bens e serviços, quanto as experiências culturais consumidas. Ao conectar a mente ao mercado e vender experiências vividas, o capitalismo tem mercantilizado o tempo e a cultura. Lenta, mas seguramente, ele acaba por se assemelhar ao “contexto de cegueira total” (*totaler Verblendungszusammenhang*) que Adorno antecipara ao exagerar e extrapolar o impacto estupidificador da indústria cultural: “O capitalismo está realizando a sua transição final para um capitalismo cultural amadurecido, apropriando não apenas os significantes da vida cultural e as formas artísticas de comunicação que interpretam esses significantes, como também a própria experiência vivida” (Rifkin, 2001: 144). Na medida em que a indústria cultural abre caminho à “indústria da experiência”, dificilmente existe alguma esfera da vida que escape do alcance do capitalismo. Pelo pagamento ao acesso à experiência e pelas próprias experiências, tornamo-nos, por assim dizer, os consumidores de nossa própria vida.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Para uma interpretação afirmativa, entusiástica e quase milenarista da interconexão de mercados e mentes, feita por um deleuziano convicto, ver Lévy, 2000.

### *A Colonização da Vida*

Tendo colonizado o mundo da vida, o capitalismo volta a sua atenção para a natureza, invadindo a própria vida e mercantilizando-a. Desde o final dos anos 1970, as grandes corporações multinacionais, que tinham observado de perto os desenvolvimentos em biologia molecular e engenharia genética, começaram a investir substancialmente em biotecnologia. Dependendo das universidades, em decorrência de sua *expertise*, e das corporações petrolíferas, químicas e farmacêuticas, em decorrência do capital, a indústria biotecnológica inscreveram rapidamente as biociências, a fim de remodelar, patentear e re-engenhar a própria vida, orientada por propósitos comerciais. O primeiro organismo transgênico apareceu em 1980 e, em 1988, *Oncomouse*<sup>TM</sup>, um camundongo transgênico, projeto para a pesquisa em câncer e comercializada pela Du Pont por 50 a 75 dólares por unidade, tornou-se o primeiro animal patenteado no mundo (Haraway, 1997: 49-118). Desde então, as biociências tiveram grande progresso e, usando vírus como vetores para transmitir DNA entre as diferentes espécies, fabricaram e patentearam, tendo em vista o lucro, algumas criaturas verdadeiramente monstruosas: plantas de tabaco com genes de vaga-lumes; peixe e tomates com genes anticongelantes; embriões acéfalos de ratos e sapos, dispensando com suas cabeças supérfluas para que possam colher seus órgãos; macacos com genes de água-viva e células de embrião humano misturadas com óvulos de vacas enucleados; bezerros e ovelhas clonados portadores de genes humanos; vacas produzindo lactoferrina (uma proteína humana útil para tratamento de infecções); e, para não esquecer, Dollies, ovelhas que são clonadas, e Pollies, carneiros que são, ao mesmo tempo, clonados e engenhadados geneticamente (Best e Kellner, 2001: 171-175).

Envolvida numa corrida altamente competitiva para a raça humana, a corporação privada *Celera Genomics* e o fundo público *Human Genome Project*, anunciaram, em 2000, que completaram o mapeamento do genoma humano inteiro. Enquanto a sequência do genoma pode ser consultada mediante pagamento, a questão sobre a propriedade do genoma humano permanece sem solução: o genoma humano pertence à pessoa individual com um genoma particular, ao cientista ou à companhia que identificou os genes particulares ou as sequências de nucleotídeos, ou, enfim, é uma herança comum da espécie

humana? A questão é momentânea: se o genoma humano é a propriedade coletiva da humanidade, a intervenção deliberada nunca deveria ocorrer sem deliberação coletiva. Se não é, então o genoma pode ser patenteado, privatizado e sujeito ao controle monopolista.<sup>80</sup> Observando o “racha dos genes”, as ONGs preveem que em menos de vinte anos, a maior parte do “patrimônio genético comum” – o legado de milhões de anos de evolução biológica e cultural – terá sido isolado, identificado e anexado na forma de propriedade intelectual, controlado, na maior parte, por um punhado de corporações biotecnológicas sem fronteiras (e escrúpulos), como Monsanto, Novartis, Du Pont ou Aventis. O que é visto como propriedade intelectual são frequentemente, como Vandana Shiva disse na sua análise crítica dos direitos de propriedade, TRIPs (*Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*) e patentes, “informações pirateadas” das sociedades não ocidentais e das comunidades indígenas” (Shiva, 2001: 33).

Deslocando-nos do molecular ao corpo molar, podemos agora continuar com a nossa análise da colonização da vida e, a seguir, inspecionar a mercantilização do corpo e de suas partes.<sup>81</sup> Escravidão, exploração, prostituição, tráfico de corpos e outras práticas que reduzem os corpos humanos a um par de mãos, a um par de seios ou a uma vagina, são apenas alguns exemplos da mercantilização do corpo que precederam a objetivação, a fragmentação, a modificação e a comodificação sistemáticas do corpo pela medicina moderna. Orientada por um ethos altamente tecnocrático, as ciências médicas eliminam as concepções do senso comum, segundo as quais o corpo é um objeto unitário, algo que nós “somos”, antes que algo que nós “temos”. Abstraindo o corpo, por um lado, da carne e do ser humano que a incorpora (dualismo de corpo e mente), e, por outro, dos demais seres

---

<sup>80</sup> Desde os anos 1980, as patentes tornaram-se o petróleo da bioindústria. Para obter uma patente sobre material genético, deve ser mostrado que, por meio do processo de pesquisa, desenvolvimento e produção, o “produto natural” foi transformado numa “invenção”. Tudo pode ser patenteado, como os indianos descobriram com horror, quando foram informados, em 1997, que a companhia americana *RiceTec* reinventou, patenteou e, assim, se apropriou de seu arroz *basmati*. Outra companhia americana, *Myriad Pharmaceuticals*, patenteou o gene do câncer de mama e tem um monopólio sobre todo uso diagnóstico de seu gene patenteado. Em 2001, o *US patent and trademark office* estendeu os limites do que pode ser patenteado ao incluir polimorfismos de nucleotídeos simples (SNP’s ou “snips”) – a menor unidade da variabilidade genética.

<sup>81</sup> Para um panorama exaustivo da literatura sobre a mercantilização do corpo, ver Sharp, 2000. Interesse-me aqui pela mercantilização do corpo enquanto um objeto material e real, e não pelo corpo de textos que consideram o corpo como um texto – muito embora, ao observar a proliferação de livros, dissertações, artigos e, mesmo, revistas especializadas que lidam com a (política da) representação do corpo (feminino) (em filmes, novelas, romances, publicidades, etc.), eu perceba que poderia igualmente ter forjado um argumento acerca da mercantilização do corpo na indústria acadêmica.



humanos (individualismo) e do cosmos ao qual já esteve intimamente vinculado por meio de uma cascata de homologias (desencantamento do mundo), as ciências médicas consideram o corpo como algo que existe em si mesmo e funciona como uma máquina, ou, para citar Descartes, como um “relógio composto de engrenagens e contrapesos (Le Breton, 1990: 61-82, ver também Leder, 1992). Objetivando o corpo por meio de técnicas visuais sofisticadas (como raios X, ultra-sonografia, endoscopia, ressonância magnética), que tornam o corpo transparente e, assim também, permeável, as ciências médicas concebem crescentemente o corpo como um conjunto de partes, órgãos e tecidos, que podem ser reparados ou, se necessário, substituídos por outras partes, órgãos e tecidos. Da mesma forma que a economia global, o corpo é, agora, uma máquina aberta, complexa, flexível, com peças e partes disponibilizadas pelo “*body shop*”<sup>82</sup> (Kimbrell, 1993).

O mercado de transplantes (órgãos, tecidos ou fluidos de outros corpos, vivos ou mortos) e implantes (órgãos artificiais ou partes do corpo feitas de plástico, metal, nylon ou outros materiais sintéticos) tem levado à fragmentação do corpo e ao rompimento de seus limites. Num artigo interessante sobre “cirurgias de peça de reposição”, Cecil Helman nota que o corpo tem sido reconceituado como uma “máquina” (e “as máquinas reconceituadas como “pessoas”): “O corpo é agora uma coleção de ‘partes’ ou ‘peças’, para as quais as ‘peças de reposição’ estão disponíveis quando aquelas estão finalmente desgastadas” (Helman, 1988: 15). Através de transplantes e implantes, o indivíduo está permanentemente ligado ao mundo do mercado, da indústria e da ciência, transformado numa “prótese potencial” para outro indivíduo (Le Breton, 1990: 234; 1993: 296). Ao passo que os implantes e as próteses são produzidos em massa pela indústria, os transplantes e órgãos estão disponíveis no mercado mundial <sup>83</sup> – ou no mercado negro, porquanto os corpos dos inocentes e pessoas pobres são de novo pilhados por ladrões de corpos organizados com ligações com o submundo.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> N.T. Body shop é uma cadeia inglesa de produtos cosméticos bio.

<sup>83</sup> Embora a maioria dos órgãos e tecidos humanos recolhidos seja “doada” e descrita como “dádivas da vida”, os observadores dos negócios notaram que os receptores se deparam normalmente com uma fatura que revela que a busca de órgãos é remunerada. O negócio dos transplantes é, de fato, “uma indústria médica de muitos milhões de dólares, em que os clientes necessitados pagam taxas exorbitantes para a procura, a preparação, o transporte e a substituição cirúrgica das partes do corpo” (Sharp, 2000: 303-304; para uma crítica sutil da “dádiva da vida”, ver Lock, 2001: 65-73).

<sup>84</sup> O tráfico contemporâneo de órgãos nos lembra assustadoramente do roubo de corpos dos hospitais, da compra de cadáveres dos coveiros e da profanação dos túmulos com o objetivo de dissecação anatômica, descrita por Le Breton (1993: 113-168) como a “história noturna” da medicina ocidental. Embora haja agora

Através da implantação de válvulas cardíacas, marca-passos, articulações artificiais do quadril, braços e pernas protéticos e lentes sintéticas produzidos em massa, o paciente se torna efetivamente um “ciborgue”; através do transplante de corações, rins, linfonodos, nervos, medulas ósseas e infusão de sangue e plasma, ele(a) se torna – tal como Frankenstein – um *patchwork* vivo de corpos estranhos. Por meio de implantes e transplantes, os organismos cibernéticos tornam-se um nó vivo na rede médica de relações comerciais entre produtores, fornecedores, médicos e enfermeiras. “De maneira geral, são os membros mais velhos desta sociedade que, em decorrência de emergirem da força de trabalho, serão reincorporados dentro do mundo da indústria por meio do envelhecimento dos corpos” (Helman, 1988: 15). Envelhecendo, tornam-se consumidores de implantes e transplantes; doentes, tornam-se ciborgues, vinculados a um arranjo complexo de máquinas que os mantêm vivos; morrendo, tornam-se doadores potenciais de órgãos. Em todos os casos, os corpos foram invadidos pela indústria médica e ligados a redes transnacionais complexas e evolutivas de atores corporativos e actantes mercantilizados. A mercantilização do corpo humano transforma o corpo em capital. Quando a indústria médica propõe ao paciente um transplante ou implante, ela modifica e comodifica o corpo, transformando-o em capital humano. Quando a bioindústria propõe testes genéticos e promete curas genéticas, ela especula sobre a própria vida e acumula capital dentro de nós. Enquanto os pós-humanistas dão entusiasticamente boas vindas às bio-, ciber-, e nanotecnologias, que podem modificar nossa herança genética, fisiológica, neurofisiológica e neuroquímica, eles esquecem das relações sociais em que essas tecnologias estão incrustadas e eludem, com isso, o problema do capital em suas projeções grandiosas sobre a humanidade. “*Capital R us*”.<sup>85</sup> O capital está dentro de nós e nós somos o capital. Nesse sentido muito específico, podemos realmente dizer, com Rikowski (2003: 143), que “já somos trans-humanos, enquanto uma forma de vida dentro do universo social do capital: nós somos capital, capital humano, humanidade capitalizada”.

---

uma economia global de partes do corpo que escoia dos países pobres aos ricos e dos jovens aos mais velhos, numerosas histórias macabras sobre canibalismo, vampirismo e do roubo de corpos e partes de corpos são frequentemente nada mais que rumores. Ao reconectar as economias ocultas dos países pós-coloniais ao mercado global, os Comaroff (1999) sugerem, num artigo bem trabalhado, que as lendas urbanas devem ser lidas como um dos muitos sintomas de um medo da mercantilização rompante da própria vida, refletindo no nível do imaginário as abstrações violentas do capitalismo real.

<sup>85</sup> N.T. O autor faz um trocadilho que alude à marca da empresa multinacional norte-americana de brinquedos infantis *Toys R us*, cuja pronúncia conota que os “os brinquedos somos nós”.

Embora o capitalismo tenda a invadir a totalidade da existência, não se deve concluir demasiadamente rápido que a reificação tornou-se total, que tudo está mercantilizado, e que não há qualquer saída. Se o capitalismo já está em nós, então a luta de classes pode ser travada em nós e o corpo se torna o lugar de resistência e luta. Mesmo que nosso corpo tenha sido objetivado como um corpo anátomo-fisiológico material (*Körper*) entre corpos, ainda assim permanece o fato de que, por enquanto, experimentamos ainda nosso corpo como um corpo vivo (*Leib*), ou seja, para utilizar os termos fenomenológicos de Marcel, Plessner e Merleau-Ponty, como algo que nós *somos*, e não apenas uma coisa que nós *temos*. Muito embora estejamos sempre já pegos nas garras tentaculares de um capitalismo maquínico integrado e integrante, a onipresença da mercantilização não significa que, em nossa vida cotidiana, tenhamos nos tornado meros apêndices da megamáquina capitalista e, por assim dizer, executivos de nossa própria vida. A despeito de tudo e por enquanto, nós permanecemos humanos. Comunicamos, empatizamos, racionalizamos, moralizamos e criticamos. Para evitar o fechamento totalizante de sua análise crítica do processo de reificação, mercantilização e alienação, uma teoria crítica da sociedade contemporânea tem que levar essas constantes antropológicas em conta. Tendo apresentado, em outro lugar, uma análise da teoria crítica (Vandenbergh, 1997-1998), estou plenamente ciente de que, para ser efetiva, uma crítica da dominação pressupõe uma teoria da emancipação. Mas, se tenho insistido, nesse longo ensaio, sobre a lógica colonizadora e totalizante do capitalismo, é para sinalizar o perigo, na esperança de contribuir, dessa forma, para uma crítica ativa e uma resistência passiva às tendências imperiais do sistema neocapitalista. Há esperança. Enquanto o capitalismo se torna transnacional, a resistência também se globaliza. De Chiappas a Seattle e de Bombay a Porto Alegre, a resistência contra a mercantilização universal está ganhando impulso. Por todo lugar, as pessoas estão resistindo à nova ordem mundial que está emergindo e clamando por justiça global. Naomi Klein, a ativista canadense e porta-voz do movimento antiglobalização, dá testemunho das ações dispersas da multidão:

Milhares de grupos hoje estão trabalhando contra forças cuja ameaça comum é o que pode ser descrito amplamente como a privatização de cada aspecto da vida, e a transformação de cada atividade e valor em mercadoria. [...] Os estudantes americanos estão chutando os anúncios para fora da sala de aula. Os ambientalistas e *ravers* europeus estão lançando partidos cheios de interseções. Camponeses sem-terra tailandeses estão plantando vegetais orgânicos em campos de golfe hiperirrigados. Trabalhadores bolivianos estão revertendo a privatização

do fornecimento de água. [...] Tipicamente, essas campanhas de antiprivatização tem início por sua própria conta. Mas eles também convergem periodicamente – foi isso que ocorreu em Seattle, Praga, Washington, Davos, Porto Alegre e Quebec. (2001: 82).

Em toda sua diversidade extraordinária e contraditória, o movimento antiglobalização unifica os diversos novos movimentos sociais do século passado (anticapitalista, anarquista, *ecopax*, feminista, LGBTs, etc.) dentro de um único movimento social que representa contrafactualmente a humanidade, defendendo a causa do interesse geral. Enquanto tal, ele pode ser considerado como o herdeiro legítimo do movimento de classe trabalhista do século XIX. Quando os ativistas e cidadãos se manifestam, nas ruas, para protestar e contestar o projeto hegemônico dos líderes do mundo, o espírito do mundo se manifesta uma vez mais. Outro mundo é possível...

## 5. Considerações Gen-éticas sobre a Reinvenção da Natureza

Agora que chegamos ao ponto em que, impulsionada pela “fome canina pelo lucro” (Marx, 1968: 280) e pela busca impiedosa por novos nichos e mercados, a rede neocapitalista em expansão tem colonizado o universo inteiro (ou quase) e dissolvido tudo o que é sólido em fluxos de puro devir sem ser, eu gostaria de retornar à discussão inicial sobre natureza e cultura. No entanto, não refletirei agora sobre a distinção entre natureza e cultura a partir de um ângulo epistemo-ontológico. Ao invés, tratarei a questão do futuro da natureza humana a partir de uma perspectiva mais normativa, indagando se poderíamos talvez estabelecer limites éticos à colonização da vida efetuada pelas tecnociências em geral e pela bioindústria em particular. Seguindo a sugestão de Gilbert Simondon (1969: 102), segundo a qual cada época tem que reinventar seu humanismo através da ponderação dos perigos momentâneos com os quais a humanidade se defronta, vou observar, de mais perto, as pistas escorregadias da genômica, que podem pôr em risco o futuro da humanidade, e vou sugerir que, a fim de impor limites normativos à engenharia humana, devemos reinventar e reintroduzir a natureza como um marcador convencional e consensual.

