



Filosofia da tecnologia (I)

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL.-DEZ. 2024

[o que nos faz pensar] 53

Organização:
Edgar Lyra
Luís Gabriel Provinciatto

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL-DEZ. 2024

[o que nos faz pensar]

O que nos faz pensar

Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) – Departamento de Filosofia

Editor

Pedro Duarte (PUC-Rio)

Comissão Editorial

Irley Franco (PUC-Rio); Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio); Déborah Danowski (PUC-Rio); Luiz Carlos Pereira (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abel Lassalle Casanave (UFSM); André Duarte (UFPR); André Lepecki (Tisch School of the Arts, NY/EUA); Edgard José Jorge Filho (PUC-Rio); Elsa Helena Buadas Wibmer (PUC-Rio); José Alexandre Durry Guerzoni (UFRGS); Françoise Dastur (Université de Nice Sophia-Antipolis, França); Gregory Chaitin (UFRJ); Howard Caygill (Kingston University, Inglaterra); Markus Gabriel (Universität Bonn, Alemanha); Marcelo Perine (PUC-SP); Marcia Cavalcante (Södertörn University, Suécia); Matthias Schirn (Ludwig-Maximilians Universität Munich, Alemanha); Maura Iglesias (PUC-Rio); Mercedes Torrejano (Universidade de Valência, Espanha); Newton Carneiro Affonso da Costa (USP); Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC-Rio); Oswaldo Giacoia (UNICAMP); Oswaldo Porchat Pereira (UNICAMP); Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-Rio); Renato Janine Ribeiro (USP); Ricardo Ribeiro Terra (USP); Roberto Markenson (UFPE); Vladimir Vieira (UFF); Virginia Figueiredo (UFMG); Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ).

Editor Assistente

Priscila Alba (PUC-Rio)

Revisão e normalização

Angela Dias (português)

Cecilia Cavalcante (inglês)

Projeto Gráfico

Marcos Martins Design

Capa e Editoração Eletrônica

estudio \o/ malabares - Ana Dias, Julieta Sobral e Anna Janot

Imagem da capa

Gerada por IA. Plataforma DALL-E. Em 14 de outubro de 2024.

Catálogo na fonte: PUC-Rio / Biblioteca / DBD

O que nos faz pensar [recurso eletrônico] : cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Vol. 1, n. 1, (1989)- . – Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 1989-v.

Semestral

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1989) ; título da tela de informação geral (em 11 de dez. 2017)

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader

Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/>

ISSN: 0104-6675

1. Filosofia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia.

CDD: 100

- 4 Apresentação
Edgar Lyra (PUC-Rio) e Luís Gabriel Provinciatio (PUC-Campinas)
- dossiê filosofia da tecnologia**
- 6 As máquinas podem cuidar?
Eros Moreira de Carvalho
- 25 Infocracia e Psicopolítica em Byung-Chul Han:
Perspectivas ético-políticas diante da digitalização da vida
Leandro Pinheiro Chevitarese
- 52 Tecnoconjurações negras: notas sobrepostas de tecnopolítica
e crítica da racialidade
Maria Fernanda Novo
- 73 Trans-humanismo: de movimento intelectual à corrente filosófica
Paulo Hahn e Cleverson Luiz França
- 105 Trans-humanismo, biopolítica e reconfigurações contemporâneas
das relações de po
Fernanda Gomes da Silva
- 123 Gamificação como instância da reontologização tecnológica
Danilo Bantim Frambach
- 141 As Explicações Míticas da Tecnologia e o Gnosticismo Tecnológico:
construção e crítica ao discurso sobre a tecnologia como salvação
Vanessa Delazeri Mocellin
- 178 Farmacologia e Filosofia da tecnologia: A contribuição do diálogo
Fedro de Platão
Carlos Eduardo Souza Aguiar
- varia**
- 195 Ética na inteligência artificial (Resenha)
Luís Gabriel Provinciatio
- 202 O sofrimento dos animais não humanos e o paradoxo do mal natural
Daniel Braga Lourenço
- 220 Paul Valéry e Anne Carson em torno do que não existe
Helena Martins
- 239 O Interjecto
Adalberto Müller Junior

APRESENTAÇÃO

Edgar Lyra e Luís Gabriel Provinciatto

Tal é a onipresença e pervasividade da tecnologia em nossas vidas que não deveria ser necessário justificar a elaboração de um dossiê sobre o tema na revista *O que nos faz pensar*, sempre atenta às demandas contemporâneas.

A tecnologia de que aqui se fala não se assemelha, todavia, como quer o senso comum, a um conjunto de instrumentos ou dispositivos que podemos manusear de formas mais ou menos destros ou prudentes, em outras palavras, a um conjunto neutro de aparatos técnicos soberanamente utilizados por uma humanidade desde sempre às voltas com o bem e o mal.

A metáfora mais adequada ao fenômeno talvez seja a metáfora ambiental. A tecnologia está em toda parte e em lugar nenhum, nos corpos, nas casas, nos transportes, nos alimentos, na temperatura do ar, no lazer, na informação, na discursividade e na relação com o sagrado. Aninha-se mesmo na produção do conhecimento que pretende lhe fazer crítica.

Pode-se decerto ponderar que há outras pautas muito dignas e urgentes a demandar atenção. A percepção que fundamenta este dossiê é que mesmo a catástrofe climática, as questões étnico-raciais, a violência e as desigualdades em geral se relacionam de forma decisiva com a presente hegemonia tecnológica.

Recebemos artigos suficientes para a organização de dois volumes de nove artigos sobre a tecnologia e três mais gerais, constituintes da tradicional seção da revista, de nome “*Varia*”. Por razões algo arbitrárias, posto que as contribuições se entrelaçam e dialogam entre si, concentramos no primeiro número aquelas que lidam mais explicitamente com questões éticas, reservando para o segundo número os artigos sobre o estado da arte das discussões sobre filosofia da tecnologia, sobre estética e, mais especificamente, sobre as noções de inteligência, conhecimento e agência que subjazem ao atual desenvolvimento das inteligências artificiais.

Restringindo a restituição desta apresentação ao primeiro número do dossiê, recebemos reflexões sobre a (im)possibilidade de as máquinas cuidarem de seres humanos (Eros Carvalho), sobre o enfrentamento das demandas éticas trazidas pela digitalização do mundo (Leandro Chevitarese) e sobre questões raciais relacionadas ao muito frequente enviesamento das IAs e suas bases de dados (Maria Fernanda Novo). Numa chave ética mais alargada, a coletânea inclui artigos sobre o tema do trans-humanismo (Paulo Hahn & Cleverson França, e Fernanda Gomes da Silva), sobre a gamificação e seu poder de subjetivação (Danilo Frambach), sobre gnosticismo e salvacionismo tecnológico (Vanessa Mocellin), e sobre uma filosofia “farmacológica” da tecnologia, pensada a partir do Fedro, de Platão (Carlos Eduardo Aguiar). Fecha o dossiê uma resenha de *Ética na IA*, de Mark Coeckelbergh (Luís Gabriel Provinciatto).

A seção *Varia* traz três artigos: um sobre o sofrimento dos animais não humanos e o mal associado a esse sofrimento (Daniel Lourenço), outro sobre “o que não existe” (Helena Martins) e o último sobre a crise da modernidade (Adalberto Müller Junior).

A expectativa é que, juntos, os dois volumes do dossiê contribuam para uma oportuna reformulação, atualização e chamada de atenção para o caráter multitentacular da presente hegemonia tecnológica.

As máquinas podem cuidar?

Can machines take care?

Resumo

Aplicações e dispositivos de inteligência artificial são cada vez mais comuns na área da saúde. Robôs que cumpram algumas funções de cuidado não são um futuro distante. Neste cenário, temos de nos perguntar se é possível haver máquinas capazes de cuidar a ponto de substituírem completamente o cuidado humano e se essa substituição, em sendo possível, é desejável. Neste artigo, argumento que o cuidado requer saberes-fazer permeados por afetividade que estão longe de serem realizados pelas máquinas atualmente disponíveis. Sustento também que a substituição completa do cuidado realizado por humanos por cuidado realizado por máquinas não é desejável porque o cuidado requer conexão humana real.

Palavras-chave: Inteligência artificial, cuidado, afetividade, saber-fazer

Abstract

Applications and devices of artificial intelligence are increasingly common in the healthcare field. Robots fulfilling some caregiving functions are not a distant future. In this scenario, we must ask ourselves if it is possible for machines to care to the extent of completely replacing human care and if such replacement, if possible, is desirable. In this paper, I argue that caregiving requires know-how permeated by affectivity that is far from being achieved by currently available machines. I also maintain that the complete substitution of machine caregiving for human caregiving is not desirable because caregiving requires genuine human connection.

Keywords: Artificial intelligence, caregiving, affectivity, knowing-how

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: erosmc@gmail.com

Recebido em: 15/05/2024 Aceito em: 24/08/2024

1. Introdução

Este texto não foi escrito pelo ChatGPT, nem por qualquer modelo amplo de linguagem (*Large Language Model*). Mas a questão que poderiam me colocar é: esse texto poderia ter sido escrito pelo ChatGPT? Espero que não! E se pudesse, deveríamos nos importar que não tenha sido escrito pelo ChatGPT? Espero que sim! A experiência real de ler o que eu tenho a dizer sobre filosofia da inteligência artificial se concretizará apenas se eu for o autor deste texto. A promessa deste periódico de publicar textos autorais não se cumprirá se ao fim e ao cabo sou apenas o porta-voz de um texto alheio. Os leitores teriam sido todos vítimas de um embuste. E que triste sina seria a minha ao me transformar em um veículo da pseudo-agência de uma máquina. Começo com essa brincadeira porque a distinção entre conexão humana real e simulada será importante no meu argumento geral.

Mais de setenta anos atrás, em um célebre texto, “Computing Machinery and Intelligence”, Alan Turing¹ perguntou se máquinas digitais poderiam pensar. Para não cair na repetição, mas sobretudo para desenvolver alguns temas que me são caros, farei a pergunta paralela: máquinas digitais podem cuidar? Sim, isso mesmo, cuidar. Na verdade, minha pergunta poderia não estar muito distante daquela feita por Turing, já que uma das acepções de “cuidar” é pensar, refletir e supor, como quando, por exemplo, digo que “fulano cuidou muito antes de tomar uma decisão”. Cuidar também significa prestar atenção. Eu cuido para que Tãatos, um dos gatos que vive comigo, não pule a cerca do jardim e se embrenhe no mato. Em todo caso, a minha pergunta não é apenas uma variação verbal da de Turing; estou de fato interessado na acepção de cuidado que envolve tratar do bem-estar do outro, no sentido em que médicos, enfermeiros, fisioterapeutas e psicólogos cuidam da nossa saúde.²

A minha pergunta não é exótica, nem motivada pelo interesse filosófico de cercar um conceito percorrendo mundos possíveis distantes. A oferta de dispositivos e aplicativos cuidadores já é uma realidade e o futuro não muito distante promete uma enxurrada de robôs que cuidarão de idosos em asilos. A ideia de

1 Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, v. LIX, n. 236, p. 433–460, 1950.