### O Fim da Natureza

A mistura experimental das regiões ontológicas das naturezas material, animal e humana, realizada pelas indústrias bio-, ciber e nanocientíficas, provocaram a emergência de estranhas terras do nunca, em que ciborgues, quimeras e outros acoplamentos monstruosos são experimentalmente produzidos e fabricados tendo em vista o lucro. Seria conveniente se pudéssemos ainda apelar à natureza enquanto uma ordem metassocial que funda a sociedade e a cultura, a fim de estabelecer os limites morais aos quais se devem ater os seres humanos em geral e as ciências tecnológicas em particular. Infelizmente, a natureza tem sido modificada, “desmoralizada” e mercantilizada pelas intervenções humanas, a ponto de não mais ser possível se basear nela a fim de impor limites normativos à colonização da vida pelos complexos científico-industriais do capitalismo tardio. Para compreender como “nós”, os modernos, “progredimos” em direção ao

“extermínio” da natureza, temos de retornar, mais uma vez, à emergência reflexiva da distinção entre natureza-cultura dos séculos XVI e XVII, mas, dessa vez, a história necessita ser contada a partir do ponto de vista da invenção da natureza.<sup>86</sup> Os processos racionalizadores de objetivação da natureza e de auto-objetivação da cultura, que são os arautos da modernidade, dispensaram a hipótese do divino.<sup>87</sup> Da mesma forma que Deus foi desmistificado e descoberto como uma invenção humana, a natureza também foi desfeticizada e apreendida como uma construção social. A humanização de Deus e a objetivação da natureza são processos relacionados internamente, dentro do processo secular de desencantamento do mundo. Lembra-se de Swammerdam, o entomologista do século XVII? Ele abriu o seu curso de anatomia zoológica com uma promessa divina: “Com a anatomia do piolho, trar-vos-ei uma prova da providência de Deus” (citado em Weber, 1992a: 91). Pondo de lado alguns poucos cientistas bem-intencionados e novos acólitos da *new age*, “nós, modernos” não acreditamos mais que ciência e teologia sejam compatíveis. Muito embora o cientificismo tenha se tornado uma religião em si, e os cientistas pareçam ter arrogado o poder divino de concepção a si mesmos, a ciência é o poder secular *par excellence*, que erradica a superstição infame pela sua própria raiz.

A objetivação científica da natureza seculariza a ordem do ser e transmuta a natureza num construto cultural. Não mais um dom-de-Deus, destrascendentalizada e secularizada, a natureza torna-se uma ordem de regularidade contingente e desprovida de sentido, sujeita às leis da causalidade. Desde Galileu, as ciências naturais não lidam mais com a natureza, mas sim com uma concepção teórico-matemática de uma natureza possível, da qual a natureza fenomenal representa e realiza apenas um exemplo particular (Cassirer, 1994, I: 314-318, 377ff.). Ao invés de compreender a natureza como uma

---

<sup>86</sup> A fim de evitar a impressão de que a teoria realista de natureza foi tornada superficial pelo extermínio da natureza, eu gostaria de lembrar ao leitor a distinção entre natureza “profunda” e “superficial”. Quando falei sobre o extermínio da natureza, eu tinha a intenção de me referir à última. Mesmo se os humanos estivessem prestes a destruir a si mesmos e ao ambiente, a natureza profunda ainda permaneceria e reteria suas propriedades essenciais, embora não restasse aí nenhum cientista para investigá-las, nenhum sociólogo para investigar e desconstruir as investigações de seus colegas, e também nenhum metassociólogo para criticar a irresponsabilidade dessas desconstruções.

<sup>87</sup> Latour (1991: 23) também define a modernidade em termos de coemergência de natureza, cultura e sociedade, e o desaparecimento de Deus: “A modernidade surge, primeiro, a partir da criação conjunta dessas três entidades: [humanos, não humanos e um Deus crucificado]”. Mas, ao passo que ele argumenta que a modernidade obscureceu a proliferação contínua dos híbridos, eu gostaria de propor, ao contrário, que a hibridização de humanos e não humanos caracteriza a modernidade tardia e a indistinção pós-humanista entre humanos e não humanos obscurece e oblitera as maquinações experimentais e colonizações da megamáquina capitalista.

espécie de substância que é um dado para os sentidos, ela é construída teoricamente como uma contextura teórica de relações funcionais de determinação causal, que podem ser reveladas em e através de experimentos científicos. Juntas, a desconexão epistemológica da experiência científica de suas origens pré-científicas e a matematização da mecânica, permitiram que as ciências modernas rompessem com a metafísica tradicional da substância e efetuassem a transição em direção a uma concepção de natureza construtivista, funcional (ou relacional) e experimental (Böhme, Van den Daele and Krohn, 1977:7-10).

Uma vez que as leis da natureza são conhecidas, o conhecimento experimental pode ser sistematicamente aplicado e usado para controlar e manipular, transformar e fabricar, a natureza. Como disse celebrenemente Bacon, conhecimento é poder, e poder é a vontade de dominar a natureza e subordiná-la para servir a propósitos humanos. O que ele não disse, mas que está também sociologicamente implicado na união de ciência e tecnologia, é que o conhecimento não somente aumenta o poder dos seres humanos sobre a natureza, mas também sobre as pessoas.

Ao recodificar a distinção entre natureza e cultura como uma distinção cultural, a modernidade introduziu a reflexividade, que ela tem acerca de sua própria cultura, dentro do domínio da natureza. Com Latour (1991), podemos mesmo dizer que a separação de cultura e natureza é uma pré-condição para a análise científica e para a transformação tecnológica da natureza. Incapazes de separar a natureza enquanto um domínio independente, diferenciado da cultura, as culturas pré-modernas não puderam experimentar no nível da escala moderna. “Nós”, modernos, podemos, e essa diferença cultural explica, em parte, por que nos tornamos os “mestres e possuidores da natureza”, para usar a frase consagrada de Descartes, e colonizamos, exploramos e dominamos a natureza numa escala sem precedentes. Enquanto a separação moderna da natureza em relação à cultura permitiu a investigação científica e a transformação tecnológica da natureza, os sucessos tecnocientíficos da modernidade capitalista tardia têm resultado, paradoxal, mas sobretudo perversamente, no “fim da natureza, que levanta, obviamente, a oportuna questão metacientífica da “dominação da dominação” da natureza.

Realmente, três ou quatro séculos após a revolução tecnocientífica, a modernidade modificou e mercantilizou, tão completamente, o ambiente natural, que a própria natureza

parece agora como um artefato e um artifício da empresa humana. Reformatando radicalmente as conexões entre a vida social e o mundo material, a cultura de domínio própria do capitalismo industrial tem transformado o ambiente natural num ambiente criado. Como resultado, a natureza não é mais “dada”, enquanto alguma coisa que existe fora da sociedade (e da cultura), enquanto uma espécie de fundamento autoevidente e pano de fundo da sociedade, mas sim alguma coisa que pode ser transformada, manufaturada e mudada à vontade. Modificável, modificada e manufaturada, a natureza tornou-se uma coisa tão contingente quanto a cultura. Nem necessária, nem impossível, ela não é mais percebida como alguma coisa que existe fora da sociedade e que pode ser tomada por evidente, mas sim como alguma coisa que é ameaçada crescentemente pela cultura moderna da dominação que caracteriza o capitalismo industrial. A partir de uma perspectiva evanescente, podemos mesmo compreender a emergência do movimento ecológico em termos do desaparecimento da natureza. É porque a natureza está desaparecendo que ela é tão central e todos falam sobre ela, seja para preservá-la, seja para explorá-la ainda mais, seja então para desconstruí-la. Em todo caso, quando a natureza está ameaçada pela empresa humana, acabamos descobrindo que ela jamais foi autônoma: “A distinção entre o natural e o cultural é revelada pela construção que sempre foi” (Strathern, 1992b: 55).

Obviamente, a natureza não desaparece realmente. Antes, o que desaparece e implode é a distinção entre natureza e cultura (Lau e Keller, 2001), ou entre natureza e sociedade, visto que sociedade e cultura não são entidades distintas, mas sim diferentes aspectos da mesma realidade sociocultural. A implosão da distinção entre natureza e cultura não significa apenas que a natureza é reconhecida como um artefato cultural e uma construção social, mas também, e talvez sobretudo, que as ciências naturais, que construíram socialmente a natureza, estão agora se reconhecendo explicitamente como artefatos culturais e construções sociais. Ao atacar a “cultura da não cultura” (Traweek) das ciências naturais, expondo as relações sociais de produção e definição responsáveis pela objetivação e exploração tecnológica da natureza, as viradas, torções e retornos construtivistas nos estudos sociais da ciência e tecnologia demoliram o muro protetor que separava a ciência e a tecnologia da política, politizando radicalmente a produção de conhecimento nas ciências naturais e sociais.



A politização das ciências adiciona a contingência da cultura à contingência da natureza. Quando tanto a natureza quanto a produção científica da natureza são suscetíveis a todos os tipos de transformações e redefinições, a natureza torna-se opcional e, por assim dizer, ótica. Dependendo da perspectiva que se toma sobre ela, a natureza pode ser considerada como um constructo social ou como um dado natural, como *thesei* ou *phusei*, com o resultado que o que é natural decorre de uma decisão. O buraco na camada de ozônio, o aquecimento global e a doença da vaca louca podem ser analisados, por exemplo, como um estado natural das coisas ou como uma construção social. Quando os macrossociólogos (como Beck) mostram que os estados naturais das coisas são, de fato, consequências não intencionais da decisão e da ação humanas; quando microssociólogos (como Latour e Woolgar) demonstram, em seguida, que os fatos científicos são literalmente construídos em laboratórios; e quando os pesquisadores críticos (como Haraway) descobrem, finalmente, subtextos racistas, capitalistas e de gênero dos microssociólogos, nenhuma camada da prática científica fica fora do alcance das técnicas sociológicas de interpretação, desfetichização e politização dos fatos naturais.

### **A Reinvenção da Natureza**

Até recentemente, os seres humanos careciam de conhecimento e de capacidade para transformar e reconstruir a natureza humana. Eles podiam, portanto, tomá-la como evidente e considerá-la como uma precondição básica além de nossos propósitos e fora de nossa responsabilidade. Mas agora que a própria natureza humana se tornou modificável e opcional, eles acabaram por perceber que não há mais quaisquer barreiras naturais à intervenção artificial e à engenharia tecnológica. Graças à revolução nas tecnociências, os humanos podem agora controlar a evolução humana, alterar a composição biológica dos humanos e de sua prole, e criar literalmente novas espécies que confundem as linhas e os tempos da evolução espontânea. Como criadores de humanos, os humanos tornaram-se deuses, ou, ao menos, parecidos com deuses, não em sua sabedoria, todavia, mas em seu conhecimento e poder transformativo. Os humanos sempre fizeram história, mas não sob condições de sua própria escolha. Agora eles também fazem a biologia. Ao alterar a natureza humana em busca do lucro, as tecnociências curto-circuitam a história, aceleram a

evolução e correm o risco de destruir a humanidade em nome da saúde. Uma coisa é clara, entretanto: “A biologia sob controle não é mais a natureza” (Strathern, 1992b: 35).

Já que a natureza não é mais um símbolo para os parâmetros dados de existência humana, natureza, humano ou não humano, nós não podemos mais nos fiar nela para impor limites à empresa humana. Contudo, se quisermos assegurar que a humanidade não destrua as fundações biológicas da civilização, se quisermos, apesar de tudo, salvaguardar a ideia de *humanitas* e assegurar o futuro da humanidade, parece-me que temos que reinventar a natureza e reintroduzi-la como uma convenção normativa que estabelece os limites de sua reconstrução. Agora que as ciências naturais e sociais reconstruíram tecnologicamente a natureza e desconstruíram discursivamente as essências, pode parecer um pouco excêntrico e bizarro, entretanto, querer introduzir a natureza, mesmo como convenção. Agora que as fronteiras entre natureza e cultura, entre humanos, animais e máquinas, e também entre vida e morte, têm sido erodidas, pode parecer desrazoável e extemporâneo querer reintroduzir a distinção entre natureza e cultura como um contexto convencional que fundamenta a sociedade e a natureza. E no entanto, para estar do lado seguro e evitar a modificação da natureza humana para além do reconhecimento, eu gostaria de sugerir que, ao invés de modificar a natureza, nós começemos por mudar a cultura.

Já que a natureza tornou-se opcional, necessitamos de uma decisão consciente de moralizar a natureza humana, e não de reconstruí-la – uma decisão que tomamos sabendo que poderíamos também agir de outra forma. A fim de reduzir a contingência da natureza, gostaríamos de propor uma redefinição da natureza humana como alguma coisa “sagrada”, ou, ao menos como algo que inspira receio e merece respeito e, portanto, que não deve ser experimentado ou adulterado sem precaução.<sup>88</sup> Ou, como Hans Jonas (1987: 218) diz numa veia quase teológica: “Devemos reaprender de novo a temer e tremer e, mesmo sem Deus, aprender a ter medo do sagrado”.

Embora eu tenha utilizado intencionalmente o termo “sagrado”, não quero perseguir, todavia, a estratégia teo-conservadora da sacralização da natureza, mas sim a

---

<sup>88</sup> Se a tentativa de reconstruir tecnologicamente a natureza é moderna, a tentativa de redefinir o humano em termos de natureza humana não o é, como Gernot Böhme (2001: 65-66) notou corretamente: “No passado, diz ele, podia-se deixar de lado o que era a natureza humana. Na modernidade, os humanos não se definem, de fato, em termos de natureza, mas sim em termos de racionalidade, razão e espírito, porque essas são as faculdades em que eles reconhecem a autodeterminação. Hoje, entretanto, a natureza tem de ser explicitamente trazida e relacionada à autocompreensão dos humanos”.

neo-humanista da moralização da natureza. Despido de seu invólucro místico, o núcleo racional da intuição religiosa pode ser resgatado, penso eu, através de uma linguistificação consequente, de uma imanentização e secularização do sagrado. Diferentemente da sacralização do sagrado, que pressupõe de alguma forma que a natureza humana é divina e que somente Deus tem o direito de reconstruir a natureza humana, a moralização da natureza é humanista em intenção e propósito. Ela aceita que os humanos têm o direito de reconstruir a natureza, mas ressalta que esse direito tem que ser balanceado por um dever de preservar a natureza humana e de defendê-la contra o controle arbitrário. Usando os termos weberianos (Weber, 1992b), podemos dizer que a moralização da natureza é, primeiro e sobretudo, projetada e compreendida como uma “ética da responsabilidade”, e não simplesmente como uma “ética da convicção”. Se ela aceita, por princípio, a transformabilidade da natureza humana, é apenas para abrir os fins e os meios das tecnociências à discussão e ao escrutínio público. Estando dado que se subscreve, o mais enfaticamente, ao “princípio da precaução”, ela não absolve os políticos e cientistas de suas responsabilidades, mas sim os incita a levarem explicitamente em conta as consequências não intencionais, imprevisíveis e potencialmente incontroláveis das decisões tecnológicas dentro de suas decisões prudentes.

Em uma era de alta reflexividade, as concepções tradicionais da natureza não podem obviamente ser simplesmente restauradas. Defender uma concepção tradicional de natureza numa maneira tradicional seria equivalente ao fundamentalismo ecológico.<sup>89</sup> E levar-nos-ia a uma aproximação perigosa do romantismo reacionário de (algumas versões) da “ecologia profunda”. O que precisamos não é de uma “segunda natureza”, mas sim de uma “terceira natureza”, ou seja, de uma natureza posta conscientemente pelo espírito, vista como uma concepção altamente reflexiva, conscientemente formulada, convencional e consensual, nômica e nórmica [*nomic and normic*]. O que penso é numa espécie de atualização comunicativa, para a era da genética, da teoria kantiana dos postulados da razão prática (cf. Kant, 1956b: A215-241). Para Kant, os postulados da razão prática não são dogmas teóricos, mas sim condições necessárias para a obediência de um ser finito às

---

<sup>89</sup> Giddens (1994: 100) define o fundamentalismo como a tentativa de defender a tradição de uma maneira tradicional. Sem pudor, estou tentado a acrescentar que, em seu último e mais leve trabalho, ele define o socialismo como uma maneira estatista de defender o estado contra o livre mercado e propõe a terceira via e o novo trabalhismo como um tipo de compromisso histórico entre liberalismo e socialismo, visando defender o Estado abrindo-o ao livre mercado.

leis morais que determinam a sua vontade em geral e o imperativo categórico em particular. Como é bem conhecido, a (segunda) formulação do imperativo categórico estipula que devemos sempre agir “de modo a tratar a humanidade, em nossa própria pessoa ou na pessoa de outro, enquanto um fim em si mesmo, e nunca simplesmente como um meio” (Kant, 1956a: BA67), sempre como uma pessoa e nunca como uma mera coisa. Esse imperativo permanece válido, é claro, para os humanos da era da reprodutibilidade técnica, mas, ao contrário de postular a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade, eu gostaria de sugerir que introduzíssemos a natureza humana como um postulado teórico da razão prática e uma pressuposição normativa da “gen-ética”.

A gen-ética é compreendida aqui, junto com Habermas (2001), como uma divisão bioética da “ética das espécies” (*Gattungsethik*), que define, convencional e consensualmente, a natureza do humano e, dessa forma, estabelece os limites normativos à liberdade humana para alterar tecnologicamente a natureza humana e mudá-la além do reconhecimento.<sup>90</sup> A intenção de uma gen-ética moderna e modernista não é, obviamente, de proibir, uma vez por todas, a engenharia genética ou outros experimentos humanos em bio-, ciber- e nanotecnologia, mas sim de regulá-los. Como Wolfgang van den Daele (2000: 24) disse com razão: “O que foi posto tecnicamente à nossa disposição pelas ciências deveria ser tornado novamente indisponível (*unverfügbar*) pelo controle normativo”.<sup>91</sup> Dessa perspectiva gen-ética, a definição da “terceira natureza”, que é contrafactualmente válida para toda a humanidade, deveria ser formulada e validada

---

<sup>90</sup> A ética das espécies representa, de fato, o ramo normativo-avaliativo da antropologia filosófica que busca responder à questão metafísica: “o que e por que a humanidade deveria ser; por que o humano deveria ser mantido tal como a evolução o produziu e por que seu material genético deveria ser respeitado; ou, em suma, por que aí deveria estar a vida em primeiro lugar?” (Jonas, 1987: 48). Habermas (2001a: 70-80) introduziu recentemente a ética das espécies como um “núcleo” de sua ética do discurso. Se a ética do discurso lida com “questões morais”, isto é, com questões que pertencem à justiça e são universalmente válidas, a ética lida, em seu vocabulário, com “questões éticas” que pertencem à “boa vida” de um indivíduo ou de uma comunidade. Diferentemente das normas, as visões da boa vida não são válidas universalmente, mas estão ligadas apenas a indivíduos e comunidades particulares. Embora a ética das espécies lide com questões éticas, essas questões são relevantes para a comunidade universal de seres humanos. Falando tecnicamente, a ética das espécies lida, assim, com o valor ético de uma forma moral de vida.

<sup>91</sup> Essa linha ecoa em outra: O que foi desregulado pelo mercado deveria ser re-regulado pela política. No mesmo sentido em que a regulação política do mercado não significa eliminar o mercado, a regulação normativa das tecnociências não significa abolir a autonomia da investigação científica, mas sim forçar os cientistas a levar em conta as consequências não intencionais e inaceitáveis das experimentações científicas com humanos. O apelo por uma regulação normativa das tecnociências não é anticientífico. “É outra coisa que a expressão de bolorenta resistência antimodernista. [...] A perspectiva não é a do re-encantamento, mas sim a de um devir reflexivo da modernidade que se torna esclarecida acerca de seus próprios limites” (Habermas, 2001a: 49-51).

consensualmente numa “situação ideal de discurso” e introduzida como uma pré-condição necessária da razão prática e como uma garantia de que os humanos não tratem os seres humanos e seus genes como simples meios para seus próprios fins ou os fins de outros, dando o devido respeito à dignidade (*Menschenwürde*) da pessoa humana.<sup>92</sup> Naturalmente, não podemos antecipar quais seriam os resultados de tais discussões contrafactuais, mas podemos, todavia, presumir com segurança que os participantes decidirão consensualmente, por exemplo, que a engenharia genética com intenção eugênica, assim como a clonagem humana e o cruzamento entre animais e humanos entram em conflito com as ideias comumente aceitas acerca da identidade e da dignidade dos seres humanos. Seja como for, a intenção de redefinição ético-discursiva da natureza humana não é tanto de definir, uma vez por todas, o que significa ser humano, quanto de decidir acerca de quais as intervenções tecnocientíficas na natureza humana são incompatíveis com a “humanidade da humanidade” (Morin, 2001), isto é, com a identidade de si de uma humanidade que se define distinguindo-se, ao mesmo tempo, da natureza e do animal, ainda que reconheça que o humano emergiu da natureza e permanece um animal.

Saber que poderíamos reconstruir a natureza humana e decidir conscientemente não fazê-lo tendo por base discussões normativamente orientadas e cientificamente informadas entre cientistas, cidadãos e políticos acerca das consequências e riscos não intencionais, imprevisíveis e incontroláveis com os quais a humanidade se defrontaria caso tivesse autorizado sem restrições a clonagem dos animais ou a engenharia genética: esse é o prospecto de uma política gen-ética que leva a sério o princípio da precaução. O que é necessário não é simplesmente uma pesquisa sobre o que os cidadãos pensam acerca das biociências – 44% dos franceses confundem-nas, de alguma maneira, com alguma fitoterapia –, mas sim um debate aberto do qual tomem parte cidadãos, cientistas e políticos (Habermas, 1971: 104-145). Tendo sido informados pelos cientistas sobre o que é possível do ponto de vista tecnocientífico, os cidadãos e os políticos dizem aos cientistas o que é desejável do ponto de vista normativo e, juntos, eles tomam uma decisão bem

---

<sup>92</sup> Nas *Fundações dos Princípios Fundamentais da Metafísica dos Costumes*, Kant opõe valor à dignidade e define a dignidade da pessoa humana como um valor absoluto que não pode ser comparado a qualquer outro valor e, portanto, está acima de todos os valores (*über allein Preis erhaben*): “No reino dos fins todas as coisas têm valor ou dignidade. Tudo que tem um valor pode ser substituído por alguma outra coisa equivalente, por outro lado, tudo que está acima de todo valor e, portanto, não admite qualquer equivalente, tem uma dignidade” (Kant, 1956 a: A93).

informada e fundamentada para que haja ou não uma ação. Reformulando o comentário de Beck acerca do princípio precaução, obtemos a seguinte sugestão ética:

Ainda quando não sabemos o que é preciso saber [sobre as consequências possíveis da reconstrução tecnocientífica da natureza humana], nós temos, todavia, de decidir [sobre a base de um conceito de natureza humana definido convencionalmente e validado consensualmente] que não decidimos e tomar uma decisão quando decidirmos [não permitir a reconstrução da natureza humana] (Beck et al., 2001: 40).

### **Subpolítica e a Performance Tecnológica da Moralidade**

Aprender? Ou não aprender? Essa é a questão gen-ética da nossa Era. Deveríamos adaptar nossas normas ao mundo ou o mundo a nossas normas? Deveríamos adotar uma atitude cognitiva em relação às normas, revisando-as pragmaticamente quando as circunstâncias demandarem e redefinindo oportunamente nossa visão de humanidade, da mesma forma que a natureza humana é ocasionalmente reconstruída pelas tecnociências? (Luhmann, 1969).<sup>93</sup> Ou deveríamos talvez nos ater teimosamente às nossas normas, manter nossas intuições normativas contra todas as probabilidades e insistir sobre a dignidade da pessoa para re-regular normativamente as tecnociências? (Habermas, 1998:243-256).

Devo admitir que estou cindido internamente. Olhando para o futuro e os riscos sem precedentes com os quais a humanidade se defronta, sinto-me inclinado a destacar a validade incondicional de nossas normas, intuições normativas e visões de humanidade. Entretanto, olhando para o passado, observo como as nossas normas e intuições normativas têm sido periodicamente revisadas quando os avanços tecnocientíficos requereram, e como, ao manipular os corpos, os cientistas têm também manipulado nossas normas e redefinido performativamente nossas visões de humanidade. Inicialmente, a dissecação dos cadáveres por Mondino e Versalius foi condenada pela Igreja enquanto um claro caso de profanação, que frustraria a ressurreição do corpo, mas, no fim do século XVII, a abertura do corpo tornou-se, de maneira geral, aceita pelas frações educadas da população que assistia *en masse* os teatros anatômicos e os gabinetes de curiosidades (Le Breton, 1993: 169-219). Mais para perto de nós, o transplante de órgãos, que foi também originalmente

---

<sup>93</sup> “As expectativas que são adaptadas à realidade, em caso de decepção, são experimentadas e tratadas como cognitivas. O oposto vale para as expectativas normativas: não se as abandona quando alguém age contra elas. [...] As expectativas normativas são caracterizadas por uma determinação em não aprender em caso de decepção.” (Luhmann, 1972, I: 42-43).

atacado como inaceitável moralmente, tornou-se rapidamente estabelecido como uma prática venerada, ainda que tenha redefinido nossas visões de vida e revisado nossas definições de morte (Kimbrell, 1993: 36-44; Sharp, 1995: 361-362). Antes de 1968, a morte era reconhecida pela ausência de sinais facilmente detectáveis, tais como pulso e respiração. Para facilitar a aquisição de órgãos viáveis de doadores potenciais, a morte foi redefinida, em 1968, em termos de coma irreversível. Recentemente, novas definições de morte tem sido propostas, de modo que bebês e natimortos (“*faux vivants*”) com funções cerebrais inferiores, mas sem as superiores, possam ser declarados oficialmente com morte cerebral antes de morrerem. Essa nova “performance” de morte implica que, em termos legais e técnicos, um cadáver com morte cerebral, batimentos cardíacos e respiração é considerado vivo até que os órgãos sejam “colhidos” e a máquina finalmente desligada.

A fertilização *in vitro* é outro bom caso que nos instrui acerca da obsolescência de nossas visões do humano e de nossas resistências normativas em mudar a natureza humana. Em 1978, o primeiro bebê de proveta, Louise Brown, nasceu na Grã-Bretanha. Até então, era considerado impensável que um ser humano pudesse ser concebido sem intercurso sexual, e visto como inaceitável normativamente que um ser humano pudesse ser fabricado numa placa de Petri e implantado numa mãe de aluguel. Fazer sexo, transmitir genes e dar a luz indicavam uma sequência natural que não poderia e, *a fortiori*, não deveria ser mudada. Mas o que era, até ontem, considerado impensável e inaceitável, tornou-se quase universalmente aceito hoje, como pode ser obtido a partir do fato de que, desde 1978, cerca de 50.000 bebês de proveta nasceram ao redor do mundo. Inclusos no direito de autodeterminação de casais sem filhos, os bebês nascidos de fertilizações *in vitro* e demais técnicas, tais como DA (inseminação artificial por doador), GIFT e ZIFT (*gamete and zygote introfallopian transfer*), têm se tornado uma opção para casais sem filhos e também, crescentemente, para mães solteiras e casais homossexuais. A velocidade com que o transplante de órgãos e a inseminação artificial têm sido difundidos pela sociedade e aceitos pela população em geral mostra que a sobrevivência de nossas normas está em franco declínio. O que é considerado como inaceitável e intolerável hoje pode muito bem parecer como normal e benéfico amanhã. Deixando de lado os tecnoindustrialistas, raelianos e

mutantes<sup>94</sup>, presumo que, atualmente, a maioria das pessoas, se não todas, é contra a clonagem humana, e, no entanto, quase prevejo que, em dez ou vinte anos, os seres humanos serão clonados por razões terapêuticas e a clonagem será uma das mais lucrativas indústrias. Ora, nas palavras de um médico indiano: “Daqui a dez anos, serei capaz de fazer crescer seus fetos como pipoca” (citado em Cohen, 2001: 23).

Embora o filósofo em mim esteja tentado pela perspectiva kantiana de um Habermas e inclinado a começar a pregar, como um humanista não reconstruído, acerca da *Unantastbarkeit* [inviolabilidade] da dignidade humana, o sociólogo em mim quer corrigir a ingenuidade do filósofo e esclarecê-lo sociologicamente sobre os limites do Iluminismo. Tal análise sociológica dos limites do Iluminismo filosófico não visa minar suas premissas, mas sim fortalecer suas promessas: a emancipação da e através da razão (*Aufklärung*), antes que a partir dela (*Abklärung*), como sugere maliciosamente Luhmann (1992: 42)<sup>95</sup> – que permanece a perspectiva de uma teoria social crítica que apresenta uma análise informada filosoficamente e orientada normativamente dos riscos tecnocientíficos de desumanização e alienação no capitalismo tardio e nas sociedades consumistas pós-industriais. Que uma crítica da alienação somente é possível se e na medida em que a alienação do ser humano não for total, é evidente por si mesma. Na medida em que os seres humanos são humanos e resistem à auto-objetivação total, eles podem, em princípio, criticar o sistema, mudá-lo a partir de dentro e reorientar praticamente o seu curso. O poder nuclear, a engenharia germinativa e a clonagem podem não ser desinvestidas, mas, confrontados com as “incertezas manufaturadas” (“*manufactured uncertainties*”, de Giddens) e os perigos da sociedade de risco global, os cidadãos podem ainda exercer pressão sobre os políticos por eles eleitos e pressionar democraticamente por uma domesticação política do capitalismo, bem como para uma regulação normativa das tecnociências.

---

<sup>94</sup> No Manifesto dos mutantes, o princípio de não precaução é explicitamente defendido: “Queremos criar agora espécies, usar clones humanos, escolher nossos genes, formatar nossas mentes e corpos, controlar germes, devorar banquetes transgênicos, doar nossas células extras, ver em infravermelho, escutar ultrassom, sentir feromônios, cultivar nossos genes, substituir nossos neurônios, fazer amor no espaço, conversar com robôs, testar estados modificados da consciência, adicionar novos sentidos, subsistir vinte anos ou dois séculos, viver na Lua, nos instalar em Marte, nos tornar familiarizados com as galáxias” ([www.ifrance.com/mutation](http://www.ifrance.com/mutation)).

<sup>95</sup> *Aufklärung, not Abklärung* – Reconstrução, não desconstrução. O jogo de palavras poderia ser traduzido livremente em outro: *ReKantar, e não decantar do Iluminismo*.



Reflexão e resistência pessoal são sempre possíveis e sempre necessárias, mas não são suficientes. É necessário não apenas um comportamento ético, mas também a elucidação sociológica das “subpolíticas” das ciências biotecnológicas que conduzem tecnologicamente, através de decisões fundamentais que dizem respeito a todos sem passar por qualquer legitimação, controle e consulta parlamentar. Expondo o poder político e a biopolítica do complexo médico-industrial, Ulrich Beck compara a política do fato consumado da medicina com uma revolução social silenciosa e não democrática:

A despeito de toda crítica e de todo ceticismo, o que continua a ser possível, ou mesmo tomado por evidente, na área da medicina, caso fosse transferido para as políticas oficiais seria equivalente ao escândalo de simplesmente implementarmos decisões fundamentais sobre o futuro social que fazem época, ignorando-se o parlamento e a esfera pública, tornando irreal o debate sobre as consequências, em virtude de sua realização na prática. (1986: 335-336).

A fim de regular normativamente e domesticar socialmente as tecnociências, a análise sociológica dos mecanismos despolitizadores e dos processos subpolíticos, que ignoram os pesos e contrapesos da democracia parlamentar, tem que ser suplementada pela crítica social e pela reforma política. Uma vez que as demandas políticas de uma regulação moral das tecnociências serão formuladas e estabelecidas pelo *médium* da lei, a reforma política será, em todo caso, implementada pela formulação de normas juridicamente vinculantes. Muito embora a luta seja, em última instância, espiritual, ela será travada primeiro como um embate legal.

### **As Ladeiras Escorregadias da Eugenia Liberal**

Embora possamos contrafactualmente presumir que existe um consenso normativo acerca das normas éticas de decência, e que tal consenso virtual é suficientemente sólido e universal para justificar a proibição da engenharia germinativa com intenção eugênica ou a clonagem humana com propósitos reprodutivos, uma análise sociológica dos limites da moralização da natureza nos informa que não podemos confiar no consenso para regular as biociências e assegurar que os humanos não serão modificados e clonados geneticamente na próxima década e além. As normas somente são coercitivas e vinculantes na medida em que os projetos técnicos permanecem no domínio da ficção científica. Uma vez que o desenvolvimento tecnológico tenha se transformado de ficção em fato, os julgamentos

morais tendem a se tornar ambíguos e o tabu sobre a reconstrução da natureza humana desaparece rapidamente na maior parte da população. Normalmente, os propósitos médicos têm sido a ponta de lança para as intervenções tecnológicas na natureza humana. Usando a linguagem militar para descrever os efeitos desmoralizadores da medicina, Wolfgang van den Daele (2000:25), um ex-membro do Grupo Starnberg e agora um membro distinto do comitê de bioética do Parlamento alemão, considera “a intervenção médica como o flanco aberto de todos os tabus concernentes à natureza humana”. Efetivamente, a história das ciências médicas e da indústria biomédica no último quarto do século mostra que as intervenções e terapias médicas – do transplante de órgãos humanos e do implante de óvulos artificiais via fertilização *in vitro* até, provavelmente também, a engenharia de linha de celular – têm sempre proporcionado a justificação inicial para a transgressão técnica dos limites sacrossantos. A razão para as transgressões regulares das normas vinculantes feitas pelas tecnologias biomédicas deve ser encontrada no fato de que a boa saúde triunfa geralmente sobre todos os outros valores. Como resultado, “uma ética de respeito rigoroso pela naturalidade da natureza humana não pode ser defendida contra os interesses das pessoas pela vida e boa saúde” (van den Daele, 1992: 551). A valorização da boa saúde e a promessa da indústria farmacêutica em curar as doenças explica porque as regulações normativas são sempre provisórias e porque as proibições tecnológicas, tais como as atuais sobre PGD (diagnóstico genético pré-implante) e engenharia celular somática, devem ser lidas e compreendidas, antes, como “moratória” (van den Daele, 2000: 27), que pode e será quitada quando, e tão logo, estiver disponível um terapia médica para cura. Sobre essa base, não podemos apenas esperar que algumas de nossas resistências normativas à genômica desaparecerão num futuro próximo, mas podemos também quase prever que o interesse de reduzir o sofrimento e as promessas de uma cura para toda uma infinidade de doenças nos levarão a descer pela escorregadia ladeira da eugenia “liberal” (Agar, 2000) ou “pastoral” (Rose, 2001).<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> A melhor garantia contra as tentações eugênicas deve ser encontrada na aceitação da criança portadora de deficiência como “um de nós” (Nussbaum,2001). A ética pós-moderna quer cultivar um sentido de alteridade e defender o outro. Uma vez que a crítica da moralidade kantiana é realizada pela desconstrução sistemática das categorias e distinções universais, o pós-modernismo termina, todavia, com uma estranha tensão entre filosofia e tecnologia: por um lado, quer preservar a diferença, por outro, desconstrói a categoria do humano e, dessa forma, abre o caminho para experimentos com a alteridade.