2 Há certamente especificidades e particularidades para cada tipo de cuidado. O cuidado da saúde física não coincide exatamente com o cuidado da saúde mental. Nesta discussão, estou preocupado com as características mais gerais do cuidado da saúde, seja ela física ou mental, de modo que vou alternar entre exemplos e casos de ambos os tipos de cuidado. Muito do que eu vou dizer pode ser adaptado também para outros tipos de cuidado, como o cuidado pedagógico na relação professor-aluno.

dispositivos cuidadores não surgiu agora. Um dos primeiros chatbots, desenvolvido no início dos anos 60, chamava-se Eliza e pretendia imitar o comportamento de uma psicanalista durante uma sessão de análise. Na época, achava-se graça, já que a imitação era tão grotesca que ninguém propôs ou mesmo cogitou usar a Eliza no cuidado da saúde mental. Os tempos mudaram.³ No site da plataforma Woebot⁴, encontramos a seguinte apresentação do aplicativo: “A plataforma de saúde Woebot oferece apoio à saúde mental baseado em chat e instantaneamente acessível aos seus pacientes, e oferece também ferramentas e insights que você precisa para melhorar a experiência de cuidado dos pacientes”⁵. Em seguida, alardeiam: “Woebot é o primeiro agente relacional do mundo a criar com pessoas um vínculo que é comparável àquele obtido por um terapeuta humano”. Trata-se de um chatbot que visa oferecer “companhia digital” a pessoas que precisam de apoio emocional e à saúde mental em geral, auxiliando-as a lidar com as suas experiências de ansiedade, depressão, angústia etc.

A pergunta “As máquinas digitais podem cuidar?” pode ser lida descritiva ou normativamente. Ambas as leituras me interessam. Lida descritivamente, queremos saber se máquinas digitais reúnem as capacidades necessárias para cuidar. Turing estava interessado em saber se alguma máquina digital possível reúne as capacidades necessárias para pensar. A pergunta sobre o cuidado me permite explorar algumas características da mentalidade que normalmente ficam ofuscadas quando, como Turing, focamos em uma atividade puramente linguística⁶. Quando lemos a pergunta normativamente, queremos saber se

3 A área de assistência médica é uma que tem recebido grande atenção das empresas de IA. Há uma variedade de aplicações na área, tais como diagnóstico baseado em imagens, especialmente na radiologia e no diagnóstico de câncer, aplicações para a sugestão de tratamentos, cirurgia assistida por robôs, aplicações de previsão de risco de doenças, aplicações, na área administrativa, para a automação da atualização dos registros dos pacientes e para a classificação de documentos médicos e aplicações de chatbot na assistência psicológica e na assistência médica para motivar pacientes ao tratamento. Para uma discussão das aplicações baseadas em IA na assistência médica, veja Bajwa et al. (Artificial Intelligence in Healthcare: Transforming the Practice of Medicine. *Future Healthcare Journal*, v. 8, n. 2, p. e188–e194, 2021) e Davenport e Kalakota (The Potential for Artificial Intelligence in Healthcare. *Future Healthcare Journal*, v. 6, n. 2, p. 94–98, 2019). Para uma discussão de aplicações baseadas em IA na saúde mental, veja Grodniewicz e Hohol (Therapeutic Chatbots as Cognitive-Affective Artifacts. *Topoi*, 2024) e Minerva e Giubilini (Is AI the Future of Mental Healthcare? *Topoi*, 2023).

4 Veja <https://woebothealth.com/>, acessado em 14/05/2024.

5 Todas as traduções neste texto de língua estrangeira para o português são de minha autoria.

6 Turing considera que o jogo da imitação proposto por ele “tem a vantagem de traçar uma linha razoavelmente precisa entre as capacidades físicas e intelectuais do ser humano.” (1950, p. 434). Como buscarei explorar, perícias motoras e perceptuais, que claramente envolvem alguma forma de inteligência, ficam de fora do seu jogo.

deveríamos permitir ou almejar que as máquinas ocupem a função de cuidar. No momento oportuno, teremos de ponderar qual é o valor da conexão humana real, se faz diferença que sejamos cuidados por um humano ou uma máquina não-humana.

2. A questão descritiva: máquinas são capazes de cuidar?

Começemos pela questão descritiva. É claro que cuidar, especialmente cuidar bem, envolve o juízo e, portanto, envolve pensar. Identificadas as necessidades do paciente, o cuidador precisa encontrar os melhores meios disponíveis para atender às necessidades do paciente. Como Turing, também podemos propor um jogo de imitação. Após uma consulta, pacientes deveriam discriminar se foram atendidos por um cuidador humano ou por uma máquina cuidadora. Para que a atividade não seja trivial, podemos imaginar que quando o paciente é atendido pela máquina cuidadora, um ator humano é usado como interface. Munido de fones minúsculos nos ouvidos e lentes com câmeras nos olhos, o ator humano segue à risca as instruções da máquina cuidadora. Suponhamos também que o ator é tão bem treinado que ele consegue falar e agir de modo fluido na medida em que recebe os comandos da máquina. Falas e comportamentos truncados, para além do esperado em um humano não teleguiado, não ocorrem. Ao longo da consulta, o paciente observa se as perguntas, explicações e respostas do cuidador fazem sentido, se ele parece bem informado etc. A esse respeito, o jogo correria como o de Turing. Ao final da consulta, o paciente julga o manejo do conhecimento proposicional do cuidador. Se a máquina cuidadora consegue fazer um manejo suficientemente inteligente das informações que possui, a ponto de confundir o paciente, ela passa no teste.

Contudo, há muito mais em jogo em uma consulta do que o conhecimento proposicional do cuidador. Se formos adiante no rol diversificado de atividades que o cuidado compreende, fica ainda mais claro que há muitas habilidades e saberes-fazeres que não se resumem à posse de conhecimento proposicional.⁷ O próprio modo como o cuidador observa o seu paciente em

7 Uma das estratégias que adoto remonta à estratégia de Dreyfus de apontar limitações para a AI simbólica a partir de considerações sobre o papel do corpo para o comportamento inteligente. Dreyfus apoia-se sobretudo na fenomenologia e na Gestalt para sustentar que a maneira como reconhecemos imagens e objetos não envolve a consideração ou aplicação de regras (*What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992. p. 238). De modo complementar, apelo às noções de habilidade e saber-fazer, que julgo não serem redutíveis ao conhecimento proposicional, para sustentar limitações semelhantes.

busca de padrões e sintomas, embora envolva conhecimento proposicional, não se resume à posse desse conhecimento. É notável, por exemplo, a acuidade observacional de Oliver Sacks ao atender o paciente P, um sujeito que perdeu a capacidade de reconhecer fisionomias, não só de faces, mas de objetos em geral. Em termos da Gestalt, é um sujeito que perdeu a capacidade de perceber a organização que dá unidade a um objeto. Um sujeito nesta condição pode ainda ser capaz de detectar a forma geométrica do nariz, da boca, dos olhos ou orelhas, mas não é capaz de ver um rosto. Em um momento icônico da consulta, P chega a confundir a sua esposa com um chapéu. Acompanhe-mos a sagacidade perceptual de Oliver Sacks nas suas próprias palavras:

Ele [o paciente P] me encarou com as suas orelhas, eu cheguei a pensar, mas não com os seus olhos. Esses últimos, em vez de me observar ou olhar atentamente para mim, “me captar”, de maneira habitual, realizavam fixações estranhas repentinas — em direção ao meu nariz, a minha orelha esquerda, a minha orelha direita, para baixo até o meu queixo, para cima até o meu olho esquerdo, como se notando (mesmo estudando) essas características individuais, mas não vendo a minha face como um todo, as suas expressões cambiantes, “Eu”, como um todo.⁸

Não nos enganemos. Uma vez ciente da situação de P e da descrição de Sacks do comportamento de P, pode parecer fácil observar o modo como P se atém a detalhes esquemáticos, mas não ao todo. Mas essa é uma discriminação acerca do comportamento de observação de P que exige atenção, perícia e treinamento, exige ser capaz de acompanhar a dinâmica do olhar e expressões faciais do outro e encontrar padrões relevantes nessa dinâmica. Dificilmente, sem a experiência e o treinamento adequados, eu poderia notar o que Sacks foi capaz de ver.

Falar de um saber-fazer que não se reduz à posse de conhecimento proposicional não implica assumir uma dimensão inefável da nossa cognição. Implica apenas reconhecer um modo prático, não-proposicional de habitar o mundo. Passeando pela orla do Guaíba, vejo um jovem fazendo acrobacias inusitadas com uma bicicleta. Enquanto o observo, posso pensar que a maneira habilidosa e inteligente pela qual ele maneja a bicicleta não é uma maneira pela qual eu posso manejar uma bicicleta. Veja, não há nada de inefável

8 SACKS, O. *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*. 1st Perennial Library eded. New York: Perennial Library, 1987.

na habilidade extraordinária desse jovem. Enquanto ele faz as suas acrobacias, eu poderia apontar e fazer-lhe uma série de afirmações sobre a maneira como ele maneja a bicicleta. Posso, por exemplo, dizer que ele é inventivo e que a sua maneira de manejar bicicleta é impar. Mas eu continuaria não sabendo manejar a bicicleta como ele maneja.⁹ Não tendo as habilidades ciclistas que ele possui, eu não habito o mundo da bicicleta como ele habita. O mesmo se aplica ao mundo de comportamentos, expressões, sintomas e deficits que Oliver Sacks habita. O modo como, ao exercer o seu ofício, ele se direciona a todas essas coisas através das suas habilidades de escuta, observação e de cuidado revela muito sobre o que são, sob um olhar clínico e de cuidado, expressões, comportamentos, sintomas etc. Uma passagem de Kym MacLaren me ajuda a articular melhor o que estou mirando:

*O milagre afortunado de estar com outros é que os seus modos de se direcionar ao mundo podem nos abrir para novos significados. Quando, por exemplo, eu vou para a fazenda do meu amigo e sou introduzida, pela primeira vez, a cavalos vivos reais, eu descubro mais sobre o que é um cavalo do que qualquer livro de figuras ou texto foi capaz de me dizer. E isso acontece não apenas porque eu venho a ver os cavalos em ação, mas porque eu posso ver no comportamento do meu amigo em direção aos cavalos todas as possibilidades que eles não estão no momento atualizando.*¹⁰

9 Gilbert Ryle sustenta que saber fazer *x* envolve a habilidade de fazer *x* e que a posse desta habilidade não se reduz à posse de conhecimento proposicional (RYLE, G. *Knowing How and Knowing That. Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 46, p. 1–16, 1945). Mais recentemente, Stanley e Williamson sustentaram a tese reducionista. Embora eles reconheçam que uma pessoa pode apreender a proposição de que aquela é uma maneira pela qual ela poderia andar de bicicleta mesmo que ela não saiba andar de bicicleta, eles sustentam que há um *modo prático de apresentação* deste mesmo conteúdo proposicional que envolve a assimilação de uma série de disposições comportamentais. Nesse caso, o saber-fazer se reduziria a um conhecimento proposicional. Como eles colocam, pensar em uma maneira de agir, por exemplo, uma maneira pela qual alguém seria capaz de andar de bicicleta, “sob o modo prático de apresentação indubitavelmente implica a posse de certo complexo de disposições” (STANLEY, J.; WILLIAMSON, T. *Knowing How. Journal of Philosophy*, v. 98, n. 8, p. 411–444, 2001. p. 429). Em outro lugar (CARVALHO, E. M. *Sintonizando com o Mundo: uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras*. In: NETO, G. A. DE A.; ROLLA, G. (Eds.). *Ciência e Conhecimento*. Teresinha: Edufpi, 2020. p. 81–105), sustento que a noção de modo prático de apresentação contrabandeia a noção de habilidade que intelectualistas recusam ser essencial para explicar a natureza do saber-fazer. Para o argumento geral do presente texto, a questão não precisa ser decidida. É suficiente que se reconheça que o modo prático de apresentação não é rastreado pelo teste de Turing, que, se feliz, rastreará apenas a apreensão meramente *teórica* de uma proposição.

10 MACLAREN, K. *Intercorporeality, Intersubjectivity and the Problem of “Letting Others Be”*. *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty’s Thought*, v. 4, p. 187–210, 2002. p. 191.

A ideia central da passagem de MacLaren é que o modo como alguém lida com algo revela muito sobre o que é esse algo. Eu posso ver o quão frágil é uma taça no modo como alguém a segura e a passa para mim. Analogamente, podemos dizer que aprendemos o que são pacientes e as possibilidades de interação que eles oferecem observando como bons cuidadores agem em direção aos pacientes. O leitor assíduo de Oliver Sacks pode confrontar o modo como ele trata e se direciona aos seus pacientes com os modos como seus médicos, psicólogos e profissionais da saúde em geral já o trataram. Se tiver sorte, muita sorte, talvez nenhum contraste seja saliente. Mas se for um paciente mediano, saltará à vista a maneira humana, atenta e sensível com que Oliver trata os seus pacientes e a maneira desumana, desatenta e insensível com que *alguns* desses profissionais já o trataram. Nessas diferentes maneiras de agir, emerge o contraste entre o paciente humano e o paciente mero pedaço de carne. No primeiro caso, o paciente é alvo de um cuidador que sabe como cuidar bem, mas não no segundo.

Se ainda não me fiz suficientemente claro sobre a vasta extensão dos saberes-fazer que não são rastreados no teste de Turing e análogos, vejamos mais alguns exemplos. Todo mundo já deve ter tido a experiência desconfortável de conversar com alguém que se aproxima demais do seu rosto. Por alguma razão, essa pessoa não aprendeu o que todos nós aprendemos implicitamente desde muito cedo: ao falar com alguém, é preciso manter uma certa distância razoável. Que distância? Nenhuma em particular, mas uma distância não incômoda e suficiente para a comunicação, a qual aprendemos a ajustar conforme o contexto e o interlocutor. Amigos podem falar bem próximos uns dos outros em um bar barulhento, ou quando fofocam em um local público, e casais podem fazê-lo em locais silenciosos ou barulhentos pelo simples prazer de se sentirem próximos. O interlocutor gripado pode, talvez deva, manter uma distância muito maior que a usual. Mais uma vez: alguém, quem sabe até uma máquina digital, poderia saber todas essas verdades ou “regras” sobre a distância razoável que se deve manter do seu interlocutor sem, nas palavras de Ryle, conhecer essas regras “na maneira executiva de ser capaz de aplicá-las”¹¹, isto é, sem *saber como* manter a distância adequada do seu interlocutor.

Voltemos agora ao cuidador na situação de consulta. Em muitos casos, o médico terá que auscultar e tocar no corpo do paciente para detectar sintomas e problemas. Para além da habilidade técnica para detectar normalidades e anomalias no funcionamento do corpo do paciente, ele precisa desenvolver

11 RYLE, G. *The Concept of Mind*. New York: Routledge, 2009.

também o seu tato, no sentido moral e prudencial do termo. O corpo que ele toca não é apenas um corpo físico, de carne humana, mas um corpo vivo, isto é, o corpo de uma pessoa com sensibilidades próprias. O modo como o cuidador ausculta e toca precisa ser respeitoso, o que pode variar segundo o contexto e o paciente. Ele também precisa ser sensível e se importar com o paciente. Em especial, ele precisa ser sensível às sensibilidades diferenciadas dos pacientes. Se ele realiza um procedimento em um paciente que, então, reclama sentir um grande desconforto ou incômodo, o cuidador não pode desmerecer e desacreditar esse relato com base na afirmação de que esse procedimento é indolor e que nenhum paciente anterior jamais reclamou. A própria natureza do desconforto pode variar. Pode ser um caso de uma dor aguda devido a uma sensibilidade à pressão física fora do comum, mas também pode ser um caso de pavor devido ao medo ou repulsa de ser tocada. O cuidador tem de aprender a identificar e a lidar com essas diferentes sensibilidades na própria maneira como ausculta e toca o corpo vivo. Ser sensível à sensibilidade alheia é uma habilidade arduamente adquirida e continuamente aprimorada.

A cegueira à sensibilidade do paciente, como no caso que acabei de imaginar, gera situações de injustiça testemunhal. O cuidador desacredita o relato do paciente. Lucienne Spencer afirma que a situação de pessoas com demência ou Alzheimer é ainda mais crítica. Nos estágios mais avançados, essas pessoas não conseguem mais fazer uso da linguagem verbal. Elas também são normalmente percebidas como estúpidas, infantis, ou mesmo como não estando presentes ou não sendo mais elas mesmas. Como consequência, é comum que cuidadores não vejam as expressões não-linguísticas dessas pessoas como significativas. Contudo, gestos, toque, linguagem corporal e expressões faciais continuam sendo usadas por elas para comunicar as suas necessidades e preferências. Elas podem dizer que querem algo apontando ou tentando trazer esse algo para perto delas. Diferentes expressões faciais podem comunicar uma variedade muito rica de emoções. Spencer argumenta que “um tipo de injustiça testemunhal é infligido às pessoas com demência que inibe a linguagem se a sua comunicação não-verbal é ignorada ou desdenhada como sem significado”.¹² Para o que me interessa, esse caso chama a atenção para a importância do saber-fazer não-linguístico dos pacientes e a necessária atenção e abertura do cuidador para a manifestação desse saber-fazer. O bom cuidador de pessoas com demência ou Alzheimer precisa treinar

12 Epistemic Injustice in Late-Stage Dementia: A Case for Non-Verbal Testimonial Injustice. *Social Epistemology*, v. 17, n. 2-3, p. 1-1, 2022. p. 7.

a sua habilidade de acompanhar e entender a rica comunicação não-verbal dessas pessoas. Ele precisa ter, antes de tudo, a preocupação e interesse em procurar manifestações não tão óbvias da presença do outro. Isso requerer imaginação e empatia aguçadas.

É hora de voltar à minha fantasia do jogo da imitação do cuidador. Não me parece que a máquina digital poderia valer-se do humano ator como uma interface para exibir os saberes-fazer que um cuidador precisa ter. Um saber-fazer não se reduz a um conjunto de regras que a máquina poderia utilizar para instruir a sua interface humana. Para ter e exibir os saberes-fazer necessários, a máquina digital teria de habitar esse corpo não no sentido em que ocupa um lugar nesse corpo, mas no sentido em que é esse corpo. O exercício desses saberes-fazer depende das particularidades de um corpo. Para continuar a minha fantasia, precisaria, portanto, substituir a máquina digital mais o ator humano por um robô humanoide cuidador. Vamos supor que a tecnologia para um robô humanoide externamente indistinguível de um humano, como os replicantes de *Blade Runner*, estará disponível em um futuro não muito distante. O que foi dito até agora sobre o saber-fazer não parece colocar um impedimento para esta possibilidade. O máximo que podemos dizer é que a arquitetura de fundo desse robô humanoide não poderá ser apenas simbólica. Talvez um híbrido de máquina de Turing, redes neurais e a arquitetura de subsunção de Rodney Brooks, o pai da AI corporificada, seja suficiente para ter e exibir um saber-fazer.¹³

13 Na inteligência artificial, faz-se a distinção entre arquiteturas simbólicas e sub-simbólicas (BODEN, M. A. *Inteligência Artificial: Uma Brevíssima Introdução*. São Paulo: Unesp, 2020. p. 33). A AI simbólica caracteriza-se sobretudo pela manipulação sintática de símbolos. Elas se mostram versáteis para a codificação de conhecimento proposicional. Sistemas especialistas, tal como o Mycin (VAN MELLE, W. MYCIN: A Knowledge-Based Consultation Program for Infectious Disease Diagnosis. *International Journal of Man-Machine Studies*, v. 10, n. 3, p. 313–322, 1978) – aplicação para o diagnóstico de infecções bacterianas –, são os seus mais notáveis exemplares. A AI sub-simbólica caracteriza-se pela simulação de redes neurais, inspiradas no funcionamento do nosso cérebro. Na última década, as redes neurais, aliada à técnica de aprendizagem profunda, tornaram-se a vertente dominante na IA (MITCHELL, M. *Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans*. New York: Ferrar, Straus and Giroux, 2019. cap. 1). Elas se mostraram muito eficientes no reconhecimento de padrões e processamento de linguagem natural. Um dos seus mais bem sucedidos exemplares são os modelos amplos de linguagem, que estão por trás do ChatGPT, Gemini e outros. Tanto a AI simbólica quanto a AI sub-simbólica são compatíveis com abordagens não-corporificadas da IA, isto é, o corpo não participa da própria cognição. Brooks introduziu uma abordagem nova na robótica, norteada por dois princípios: o princípio da situação e o da corporificação. O primeiro afirma que robôs estão situados no mundo, eles não lidam com modelos abstratos do mundo, mas com o aqui e agora do ambiente que modula diretamente o seu comportamento. O segundo afirma que as ações do robô afetam o modo como ele percebe o seu entorno (BROOKS, R. A. *New Approaches to Robotics*. *Science*, v. 253, n. 5025, p. 1227–1232, 1991). A arquitetura de subsunção é formada por várias camadas concorrentes que ligam dire-

Mas nem tudo são flores. Vimos que a atividade de auscultar requer atenção às sensibilidades do paciente, requer importar-se com como se sente o paciente. Um cuidador que não se importa é um cuidador que qualificaríamos como desumano. Nosso robô humanoide cuidador precisa, portanto, ser equipado com a capacidade de se importar com o outro e, por tabela, com a capacidade de se importar em geral. Giovanna Colombetti define a afetividade como “a falta de indiferença, uma sensibilidade ou interesse pela própria existência”.¹⁴ Caracterizada nesses termos, a afetividade é a capacidade geral de se importar, mais básica que emoções e humores específicos. O que poderia estar na origem de tal capacidade? Seres vivos são imbuídos de afetividade. Segundo o enativismo, seres vivos são sistemas autônomos que continuamente se autoproduzem e se autoindividuem.¹⁵ Eles são autônomos no sentido em que a sua atividade gera e sustenta a sua organização em condições precárias.¹⁶ A sua organização é condição para a contínua produção dos seus processos e componentes constituintes, os quais, por sua vez, são necessários para a manutenção dessa mesma organização. Isso significa que nenhum processo ou componente do organismo vivo é isoladamente autossuficiente. Fora do sistema que compreende o ser vivo, os seus processos e componentes decaem e cessam de existir. Por essa razão, seres vivos também são seres precários. A precariedade está na origem da afetividade. Seres vivos lutam contra o tempo. Seres vivos são inquietos, pois precisam agir e interagir com o seu ambiente para manter a sua existência, incessantemente. As interações com o meio importam na medida em que são, em virtude da própria organização do ser vivo, benéficas ou malélicas para a sua manutenção. O açúcar em si mesmo não é alimento, mas emerge como nutritivo para seres vivos cujas organizações se beneficiam da sua absorção. Para tais seres vivos, aproximar-se ou afastar-se do açúcar tem significância. Em contraste, como

tamente estimulação e ação e que se auto-organizam conforme o robô interage com o ambiente, fazendo emergir, aos olhos do observador, um comportamento que parece ser guiado por propósitos. Um dos seus exemplares mais conhecidos é o Roomba, o robô aspirador de pó. Não há nenhum impedimento para que estas abordagens sejam combinadas para produzir sistemas que exibam comportamento inteligente.

14 **The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind.** Cambridge, MA: The MIT Press, 2014. p. 1.

15 DI PAOLO, E. A Concepção Enativa Da Vida. In: *DESEDUCANDO A EDUCAÇÃO: MENTES, MATERIALIDADES E METÁFORAS.* Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2021. p. 39–66. p. 50.

16 THOMPSON, E.; STAPLETON, M. Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories. *Topoi*, v. 28, n. 1, p. 23–30, 2009. p. 24.

salienta Di Paolo, “um robô é completamente desprovido de significância no sentido de que apenas figurativamente podemos dizer que um robô se importa com o que está fazendo... [Ele] não tem interesse na realização contínua do seu comportamento”.¹⁷ Alguém poderia objetar que um robô não é indestrutível e que ele poderia ser programado para substituir partes que apresentem defeitos. Mas suas partes não decaem nem dependem organicamente umas das outras. Diferente de nós, um robô não luta contra o tempo. Ele poderia “otimizar” a sua existência permanecendo quieto e imóvel, em um estado de absoluta indiferença. Nós não temos essa prerrogativa.