Diferentemente da eugenia autoritária do passado, que era dirigida pelo Estado e visava melhorar o estoque genético da população, a nova eugenia é dirigida pelo mercado.<sup>97</sup> Sobre a base do acesso à informação acerca de toda gama de testes e terapias genéticas, os eventuais pais usarão todas as novas terapias genéticas em oferta para selecionar um genótipo desejável para seus futuros filhos. Embora os eventuais pais não visem diretamente melhorar o genótipo das futuras gerações, a demanda agregada por correções e melhorias do genoma de sua prole erodirá, todavia, a distinção entre eugenia “positiva” (ou de melhoramento) e “negativa” (defensiva). Indiretamente, mas quase sem escapatória, a demanda individual por crianças “biologicamente corretas” pavimentará o caminho para um retorno à eugenia, que não é mais imposta por um Estado autoritário, mas sim dirigida pelo mercado e escolhida livremente pelos pais: “O marco distintivo da nova eugenia liberal é a neutralidade do Estado [...] Os eugenistas autoritários aboliriam liberdades procriativas ordinárias. Os liberais, ao contrário, propõem prolongamentos radicais das mesmas” (Agar, 2000: 171). Ainda que as novas tecnologias de engenharia somática e de linha celular, que prometem uma cura para doenças que vêm de genes simples, como a doença de Huntington, a anemia falciforme e a hemofilia, sejam espetaculares e, portanto, recebam provavelmente maior atenção da mídia, a maioria das doenças que pode ser curada pela engenharia genética é, de fato, assaz rara.<sup>98</sup> Embora a

---

<sup>97</sup>“O homem é dotado de piedade e de outros amáveis sentimentos; ele tem também o poder de prevenir muitos tipos de sofrimento. Acredito que isso cai bem dentro de sua província substituir a seleção natural por outros processos que são mais misericordiosos e não menos efetivos. Isso é precisamente a intenção da Eugenia” (Galton, citado por McNally, 1995: 141). Nas páginas seguintes, uso o termo eugenia de acordo com a definição clássica de sir Francis Galton, o primo de Darwin, que cunhou o termo, em 1883, para se referir aos propósitos, às políticas ou às práticas que visam modificar a seleção natural de uma forma humana, levando ao aperfeiçoamento genético das espécies humanas. As práticas inumanas da Alemanha nazista falharam em ambos os critérios, ao passo que os propósitos e práticas biocapitalistas satisfazem o critério e podem, assim, ser propriamente chamados de eugenia.

<sup>98</sup> A doença pode ser rara, as curas o são ainda mais. A assimetria entre o diagnóstico e a terapia genéticos pode ser difícil de suportar para os pacientes: eles são diagnosticados como “virtualmente doentes”, ainda que não se tenha em vista nenhuma cura. Prometendo saúde, a profissão médica tende demasiado frequentemente a subestimar a extensão na qual a saúde e o bem-estar podem ser incompatíveis, preferindo ignorar ou minimizar a angústia existencial e a dor moral que acompanham inevitavelmente as “questões de retardamento (Kunneman), que transtornam as histórias de vida dos pacientes quando são confrontados com os efeitos colaterais do tratamento médico”. Num comovente testemunho de seu próprio transplante cardíaco e do câncer que eclodiu oito anos atrás como resultado do tratamento médico, Jean-Luc Nancy (2000: 40-41) evoca, por exemplo, como ele foi de dor a dor e de estranhamento a estranhamento enquanto se submeteu a um regime permanente de intrusão médica: “Aos enfrentamentos mais que cotidianos de drogas e de controles hospitalares se somam as sequelas dentárias da radioterapia, bem como a perda de saliva, o controle da alimentação e de contatos contagiosos, o enfraquecimento dos músculos e dos rins, a diminuição da memória e da força para trabalhar, a leitura das análises, o retorno insidioso de mucosites, candidíases ou polineurites, e

indústria biomédica busque explorar, sem dúvida, as possibilidades comerciais das terapias que corrigem defeitos genéticos (“uma cura em busca de uma doença”), ela investirá mais provavelmente em todos os tipos de exames genéticos que possam ser oferecidos e vendidos às famílias “em risco” (“um teste em busca de uma doença”). Já que o diagnóstico tecno logicamente precede a cura, é de alguma forma mais lógico e lucrativo começar com o desenvolvimento de testes genéticos que mapeiam o material genético dos pais em busca de defeitos e riscos. Além do mais, diferentemente da cura, que diz respeito apenas à doença, o diagnóstico interessa a todos os possíveis pais, ou inicialmente, ao menos, àqueles que estão “em risco”, bem como, obviamente, às suas crianças.

Introduzido inicialmente para mapear o material genético para doenças específicas, os testes genéticos rapidamente serão propostos, contudo, a todos os pais. Afinal, os pais não apenas desejam crianças, mas também desejam crianças saudáveis.<sup>99</sup> Mais uma vez, o alívio do sofrimento e a promessa de saúde agirá como uma ponta de lança para a generalização dos “controles de qualidade” genéticos. O cenário para a mercantilização dos testes genéticos é sempre o mesmo. Observando como o alcance das fertilizações *in vitro* se expandiu ao longo dos anos, Elisabeth Beck-Gernsheim já descreveu o padrão típico de difusão generalizada de inovações médicas:

A nova ajuda biomédica é, primeiro, introduzida, com o fim de prevenir ou aliviar o sofrimento, para um catálogo estritamente definido de casos problemáticos sem ambiguidade. Logo vem uma fase transicional de habituação, durante a qual o domínio de aplicação é estendido mais a mais. Finalmente, o estágio final é alcançado: toda mulher e todo homem são definidos como clientes (1991: 42).

Ainda que o mapeamento genético não seja compulsório, há, todavia, uma forte pressão social para que se aja com responsabilidade e se submeta a um teste, seja tão somente para ser informado sobre os riscos médicos, ou ainda para ser capaz de prevenir doenças previsíveis. Falar sobre prevenção e profilaxia não deveria ocultar, entretanto, o que está realmente sendo proposto:

---

o sentimento geral de não mais estar dissociado de uma rede de medidas, de observações, de conexões químicas, institucionais e simbólicas que não podem ser ignoradas”.

<sup>99</sup> Os pais não apenas desejam crianças saudáveis, mas também querem e sonham com crianças bonitas, criativas, originais, sensíveis e inteligentes. Embora não seja impossível encontrar os genes para a inteligência einsteiniana, a moralidade habermasiana e a perspicácia latouriana – embora possam ser porventura clonados – a passagem de um desejo de crianças para um desejo de crianças dos sonhos explica por que alguns pais ricos estariam demasiado dispostos a acompanhar as propostas por “crianças planejadas” [*designer children*] já oferecidas pelo mercado – o que levanta a possibilidade iminente de uma divisão genética entre ricos e pobres.

Há mais em jogo do que a higiene oral. O que é visado realmente é a prevenção do nascimento de crianças geneticamente danificadas, por meio da renúncia do desejo por crianças ou (e esta é a opção mais provável) por meio da gravidez 'experimental' e, em caso de um diagnóstico desfavorável, do aborto (Beck-Gernsheim, 1994: 326-327).

O que está sendo realmente proposto, se não imposto, não é exatamente a prevenção de doenças, quanto a prevenção da existência de um indivíduo indisposto. Seguindo o fio do terrível livro de Agamben sobre a bio- e thanatopolítica (1998), poderíamos descrever a vida que não passa no teste e que é, conseqüentemente, julgada como não merecendo viver como “vida sagrada” – vida que poder ser eliminada sem punição.

Passando do teste genético para a engenharia genética, as possibilidades de evitar a ladeira escorregadia da eugenia não parecem muito melhores. Certo “turismo científico” ensinou-me que, quando se fala sobre a engenharia genética, deve-se distinguir cuidadosamente entre “engenharia de linha germinal” e “engenharia de células somáticas”. Usando os vetores virais para transmitir material genético para dentro das células, a engenharia de células somáticas visa substituir células doentes por saudáveis. As células modificadas geneticamente têm, como as células normais, apenas uma meia-vida limitada. Isso significa que a gene-terapia somática tem que ser renovada periodicamente e a informação genética não é transmitida para a próxima geração, com a condição de que os vírus não se espalhem e acidentalmente introduzam o gene fabricado nas sequências celulares do paciente. Do ponto de vista bioético, a engenharia somática, que está ainda num estágio experimental, pode ser comparada ao transplante de órgãos. “Se são transplantados órgãos ou simples células, isso não faz diferença moral (Zoglauer, 2002: 98). Diferentemente da engenharia somática, a engenharia de linha germinal permite a alteração do material genético de tal forma que as mudanças genéticas tornam-se permanentemente codificadas nas células sexuais do adulto resultante. Enquanto as técnicas de engenharia de linha germinal já foram usadas, de forma bem sucedida, em animais, a fim de acelerar o aperfeiçoamento genético do rebanho, a viabilidade técnica da engenharia de linha germinal do genoma humano permanece, em grande parte, apenas teórica. Não obstante todas as suas discordâncias, os profissionais de bioética parecem concordar que a engenharia de linha germinal, que tenta mudar diretamente o genótipo das futuras gerações, recai em eugenia e não pode ser eticamente justificada. Entretanto,

“quando tais mudanças surgem como uma consequência indireta, ou de alguma forma não avaliável, de um modo aprovado de engenharia de linha de celulares somáticas, elas são moralmente aceitáveis” (Lappé, 2000: 164).<sup>100</sup>

Moralmente aceitáveis ou não, por meio de apelos à saúde e promessas de terapia, a comercialização de avanços tecnológicos na medicina aponta, quase sem escapatória, para uma aplicação liberal e para uma implementação dirigida pelo mercado de uma forma não autoritária e humana de política eugênica, que arrisca destruir a dignidade da humanidade, enquanto avança sob a máscara de progresso humano. O prognóstico sociológico de que a humanidade descerá em breve a ladeira escorregadia da “eugenia do consumidor” pode parecer desmoralizante, mas, nunca se sabe, essa previsão poderia funcionar efetivamente como um alerta e ajudar a nos prevenir do pior. “A catástrofe permanece uma possibilidade, diz Dupuy (2002: 82), mas somente a inevitabilidade de sua realização futura pode conduzir à prudência”

### **Pós-escrito humanista pós-humano**

Nada é certo, entretanto, nem mesmo o pior. Mas, para evitar a autodestruição do humano, temos que inventar o novo humanismo, que seja capaz de distinguir entre o inumano e o pós-humano e combater as novas formas de dominação, alienação e reificação. Edgar Morin (2001: 242) está certo quando diz que “as batalhas de amanhã terão lugar no domínio espiritual” – o domínio do *Geist*, não da mente. Em nome do humano, os humanistas, de todas as espécies e de todos os continentes, devem acompanhar e criticar implacavelmente os erros categoriais daqueles que confundem voluntariamente o

---

<sup>100</sup> Ao retornar dos Estados Unidos, Habermas (2002: 283-285) notou uma discrepância entre as perspectivas sobre biotecnologia de seus colegas europeus e americanos. Os alemães estão debatendo ainda se os desenvolvimentos futuros em genômica deveriam tomar lugar, ao passo que os americanos parecem tão confiantes acerca do progresso científico quanto os europeus estavam no início do século XX, não estando mais em questão o avanço da genômica. Ao contrário, eles simplesmente aceitam a implementação terapêutica da genética e se indagam como as “compras no supermercado genético” deveriam ser reguladas. Comparando as visões francesa e americana sobre bioética, Rabinow (1999: 71-111) nota que os americanos adotam uma posição lockeana e privilegiam a liberdade, dando assim maior latitude para as relações comerciais concernentes ao corpo e à pessoa, ao passo que os franceses seguem uma linha mais kantiana e privilegiam a dignidade acima do valor e da autonomia. Desconstruindo e ridicularizando as tentativas francesas de proteger a dignidade da pessoa (“salvaguardas ritualísticas”, “misticismo intramundano”, “um compromisso com conceitos fixos (mesmo vazios) da pessoa humana”), o antropólogo americano não tem outra coisa a oferecer *in fine* senão uma “ética da experimentação” foucaultiana.

pior com o advento milenar do melhor. Celebrando a superação do humano enquanto a “clareira extática em que o humano responde ao Ser” (Sloterdijk, 1999: 32), os pós-humanistas racionalizam filosoficamente e legitimam ideologicamente o progresso e a progressão do inumano. Embora o fim do humano possa ser iminente e o futuro da humanidade não esteja assegurado, por enquanto nós apenas começamos a aventura humana. Podemos ter perdido a confiança no futuro, mas não perdemos a batalha ainda. O pós-humano é nosso destino, o inumano não é nosso fardo. Malgrado – e precisamente por causa de – o século vindouro seja, muito provavelmente, deleuziano, nós não temos escolha. Em nome da humanidade, e na esperança de que a era do pós-humano não seja inumana, temos que rejeitar o anti-humanismo dos neonietzschianos e tentar definir um novo humanismo da era porvir. Contra Foucault, mas com Malraux, concluo, assim, com um alerta: o século XXI será espiritual, ou não será.

## Epílogo: da Hipercrítica à Reconstrução<sup>101</sup>

O texto que você acabou de ler foi escrito em 2001, ano particularmente catastrófico. Retrospectivamente, podemos considerar a impressionante destruição das Torres Gêmeas como um sombrio marcador epocal dos novos tempos. A agenda da justiça global foi obliterada pelos terroristas e a política identitária sofreu uma sinistra inflexão. Pelo mundo inteiro, a hegemonia se deslocou da esquerda para a direita, e daí para a extrema direita. Sabemos que invariavelmente a segurança se impõe sobre a liberdade e a justiça. Bush e Blair incursionaram pelo Iraque e se utilizando de “armas de enganação em massa” derrubaram o regime de Saddam Hussein. Imposta a partir das alturas celestes, supunha-se então que a democracia se alastraria por baixo. Por um certo tempo as insurreições no Oriente Médio dariam a impressão de uma brisa de verão no calor do deserto. Ao menos por agora, no entanto, a Primavera Árabe se tornou um Inverno Árabe. Egito e Turquia sofreram golpes militares, a Líbia entrou em colapso, e a Síria entrou numa sangrenta guerra civil. O ISIS começou a praticar sua heroica veneração da morte, primeiro no Oriente Médio, e em seguida a exportando à Europa e aos Estados Unidos.

Em 2008, com o colapso do banco de investimentos Lehmann Brothers, o capitalismo global também entrou em debacle. A crise do *subprime* nos revelou que o crescimento econômico dos últimos trinta anos havia se sustentado em bolhas. Havendo parasitado a economia real, o regime de acumulação de capital que sucedeu o Fordismo e estimulou o crescimento por meio da financeirização chegou a seu termo (Boyer, 2011). Pela primeira vez na história, graças à injeção massiva de dinheiro público norte-americano, o capitalismo foi salvo pelo Estado. A crise norte-americana do *subprime* rapidamente se transformou em crise fiscal. No momento em que ela chegou à Europa, o neoliberalismo retornou se bem que não sem uma vingança. Não tanto enquanto ideologia – pelo fato de haver sido desacreditado com a crise – mas sobretudo sob a forma de um

---

<sup>101</sup> Texto traduzido por Thiago Panica Pontes. Apresentei pela primeira vez algumas das minhas ideias acerca da teoria social reconstitutiva no Centre for the study of developing societies (CSDS) em Deli, em Fevereiro de 2016, e posteriormente no “Chá das cinco e meia” na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em Julho do mesmo ano. No Sociofilo, o núcleo de pesquisa que dirijo no IESP-UERJ, o texto foi submetido à discussão, crítica e reconstrução em novembro de 2016. Agradeço a Tarangini Sriraman, Aditya Nigam, Felipe Maia, Ruben Barbosa, Thiago Panica Pontes, Cynthia Hamlin, Diogo Corrêa, Olivia von der Weid e André Magnelli pelas estimulantes discussões e pelo encorajamento.



programa operacional para despojar o Estado de seus ativos. Como um agente regional do capitalismo global, a União Europeia puniu a Grécia por sua audácia democrática impondo-lhe um severo programa de austeridade. Confrontado com um pesado débito estatal, tensões com a Rússia, uma crise de refugiados em suas fronteiras meridionais, governos fascistas na Hungria, na Polônia e na Croácia, reações populistas por todo o continente, e ainda a Grã-Bretanha se retirando da UE, o experimento europeu de uma governança cosmopolita está sob risco. Embora ainda cedo para predizer, a não ser que venhamos a ter uma União Europeia com geometria variável, centrada em torno da Alemanha, da França e da Itália, o arranjo do pós-guerra pode vir a desmoronar por inteiro. Tudo aquilo pelo que Habermas se posicionou e lutou seria, simplesmente, derrotado como uma utopia contrafactual. O que a Europa, e por extensão o mundo, poderia ter sido *se...*