A autonomia e a precariedade dos seres vivos são suficientes para a afetividade. Contudo, não pretendo insistir que só sistemas autopoieticos podem exibir a capacidade da afetividade.¹⁸ Talvez haja outras maneiras, disponíveis para máquinas alopoieticas – máquinas cujas partes não dependem do todo a que pertencem para continuar a existir –, de se obter essa capacidade. Em relação à questão descritiva, importa-me assinalar a dimensão afetiva do repertório fino de saberes-fazeres envolvido no cuidado. O cuidado requer importar-se com como o outro se sente, preocupação esta que não precisa ser reflexiva, mas tem de estar presente e permear as habilidades do cuidado. Se máquinas alopoieticas poderão ou não ter e manifestar habilidades desse tipo é algo que deixo em aberto. O que me interessa agora é me voltar à pergunta normativa de se é desejável ou se deveríamos permitir que robôs humanoides cumpram a função de cuidar. Pode-se argumentar que mesmo que tais robôs não tenham habilidades permeadas pela afetividade, isto é, mesmo que eles não se importem com o que quer que seja, eles poderiam simular se importar suficientemente bem a ponto de oferecer um bom cuidado. A imitação poderia ser boa o bastante.

17 Robotics Inspired in the Organism. *Intellectica*, v. 53, n. 1, p. 129–162, 2010. p. 142.

18 Para uma discussão sobre como a teoria enativa da continuidade entre a vida e a mente poderia limitar a ambição da IA de produzir sistemas inteligentes sem produzir sistemas vivos, veja Di Paolo (2010), Froese e Taguchi (The Problem of Meaning in AI and Robotics: Still with Us after All These Years. *Philosophies*, v. 4, n. 2, p. 14, 2019) e Roli et al. (How Organisms Come to Know the World: Fundamental Limits on Artificial General Intelligence. *Frontiers in Ecology and Evolution*, v. 9, 2022).

3. A questão normativa: seria desejável máquinas que cuidam?

A questão de se devemos ou se seria desejável permitir que máquinas cumpram a função de cuidador pode ser encaminhada de muitas maneiras. Não pretendo, nem há espaço, para uma apresentação e discussão de todas as abordagens que encontramos na crescente literatura sobre o tema.¹⁹ Pretendo focar em um aspecto estrutural do cuidado, a conexão humana entre o cuidador e a pessoa cuidada, para sustentar que há algo de estranho e indesejável no cuidado prestado por robôs humanoides. Antes, porém, algumas considerações a partir de uma orientação utilitarista são oportunas.

Podemos começar ponderando vantagens e desvantagens de se permitir que máquinas cumpram a função de cuidador. Argumenta-se que elas podem ajudar a maximizar a universalização do cuidado. Talvez sejam indispensáveis em países pobres e muito populosos para universalizar o cuidado de forma barata, ou onde o recurso humano de cuidadores é de qualquer forma crescentemente escasso, como nos países ricos de populações envelhecidas. As máquinas podem também dispensar os cuidadores humanos de atividades repetitivas e massantes para que eles possam focar no que realmente importa para os seus pacientes.²⁰ Para dar um exemplo concreto, considere o robô PARO.²¹ Esse robô baseia-se nos benefícios da terapia animal. O contato com animais pode ajudar pacientes a regular os seus estados afetivos, aliviar o estresse e promover a socialização. Como casas de saúde podem ter dificuldade de manter animais, PARO foi proposto como um robô que cumpre essa função. Trata-se de um robô-foca que responde ao toque, dirige o olhar para o paciente, exibe expressões de conforto e afeto, produz sons gentis e emite calor aconchegante.²² PARO mostrou-se eficaz para acalmar e aliviar o estresse de pessoas em estágios avançados de demência, evitando a aplicação de medidas mais drásticas como a contenção física ou o uso de remédios. Por fim, parece difícil negar também que, mesmo que não seja desejável que a IA substitua cuidadores humanos, ela é uma ferramenta poderosa para ampliar e

19 SHUAIB, A.; ARIAN, H.; SHUAIB, A. The Increasing Role of Artificial Intelligence in Health Care: Will Robots Replace Doctors in the Future? *International Journal of General Medicine*, v. 13, p. 891–896, 2020.

20 BAJWA *et al.*, 2021, p. e193.

21 Veja www.parorobots.com, acessado em 14/05/2023.

22 KRUEGER, J.; ROBERTS, T. Real Feeling and Fictional Time in Human-AI Interactions. *Topoi*, 2024.

tornar mais eficiente o cuidado realizado por humanos.²³ Considere o caso de robôs que auxiliam médicos a realizar incisões cirúrgicas com uma precisão que eles não conseguem alcançar quando desassistidos. Nesse caso, podemos conceber os dispositivos de IA na área da saúde como artefatos cognitivos: “objetos desenvolvidos ou modificados por seres humanos que ampliam a nossa cognição e constitui novos modos de pensar”.^{24,25}

Embora essas ponderações de índole utilitarista não sejam irrelevantes, nem eu pretenda sustentar que a IA não possa prestar um ótimo serviço como ferramenta que amplia as capacidades de cuidado humano, estou interessado em uma questão anterior e talvez mais fundamental: considerando o cenário em que robôs humanoides substituiriam o cuidado humano, temos de nos perguntar se nos importamos que quem cuide de nós *realmente* se importe com como nos sentimos. Essa pergunta nos remete ao experimento de pensamento de Nozick da máquina de experiências. Essa máquina poderia te dar qualquer experiência que você desejar. Ao se conectar a ela, você poderia ter a experiência de escrever um grande romance, eliminar a fome no mundo, libertar os animais não-humanos do jugo humano e, quem sabe, proferir uma palestra de filosofia interessante. A máquina poderia, então, ser programada para te fornecer ao longo da vida apenas experiências que você deseje ter. A pergunta é se você optaria viver nessa máquina a sua vida toda. Para Nozick, a resposta é claramente negativa: “nos importamos mais do que apenas com como nos sentimos a partir de dentro; há mais na vida do que se sentir feliz. Nós nos importamos com o que realmente é o caso”.²⁶ Não precisamos aguardar pela máquina de Nozick. Na medida em que formos inundados por simuladores humanoides, simuladores de cuidadores, simuladores de amigos, simuladores de parceiros, simuladores de professores e professoras, o nosso mundo poderá se aproximar muito do universo ficcional retratado em *O Show de Thruman*. Sem saber, desde criança, Thruman vive em um reality show onde todos ao seu redor fingem

23 DAVENPORT; KALAKOTA, 2019, p. 97.; SHUAIB; ARIAN; SHUAIB, 2020, p. 894.

24 GRODNIEWICZ; HOHOL, 2024, p. 4.

25 A ideia básica, ancorada na tese da mente estendida (CLARK, A.; CHALMERS, D. The Extended Mind. *Analysis*, v. 58, n. 1, p. 7–19, 1998), é a de que a cognição envolve a combinação de recursos internos e externos para a resolução de tarefas. Quando introduzimos um novo instrumento, ele pode tornar a nossa cognição mais eficiente e mudar a própria natureza da tarefa. A introdução da escrita, por exemplo, permite formas mais confiáveis, em comparação com aquelas que se apoiam apenas em recursos internos, da atividade de lembrar.

26 *The examined life: philosophical meditations*. New York: Simon and Schuster, 1989, p. 106.

ou, se quiserem, simulam ser seus colegas, amigos, confidentes, parceiros etc. Por mais que Thruman possa ter tido uma vida repleta de boas experiências, é difícil não concordar com Nozick que importa não serem reais essas conexões, que não se tratava de amigos, colegas, confidentes e parceiros reais. De quanta conexão humana real estamos dispostos a abrir mão? Qual o valor da conexão humana real? Essas são as questões a que temos de responder.

A filosofia do cuidado pode nos auxiliar a entender o valor e a indispensabilidade da conexão humana no cuidado. Segundo Nel Noddings,²⁷ o cuidado deve ser entendido em termos relacionais, pois se trata de uma relação entre o cuidador e o ente cuidado. No que diz respeito ao cuidador, três elementos são fundamentais: atos de cuidado, absorção (*engrossment*) e disponibilidade. Um filho que diz se preocupar com a saúde da mãe adoentada, mas não a visita, não entra em contato para saber com ela está, não se preocupa em saber se ela está tomando os remédios e seguindo o tratamento médico, e não se atenta para saber se ela está melhorando ou não, é alguém que não cuida de verdade. O cuidado não se resume a um estado de espírito, mas envolve comprometimento e atos de cuidado.

O cuidado envolve também absorção, no sentido em que provoca um deslocamento do interesse na realidade de si mesmo para o interesse na realidade do outro. As necessidades do outro entram no foco da atenção do cuidador e o motivam diretamente a agir. O pensamento que ocorre ao cuidador é: “Eu tenho de ajudá-la, eu tenho de fazer algo”, e não “Será que enxergarão a ajuda que presto?” ou “Estou cansado para ajudar agora.” Na absorção, o cuidador sintoniza-se com a realidade do outro e passa a enxergá-la como uma possibilidade para ele. Noddings narra o caso de um professor que ama matemática e encontra um estudante que está se saindo mal e odeia a matéria. Inicialmente, ocorre ao professor que ele poderia ajudar o aluno despertando nele interesse pela matemática. Contudo, essa é uma maneira pela qual o professor ainda estaria projetando a sua realidade sobre a do aluno. O que ele precisa é se perguntar como ele se sentiria se odiasse matemática. Com base nessa realidade, a do estudante, o professor poderá procurar o que motivaria aquele a buscar aprender matemática apesar de odiá-la. Se o professor se importa, ele deve encontrar razões que são aceitáveis pelo estudante. Como coloca Noddings, “apreender a realidade do outro, sentir o que ele sente tão

27 **Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education.** Paperback ed., 2. ed., updated. Berkeley, Calif.: Univ. of Calif. Press, 2013.

proximamente quanto possível, é uma parte essencial do cuidado”.²⁸ A absorção também implica que o ato de cuidar é guiado por afeição e consideração, não por regras.²⁹ As ações do cuidador são contextualizadas e irão variar conforme a realidade e as necessidades da pessoa cuidada. Um cuidado estereotipado, guiado por regras gerais que ignoram as particularidades da pessoa cuidada, embora inevitável em alguns momentos, soa distante, frio e não engendra, na pessoa cuidada, o sentimento de acolhimento. No fundo, sem a absorção do cuidador, os seus atos tornam-se um simulacro de cuidado.³⁰

Por fim, o cuidado envolve estar disponível e presente para o ente cuidado. Essa presença não precisa ser física, ela pode ocorrer à distância e manifestar-se no médio e longo prazo, mas ela demanda absorção, envolvimento e comprometimento. A pessoa que recebe o cuidado precisa sentir que é acolhida pelo cuidador, ela “vê a preocupação, o ânimo e o interesse nos olhos do cuidador e sente o seu carinho tanto na linguagem verbal quanto corporal”.³¹ Para que a relação de cuidado se constitua, também é necessário que a pessoa cuidada confie no cuidador.

Essas considerações elucidam o valor da conexão humana no cuidado. O cuidado envolve tanto uma dimensão objetiva, representada pelos atos de cuidado que buscam aliviar o sofrimento da pessoa cuidada ou atender às suas necessidades, quanto uma dimensão subjetiva, representada pela absorção e disponibilidade do cuidador em relação à pessoa cuidada. Ambas as dimensões são essenciais. O cuidado de um terapeuta não se cumpre se ele estiver ausente, se ele não estiver absorvido pelo que o paciente lhe diz, ainda que ele consiga maquinalmente levantar questões adequadas para a condução da terapia. Pode-se dizer que a conexão humana é constitutiva do cuidado. Sem ela, não surge a atmosfera de acolhimento – por parte do cuidador – e confiança – por parte do paciente – necessária para o cuidado efetivo e real.