Enquanto a crise de 2008 começou no centro e daí se irradiou para a periferia do sistema mundial, a direção parece agora haver se invertido. Com o refluxo da China, a crise está se irradiando da periferia para o centro. Dentre os BRICS, apenas a Índia está resistindo. O Brasil sofreu um golpe parlamentar de Estado em 2016 – sim, foi golpe! (Véran; Vandenberghe, 2015) – e os velhos poderes oligárquicos estão descaradamente conspirando em girar as engrenagens do tempo para trás, apagando todos os direitos sociais, culturais e de minorias conquistados nas últimas décadas. Não podemos mais nos consolar com a simples suposição de que as coisas vão piorar para então melhorar. Agora, com a eleição de Donald Trump como presidente dos Estados Unidos, temos mais uma demonstração de que tudo pode piorar ainda mais (em 20 minutos). O cenário é propriamente catastrófico. Daqui para frente vamos ter que enfrentar o avanço do deserto ecológico e a descida ao inferno sociológico, ambos se retroalimentando e se reforçando mutuamente. A crise é ao mesmo tempo natural e social, cultural e estrutural, econômica e política, ideológica e moral. Em suma, é civilizacional. E parece que todas essas crises (ecológica, geopolítica, econômica, política e ideológica) configuram uma megacrise e prenunciam o fim de um mundo. A crise ecológica é um colapso anunciado. Entramos no antropoceno e da crise não sairemos mais. Teremos que lidar com as consequências da destruição de nosso ambiente natural. Com as guerras descentralizadas, o declínio do velho mundo e o surgimento de novas potências, a geopolítica mudou e o cenário também é de imprevisibilidade global. Ninguém sabe se a crise econômica de 2008 era um prelúdio para

outra ainda maior. Com a crise econômica, as desigualdades se aprofundaram e cada vez mais o entrosamento dos poderes econômico e político se dá às expensas da autonomia do segundo. De par com a recusa do sistema, testemunhamos a ressurgência do populismo, do racismo, da xenofobia e de outras sombras de um passado longínquo que supúnhamos superado. A sociologia não dá mais conta de delinear a fisionomia desse mundo. Mudamos de época. O velho mundo não vive mais. Todos os nossos conceitos mostraram seus limites. A nossa ideologia nos impede de entender a conjuntura. Quem sabe não haveria chegado o momento de colocarmos a própria sociologia em crise? A partir de uma reflexão contínua sobre a alteridade, a antropologia tem conseguido se questionar e se renovar. Para os nativos, tais quais os ameríndios entre outros, há muito tempo que o mundo acabou. Eles têm forçado antropólogos como Strathern, Viveiros de Castro ou Ingold, a rever as suas categorias. Será que nossos contemporâneos terão a mesma força no que diz respeito à sociologia? Será que é possível pensar além de Marx, Weber e Durkheim? Ou será que deveríamos esperar uma nova disciplina que não pensa mais a questão da ordem social, mas do caos? Em todo caso, a tarefa é geracional. Os anos vindouros serão sombrios. Levaremos talvez uma geração para que possamos reabrir as perspectivas.

### *A segunda pós-modernidade*

Os sociólogos se encontram desorientados e realmente não sabem de que forma analisar a atual conjuntura. Eles sabem que um ciclo chegou a seu fim, mas por outro lado tendem a encobrir sua lacuna analítica com vigor político. Nossas grandes teorias da modernidade tardia, pós-fordismo e pós-industrialismo, são válidas apenas até 2007. Não que estejam erradas, mas as análises de Wallerstein, Habermas, Giddens, Beck, Bauman, Castells, Boltanski, Wagner e outros precisam ser atualizadas, senão inteiramente reformuladas. Elas foram construídas para conferir inteligibilidade às consequências da crise do regime fordista de acumulação que marcou o fim da segunda modernidade (1914-1973). Nesse sentido, versavam sobre a flexibilização do mercado extrapolando então para a cultura e a mídia, consumo e identidade, Estado e patriarcalismo, partidos políticos e movimentos sociais, concluindo que tudo que era sólido e seguro havia agora se terceirizado e fragmentado. Ao fim dos anos setenta, por meio de um livro que foi ele mesmo um sintoma da derrocada das filosofias emancipatórias da história e da dissipação

das energias utópicas, Jean-François Lyotard proclamou o advento da pós-modernidade. “Simplificando ao extremo, consideramos pós-moderno a incredulidade em relação às grandes narrativas” (Lyotard, 1979: 7). De modo retrospectivo, podemos agora entender que a pós-modernidade foi o canto do cisne do Ocidente e que as fissuras no código cultural da modernidade foram somente a fase de abertura de um contínuo processo de colapso sistêmico global. Dessa vez é ‘pra valer’. Não é apenas a cultura da modernidade que está se fragmentando e difratando. As próprias estruturas do sistema global estão se desfazendo em tempo real. O que estamos testemunhando é um desajuste sistêmico, a ser seguido por uma duradoura fase de transição, talvez comparável àquela do feudalismo ao capitalismo.

Para sublinhar os desafios e riscos envolvidos, proponho chamar a atual conjuntura de “segunda pós-modernidade” (acatando uma sugestão de Diogo Corrêa, poderíamos falar também em “pós-modernidade tardia”). O caos pode se espalhar do centro para a periferia ou da periferia ao centro. A situação geopolítica pode se tornar ainda mais fora de controle. Nada pode ser excluído, nem mesmo o pior. Pensemos no que poderia dar errado na China, nos EUA ou na Europa. Nada garante que o enfraquecimento de regimes autocráticos (como China, Rússia e Turquia) irá resultar em democracias ou ainda que a partir de formações democráticas não sejam gestados regimes autocráticos (Brasil, Índia, EUA). Estamos testemunhando uma crise de legitimação numa escala global, com reverberações se irradiando dos subsistemas econômico e político para todas as esferas da vida social, cultural e pessoal. Os riscos ecológico, militar, tecnológico, econômico, político, cultural e pessoal intrínsecos à sociedade-mundo são tão aterradores que não menos do que a própria sobrevivência da espécie humana está em jogo.

Uma consideração sistemática no tocante à interseccionalidade dessas múltiplas vulnerabilidades, com cada subsistema agregando seus respectivos estertores a todos os outros, nos indica os limites próprios à hipercomplexidade. Chega-se a um ponto no qual estas estruturas dissipativas não são mais capazes de operar. Quando se afastam demasiadamente de um estado de equilíbrio, vem o colapso. O discurso recentemente empregado acerca do antropoceno é uma sinalização premonitória de que, no médio prazo, o mundo pode perfeitamente continuar “sem nós”. “Tudo o que é sólido desmancha no mar” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014: 23). Se a humanidade irá se pôr à altura dos desafios ou regredir a um estado civilizatório estacionário repleto de desavenças, conflitos e

patologias, é uma questão ainda em aberto. Talvez devêssemos pensar nas deploráveis condições de vida das favelas para sermos capazes de vislumbrar a possível anarquia na qual escassez, crime, superpopulação, poluição e doença rapidamente destruiriam o tecido social de nosso planeta (Kaplan, 1994). Entrementes, estamos simplesmente aturdidos. Não podemos voltar, tampouco prosseguir. “O arcaico agoniza & e o novo ainda não pôde nascer. E neste interregno emerge uma grande diversidade de sintomas mórbidos” (Gramsci, 1971: 276).

Em “Pós-humanismo, ou a lógica cultural do capitalismo global”, analisei a globalização como a convergência de três revoluções em uma. Desde então, a sinergia entre as revoluções neoliberal, cibernética e biotecnológica se tornou ainda mais poderosa. Na esteira da decomposição da esquerda, o neoliberalismo perdeu sua compunção. O Brasil oferece um bom exemplo de uma direita agressiva e sem complexos. Enquanto a correlação de forças permitir, a direita alargará mais e mais os limites da legalidade para sua própria agenda contra a maioria da população. O que distingue o Brasil é o caráter brutal e despudorado de suas elites.

Através da integração das redes sociais, internet e telefones celulares, a revolução cibernética não mudou apenas nosso mundo da vida, como também nossas próprias identidades. Nos tornamos dependentes de nossas telas, adeptos das multitarefas, além de permanentemente conectados e voluntariamente monitorados. Se eu, pessoalmente, ainda não tenho telefone celular, outros não dormem sem os seus em suas mãos. As redes sociais já estão mudando o jornalismo e nossas maneiras de se informar, para melhor, mas também para pior. O problema não é tanto o ficarmos enclausurados em nossas bolhas, lendo *posts* de amigos que pensam como nós, mas também o fato de que qualquer posição reacionária pode agora se exprimir sem o filtro do politicamente correto e encontrar seguidores. Assim, o ressentimento, o ódio e outras tantas paixões tristes podem facilmente se viralizar.

Embora não tenha prosseguido minhas investigações a respeito dos avanços das ciências da vida, tudo nos indica que a revolução biotecnológica está alcançando sua maturidade. O que mudou nesse meio tempo é o fato de que as promessas do hipercapitalismo e das sociedades hipertecnológicas amuaram-se sob uma nova maré de derrotismo e pessimismo. A não ser que você seja um punk, o pós-capitalismo e o pós-humanismo não soam muito promissores. Se pós-capitalismo significa o colapso final do

capitalismo, então não espere exatamente uma festa. Os próximos trinta anos de transição a um novo regime de acumulação serão consideravelmente piores do que os últimos trinta. Se, por sua vez, pós-humanismo significa radicalização das ciber, bio, fármaco, e nanotecnologias assim como sua perfeita integração numa revolução molecular, então, neste caso, temo que a história poderá retornar a seu estatuto de origem: sem nós, ou talvez abarcando uma trans-humanidade cuja conformação mal podemos imaginar.

Nesse ponto, eu poderia ter tentado radicalizar minha análise do tecnocapitalismo por via de uma atualização da teoria da reificação. Afinal, a essa altura compreendi como “fechar o sistema”. Li teoria crítica o suficiente de modo que, ampliando os mecanismos de integração teórica, sei como tornar o mundo insuportável e asfixiante: mantenhamos a Escola de Frankfurt como pano de fundo; reformulemo-la como um caso especial da teoria heterotópica dos sistemas da sociedade-mundo; acrescentemos um pouco de Foucault, Deleuze e Agamben, e assim, como uma apoteose teórica, ensejemos um fechamento definitivo do sistema com um apelo aos “últimos homens”. O resultado teria sido uma teoria da alienação total – com uma exceção: o teórico que é capaz de escapar a seu próprio sistema, enxergar através do contexto de cegueira generalizada e ascender às elevadas alturas morais da indignação, da denúncia e da crítica. De fato, isso é exatamente o que fiz nesse *post scriptum* à *Uma história filosófica da sociologia alemã*. O tom irônico é apropriado ao gênero da teoria crítica diagnóstica. O diagnóstico que propus não estava errado enquanto tal, mas era apocalíptico. O paciente sobreviveu, se bem que, paradoxalmente, o doutor se tornou seriamente doente e passou a frequentar terapia. Sobre mim o efeito do texto não pôde deixar de ser traumático. Havia fechado o sistema e caído num “catastrofismo esclarecido” (Dupuy, 2002). Com efeito, o texto constitui minha última contribuição para a ciência melancólica. Desde então, andei procurando por uma saída – indissociavelmente teórica, social e pessoal. Não sei se por efeito de uma mudança de país, mas o fato é que minha transição da hipercrítica (Escola de Frankfurt, Bourdieu, Foucault) para a reconstrução coincide mais ou menos com minha chegada ao Brasil.

*Teoria social reconstrutiva*

Na Europa, pertencem a três clubes teóricos: a “família habermasiana” na Alemanha, o realismo crítico no Reino Unido e o movimento antiutilitarista nas ciências sociais (MAUSS) na França. Habitando a tradição da teoria crítica (Escola de Frankfurt no caso de Jürgen Habermas, a *New Left* com Roy Bhaskar, e Socialismo e barbárie com Alain Caillé), todos os três compartilham uma mesma intenção reconstrutiva e substituem o grande gestual do catastrofismo por um otimismo bem temperado, visando o encorajamento de uma mudança social efetiva. Em reação às reivindicações totalizantes da hipercrítica, as quais se tornaram o sintoma de sua própria diagnose, cada um deles teve de romper com o discurso da revolução e contrarrevolução em prol da abertura de outras perspectivas para além do nexos instrumental-estratégico-utilitário de ação, alienação e reificação. Cada um deles sabia que para abrir o sistema teria de conceber uma alternativa à ação racional, ao mesmo tempo recuperando a ênfase na intersubjetividade, na interação e na alteridade. Foi o que fez Habermas por meio de uma distinção simples entre interação e trabalho, ações comunicativa e estratégica, mundo da vida e sistema. Bhaskar se viu impelido a voltar para Aristóteles em sua busca por suplementar o estruturalismo marxista com uma praxeologia humanista e transformativa, ao passo que Alain Caillé perscrutou os meandros da reciprocidade e do dom no *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss, estendendo a generosidade dos pequenos mundos da família, dos amigos e vizinhos para a política da sociedade civil.

Ao invés de uma abordagem catastrófica com relação à ontologia do presente, de forma a evitar o impasse de seus predecessores, todos os três exploraram as possibilidades do reformismo radical. Em todos os casos é digno de nota o deslocamento da atenção da estética para a ética, e então para a política. Racionalizando a hermenêutica, Habermas sistematicamente reelaborou a filosofia dialógica de Gadamer numa ética discursiva e numa teoria da política deliberativa. Aproximando-se do fim de sua vida, Bhaskar invocou explicitamente a eudaimonia, além de falar abertamente a respeito do florescimento humano, não apenas no nível individual como também no coletivo – “o florescimento de cada um sendo uma precondição para o florescimento de todos” (Bhaskar, 1993: 264, 294-297). Caillé convidou seus amigos para a composição de um manifesto convivialista e o lançamento de uma declaração de interdependência (Caillé; Vandenberghe; Véran, 2016).

Inspirado pelos trabalhos de Habermas, Bhaskar e Caillé, concebo a *reconstrução* como uma sucessora da, e uma alternativa à, hiper crítica. Reconstrução é o oposto de desconstrução (um eufemismo da *Destruktion* heideggeriana acerca dos significados herdados). Ou, melhor, na medida em que incorpora tanto crítica como desconstrução, ela supera a negação da dialética em uma síntese positiva que prepara para o pior, porém almejando o melhor. Como Romain Rolland, que foi mais próximo de Tagore, Ramakrishna e Vivekananda do que de Freud e Gramsci, ela, a reconstrução, subjuga a violência na aposta de reciprocidade e corrige o pessimismo do intelecto com o otimismo da vontade.

A diferença entre desconstrução e reconstrução se refere essencialmente a seu propósito. A ênfase não é remover os destroços e limpar o terreno. Reconstrução não é nem criação *ex nihilo* (a partir do nada), nem *cum nihilo* (sem restrições). Ela não é fundação, mas recriação do antigo através de sua reorientação para algo novo. É uma tentativa de reorganizar as estruturas existentes numa nova construção e dar-lhe uma nova função, um novo propósito e uma nova finalidade. A finalidade é o florescimento humano. Qualquer coisa que possa contribuir com “a boa vida com e para os outros em instituições justas” (Ricoeur, 1990: 199-236) é ‘peixe em nossa rede’. As teorias que nos interessam são aquelas que compartilham o propósito da eudaimonia e que dizem respeito a uma ética humanista e a uma política democrática. A seleção de teorias é sempre, e inevitavelmente, um pouco arbitrária. Ela é determinada tanto pela formação como por fatores pessoais. No entanto, na medida em que tal seleção siga algum critério metateórico bem estabelecido concernente à construção de teorias, o qual exporei dentro em pouco, ela se aproxima do “artesanato intelectual” (Mills, 1959: 213-248).

Eu conheço ao menos três livros, escritos por três intelectuais exemplares, que mobilizam já em seu título a noção de reconstrução, além de ilustrar seu espírito e especificar suas tarefas. Em *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Jürgen Habermas (1976: 9) analisa o marxismo a partir de uma intenção crítico-reconstrutiva. Ele “o decompõe e recompõe” de uma maneira diferente de forma que o marxismo “logre os objetivos que colocou para si”. Ao injetar uma medida significativa de idealismo filosófico e de sociologia evolutiva no corpo do materialismo histórico, ele o retrabalhou como uma forma de idealismo histórico evolutivo que aprende a partir de suas próprias experiências e

falhas, o redirecionando para o futuro e, assim, permitindo a realização de seu potencial. Em sua *Reconstruction in Philosophy*, John Dewey (1920), o eterno otimista, também reformulou as antinomias legadas pela filosofia tradicional e propôs o pragmatismo como uma solução progressiva, teórica e prática, a todos os problemas conceituais. Não é no Estado que encontraremos a solução, e sim na participação conjunta nas associações que compõem a sociedade e que tornam possível a plena contribuição de todos os seus membros e a realização pessoal de cada um. Ambos, Habermas e Dewey, sabiam que as mudanças social e cultural possuem intrinsecamente uma dimensão existencial. Em *Man and Society in the Age of Reconstruction* (1940), Karl Mannheim colocou a planificação democrática na agenda pública. Preocupado com a aumento do autoritarismo em sua Alemanha natal, exilado em Londres, ele investigou as possíveis perspectivas para a formação de indivíduos livres e interdependentes em sociedades democráticas por meio da educação. “Somente voltando-nos ao próprio homem a reconstrução da sociedade se tornará possível. (Mannheim, 1940: 15). Reconstruir as ciências sociais, em um só tempo sociedade e indivíduos, inaugurando assim uma época de morfogênese generalizada: disso se trata o horizonte de uma teoria social reconstrutiva.