O objeto, que considere no final da seção anterior, pode insistir em que a simulação da conexão humana seja suficiente para o cuidado. Robôs humanoides cuidadores podem simular importar-se com como se sente o paciente, podem simular a absorção e a disponibilidade, mesmo que eles sejam desprovidos da capacidade de se importar. Isso pode ser suficiente para que

28 Ibid., p. 16.

29 Ibid., p. 24.

30 Ibid., p. 26.

31 Ibid., p. 19.

o paciente sintá-se acolhido e confie no cuidador. Não duvido de que o simulacro da absorção e da disponibilidade possam despertar essas reações na pessoa cuidada e adiante falarei algo sobre isso em conexão com o fenômeno da antropomorfização. No momento, contudo, quero insistir na diferença que faz a conexão humana real que, em princípio, é distinguível de seu simulacro. Dito de outro modo, não há como simular *perfeitamente* importar-se, sem se importar. Voltando à ficção, essa diferença fica evidente, em *O Show de Thrumán*, na personagem Meryl, a esposa irreal de Thrumán. Na situação exótica da ficção, a atriz responsável pelo papel de Meryl vê-se comprimida pelas demandas emocionais que recaem sobre o papel de esposa, vivido por ela diariamente por anos seguidos. Com o passar do tempo, é cada vez mais difícil e inviável para ela atuar continuamente, exprimindo sentimentos que ela não nutre por Thrumán. À beira de um colapso, ela precisa ser retirada do *Show* para não despertar ainda mais as desconfianças de Thrumán. As demandas emocionais, de presença e de absorção de um relacionamento só podem ser atendidas no longo prazo por quem se importa realmente com o outro. Pode-se objetar que um robô humanoide que não se importa poderia atuar como faz a personagem Meryl, justamente por não se importar. Mas por tudo que já foi dito, esse robô não poderia estar sintonizado finamente à realidade de Thrumán sem se importar com Thrumán. Sem habilidades permeadas pela afetividade, o robô humanoide não teria como ler, responder e engajar-se com os sentimentos e sensibilidades de Thrumán de modo absorvido e presente. Mas, e se o robô humanoide fosse investido de afetividade e se tornasse capaz de se importar com como se sentem os outros? Bem, nesse caso, eu não veria restrições em que ele fosse considerado um humano capaz de conexões humanas reais.

Finalizo com uma preocupação distópica. Somos seres antropomorfizantes. Atribuímos muito facilmente características humanas ao que se parece com um humano ou se comporta como um humano.³² Coalas são “fofinhos” porque exibem expressões faciais que remetem a expressões humanas. Um jacaré não tem a mesma sorte. No filme *Her*, o protagonista se apaixona pelo seu sistema operacional Samanta, que se comunica com ele através da voz envolvente de Scarlett Johansson. Pacientes do terapeuta generativo Woebot sentem que têm uma conexão com ele. Alguns deles relatam o seguinte: “Eu acredito que o Woebot gosta de mim. – Woebot e eu nos respeitamos. – Eu

32 FUCHS, T. Understanding Sophia? On Human Interaction with Artificial Agents. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2022. p. 35.

sinto que o Woebot me aprecia. – Eu sinto que o Woebot se importa comigo mesmo quando eu faço coisas que ele não aprova”.³³ Muitos se deixam levar pelo simulacro de conexão humana. Ao explorar as nossas tendências antropomorfizantes, pode não ser muito difícil abrir mão de parcelas significativas da conexão humana real. E se a antropomorfização for, paradoxalmente, a porta de entrada para uma distopia em que, apesar de membros da espécie humana, nos desumanizamos e nos aproximamos de uma existência meramente maquinal? Podemos achar graça da questão colocada nesses termos. Mas em outras situações a introdução de uma nova tecnologia afetou inadvertidamente o nosso modo de ser. Basta pensar em nossa relação com o trabalho e com o tempo após a revolução industrial. Se nos acostumarmos com cuidadores que apenas simulam se importar, pode ser que não cheguemos a nos tornar seres desprovidos da capacidade de se importar; afinal, enquanto seres vivos não podemos deixar de nos importar, mas podemos nos tornar seres que mais simulam se importar do que realmente se importam. Devemos estar alertas para que isso não aconteça. A ameaça existencial de um futuro em que as máquinas nos dominam, como vemos na mídia alimentada pela hype atual da inteligência artificial, não me preocupa, mas, como humanos, deveríamos nos importar com as maneiras pelas quais novas tecnologias afetam o nosso modo de ser.

4. Conclusão

Avaliei a questão descritiva e normativa de máquinas poderem ou não cuidar. Argumentei que saberes-fazer permeados pela afetividade são essenciais para o cuidado. Deixei em aberto se é possível construir máquinas alopoiéticas dotadas de afetividade, ou se apenas seres vivos podem exibir tal característica. Quanto à questão normativa, não vejo restrições para que máquinas ampliem a capacidade humana de cuidar, mas levantei algumas reservas em relação à substituição do cuidado humano pelo cuidado maquinal. O cuidado requer conexão humana real, razão pela qual não devemos aceitar a substituição massiva. Além disso, se aceitarmos cada vez mais o simulacro de conexão real e, portanto, o simulacro de cuidado, corremos o risco de afetar o nosso modo de ser e nos rebaixarmos a uma existência maquinal.

33 DARCY, A. *et al.* Evidence of Human-Level Bonds Established With a Digital Conversational Agent: Cross-sectional, Retrospective Observational Study. *JMIR Formative Research*, v. 5, n. 5, p. e27868, 2021. p. 3.

Referências

- BAJWA, J. *et al.* Artificial Intelligence in Healthcare: Transforming the Practice of Medicine. **Future Healthcare Journal**, v. 8, n. 2, p. e188–e194, 2021.
- BODEN, M. A. **Inteligência Artificial: Uma Brevíssima Introdução**. São Paulo: Unesp, 2020.
- BROOKS, R. A. New Approaches to Robotics. **Science**, v. 253, n. 5025, p. 1227–1232, 1991.
- CARVALHO, E. M. Sintonizando com o Mundo: uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras. Em: NETO, G. A. DE A.; ROLLA, G. (Eds.). *Ciência e Conhecimento*. Teresinha: Edufpi, 2020. p. 81–105.
- CLARK, A.; CHALMERS, D. The Extended Mind. **Analysis**, v. 58, n. 1, p. 7–19, 1998.
- COLOMBETTI, G. **The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2014.
- DARCY, A. *et al.* Evidence of Human-Level Bonds Established With a Digital Conversational Agent: Cross-sectional, Retrospective Observational Study. **JMIR Formative Research**, v. 5, n. 5, p. e27868, 2021.
- DAVENPORT, T.; KALAKOTA, R. The Potential for Artificial Intelligence in Healthcare. **Future Healthcare Journal**, v. 6, n. 2, p. 94–98, 2019.
- DI PAOLO, E. A Conceção Enativa Da Vida. In: **DESEEDUCANDO A EDUCAÇÃO: MENTES, MATERIALIDADES E METÁFORAS**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2021. p. 39–66.
- DI PAOLO, E. Robotics Inspired in the Organism. **Intellectica**, v. 53, n. 1, p. 129–162, 2010.
- DREYFUS, H. L. **What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.
- FROESE, T.; TAGUCHI, S. The Problem of Meaning in AI and Robotics: Still with Us after All These Years. **Philosophies**, v. 4, n. 2, p. 14, 2019.
- FUCHS, T. Understanding Sophia? On Human Interaction with Artificial Agents. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 2022.
- GRODNIWICZ, J. P.; HOHOL, M. Therapeutic Chatbots as Cognitive-Affective Artifacts. **Topoi**, 2024.
- KRUEGER, J.; ROBERTS, T. Real Feeling and Fictional Time in Human-AI Interactions. **Topoi**, 2024.
- MACLAREN, K. Intercorporeality, Intersubjectivity and the Problem of “Letting Others Be”. **Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought**, v. 4, p. 187–210, 2002.
- MINERVA, F.; GIUBILINI, A. Is AI the Future of Mental Healthcare? **Topoi**, 2023.
- MITCHELL, M. **Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019.

- NODDINGS, N. **Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education**. Paperback ed., 2. ed., updateded. Berkeley, Calif.: Univ. of Calif. Press, 2013.
- NOZICK, R. **The examined life: philosophical meditations**. New York: Simon and Schuster, 1989.
- ROLI, A.; JAEGER, J.; KAUFFMAN, S. A. How Organisms Come to Know the World: Fundamental Limits on Artificial General Intelligence. **Frontiers in Ecology and Evolution**, v. 9, 2022.
- RYLE, G. Knowing How and Knowing That. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 46, p. 1–16, 1945.
- RYLE, G. **The Concept of Mind**. New York: Routledge, 2009.
- SACKS, O. **The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales**. 1st Perennial Library eded. New York: Perennial Library, 1987.
- SHUAIB, A.; ARIAN, H.; SHUAIB, A. The Increasing Role of Artificial Intelligence in Health Care: Will Robots Replace Doctors in the Future? **International Journal of General Medicine**, v. 13, p. 891–896, 2020.
- SPENCER, L. Epistemic Injustice in Late-Stage Dementia: A Case for Non-Verbal Testimonial Injustice. **Social Epistemology**, v. 17, n. 2-3, p. 1–1, 2022.
- STANLEY, J.; WILLAMSON, T. Knowing How. **Journal of Philosophy**, v. 98, n. 8, p. 411–444, 2001.
- THOMPSON, E.; STAPLETON, M. Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories. **Topoi**, v. 28, n. 1, p. 23–30, 2009.
- TURING, A. Computing Machinery and Intelligence. **Mind**, v. LIX, n. 236, p. 433–460, 1950.
- VAN MELLE, W. MYCIN: A Knowledge-Based Consultation Program for Infectious Disease Diagnosis. **International Journal of Man-Machine Studies**, v. 10, n. 3, p. 313–322, 1978.

Infocracia e Psicopolítica em Byung-Chul Han: Perspectivas ético-políticas diante da digitalização da vida

Infocracy and Psychopolitics in Byung-Chul Han: Ethical-political perspectives on the digitalization of life

Resumo

A caracterização da Sociedade do Desempenho elaborada por Byung-Chul Han aponta para a emergência de novas dinâmicas de poder e processos de subjetivação, em sintonia com demandas do capitalismo contemporâneo mediadas por tecnologias digitais de informação e vigilância, operacionalizadas por algoritmos de inteligência artificial. O presente artigo investiga os desafios para a democracia contemporânea, que se desloca para a infocracia e para a psicopolítica, apresentando as perspectivas de uma política da inatividade e de uma ética da alteridade como formas de enfrentamento da digitalização da vida.

Palavras-chave: Infocracia; Psicopolítica; Digitalização; Política de Inatividade; Ética da Alteridade.

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Contato: leandrochevitarese@yahoo.com.br

Recebido em: 30/05/2024 Aceito em: 10/08/2024

Abstract

The characterization of the Performance Society elaborated by Byung-Chul Han points to the emergence of new power dynamics and subjectivation processes, in line with the demands of contemporary capitalism mediated by digital information and surveillance technologies, operationalized by artificial intelligence algorithms. This article investigates the challenges for contemporary democracy, which moves towards infocracy and psychopolitics, presenting the perspectives of a politics of inactivity and an ethics of alterity as ways of confronting the digitalization of life.

Keywords: Infocracy; Psychopolitics; Digitization; Inactivity Policy; Ethics of Alterity.