Para a superação do negativismo reinante, é necessária a reforma, não apenas das teorias e práticas sociais, mas de si mesmo. O foco na degradação multissistêmica e na aflição humana precisa ser complementado por uma investigação das condições de possibilidade da felicidade e do florescimento. Essa é a mensagem da psicologia humanista positiva (Seligman; Csikszentmihalyi, 2000). Embora eu não esteja clamando por uma sociologia positiva (e certamente tampouco por uma positivista), eu compartilho da desilusão de clínicos profissionais e psicólogos acadêmicos no que tange a atenção quase exclusiva direcionada aos fracassos, com a concomitante negligência das realizações individuais e da prosperidade comunitária. Da mesma forma que a psicologia, a sociologia não deveria voltar-se somente às patologias sociais, às vidas deterioradas e às crises. Ela é, ou ao menos poderia ser, menos um ramo da medicina com sua produção de diagnósticos do que uma propedêutica que explora caminhos alternativos de viver e conviver no mundo. Contudo, para evitar mal-entendidos, lembremos que a reconstrução pressupõe reificação e alienação, e justamente *para superá-las* ela também mobiliza resistência, sobrevivência e mudança em todos os níveis. Trata-se de um êxodo do âmbito da reificação – não numa



tentativa de negar a dominação estrutural, mas de superá-la pelo enfoque nas práticas comuns que a desafiam e que *já estão* construindo outro mundo. Como uma variação do interesse emancipatório, o interesse reconstrutivo da humanidade não nega a reificação; antes a desvela e a compreende como uma sedimentação alienada da ação coletiva. Identificando-se como uma ontologia transformativa das práticas sociais, a reconstrução apela para uma reativação reflexiva das energias que se cristalizaram em segunda natureza. E se ela exagera um pouco a possibilidade de mudança em todos os níveis, isso decorre de sua consciência acerca da supremacia que as forças de destruição efetivamente possuem.

### *Reconstrução metateórica*

No prefácio ao primeiro volume de *Uma história filosófica da sociologia alemã*, desenvolvi uma estrutura possibilitando a análise integrada da metateoria, da teoria social e da teoria sociológica (Vandenberghe, 2012: 11-39). Agora, quero recuperar aquela estrutura e, baseando-me em trabalhos recentes (Vandenberghe, 2014: 1-99; 2015, além de Caillé & Vandenberghe, 2016), desejo esboçar brevemente as implicações da reconstrução em cada uma das mencionadas subdivisões.

Metateoria é filosofia para cientistas sociais que (como eu) não conhecem seu verdadeiro cânone. Se situando na interseção entre filosofia e sociologia (na verdade no interior da sociologia, mas investigando sua filosofia intrínseca e a tornando explícita), ela se propõe a descortinar e explorar as fundações filosóficas das ciências sociais. Em consonância com as divisões clássicas da filosofia, sob seu escrutínio se encontram a ontologia, a epistemologia, a metodologia, a normatividade e a antropologia contida na sociologia. A ideia subjacente é que essas pressuposições não variam aleatoriamente. Pode-se mapeá-las. Juntas elas formam um sistema. Sugeri que, em última instância, tudo depende da antropologia filosófica que proclamamos. À guisa de uma vetusta dedução transcendental, a visão de ser humano (anteriormente conhecido simplesmente como Homem) que aderimos predetermina todas as nossas outras opções. Ainda subscrevo essa forma de análise, se bem que, para simplificá-la e ao mesmo tempo torná-la mais pungente, eu atualmente subdividiria o espectro filosófico em três classes (onto-epistemológica, normativa e existencial) e apensaria o ímpeto reconstrutivo a determinadas escolhas dentro de cada uma dessas classes.

Na classe onto-epistemológica, encontram-se as premissas que definem as condições do conhecimento possível. Aqui como alhures, é a natureza do objeto de conhecimento que determina e prescreve o conhecimento do objeto (e não o contrário). A ontologia enfeixa a epistemologia e conduz a metametodologia. A primeira escolha determinante na filosofia da ciência concerne a questão do naturalismo. Reconstrução implica rejeição radical de qualquer filosofia positivista da ciência. Com sua crítica rigorosa do positivismo e sua demonstração de que este não se mantém sequer nas ciências naturais, o realismo crítico, em minha opinião (Vandenberghe, 2010), é superior a todas as filosofias concorrentes. Ele incorpora todas as críticas precedentes do naturalismo (do neokantismo weberiano e da derrogação neopositivista de Popper ao neowittgensteinianismo de Winch e ao neomarxismo de Habermas). Nesse sentido, é o *grand finale* do embate acerca do positivismo (*Positivismusstreit*).

No entanto, as ciências sociais são ciências humanas, e para torná-las efetivamente humanas considero essencial mobilizar a hermenêutica fenomenológica como sua fundação cultural-simbólica. Embora a hermenêutica porte consigo a impossibilidade do naturalismo, em minha opinião ela é compatível com o realismo crítico. Mais. Ela representa sua contraparte idealista, e somente quando juntas, realismo crítico e hermenêutica, fornecem fundações sólidas para as ciências sociais.

Assim, ciências sociais reconstrutivas não são somente militantes quanto a seu antipositivismo, elas são também antiutilitárias por princípio. O combate aqui é contra todas as formas de ação racional (ação estratégica, teoria dos jogos, etc.) – não simplesmente na teoria, como também na prática e na sociedade. Se o realismo crítico é a opção prevalente para investigações onto-epistemológicas, a segunda geração da teoria crítica (Albrecht Wellmer, Karl-Otto Apel, e sobretudo Jürgen Habermas) ocupa uma posição similar no que diz respeito às questões normativas. O hiato entre realismo crítico e teoria crítica pode ser superado com o auxílio do *linguistic turn* que atravessa a hermenêutica, a fenomenologia e o pragmatismo. Todas essas abordagens compartilham uma postura antiutilitarista em seus princípios e uma insistência no simbolismo que desvela o mundo. Elas se afastam do indivíduo atomizado em direção à comunicação intersubjetiva, com um subsequente deslocamento dos interesses para as normas, os ideais e os princípios.

Embora esteja propenso a conceder que se pode realizar mais em ética do que a ética do discurso, sua importância está em estabelecer que não podemos fazer *menos*. Com sua forte defesa do universalismo, Habermas definiu a *minima moralia* da era moderna e determinou os parâmetros mínimos para aquém dos quais não podemos decair. A defesa dos direitos humanos, da cidadania e da justiça é condição *sine qua non* para uma sociedade decente. Sem sombra de dúvidas podemos e devemos defender opções mais fortes, como nas éticas da virtude e do *care*; ocorre que, em sociedades pluralistas, ninguém pode impingir suas escolhas pessoais e comunais à diversidade de seus concidadãos. Eudaimonia é a finalidade, disse antes. Mas de um ponto de vista normativo, pode-se somente assegurar as condições que tornam a busca da boa vida de todos e de cada um possível. Na condição de indivíduos ou de comunidades podemos aderir a “doutrinas compreensivas”, entretanto não podemos impor nossa *maxima moralia* aos outros. Isso equivaleria a paternalismo.

Tendo conferido a Habermas (e por implicação também a John Rawls) a última palavra em moralidade, devo, no entanto, sem demora qualificar minha posição e insistir que não concebo a ética do discurso em termos estritamente racionalistas. A ética do discurso é mais do que um procedimento formal para a universalização de nossas máximas de conduta; ela é, mais propriamente, uma formalização e racionalização de uma ética dialógica que podemos encontrar na hermenêutica filosófica. O que temos não é um procedimento, mas um processo vivido para testar nossas convicções em diálogo com outros, os outros sendo justamente os destinatários que nos permitem, como amigos, compreender nossos limites e suplantar nossa estreiteza. Através do intercâmbio dialógico de posições, acolhemos o outro em nosso pensamento e em nosso coração, e assim alargamos nossa própria perspectiva de maneira que ninguém seja excluído.

Subjacente às classes onto-epistemológicas e normativas, pretendo ter aberto um solo existencial. Ele corresponde mais ou menos a uma antropologia filosófica normativa, embora com a notável diferença de que a visão do *antropos* envolvida não é mais genérica, e sim pessoal. Meu existencialismo é humanista e personalista, em muito maior sintonia com o *Existenzphilosophie* de Karl Jaspers (1976) e o personalismo de Paul Ricoeur (1991) do que com o desespero heroico de Sartre e Camus. E não apenas me filio integralmente à antropologia positiva que se encontra em Habermas, Bhaskar e Mauss, como busco

contribuir para sua realização na vida cotidiana. A representação do ser humano como *homo symbolicus reciprocans* que desposo é normativa – ela corresponde ao completo desenvolvimento das capacidades humanas de cada um e de todos. Ela coincide, no limite, com o pleno florescimento humano – a boa vida de cada um como pré-condição para o completo desenvolvimento de todos em uma sociedade convivalista.

Como um princípio norteador do desenvolvimento humano (*Bildung*), a reconstrução existencial pressupõe e projeta um mundo humano de seres frágeis, interdependentes e solícitos que se tomam reciprocamente em consideração e agem com responsabilidade uns pelos outros. Não se trata, contudo, apenas de uma teoria superlativa do humano, pois é também uma prática reflexiva diária. Certamente que é uma ética, mas porquanto é vivida ela é, na mesma medida, um *ethos*. Da mesma forma, ela envolve política, sobretudo no sentido da construção da *polis* em que almejamos viver com e pelos outros, e menos no de armar barricadas e continuar a batalha, ainda que às vezes (por exemplo, quando há um ‘golpe’) isso se faça necessário.

Mais do que dissecar minha visão do humano – com o risco de parecer simultaneamente ingênuo e vulnerável –, me permito dizer que encontro minha inspiração no humanismo pós-secular e no convivalismo. Trabalhei por anos na University for Humanistics ([www.uvh.nl](http://www.uvh.nl)), uma pequena universidade experimental na Holanda que forma conselheiros humanistas como profissionais normativos. A “humanística” é uma ciência humana normativa e empírica aplicada que procura investigar e fomentar processos existenciais de construção de sentido, além de contribuir para a humanização da sociedade. Ao lado de amigos e colegas na Europa, também sou proativo no movimento convivalista, tendo contribuído para sua difusão no Brasil e na Índia (Caillé; Vandenberghe; Véran, 2016). Entre as principais questões convivalistas estão: como podemos conviver com nossas diferenças sem nos massacarmos uns aos outros? Como podemos transformar nossas diferenças em sinergia, e nossas vulnerabilidades em força? Como podemos manter a esperança em tempos de transição e encontrar a energia para explorarmos alternativas sociais preches de significação em meio à miséria e ao desespero? Essas questões são demasiado importantes para serem relegadas aos cínicos, e nos demandam uma resposta positiva.

*Agência, Cultura e Mudança Social*

As escolhas primeiras que realizamos no domínio metateórico acarretam implicações para a teoria social que erigimos sobre seus alicerces. É evidente que as escolhas ontológicas que realizamos, a antropologia normativa que elegemos e as questões existencial-convivialistas que levantamos não poderiam deixar de afetar nossa concepção da ação social, das instituições e das transições sociais. Seguindo Hans Joas e Wolfgang Knöbl (2004: 37-38), eu considero a teoria social como uma tentativa sistemática em dar uma resposta coerente a três questões centrais, as quais se impõem ao exame de toda e qualquer teoria social: “quais são a natureza e os tipos de ação social?”, “como a ordem social é possível?”, e “o que determina a mudança social?”. Entende-se que a resposta que damos às respectivas questões têm de ser integradas no corpo de uma teoria geral da sociedade – o que é mais facilmente proclamado do que realizado. As teorias gerais de Habermas, Bourdieu, Luhmann ou Latour mostram que se leva uma vida inteira de trabalho para se explorar as possibilidades de uma teoria sistemática. Na ausência dessa teoria unificada, esboçarei algumas diretivas para uma teoria social reconstrutiva. As diretivas principais consistem em um apelo para nos desvencilharmos do paradigma agência-estrutura. Excesso de tinta já foi gasto nessa questão (e.g. O’Donnell, 2010, 4 vols.). Com o intuito de nos afastarmos do exercício escolástico, proponho três deslocamentos integrados: da ação à interação; da estrutura à cultura; e da ordem para a mudança social.

O primeiro descolamento é um corolário do *linguistic turn* na filosofia pelo qual a filosofia do sujeito foi substituída por uma filosofia da comunicação (Habermas, 1985). A virada para a linguagem evita as aporias do solipsismo que por tanto tempo atormentou a filosofia da consciência, como testemunha cada uma das 1800 páginas do duro esforço empregado por Husserl (1973) em sua exploração de uma fenomenologia da intersubjetividade. Nas ciências sociais, a virada em direção à linguagem e à comunicação é um convite ao retorno da questão da ação social, embora evitando o canto da sereia do individualismo metodológico weberiano. O indivíduo não é um átomo, pois já está desde sempre enredado em relações intersubjetivas que sua própria existência pressupõe (não tem filhos sem pais). Seres humanos não brotam do solo como cogumelos após a chuva. Da mesma maneira que o positivismo justifica uma forma deficiente de conhecimento do mundo (*vorhanden* mais do que *zuhanden*, como diria Heidegger, mais instrumental do que

pragmática, nos termos de Dewey), o individualismo metodológico naturaliza um modo deficiente de estar no mundo. Ambos estão abraçados na mesma atitude estratégico-instrumental perante a vida (perante o *Umwelt* natural e o *Mitwelt* social).

Ao privilegiar a atitude de intercurso objetivante, a qual Buber (1973) chama de relação intencional “Eu-Isso” e que é por ele contraposta a relação intencional “Eu-Tu”, o individualismo metodológico se transfigura em ontológico: ele negligencia o princípio dialógico e dessocializa sistematicamente as relações com outrem, restando assim um indivíduo desengajado e desafeitado, só, belicoso e em conflito com os outros. A relação intencional entre o Eu e o Tu apresenta primazia ontológica perante o indivíduo – na condição desse Tu ser entendido muito mais como um Vós, que é sobretudo plural, e também como um Eu que é antes de tudo um Nós. O indivíduo somente aparece enquanto indivíduo quando ele se coloca à parte de, e em contraposição a outros. Distintamente do indivíduo, a pessoa somente aparece nas, e através das, relações com os outros. Essas relações são sempre mediadas pelo Espírito, o qual em nosso contexto obviamente não significa Deus (Ele próprio sendo igualmente mediado pelo Espírito), e sim a totalidade do complexo simbólico envolvendo a linguagem, a cultura e as instituições.

A abertura ao outro tem estado na dianteira dos recentes desenvolvimentos da filosofia moral pós-habermasiana. Penso aqui principalmente na ética da virtude, na ética do *care*, na teoria do reconhecimento e do dom, assim que desdobramentos similares no interior do pós-estruturalismo e da teoria feminista que enfatizam o diálogo, a simpatia e a intersubjetividade profunda. Em seus termos típicos, elas consideram os sentimentos morais como uma condição motivacional dos engajamentos comunicativos. Essas filosofias da intersubjetividade podem facilmente ser recapturadas e desenvolvidas nos quadros de uma teoria “habermasiana” (sic) da comunicação e da dádiva, em que o dom é o ato de abertura do ciclo da reciprocidade que inaugura a interação entre pessoas e grupos, enquanto por sua vez a comunicação é o modo de interação simbolicamente mediada que orienta a reciprocidade ao lhe conferir significado e direção. Perpassando as sociologias comunicativa, pragmática e etnometodológica, a comunicação intervém como o meio que permite a *ego* e a *alter* coordenarem suas ações sobre um plano comum. Seguindo-se a difusão da comunicação entre pessoas e grupos, as interações passam a se integrar a círculos de cooperação expansivos. É assim que a sociedade emerge. Enquanto a

intersubjetividade profunda conecta a teoria da interação à filosofia moral, a interação entre indivíduos e a cooperação entre grupos a conecta à política convivialista. Na medida em que a relação entre os níveis micro e macro da sociedade foi ao menos delineada em seus contornos principais, podemos agora proceder à análise da relação entre agência e ordem.

A teoria reconstrutiva não busca enfatizar agência e estrutura. Ao invés, ela destaca a relação entre agência e cultura, e analisa o problema da ordem da perspectiva de sua possível transformação. Diferentemente das abordagens estruturalista, pós-estruturalista e pós-colonial da cultura que vêm a concebê-la como uma forma de “violência simbólica” (Bourdieu, 1977), o olhar hermenêutico sobre ela não privilegia a relação entre discurso e poder, invariavelmente concebida enquanto dominação interseccional que, como tal, exclui a expressão das identidades marginalizadas pela linguagem. Tomando a cultura como um maneira simbólica de construção do mundo e de autodescobrimento, esse olhar traz à tona as relações de cultura e poder embora de modo tal que o segundo não é mais exclusivamente entendido em seu aspecto repressivo (ou “produtivo” na acepção foucaultiana), pois que também remete à capacidade transformativa dos indivíduos, grupos e coletivos que se alicerçam reflexivamente, por meio de sua autoconsciência, nos princípios normativos de sua constituição enquanto círculo cooperativo de redes, relações e interações no seio da sociedade.

Sendo um reservatório de formas cognitivas, normativas e expressivas que revelam um mundo dotado de significação e provê aos atores representações simbólicas da realidade que são por eles mobilizadas em suas ações, e as quais os permitem coordená-las ao agirem em comum, a cultura é o mediador vivo entre a sociedade e seus membros. Sendo a totalidade das representações simbólicas da realidade que tornam possíveis uma ação intencional e significativa, a cultura é algo que existe ao mesmo tempo “fora” e “dentro” dos indivíduos. Ela é tanto objetiva como subjetiva, meio e resultante, Espírito e Alma. Cultura é o Espírito que conecta as Almas e as integra num universo comum. É, ademais, o que as motiva a agir de uma certa maneira. Ética também é parte da cultura.