Introdução

Na sociedade disciplinar descrita por Foucault, o indivíduo constituía-se a partir da coerção, por meio de micropenalidades aplicadas sobre o corpo, edificando-se como um sujeito da obediência, do dever. Todavia, as transformações que marcam a contemporaneidade, incluindo o enfraquecimento das instituições tradicionais, as mudanças na dinâmica do capitalismo, a comunicação digital, os algoritmos de inteligência artificial, as redes sociais e as novas formas de sociabilidade, demandam uma avaliação renovada das relações de poder e dos mecanismos de produção de subjetividade. O presente artigo pretende investigar os efeitos desta problemática em relação à política e à democracia contemporâneas, a partir das contribuições do filósofo Byung-Chul Han, que caracteriza o atual cenário como uma Sociedade do Desempenho e aponta para o deslocamento da democracia para uma *infocracia*.

A presente configuração societária, no âmbito político, sinaliza uma deterioração dos processos democráticos – ainda que velados pela manutenção de uma estrutura social democrática – em favor de uma *infocracia*, que traz consigo uma forma de dominação na qual informações e seu processamento por algoritmos de inteligência artificial afetam significativamente comportamentos, bem como dinâmicas psíquicas, sociais e políticas. Como compreender os desafios desta nova forma de psicopolítica que se faz presente na sociedade contemporânea? Quais seriam as perspectivas de ação ético-política que permanecem neste cenário crescente de digitalização da vida?

Da Sociedade Disciplinar à Sociedade do Desempenho: Panoptismo Digital e Psicopolítica.

Foucault elabora uma analítica das relações de poder que são próprias à modernidade, apresentando-a como uma “sociedade disciplinar”¹. Nesta mesma perspectiva teórica², Han considera as transformações e deslocamentos contemporâneos, caracterizando a atualidade como uma “sociedade do desempenho” (*Leistungsgesellschaft*)³.

*A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias de fitness, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho*⁴.

A análise desenvolvida por Foucault apresenta o mecanismo de produção de “corpos úteis e dóceis”, por meio da tecnologia disciplinar, que depende de vigilância hierárquica, sanções normalizadores e exames contínuos. O filósofo francês apontou para o importante papel das instituições modernas – tais como a escolas, a fábrica, o exército, o hospital, o manicômico e a prisão – para operação deste dispositivo de poder na construção de padrões de normalidade. A vigilância contínua observada nos espaços disciplinares, o controle espaço-temporal, o conjunto de restrições comportamentais e micro-penalidades associadas às possíveis transgressões gerava adestramento social e trazia consigo efeitos de subjetivação. Deste modo, a sociedade moderna gerava indivíduos “normais” – correspondentes a padrões estabelecidos do que seria um trabalhador digno, um bom cidadão, saudável, lúcido e portador da correta sexualidade.

1 Ver Foucault, M. *Vigiar e Punir*, 2010.

2 “As análises das condições de vida sob o capitalismo da Escola Francesa relativamente às perspectivas de Foucault, Deleuze, Badiou e Ranciere, entre outros, encontraram uma reformulação notável, por exemplo, nas obras de Negri, Agamben e Expósito. Justamente nesta linha estão as respectivas elaborações e leituras de Byung-Chul Han”. Butierrez, L. F. “La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridad”, p.01.

3 Ver Han, B. *Müdigkeitsgesellschaft*, 2010.

4 Han, B. *Sociedade do Cansaço*, p.23.

A investigação apresentada por Han aponta para a emergência de uma nova tecnologia de poder, em sintonia com o neoliberalismo e com as tecnologias digitais de comunicação e informação instantâneas. É interessante observar que muitos dos aspectos desenvolvidos na análise de Han já tinham sido antecipados pelo conhecido (e curto) artigo de Deleuze sobre aquilo que ele denominava como “sociedades de controle”⁵. Publicado em 1990, o texto de Deleuze já apontava para a emergência de uma outra configuração societária e de novas dinâmicas de poder operadas pela vigilância tecnológica contínua, pela progressiva fragmentação dos espaços de confinamento próprios às disciplinas e pelas demandas da lógica empresarial. Segundo o filósofo sul-coreano, tal conjunto de mudanças poderia nos fazer melhor compreender a atual dinâmica social em termos de uma “sociedade do desempenho”, que é necessariamente também uma “sociedade do cansaço”. Neste contexto, despontam novas dinâmicas de poder que operam de modo distinto, favorecendo a constituição de um sujeito empresário de si mesmo, para o qual as possibilidades parecem infinitas. Esse sujeito exige de si cada vez mais desempenho: metas econômicas, sociais, familiares, ou ainda, padrões de saúde, de beleza e de felicidade. Todas as suas conquistas e resultados são submetidos à tirania da visibilidade⁶, ou seja, precisam ser transparentes, expostos em imagem nas redes sociais, no Panóptico Digital⁷. Deste modo, se a sociedade disciplinar produzia como efeito colateral, loucos e delinquentes, a sociedade do desempenho, por sua vez, produz depressivos e esgotados; fomenta cansados, hiperativos e ansiosos.

5 “São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares. “Controle” é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Paul Virilio também analisa sem parar as formas ultrarrápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado”. Deleuze, G. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações: 1972-1990*, p.220.

6 “A absolutização do valor expositivo se expressa como *tiranía da visibilidade*. O problemático não é o aumento das imagens em si, mas a coação icônica para tornar-se imagem. Tudo deve tornar-se visível; o imperativo da transparência coloca em suspeita tudo o que não se submete à visibilidade. E é nisso que está o seu poder e sua violência” Han, B. *Sociedade da Transparência*, p.35, meus grifos.

7 “A ideia do panóptico vem do filósofo inglês Jeremy Bentham. Ele concebeu no século XVIII uma prisão que torna possível uma vigilância completa dos prisioneiros. As celas são postas em torno de uma torre de observação que dá ao Big Brother uma perspectiva total. Os prisioneiros são isolados uns dos outros por motivos disciplinares e não devem falar uns com os outros. Os habitantes do panóptico digital, por sua vez, se comunicam intensivamente uns com os outros e se expõem voluntariamente. A sociedade do controle digital faz uso intensivo da liberdade. Ela só é possível graças à autoiluminação e à autoexposição voluntárias” Han, B. *Capitalismo e Impulso de Morte*, p. 54.

*A sociedade do desempenho está totalmente dominada pelo verbo modal poder, em contraposição à sociedade da disciplina, que prefere proibições e conjuga o verbo **dever**. [...] O apelo à motivação, à iniciativa e ao projeto é muito mais efetivo para a exploração do que o chicote ou as ordens. Como empreendedor de si mesmo, o sujeito do desempenho é livre, na medida em que não está submetido a outras pessoas que dão ordens e o exploram; mas realmente livre ele não é, pois explora a si mesmo e quicá por decisão pessoal.⁸*

Cabe destacar, todavia, que não se deve tomar tal diagnóstico como uma espécie de obituário das técnicas disciplinares, pois obviamente ainda existem escolas, fábricas, exércitos ou manicômios. Do mesmo modo, permanecem restrições, obrigações e padrões comportamentais submetidos a sanções normalizadoras. Trata-se aqui de uma análise que aponta para um deslocamento em curso, para a emergência progressiva de uma nova tecnologia de poder, que por sua vez não elimina as formas anteriores, mas se sobrepõe a elas.

*Chamamos de Regime de Informação a forma de dominação na qual informações e seu processamento por algoritmos e inteligência artificial determinam decisivamente processos sociais, econômicos e políticos. Em oposição ao regime disciplinar, não são corpos e energia que são explorados, mas informações e dados. Não é, então a posse de meios de produção que é decisiva para o ganho de poder, mas o acesso a dados utilizados para **vigilância, controle e prognóstico do comportamento humano**⁹.*

O regime da informação articula-se diretamente à forma do capitalismo contemporâneo que se agencia aos mecanismos de vigilância e controle contínuo sobre os comportamentos sociais, transformando os indivíduos em “*animais de consumo e dados*”¹⁰. Quanto maior o número de informações e dados sobre cada indivíduo, maior a capacidade de previsibilidade acerca de escolhas de consumo, preferências morais ou políticas. Deste modo, o gerenciamento destes dados é utilizado para induzir comportamentos e opções de escolha, mesmo que isto não se mostre de maneira evidente para cada cidadão.

8 Han, B. *Agonia do Eros*, p.21, grifos no original.

9 Han, B. *Infocracia*, p.07, meus grifos.

10 Han, B. *Infocracia*, p.07, grifos no original.

*O psicopoder é mais eficiente do que o biopoder na medida em que vigia, controla e influencia o ser humano não de fora, mas sim a partir de dentro. A psicopolítica se empodera do comportamento social das massas ao acessar a sua lógica inconsciente. A sociedade digital de vigilância, que tem acesso ao inconsciente-coletivo, ao comportamento social futuro das massas, desenvolve traços totalitários. Ela nos entrega à programação e ao controle psicopolíticos. A era da biopolítica está, assim, terminada. Dirigimo-nos, hoje, à era da psicopolítica digital*¹¹.

Ainda que não pareça razoável supor que as práticas biopolíticas¹² de controle e gestão da população tenham propriamente desaparecido, Han pretende destacar como as técnicas de poder e os processos de subjetivação atuam cada vez mais em nível psíquico. A ênfase em nomear uma “psicopolítica” busca sinalizar o crescimento dos mecanismos digitais que influenciam de modo inconsciente comportamentos sociais e políticos. Com forte poder de dominação, ainda que velado por um discurso de “liberdade do usuário” ou “liberdade do consumidor”, tal processo encontra-se ligado a interesses empresariais, disputas ideológicas ou projetos governamentais. Para tanto, uma grande quantidade de dados coletados continuamente dos indivíduos (ou usuários), bem como a operação de algoritmos nas redes e plataformas digitais, torna-se essencial: “os *big data* são um instrumento psicopolítico muito eficiente [...]. Trata-se de um conhecimento de dominação que permite intervir na psique e que pode influenciá-la em um nível pré-reflexivo”¹³.

Não são poucas as críticas a Han pela formulação do conceito de “psicopolítica”. Para citar um exemplo, segundo Recio Sastre: “Han psicologiza e subjetiva o poder, conceituando um psicopoder do qual emerge a psicopolítica. Articula seus argumentos e considerações tomando como válidas a autonomia e a liberdade da dimensão subjetiva humana, como se esta, de fato,

11 Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p.134.

12 Sobre o conceito de “biopolítica”, Foucault afirma no resumo do respectivo curso: “o tema escolhido era portanto a ‘biopolítica’: eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos a prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles vem constituindo até hoje”. Foucault, M. *O Nascimento da Biopolítica*, p.431.

13 Han, B. *Psicopolítica*, p.23.

estivesse separada da corporalidade”¹⁴. Todavia, é preciso ressaltar que uma importante chave de leitura para compreender os argumentos de Han é inseri-los no contexto de um estilo de *escrita retórica*¹⁵ e de tonalidade enfática em suas formulações. Em outras palavras, simplesmente parece implausível supor que o filósofo concebe uma espécie de “desmaterialização do poder”, ou que desconhece todo um conjunto extenso de políticas que atuam diretamente sobre a gestão dos corpos, em nível individual e populacional – desde a polícia até os controles epidemiológicos, passando por retrições migratórias ou processos de marginalização, ou mesmo de genocídio de populações indesejadas. Na verdade, a psicopolítica não substitui ou elimina a biopolítica, mas se sobrepõe e age em conjunto com ela, como mais uma técnica de poder, agora própria ao capitalismo digital. Interessante neste aspecto observar que esta mesma perspectiva interpretativa pode ser bem observada em Foucault, ao afirmar categoricamente que a biopolítica enquanto governamentalidade sobre o corpo da população se articula e se integra às técnicas disciplinares¹⁶ – não se trata portanto de uma substituição, mas, sim, de uma sobreposição e integração com variáveis intensidades em diferentes cenários. A questão é que Han compreende como fundamental enfatizar a ascendência e velocidade de atuação da psicopolítica na esfera contemporânea.

14 Recio Sastre, A. “Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han”, p.258.

15 Parece-me importante ressaltar que compreendo a obra de Byung-Chul Han no registro de uma *escrita retórica*, com um estilo ensaístico que recorre a tons enfáticos e alarmantes, como forma de mobilizar a discussão de questões filosóficas contemporâneas. No que se refere ao entendimento de “retórica”, sigo a caracterização apresentada por Lyra que, ao traduzir *pistis* por *convincência* e não meramente por *persuasão*, promove um deslocamento tópico que “permite enxergar finalidades mais amplas [para a retórica], de construção de discursos convincentes, dignos de atenção, independentemente de provocarem ou não efetiva mudança de opinião no público” Lyra, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no século XXI*, Prefácio. Uma outra maneira de afirmar compreensão semelhante da obra do filósofo coreano pode ser encontrada na formulação de Bösel: “Han é um mestre da ênfase e da polêmica, mas não necessariamente da diferenciação [Han ist ein Meister der Zuspitzung und der Polemik, aber nicht unbedingt der Differenzierung]”. Bösel, B. “Der psychotechnologische Komplex – Die Automatisierung mentaler Prozesse als demokratietheoretisches Problem”, p.559.

16 “Durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo de novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder [biopolítica] que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia”. Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*, aula de 17.03.1976, p.203.

O diagnóstico apresentado por Han aponta para tendências globais emergentes. Por um lado, isto obviamente não significa que este processo se apresente com a mesma efetividade e aceleração em populações e territórios tão distintos como aqueles que encontramos em escala global; nem muito menos significa que investigar contextualizações específicas próprias à diversidade sócio-cultural e econômica não seja uma tarefa relevante – ainda que o filósofo coreano não se dedique a ela. Por outro lado, parece cada vez mais difícil identificar grupos ou regiões que se encontrem efetivamente alheios aos impactos da dinâmica do capitalismo e da tecnologia digital na contemporaneidade. Como afirma Picchione:

Os meios de comunicação digitais criaram uma uniformidade de desejos e necessidades que se aplica não apenas às sociedades ricas, mas também à imaginação das classes sociais economicamente marginalizadas nas partes pobres e subdesenvolvidas do mundo. O capitalismo digital possui ferramentas de nivelamento e massificação mais poderosas do que a mídia eletrônica. A colonização da psique pelos mesmos desejos não tem precedentes¹⁷.

Trata-se, portanto, de um processo que afeta a todos, sejam grupos socialmente marginalizados, economicamente desfavorecidos, ou aqueles com menor inclusão digital – a questão que permanece em aberto refere-se à singularização pertinente a cada contexto.

Se nas sociedades disciplinares Foucault destacou a relevância do panóptico como forma de vigilância contínua em cada um dos espaços de confinamento, na atualidade estaríamos diante de um gigantesco panóptico digital, no qual – ainda que todos vigiem a todos na dinâmica das redes sociais – sem dúvida empresas e governos reúnem capacidades diferenciadas de registrar dados sobre comportamentos morais, sociais, de consumo ou políticos acerca dos indivíduos.

Hoje, o globo como um todo está se transformando em um único panóptico. Não existe um fora do panóptico; ele se torna total, não existindo muralha que possa separar o interior do exterior. Google e redes sociais, que se apresentam como espaços de liberdade, estão adotando cada vez mais formas panópticas¹⁸.

17 Picchione, J. “Byung-Chul Han: Digital Technologies, Social Exhaustion, and the Decline of Democracy”, p.12.

18 Han, B. *Sociedade da Transparência*, p.115.

Esta dinâmica de poder opera de forma mais eficiente precisamente porque se utiliza da motivação, articulada a um processo psicossocial de analgesia¹⁹, promovendo uma sensação entorpecida de liberdade. Os usuários são simultaneamente anestesiados e estimulados continuamente a expor seus dados de modo voluntário. “Hoje, caminhamos para era da psicopolítica digital que avança da vigilância passiva ao controle ativo, empurrando-nos, assim, para uma nova crise da liberdade: até a vontade própria é atingida”²⁰. Restrições violentas e evidentes à liberdade – tal como em uma ditadura – são logo objeto de entendimento, indignação e eventual reação social. Entretanto, na medida em que a própria possibilidade de autonomia e liberdade é diretamente afetada, mas de modo sutil e imperceptível, as formas de resistência ou luta política encontram um campo de difícil mobilização. Se admitirmos com Han que a dinâmica de poder se torna muito mais efetiva na medida em que ela não se apresenta de forma violenta, mas sim quando mostra-se capaz de direcionar a ação dos indivíduos por meio da liberdade, então, como afirma Landázuri, “teríamos que deduzir que o poder das empresas e dos governos em uma era psicopolítica é verdadeiramente avassalador”²¹.

Segundo Bösel, para tratar de psicopolítica é necessário abordar o “complexo psicotecnológico [*psychotechnologische Komplex*]”²² que atualmente influencia a atenção e os afetos, promovendo a construção de convicções e comportamentos cada vez mais controlados por critérios que não são nada evidentes. Somente deste modo seria possível discutir sobre “interferências não autorizadas” e tratar da capacidade deliberativa, bem como da possibilidade de reflexão em torno de um bem comum, no âmbito da democracia contemporânea. Diante da convergência de todos estes elementos seria apropriado falar do crescimento de um “paternalismo psicotecnológico [*psychotechnologischen Paternalismus*], que é em grande parte indiferente ao

19 “A Sociedade Paliativa é, ademais, uma sociedade do curtir [*Gefällt-mir*]. Ela degenera em uma mania de curtidão [*Gefälligkeitwahn*]. Tudo é alisado até que provoque bem-estar. O *like* é o signo, sim, o *analgésico do presente*. Ele domina não apenas as mídias sociais, mas todas as esferas da cultura. Nada deve provocar dor. Não apenas a arte, mas também a própria vida tem de ser *instagramável*” Han, B. *Sociedade Paliativa*, p.14.

20 Han, B. *Psicopolítica*, p.23.

21 Landázuri, M. “De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung Chul Han”, p.202.

22 Bösel, B. “Der psychotechnologische Komplex – Die Automatisierung mentaler Prozesse als demokratietheoretisches Problem”, p.561

posicionamento ideológico”²³. Orientações políticas que poderíamos tomar como progressistas ou conservadoras empregam abordagens tecnológicas de persuasão, com uso de mídias empáticas e engajadoras, formas de gamificação²⁴ e microdirecionamento digital político-econômico. As implicações políticas deste cenário, particularmente para a democracia contemporânea, parecem alarmantes. Tratemos disto na próxima seção.

Infocracia: considerações sobre a crise da democracia na atualidade digital.

Hoje vivemos, em escala global, predominantemente em regimes que se apresentam como “democráticos”. Habitamos em estados constitucionais, que prezam pela garantia de direitos fundamentais, com sistemas jurídicos, liberdade de expressão e de imprensa, direito ao voto e à participação política. Entretanto, talvez saibamos mais claramente o que *não* é democracia, pois nem sempre parece fácil explicar o que constitui a efetividade de tal regime. A edificação de um estado estruturalmente democrático não é algo mais do que uma condição de possibilidade para a democracia, mas ainda parece estar distante da garantia de sua realização. Nestes mesmos estados ditos democráticos, é bastante perceptível a violação de direitos, discriminações, preconceitos, bem como aparatos institucionais – desde a polícia até a justiça – que funcionam diferenciadamente em função de questões de raça, etnia, gênero, sexualidade, classe social ou posição ideológica. Além disso, em nome da “defesa da democracia” surge um conjunto bastante heterogêneo de discursos, que proclamam desde formas de organização mais populares e participativas até aqueles que defendem a própria eliminação da autonomia de tribunais superiores de justiça. Parece inevitável que a pergunta sobre o estatuto ontológico da democracia permaneça ainda como uma questão filosófica em nosso horizonte reflexivo na contemporaneidade. Sem dúvida, muitos pensadores e pensadoras da atualidade tem se dedicado exaustivamente a este assunto – e pareceria injusto citar apenas alguns deles. A contribuição de Han para este debate é tratar do crescente processo de digitalização da vida e seus impactos na política e na democracia.

23 Bösel, B. “Der psychotechnologische Komplex – Die Automatisierung mentaler Prozesse als demokratietheoretisches Problem”, p.566.

24 Sobre a problemática da gamificação e sua articulação com o neoliberalismo, ver Han, B. *Psicopolítica*, Cap. “Gamificação”.

A digitalização do mundo avança, implacável. Submete a uma mudança radical nossa percepção, nossa relação com o mundo, nossa convivência. Ficamos atordoados pela embriaguez de comunicação e informação. O tsunami de informação desencadeia forças destrutivas. Abrange também, nesse meio-tempo, âmbitos políticos e leva a disrupções massivas no processo democrático. A Democracia degenera em Infocracia²⁵.

Na leitura apresentada por Han, parece fundamental assinalar, em primeira instância, dois aspectos: (1) deve-se afastar qualquer “demonização” no mundo digital – o que seria obviamente ingênuo; (2) os mecanismos digitais não podem ser adequadamente compreendidos meramente como uma “nova ferramenta” para impulsionar os mesmos processos políticos já presentes nos estados democráticos. A tecnologia digital não é uma simples ferramenta, acima de tudo por que ela afeta profundamente seu usuário – o sujeito é produzido na sua relação com a tecnologia digital. A interpretação aqui é que as mídias digitais, não são apenas “novos meios” de fazer o que sempre se fez, pois elas alteram de modo significativo os processos de subjetivação, socialidade e engajamento, afetam diretamente nosso modo de pensar e decidir em um nível que opera de maneira pré-reflexiva. “A Infocracia impulsionada por dados mina o processo democrático que pressupõe autonomia e liberdade da vontade”²⁶. Entretanto, tal dinâmica não é percebida como restrição à liberdade, ao contrário, utiliza-se de uma sensação anestesiada de liberdade de navegação na rede para obter seus melhores resultados. O fato é que em nenhum momento histórico as pessoas sentiram-se tão bem informadas, tão conscientes e tão capazes de fazerem escolhas livres, seja na esfera do consumo de bens e serviços, seja no âmbito de escolhas ideológicas ou políticas – análise que deve ser ampliada atualmente às mais diversas camadas sociais.

A comunicação digital traz consigo uma demanda por uma intensa aceleração na troca de informações. Mensagens precisam ser respondidas quase imediatamente, postagens precisam ser curtidas ou obter reações a cada instante, edifica-se um cenário psicossocial, que atravessa dinâmicas profissionais, familiares, sociais e políticas, no qual o “demorar-se” é sinônimo de negligência ou desengajamento. Nunca houve uma sociedade tão acelerada ou compulsiva por informação como aquela em que vivemos. “Dos smartphones, que prometem mais liberdade, parte uma coação fatal, a saber, uma coação

25 HAN, *Infocracia*, p.25.

26 HAN, *Infocracia*, p.39.

da comunicação. Com isso se tem uma relação quase obsessiva, compulsória com o aparato digital. Também aqui a liberdade se inverte em coação²⁷. O problema é que a experiência do pensamento, a elaboração discursiva e a escuta do outro demandam tempo – que não é propriamente um tempo físico, mas uma forma de temporalidade que se revela estranha à dinâmica da comunicação digital e da sociedade do desempenho. Deste modo, “a coação da comunicação acelerada nos priva da *racionalidade*. Sob pressão de tempo, acabamos escolhendo pela *inteligência* [artificial]. A inteligência [artificial] tem toda uma outra temporalidade. A ação inteligente se orienta a *soluções e resultados de curto prazo*”²⁸. Neste cenário, nossas decisões são cada vez mais deixadas a cargo de sistemas de IA²⁹. Isto se mostra presente nas mais diversas esferas da vida humana: o caminho a seguir nas rotas urbanas é direcionado por GPS, compras de produtos e serviços são indicadas pelas plataformas que traçam o perfil do usuário, filmes são escolhidos e direcionados pelos streamings, investimentos econômicos são apresentados como mais rentáveis por algoritmos abastecidos de dados de cada cliente, bem como nossas decisões políticas são sugeridas e induzidas por microdirecionamentos através de imagens, mensagens ou propagandas selecionadas em função do perfil moral traçado pelos big data³⁰.