Embora a ética tradicional possa ser conservadora e reprodutiva, me proponho a pensar nos princípios, normas e valores enquanto premissas para uma morfogênese generalizada. Ética encoraja o engajamento axiológico. Ela assegura ideais para cada pessoa e para o coletivo, evocando sua autotransformação. *Pace* Clifford Geertz, o ator não

é exclusivamente um homem-aranha capturado nas redes que ele mesmo teceu; a mulher-aranha é igualmente uma tecelã de redes capaz não apenas de se identificar com a cultura, como ainda dela se distanciar. Um *self* reflexivo é a precondição para mudanças sociais e culturais. Quando o desenvolvimento social é tal que os ideais não podem mais se realizar na conjuntura atual, a reflexividade se torna crítica. Conforme cresce a identificação com um comunidade ideal – a comunidade ideal que coincide contrafactualmente com a “comunidade ilimitada da comunicação” de Apel – cresce também a desidentificação e o distanciamento em relação à comunidade real. Quando o desencantamento é compartilhado, as precondições culturais da mudança social estão presentes. E a morfogênese generalizada se manifesta quando ocorre a presença simultânea das mudanças pessoal, cultural e social, umas reforçando as outras.

De acordo com os princípios reconstrutivos, o deslocamento da atenção do poder<sub>2</sub> para as relações de poder<sub>1</sub>, da “relação senhor-escravo generalizada” às “relações comunicativas de autotransformação” (Bhaskar, 1993: 402), não nega a existência da dominação, da reificação e da alienação, mas as analisa dialeticamente do ponto de vista de sua possível transformação via atores individuais e coletivos que conscientemente lutam para mudar a sociedade, a cultura e a si mesmos. Com Alain Touraine (1973), que concebe os movimentos histórico, social, cultural e pessoal como modalidades transformativas de autoprodução da sociedade, podemos investigar a constituição simbolicamente mediada de pessoas, grupos e da sociedade não simplesmente do ponto de vista da ordem como, da mesma forma, de sua transformação.

### *Ontologia do presente*

Teoria social é uma prática interdisciplinar e se ocupa da investigação dos problemas centrais das ciências sociais. Já a teoria sociológica é mais diretamente vinculada às disciplinas da sociologia e pode ser considerada como uma tentativa científica de “abarcando seu próprio tempo em conceitos” (Hegel). Como uma ontologia diagnóstica do presente, a teoria sociológica é uma forma de psicanálise em larga escala. “Quem somos?”, “O que está errado conosco?” e “O que podemos fazer?”. Quando alguém se sente doente, deprimido e encontra dificuldades de lidar com sua situação, procura um terapeuta. Quando as sociedades se encontram em transição, inseguras e repletas de patologias, o sociólogo é



chamado a realizar um diagnóstico (*Zeitdiagnose*) dos sintomas mórbidos. Conforme indiquei antes, a condição da segunda pós-modernidade é grave: o planeta agoniza; a humanidade está nauseada consigo mesma; o sistema-mundo é excessivamente complexo e se aproxima do colapso; a economia e a política estão alcançando o fim de um ciclo; crises globais de legitimação e motivação estão afetando o mundo da vida. Contudo, precisamente quando se vislumbra a catástrofe, e o horizonte parece agrilhado por mais uma década, é importante reverter a perspectiva e explorar as possibilidades de reconstrução partindo de baixo para cima.

O sociólogo não oferece somente crítica e diagnóstico. Além disso, ele/a propõe uma terapia, uma propedêutica e uma pedagogia da eudaimonia. Ela/e não somente analisa as patologias sociais (alienação e reificação; racionalização e desencantamento; anomia e solidão) e psicopatologias (depressão, ataques de pânico, suicídio) de sociedades massivamente complexas, pós-industriais, hipertecnológicas e supercapitalistas; ele necessita ainda indicar o que ainda está funcionando e o que pode ser modificado. Uma vez mais Marcel Mauss indica a perspectiva adequada: “No dia em que alguns sociólogos, em conjunto com alguns políticos, afligidos pelo futuro, chegarem ao diagnóstico com agudeza, além de solidez na terapia, na propedêutica e, acima de tudo, na pedagogia, a causa da sociologia estará ganha” (Mauss, 1969: 78).

A única coisa que podemos mudar aqui e agora é nós mesmos, como disse Bhaskar (2002: xxxvi). Assim, visto que não podemos mudar as estruturas sociais da noite para o dia, não importa o quão arduamente tentemos, vejamos se conseguimos mudar nossa atitude diante delas e tentamos trabalhar a nós mesmos. Evidentemente que também não é fácil. Estamos muito frequentemente arraigados a repetições, hábitos idiossincráticos, e inércias. Algumas vezes é necessário atravessarmos uma crise existencial para sermos capazes de mudar. E nada garante que tal crise, que pode resultar de rupturas relacionais, conflitos no trabalho, morte entre amigos e familiares, será superada. “Situações-limite” (Jaspers, 1971: 18) que não logramos mudar ou transcender sem transcender a nós mesmos são ameaças existenciais. Alguns podem fracassar e sucumbir, outros endurecer e se mortificar; outros podem ainda tentar o suicídio, se tornar violentos ou desaparecer num labirinto de álcool e drogas. A laceração do *self* também pode se apresentar como um momento de não retorno e reconstrução. As questões existenciais “quem sou eu?”, “o que é

verdadeiramente importante para mim?” e “o que eu quero fazer da minha vida?”, podem desencadear um processo de intensa “metarreflexividade” (Archer, 2003). Esse é o caso quando as pessoas reavaliam todas as suas escolhas anteriores na vida e tentam desesperadamente viver a vida que sonham: renunciando ao trabalho, voltando à universidade, saindo do armário, construindo um eco-chalé no campo, participando de uma missão humanitária, em suma, fazendo tudo aquilo que as possibilitem agir conforme elas pensam que devem para viver de acordo com suas crenças e valores últimos. Todos em algum momento já conhecemos idealistas metarreflexivos que não têm receio em perder seu conforto. Estejam eles em busca da verdade, ou vivendo a verdade, estão assim engajados numa autêntica batalha para a autorrealização com, pelos, e se necessário também contra os outros.

Essas pessoas que são conduzidas por ideias e ideais, princípios e crenças, não necessariamente se exilam da sociedade. Pelo contrário, o que eles fazem com sua vida têm implicações para a vida social. Mesmo quando não se juntam a movimentos sociais, criam ONGs, ou trabalham como voluntários com os sem-teto, ao mudarem a si mesmos, é a sociedade que eles potencialmente também mudam. Com um senso de finitude e de vocação, eles podem trazer um novo espírito à vida de sua família, de seus amigos e, não podemos deixar de enfatizar, inclusive para seu ambiente de trabalho. Ao trabalharem conscienciosamente – “serem bons por fazer o bem” (Aristóteles) – eles podem se tornar uma fonte ativa de transformação. Tudo muito bom, tudo muito bem em nos juntarmos a movimentos sociais. Ocorre que, conforme aprendi com Habermas, o melhor lugar para modificarmos o sistema é a partir de suas entranhas. Ao se tornar um “profissional normativo” – um bom professor, uma boa agente policial, bombeiro, enfermeira, advogado ou o que quer que seja – e manifestar na prática as crenças e valores estimados, recusando a fazer o que ofende a consciência, se posicionando publicamente contra a corrupção, combatendo patologias institucionais, etc., mas sempre resguardando o foco na verdade, toda e qualquer pessoa pode estar *no* sistema, sem ser *do* sistema. Ao fazer o que se tem de fazer – “trabalhando bem com e pelos outros em organizações responsáveis” (Kunneman, 2010: 334) – essa mesma pessoa já está reestruturando a sociedade. Não é apenas por estilhaçar janelas e fustigar policiais que alguém é um revolucionário. Ao trabalhar metarreflexivamente sobre si mesmo e com os outros, ao agir de forma decente e bem

trabalhar, esse alguém já está se colocando como um exemplo e contribuindo para a humanização do mundo.

Quer trabalhando em organizações públicas ou privadas, profissionais que consideram seu trabalho como um serviço, dinheiro como um meio e poder como um *medium* para a realização de valores compartilhados e do bem comum, estão na vanguarda da mudança social. Quando a ética das comunidades profissionais vier a se juntar à política da sociedade civil, podemos esperar que as mudanças social, cultural e pessoal acarretarão, em conjunto, uma morfogênese genuína. Já existem muitos projetos pró-sociais. E eles não são para o lucro de alguns, mas pelo benefício de todos. Eles são fragmentados e com pouca visibilidade. Isoladamente, podem não acrescentar muito, porém juntos são precursores da sociedade convivial. Essa sociedade não é uma utopia. Ela existe. Ela não é somente um mundo possível. É atual e real. Suas ideologias são várias, geralmente da esquerda ecológica à radical. São os sucessores dos *kibutzim*, *ashrams* e das *Wohngemeinschaften* dos anos 1970. Algumas vezes são assentamentos materiais *in situ*, em outras são mais globais; em outras ainda, existem apenas na internet. Em comparação a seus predecessores, eles são intensamente interconectados. Compartilham visões similares do mundo. ‘Comonismo’, convivialismo, economia solidária, economia do bem comum, P2P, etc. Estão todos cobertos pelo novo jornal experimental *Inter pares* (hospedado na UERJ). Quaisquer que sejam os movimentos e ideologias com os quais se associem, eles são metarreflexivos e pós-capitalistas, locais e globais, idealistas e materialistas, espiritualistas e realistas, não hierárquicos e participativos, colaborativos e inclusivos. Eles estão presentes na internet. Mas a revolução não está necessariamente acontecendo aí. E pode nem mesmo se tratar de uma revolução, e sim de uma evolução sem violência. Para se fazer uma ideia dessas miríades de iniciativas locais interconectadas que estão construindo uma nova sociedade, é preciso acesso à internet. Não em razão de a internet estar transformando a sociedade e a cultura como nós as conhecemos, e antes porque as telas de nossos computadores são as janelas pelas quais podemos observar, em tempo real, as comunidades exultantes, subterrâneas, que estão trabalhando juntas para reconstruir a sociedade como a conhecemos e trazendo consigo uma nova sociedade convivial, pós-capitalista, à existência.

## Bibliografia

Adorno, T. W. (1975): *Soziologische Schriften I*, in *Gesammelte Schriften*, Band 8.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T.W. (1977): *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, in *Gesammelte Schriften*, Band 10.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agamben, G. (1998): *Homo Sacer. Sovereignty and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

Agar, N. (2000): "Liberal Eugenics", pp. 171-181 in Kuhse, H. and Singer, P. (eds.): *Bioethics*. London: Blackwell.

Akrich, M. (1994): "Comment sortir de la dichotomie technique/société. Présentation des diverses sociologies de la technique", pp. 105-131 in Latour, B. and Lemonnier, P. (eds.): *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*. Paris: Editions la découverte.

Ansell Pearson, K. (1997): *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London: Routledge.

Ansell Pearson, K. (1999): *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*. London: Routledge.

Appadurai, A. (ed.): *The social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. (2003): *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Azaïs, C., Corsani, A. and Dieuaide, P. (eds.) (2001): *Vers un capitalisme cognitif. Entre mutations du travail et territoires*. Paris : L'Harmattan.

Bauman, Z. (1995): *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (2000): *Liquid Modernity*. Oxford: Blackwell.

Bayart, J.F. (2004): *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Paris. Fayard.

Beck, U. (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beck, U. (1999), *Schöne neue Arbeitswelt. Vision : Weltbürgergesellschaft*. Frankfurt sur le Main, Campus.

Beck, U, Bonß, W. and Lau, C. (2001): "Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme", pp. 11-59 in Beck, U. and Bonß, W. (eds.): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beck-Gernsheim, E. (1991): *Technik, Markt und Moral. Über Reproduktionsmedizin und Gentechnologie*. Frankfurt am Main: Fisher.

- Beck-Gernsheim, E. (1994): "Gesundheit und Verantwortung im Zeitalter der Technologie", pp. 316-335 in Beck, U. and Beck-Gernsheim, E. (eds.): *Riskante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berlin, I. (1976): *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth Press.
- Best, S. and Kellner, D. (2001): *The Postmodern Adventure. Science, Technology and Cultural Studies at the Third Millenium*. London: Routledge.
- Bhaskar, R. (1978): *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester Press.
- Bhaskar, R. (1994): *Dialectics. The Pulse of Freedom*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (2000): *From East to West. Odyssey of a Soul*. London: Routledge.
- Blandin, B. (2002) : La construction du social par les objets, P.U.F., Paris.
- Böhme, G., van den Daele, W. and Krohn, W. (1977): *Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme, G. (2001): "Kritische Theorie der Natur", *Zeitschrift für kritische Theorie*, 12, pp. 59-71.
- Boltanski, L. and Chiapello, E. (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu P. (1977): "Sur le pouvoir symbolique", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 32, 3, pp. 405-411.
- Boyer, R. (2011): *Les financiers détruiront-ils le capitalisme?* Paris : Economica.
- Braidotti, R. (2002): *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Buber, M. (1973): *Ich und Du*, pp. 7-136 in *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Butler, J. (1993): *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. London: Routledge.
- Caillé, A. and Vandenberghe, F. (2016): *Pour une nouvelle sociologie classique*. Lormont : Le bord de l'eau.
- Caillé, A., Vandenberghe, F. and Véran, J.F., org., (2016): *O manifesto convivialista (seguido de Comentários sobre a sociedade convivial)*. São Paulo: Annablume.
- Campbell, C. (1987): *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Cassirer, E. (1994): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Castells, M. (1996): *The Rise of the Network Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Castells, M. (1997): *The Power of Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Castells, M. (1998): *End of Millenium*. Oxford: Basil Blackwell.

- Castoriadis, C. (1975): *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Clark, N. (2000): "Botanizing on the Asphalt? The Complex Life of Cosmopolitan Bodies", *Body and Society*, 6, 3-4, pp. 12-33.
- Cohen, L. (2001): "The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition", *Body & Society*, 7, 2-3, pp. 9-29.
- Comaroff, J. and Comaroff, J.L. (1999): "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, 26, 2, pp. 279-303.
- Crook, S., Pakulski, J. and Waters, M. (1992): *Postmodernization. Change in Advanced Societies*. London: Sage.
- Dean, M. (1999): *Governmentality. Power and rule in modern Society*. London: Sage.
- Danowski, D. e Viveiros de Castro, E. (2014): *Há humano por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e barbarie.
- Debray, R. (1998): "Abécédaire et parti-pris", *Cahiers de médiologie*, 6, 2, pp. 263-283.
- DeLanda, M. (1992): "Nonorganic Life", pp. 129-167 in Crary, J. and Kwinter, S. (eds.): *Incorporations*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1965): *Nietzsche*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, G. (1981): *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1986): *Foucault*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1990): *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1995): "L'immanence: Une vie...", *Philosophie*, 47, 1, pp. 3-7.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1972): *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1980): *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Minuit.
- Dewey, J. (1920): *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company.
- Dupuy, J.P. (2002): *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Paris : Seuil.
- Eliot, T.S. (1948): *Notes towards the Definition of Culture*. London: Faber.
- Escobar, A. (1999): "After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology", *Current Anthropology*, 40, 1, pp. 1-16.
- Ferreira, J. (2002) : "O alfabeto da vida (da reprodução à produção)", *Lua nova*, 55-56, pp. 219-240.
- Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976): *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994): *Dits et écrits 1954-1988, I-IV*.

- Freitag, M. (2002): "La nature de la technique", pp. 245-313 in *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Gehlen, A. (1957): *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt.
- Giddens, A. (1994): "Living in a Post-traditional Society", pp. 56-109 in Beck, U., Giddens, A. and Lash, S.: *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.
- Gorz, A. (2003): *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*. Paris : Galilée.
- Gramsci, A. (1971): "Americanism and Fordism", pp. 279-318 in *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, A. (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. Nova York: International.
- Groenen, M. (1996): *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*. Bruxelles: De Boeck.
- Guattari, F. (1977): *La révolution moléculaire*. Fontenay-sous-Bois: Editions Recherches.
- Guillebaud, J.C. (2001) : *Le principe d'humanité*. Paris : Seuil.
- Habermas, J. (1971): *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001a): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001b): *Glauben und Wissen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2002): "Replik auf Einwände", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 2, pp. 283-298
- Haraway, D. (1991): *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haraway, D. (1997): [Modest Witness@Second Millenium](#). *FemaleMan*© *\_Meets\_ Oncomouse*<sup>TM</sup>. London: Routledge.
- Hardt, M. and Negri, A. (2000): *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hayles, C. (1999): *How we became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

- Helman, C. (1998): "Dr. Frankenstein and the Industrial Body. Reflections on 'spare part' surgery", *Anthropology Today*, 4, 3, pp. 14-15.
- Honneth, A. (ed) (2002): *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien der Gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt/Main: Institut für Sozialforschung/Campus.
- Horigan, S. (1988): *Nature and Culture in Western Discourses*. London: Routledge.
- Horkheimer, M. and Adorno, T.W. (1969): *Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fisher.
- Hotois, G. (2001): "Y a-t-il une philosophie de la technique?", pp. 27-45 in Ferenczi, T. (ed.): *Penser la technique*. Bruxelles: Editions Complexe.
- Husserl, E. (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Ideen II) - Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Ideen III) in *Husserliana*, Bd. IV & V. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1958): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* in *Husserliana*, Bd. II. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973): *Phänomenologie der Intersubjektivität, I, II e III* (*Husserliana* XIII, XIV, XV). The Hague: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1980): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Zweiter Teil. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Jameson, F. (1991): *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Jaspers, K. (1971): *Einführung in die Philosophie*. München: Piper Verlag.
- Joas, H. and Knöbl, W. (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am main: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1987): *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Joy, B. (2000): "Why the Future doesn't need us", *Wired*, 8, 4, pp. 238-264.
- Kant, I. (1785/1956a): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Band IV. Wiesbaden: Insel Verlag).
- Kant, I. (1788/1956b): *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, Band IV. Wiesbaden: Insel Verlag.
- Kern, I. (1962): "Die Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls", *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, pp. 303-349.
- Kaplan, D. (1994): "The Coming Anarchy", *The Atlantic Monthly*, February, pp. 44-76.



- Keulartz, J. (1998): *Struggle for Nature: A Critique of Radical Ecology*. London: Routledge.
- Kimbrell, A. (1993): *The Human Body Shop. The Engineering and Marketing of Life*. New York: Harper Collins.
- Klein, N. (2001): "Reclaiming the Commons", *New Left Review*, 9, pp. 81-89.
- Kögler, H. (1992): *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kopytoff, I. (1982): "Slavery", *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 207-230.
- Kunneman, H. (2010): "Viable Alternatives for Commercialized Science: the Case of Humanistics", pp. 307-336 in Radder, H. (ed.): *The Commodification of Science: Critical Perspectives*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Kuper, A. (1999): *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lafontaine, C. (2004): *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*. Paris: Seuil.
- Lappé, M. (2000): "Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line", pp. 155-164 in Kuhse, H. and Singer, P. (eds.): *Bioethics*. Oxford: Blackwell.
- Landgrebe, L. (1963): "Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie", pp. 143-162 in *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: G. Mohn.
- Latour, B. (1985): "Les 'vues' de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques", *Culture technique*, 14, pp. 4-30.
- Latour, B. (1991): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1994): "Une sociologie sans objets? Remarques sur l'interobjectivité", *Sociologie du travail*, 4, pp. 587-607.
- Latour, B. (2001) : "Réponse aux objections", *Revue du MAUSS*, 17, 1, pp. 137-152.
- Latour, B. (2002): *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Latour, B. (1999): *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1978): *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage.
- Latour, B. and Lemonnier, P. (eds.) (1994): *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*. Paris: La Découverte.
- Lau, C. and Keller, R. (2001): "Zur Politisierung gesellschaftlicher Naturabgrenzungen", pp. 82-95 in Beck, U. and Bonss, W. (eds.): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Law, J. (1997): "Traduction/trahison", *Sociology*, 56, pp. 1-20.

- Lazaratto, M. (2000): “Du biopouvoir à la biopolitique”, *Multitudes*, 1, pp. 45-57.
- Le Breton, D. (1990): *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: P.U.F.
- Le Breton, D. (1993): *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*. Paris: Métailié.
- Leder, D. (1992): “A Tale of Two bodies: the Cartesian Corpse and the Lived Body”, pp. 17-35 in Leder, D. (ed.): *The Body in Medical Thought and Practice*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing.
- Leroi-Gourhan, A. (1964): *Le geste et la parole*. Vol. 1: *Technique et langage*, Vol. 2: *La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1982): *Les racines du monde*. Paris: Belfond.
- Lévi-Strauss, C. (1962): *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1968): *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Lévi-Strauss, C. (1969): *Race et histoire*. Paris: Mouton.
- Lévy, P. (1998): *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris: La Découverte.
- Lévy, P.: *World Philosophie. Le marché, le cyberspace, la conscience*. Paris: Odile Jacob.
- Lindenberg, D. (2001): *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*. Paris : Seuil.
- Lock, M. (2001): “The Alienation of Body tissue and the Biopolitics of Immortalised Cell Lines”, *Body & Society*, 7, 2-3, pp. 63-91.
- Luhmann, N. (1992): *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luckmann, T. (1970): “On the Boundaries of the Social World”, pp. 73-100 in Natanson, M. (ed.): *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Luhmann, N. (1969): “Normen in soziologischer Perspektive”, *Soziale Welt*, 20, pp. 28-48.
- Luhmann, N. (1972): *Rechtssoziologie I*. Reinbeck: Rowohlt.
- Liotard, J.F. (1979): *La condition postmoderne*. Paris : Minuit.
- Mannheim, K. (1940): *Man and Society in an Age of Reconstruction. Studies in Modern Social Structure*. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co.
- Mauss, M. (1968): “Division concrète de la sociologie”, pp. 42-80 in *Essais de sociologie*. Paris : Minuit.
- Martin, E. (1994): *Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture – From the Days of Polio to the Age of Aids*. Boston: Beacon Press.
- Marx, K. (1848/1972): “Das kommunistische Manifest”, in *Marx/Engels Werke*, Band III. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1887/1968): *Das Kapital*, Band 1, in *Marx/Engels Werke*, Band XXIII. Berlin: Dietz Verlag.

- Massumi, B. (1992): *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Mauss, M. (1950): "Les techniques du corps", pp. 363-386 in *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- McLuhan, M. (1964): *Understanding Media. Extensions of Man*. Bergenfield: New American Library.
- McNally, R. (1995): "Eugenics here and now", *The Genetic Engineer and Biotechnologist*, 15, 2-3: 135-144.
- Michael, M. (2000): *Reconnecting Culture, Technology and Nature. From Society to Heterogeneity*. London: Routledge.
- Miller, p. and Rose, N. (1990): "Governing Economic Life", *Economy and Society*, 19, 1, pp. 1-31.
- Mills, C.W. (1959): *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Monmonier, M. (1995): *Drawing the Line. Tales of Maps and Cartocontroversy*. New York: Henry Holt and Company.
- Morin, E. (2001): *La méthode. Vol. 5: L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*. Paris: Seuil.
- Moscovici, P. (1977) : *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris : Flammarion.
- Musso, P. (2003): *Critique des réseaux*. Paris : P.U.F.
- Nancy, J.-L. (2000): *L'intrus*. Paris: Galilée.
- Negri, T., Lazzarato, M. and Virno, P. (1998): *Immaterielle Arbeit und Subversion*. Berlin: ID-Verlag.
- Nietzsche, F. (1885/1988): *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Studienausgabe* (Colli & Montinari), Band 4. München/Berlin: DTV-de Gruyter.
- Nussbaum, M. (2001): "Disbled Lives. Who Cares?", *The New York Review of Books*, 11 january.
- O'Donnell, M. (ed.) (2010): *Structure and Agency* (Key Debates in Sociology Series, 4 vols.). London: Sage.
- Pels, D., Hetherington, K. et Vandenberghe, F. (2002): Sociality and Materiality: The Status of the Object in Social Science, numéro spécial de Theory, Culture and Society, 19, 5-6.
- Plessner, H. (1965): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter.
- Power, M. (1994): "The Audit Society", pp. 299-316 in Hopwood, A. and Miller, P. (eds.): *Accounting as social and institutional Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinow, P. (1999): *French DNA. Trouble in Purgatory*. Chicago: Chicago university Press.

- Radin, M. (1996): *Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and other Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ray, L. and Sayer, A. (eds., 1999): *Culture and Economy after the Cultural Turn*. London: Sage.
- Ricoeur, P. (1989): "Humans as the Subject Matter of Philosophy", pp. 89-101 in Kemp, P. and Rasmussen, D. (eds.): *The Narrative Path. The Late Work of Paul Ricoeur*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ricoeur, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ridley, M. (2000): *Genome. The Autobiography of a Species in 23 Chapters*. New York: Harper Collins.
- Rifkin, J. (2001): *The Age of Access*. New York: Penguin Putnam.
- Rikowski, G. (2003): "Alien Life: Marx and the Future of the Human", *Historical Materialism*, 11, 2, pp. 121-164.
- Rose, N. (1993): "Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism", *Economy and Society*, 22, 3, pp. 283-299.
- Rose, N. (1999a): *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self* (second edition). London: Free Association Books.
- Rose, N. (1999b): *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (2001): "The Politics of Life Itself", *Theory, Culture and Society*, 18, 6, pp. 1-30.
- Rose, N. and Miller, P. (1992): "Political Power beyond the State: Problematics of Government", *British Journal of Sociology*, 43, 2, pp. 173-205.
- Schmidt, S. (1991): "Der radikalen Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs", pp. 11-88 in Schmidt, S. (ed.): *Der Diskurs der Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schnädelbach, H. (2000): *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seligman, M. e Csikszentmihalyi, M. (2000): "Positive Psychology. An Introduction", *American Psychologist*, 55, 1, pp. 5-14.
- Sennett, R. (1998): *The Corrosion of Character. The Personal consequences of Work in the New Capitalism*. New York: Norton.
- Serres, M. (1968): *Hermès I. La communication*. Paris: Minuit.
- Serres, M. (1972): *Hermès II. L'interférence*. Paris: Minuit.
- Serres, M. (1974): *Hermès III. La traduction*. Paris: Minuit.
- Serres, M. (1977): *Hermès IV. La distribution*. Paris: Minuit.
- Serres, M. (1980a): *Hermès V. Le passage du Nord-Ouest*. Paris: Minuit.
- Serres, M. (1980b): *Le parasite*. Paris: Grasset.

- Sharp, L. (1995): "Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self", *Medical Anthropology Quarterly*, 9, 3, pp. 357-389.
- Sharp, L. (2000): "The Commodification of the Body and its Parts", *Annual Review of Anthropology*, 29, pp. 287-328.
- Shiva, V. (2001): *Protect or Plunder? Understanding Intellectual Property Rights*. London: Zed Books.
- Sibilia, P. (2002): *O homem pós-orgânico. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Simondon, G. (1969): *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Sloterdijk, P. (1999): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2000): *Sphären. Mikropäologie*. Band I: *Blasen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2004): *Sphären. Plurale Sphärologie*. Band III. *Schäume*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Soper, K. (1995): *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*. Oxford: Blackwell.
- Stavro-Pearce, E. (1994): "Towards a Posthumanist Feminism", *Economy and Society*, 23, 2, pp. 217-245.
- Stiegler, B. (2001): *Nietzsche et la biologie*. Paris: P.U.F.
- Stiegler, B. (1994): *La technique et le temps*. 1. *La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. (2001): "Hypostases, phantasmes, désincarnations", pp. 136-148 in Parrochia, D. (ed.): *Penser les réseaux*. Seyssel : Champ Vallon.
- Stiegler, B. (2004): *De la misère symbolique*. 1. *L'époque hyperindustrielle*. Paris: Galilée.
- Strathern, M. (1980): "No Nature, no Culture: The Hagen Case", pp. 174-222 in Maccormack, C. and Strathern, M. (eds.): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1991): *Partial Connections*. London: Rowman and Littlefield.
- Strathern, M. (1992a): *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1992b): *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. (ed.) (1995): *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Strathern, M. (1999): *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press.

- Strum, S. and Latour, B. (1988): "Redefining the social link: from baboons to humans", *Social Science Information*, 26, pp. 783-802.
- Suárez Müller, F. (2004): *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*. Berlin: Königshausen.
- Suárez Müller, F. (2005): "Die Wiederaufstehung des Neffen Rameaus im Sphärenprojekt Sloterdijks", Ms.
- Tarde, G. (1999): *Monadologie et sociologie*. Paris : Les empêcheurs de penser en rond.
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thrift, N. (1999): "The Place of Complexity", *Theory, Culture and Society*, 16, 3, pp. 31-69.
- Tisseron, S. (1998): "Abécédaire et parti-pris", *Cahiers de médiologie*, 6, 2, pp. 263-283.
- Touraine, A. (1973): *La production de la société*. Paris: Seuil.
- Trom, D. (2001): "A l'épreuve du paysage. Constructivisme savant et sens commun constructiviste", *Revue du MAUSS*, 17, pp. 247-260.
- Vandenberghe, F. (1997-98): *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, 2 volumes. Paris: Editions la Découverte.
- Vandenberghe, F. (1999a): "Globalizzazione e individualizzazione nella tarda modernità. Un'introduzione teoretica alla sociologia della condizione giovanile", pp. 3-68 in Bettin, G. (a cura di): *Giovani e democrazia in Europa*, Tomo I, Cedam, Padova, 1999
- Vandenberghe, F. (1999b): "Obituary -Niklas Luhmann, 1927-1998", *Radical Philosophy*, 94, pp. 54-56.
- Vandenberghe, F. (2001a): "Reconfiguration et rédemption des acteurs en réseaux. Critique humaniste de la sociologie actantielle de Bruno Latour", *Revue du MAUSS*, 17, 1, pp. 117-136
- Vandenberghe, F. (2001b): "From Media to Mediation Studies. An Introduction to the Work of Régis Debray and Pierre Lévy", *CriC Discussion Paper*, Series 2, Number 1, Brunel University, London.
- Vandenberghe, F. (2001c): "Reification, History of the Concept", in Smelser, D. and Baltes, P. (eds.) *International Encyclopaedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 19, pp. 12993-12996. Oxford: Pergamon Press, Oxford.
- Vandenberghe, F. (2002a): "Reconstructing Humans. A humanist critique of actor-network theory", *Theory, Culture and Society*, 2002, 19, 5-6.
- Vandenberghe, F. (2002b): "Working out Marx: Marxism and the End of the Work Society", *Thesis eleven*, 69, pp. 21-46.
- Vandenberghe, F. (2002c): "Uncartesian Meditations on the Phenomenology of the Nostril and the Dissolution of the Self", *Psychological Foundations* (New Delhi), I, 2, pp. 48-62.

- Vandenberghe, F. (2010): *Teoria social realista. Um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: UFMG.
- (2012): *Uma história filosófica da sociologia alemã. Alienação e reificação. Volume 1: Marx, Simmel, Weber e Lukács*. São Paulo: Annablume.
- (2014): *What's Critical about Critical Realism? Essays in Reconstructive Social Theory*. London: Routledge.
- (2015): "A Sociologia como Filosofia Prática e Moral (e vice versa)". *Sociologias* (UFRGS), v. 17, p. 60-109.
- van den Daele, W. (1992): "Concepts of Nature in Modern Societies and Nature as a Theme in Sociology", pp. 526-560 in Dierkes, M. and Biervert, B. (eds.): *European Social Science in Transition*. Boulder: Westview Press.
- van den Daele, W. (2000): "Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe", *Wechselwirkung*, 21, 103-104, pp. 24-31.
- Véran, J.F. e Vandenberghe, F. (2016): "Coup d'État au Brésil. Inversion et corruption du cycle du don", *Revue du MAUSS permanente*, 11 juin 2016 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/./?Coup-d-Etat-au-Bresil>
- Weber, M. (1922): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1917/1992a): *Wissenschaft als Beruf* in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/17. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1919/1992b): *Politik als Beruf* in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/17. Tübingen: Mohr.
- Williams, R. (1976): *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.
- Zoglauer, T. (2002): *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

## Orelha do Livro

Gabriel Cohn

“Deus está morto. Marx está morto. E eu também não me sinto nada bem”. Não, não foi o autor deste livro que inventou essa frase, verdadeira síntese do século XX, inscrita em muro parisiense em 1968. Mas até poderia, pela mescla de sensibilidade e senso de humor agri-doce de que dá mostras no volume que você tem em mãos. A questão que o preocupa passa por esta: será que aquela frase ainda será atual em 2068? Para respondê-la ele mobiliza um elenco vertiginoso de artigos, livros e informações, tudo isso passando pela sua experiência pessoal. E não se trata de qualquer experiência. Esse sociólogo brasileiro por adoção e cosmopolita por convicção revela-se aqui mais de nunca um cidadão engajado, com tudo que isso significa, de entrega, indignação e angústia. Só que em momento algum abre mão da capacidade reflexiva bem fundada. O resultado é um livro que reúne o melhor de dois mundos. Primeiro, oferece análise autorizada e muito bem informada de tema difícil. Depois, faz isso em linguagem que mistura a severidade do estudioso ao ímpeto do defensor de uma posição, a do humanismo crítico. Nele recusa-se tanto a posição “humanista” conservadora quanto o apelo a um “pós-humanismo” incapaz de enfrentar aquilo que importa. Os dados lançados por Vandenberghe caem todos no campo progressista. Isso sem facilitar nada para ninguém. Bom para nós, que podemos tirar proveito de seu imenso esforço com grande prazer.

Trata-se de analisar o significado teórico e prático (os dois termos revelam-se inseparáveis) do “pós-humanismo” numa perspectiva muito clara, a da configuração atual do capitalismo. Vandenberghe não é marxista e usa com parcimônia a contribuição dessa corrente (neste livro sua simpatia concentra-se em Jameson), mas sabe que um exame dos dilemas do mundo presente que ignore o termo capitalismo não vale nem o esforço da escrita nem o tédio da leitura. Porém, demonstra ele, não adianta falar da revolução global capitalista em curso sem examinar suas relações com duas outras, a digital e a genética. Está em causa a vida, na acepção mais literal e num ângulo específico, o da sua integral mercantilização. No longo caminho pelo cipal teórico que enfrenta ele nos propicia análises e intuições brilhantes, como faz quando demonstra que ao proclamar que “o século será deleuziano”



Foucault atirou no que viu e acertou no que não viu. É “deleuziano” sim, porém de um modo que nem Deleuze nem Foucault tinham como perceber inteiramente. Só essa análise já valeria o livro, mas é só o começo. Estamos diante de mestre na arte da crítica intransigente porém generosa, sempre buscando avançar junto mais do que tolher o outro. E sem facilitar para si mesmo. Basta ver como aos poucos o texto vai se tornando pungente, lancinante mesmo em algumas passagens. Uma notável aventura intelectual, que vale a pena partilhar.