A suposição crescente de que os big data e os algoritmos empregados a partir deles possam nos oferecer respostas efetivas para nossos problemas em todos os campos da vida, promovem aquilo que Han denomina de *dataísmo*³¹.

27 Han, B. *No Enxame. Perspectivas do Digital*, p.65.

28 Han, B. *Infocracia*, p.36, 37. grifos no original.

29 Uma das dificuldades refere-se ao fato de que “a inteligência artificial aprende com o passado. O futuro que ela calcula não é um futuro no verdadeiro no sentido da palavra. Ela é cega para eventos. Mas o pensar tem um caráter de acontecimento. Ele traz algo completamente outro para o mundo”. Han, B. *Não-coisas*, p.81.

30 “Os *big data* talvez tonam legíveis aqueles nossos desejos dos quais nós mesmos não estamos propriamente conscientes. De fato, em determinadas situações, desenvolvemos inclinações que escapam à nossa consciência. Muitas vezes, nem sequer sabemos por que de repente sentimos certa necessidade”. Han, B. *Psicopolítica*, p.88.

31 Para ilustrar a concepção “Dataísta”, Han destaca um trecho extraído do New York Times em 4/2/2013, escrito por David Brooks, para explicar a transformação social operada pelos Big Data: “se você me pedisse para descrever a filosofia que está na ordem do dia, eu diria que é o dataísmo. Agora temos a capacidade de reunir enormes quantidades de dados. Essa capacidade parece levar consigo certa suposição cultural de que tudo o que pode ser medido e deve ser; de que os dados são uma lente transparente e confiável que nos permite filtrar o emocional e a ideologia; de que

O dataístas percebem “no Big Data e na inteligência artificial um *equivalente funcional* para a esfera pública discursiva prestes hoje a se desintegrar, mas que torna obsoleta a teoria de Habermas da ação comunicativa”³². Processos discursivos poderiam ser substituídos com mais velocidade e eficiência pelo gerenciamento adequado de bancos de dados, que teriam inclusive uma melhor capacidade de compreensão acerca dos anseios e necessidades da população. Algoritmos poderiam ser otimizados continuamente, corrigindo erros de modo automático, minimizando riscos e promovendo a maximização resultados. “A racionalidade digital substitui o aprendizado discursivo pelo *Machine Learning*”³³. Deste modo,

*Dataístas têm em mente uma sociedade que se sustenta completamente sem política. [...] A democracia partidária não existirá mais em um futuro próximo. Dará lugar à infocracia como pós-democracia digital. Políticos serão substituídos por especialistas e técnicos informáticos, que passarão a administrar a sociedade para além de pressupostos ideológicos e independentes de interesses do poder. A política será substituída pelo management impulsionado por dados do sistema*³⁴.

Han nos adverte que o “*dataísmo é nihilismo*. Ele renuncia inteiramente ao sentido. Dados e números são aditivos, não narrativos. Os sentidos, ao contrário, baseiam-se na narração. Os dados preenchem o vazio de sentido”³⁵. Somente por meio de um esforço narrativo³⁶ é possível interpretar e dar significado ao conjunto de informações que se apresentam, pois os big data promovem apenas correlações entre elementos e prognósticos a partir dos dados obtidos.

vão nos ajudar a fazer coisas notáveis, como prever o futuro. [...] a revolução dos dados nos oferece um instrumento excepcional para entender o presente e o passado.” Han, B. *Psicopolítica*, p.79.

32 Han, B. *Infocracia*, p.65.

33 Han, B. *Infocracia*, p. 66, grifos no original.

34 Han, B. *Infocracia*, pp.70,71, grifos no original.

35 Han, B. *Psicopolítica*, p. 82, grifos no original.

36 “A teoria como narração cria uma ordem de coisas, relacionando-as umas com as outras e explicando por que se comportam da maneira como se comportam. Em contraste com os Big Data, ela nos oferece uma forma mais elevada de conhecimento, qual seja, a *compreensão*”. Han, B. *A Crise da Narração*, p. 102.

O autor destaca que esta singular forma de *niilismo*³⁷ que prolifera na contemporaneidade promove uma *desfactualização* do real:

*O novo niilismo é um fenômeno do século XXI. Pertence às negações patológicas da sociedade da informação. Surge ali, onde perdemos a crença na verdade ela mesma. Na era das fake news, desinformações e teorias da conspiração, a realidade, com suas verdades factuais, se nos estraviou. Passam a circular, então, informações totalmente desacopladas da realidade, formando um espaço hiper-real. A crença na facticidade foi perdida*³⁸.

Em outras palavras, além de promover uma descorporificação do mundo e das relações, pelo qual tudo passa a reduzir-se a dados, este novo niilismo, próprio da era das *fake news*, articula uma descrença na *facticidade*, por meio da proliferação de informações totalmente desarticuladas da realidade, em um cenário no qual “a própria diferenciação entre verdade e mentira é que foi anulada”³⁹.

Por um lado, divergentes interpretações que se referem à factualidade podem ser perfeitamente plausíveis, tornando-se objeto de debate e discussão sociopolítica. Um interpretação eventualmente pode se revelar equívoca, precária ou parcial em função de novos relatos, conhecimentos científicos ou reflexões argumentativas. Mas todo debate discursivo pressupõe um assunto sobre o qual se fala, ou seja, um conjunto de elementos que edificam um solo factual comum, um “mundo da vida” compartilhado, a partir do qual diferentes leituras podem se estabelecer e pretendem se justificar. Como afirma Hannah Arendt: “a marca distintiva da verdade fatual consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira”⁴⁰. Ordinariamente damos o nome de “fake news” às notícias falsas, ou seja, àquelas imagens ou conjunto de informações que não correspondem aos fatos, não

37 Este novo niilismo “não se deve à circunstância de que as crenças religiosas e valores herdados perderam sua validade. Esse niilismo do valor, que Nietzsche expressou com ‘deus está morto’ (...), já está atrás de nós”. Han, B. *Infocracia*, p. 81. Segundo o autor, o niilismo contemporâneo refere-se à hegemonia do dataísmo, e a descrença em relação à própria verdade. Para uma leitura mais cuidadosa da problemática referente ao conceito de “niilismo”, tendo em vista suas diferentes acepções, ver Volpi, F. *O niilismo*, 1999.

38 Han, B. *Infocracia*, p.81.

39 Han, B. *Infocracia*, p.84.

40 Arendt, H. “Verdade e política”. In: *Entre o passado e o futuro*, p.308.

descrevem a realidade. Neste sentido, contrariamente ao que Han afirma, algumas informações caracterizadas como “fake news” podem ser apenas isso: distorções deliberadas da realidade: “notícias mentirosas”.

Por outro lado, “no decorrer da digitalização, a informação alcança um status completamente diferente. A própria realidade passa a ser moldada por informações e dados”⁴¹. Ora, se ocorre efetivamente uma negação da própria realidade factual, não caberia caracterizar o fenômeno das fake news como uma “mentira”⁴², ou uma “notícia falsa”. Talvez seja melhor compreendê-lo como um mecanismo de produção de uma espécie de realidade paralela cuja legitimação se encontra nas próprias configurações informacionais que produzem as fake news e que as replicam no universo digital. Nesta perspectiva, a suposta veracidade de uma fake news desta ordem advém precisamente da velocidade em que ela é compartilhada e da quantidade de *likes* que recebe nas diversas infobolhas em que penetra. Um sintoma de tal característica é que uma fake news com tal status simplesmente não pode ser “desmentida”, pois não importam quais fatos, evidências ou conhecimentos científicos sejam apresentados, sempre surgem novas configurações informacionais que pretendem justificar o que foi afirmado, desde de teorias conspiracionais, interpretações político-ideológicas ou crenças arraigadas que sustentam elementos fundantes da *identidade* dos próprios usuários. “A rede se torna, portanto, *tribalizada*. A tribalização da rede como refactualização do mundo da vida é propagada sobretudo no campo da direita, na qual é maior a necessidade de identidade do mundo da vida”⁴³. Todavia, ainda que tais movimentos possam ser mais significativos em grupos conservadores, pode-se dizer que de modo algum isso lhes é restrito. Há tendências à tribalização e à criação de infobolhas radicalizadas nos mais diferentes setores da sociedade e em função dos mais diversos temas sociopolíticos.

41 Han, B. *A Crise da Narração*, p.27.

42 Como enfatiza Han: “Quem mente de maneira consciente e se contrapõe à verdade, legitima esta última de modo paradoxal. Mentir é possível apenas ali, onde a diferenciação entre verdade e mentira se mantém intacta. O mentiroso não perde a referência à verdade. Sua crença da realidade não é impactada. O mentiroso não é um nihilista. Não põe a verdade em questão. Quanto mais resolutamente mentir, mas a verdade é comprovada [...] Fake news não são uma mentira. Elas atacam a própria facticidade” Han, B. *Infocracia*, p..

43 Han, B. *Infocracia*, p.58.

“Embriagamo-nos hoje em dia da Mídia Digital, sem que possamos avaliar inteiramente as consequências dessa embriaguez. Essa cegueira e a estupidez simultânea a ela constituem a crise atual”⁴⁴. Este entorpecimento, ao qual se refere Han, encontra-se intimamente ligado aos mecanismos de funcionamento dos algoritmos nas redes e plataformas digitais, que impulsionam postagens e mensagens em sintonia com os interesses e opiniões de cada usuário, trazendo como efeito a inflação das bolhas digitais. Este fenômeno atende ao crescente narcisismo que é implícito à sociedade do desempenho, pois o que se vê nas infobolhas é apenas o reflexo de si mesmo – elas atuam como câmaras de eco. Todo questionamento ou adversidade é previamente excluído pelo próprio algoritmo da rede e, caso não seja, é prontamente deletado pelo próprio usuário. Deste modo, fomenta-se a exclusão de toda a relação com a alteridade, bem como a falência da possibilidade discursiva necessária à troca de ideias e ao debate democrático. Parece que tudo se transforma em uma grande batalha de impressões circunstanciadas apenas em afetos ou crenças. Como afirma Han: “nessa infocracia, nessa guerra da informação, não há lugar para o discurso”⁴⁵. A discursividade pressupõe a possibilidade de reconhecimento do outro, bem como do esforço de uma elaboração argumentativa que se mostre plausível e inteligível para este interlocutor.

“A comunicação digital [...] torna uma descarga de afetos instantânea possível. Já por conta de sua temporalidade ela transporta mais afetos do que a comunicação analógica. A mídia digital é, desse ponto de vista, uma mídia de afetos”⁴⁶. A própria estrutura e dinâmica das mídias digitais desfavorece a temporalidade necessária ao pensamento e à reflexão, fomenta, ao contrário, reações intensamente afetivas, sejam de paixão ou ódio, que são estranhas à possibilidade discursiva e à construção de uma efetiva esfera pública⁴⁷.

44 Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p.10.

45 Han, B. *Infocracia*, p.43.

46 Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p.15.

47 “O ciberespaço não é tanto um lugar para a ação pública, mas sim um lugar para publicação pessoal. A informatização e exibição da privacidade assumem valor como mercadoria, tornando rentável o tema da performance mesmo sem estar ativo. Esta corrente pós-privacidade supõe a renúncia à esfera privada, contrariando os fundamentos da democracia moderna. Assim, tende a se formar uma sociedade sem espaço público e hiperinformação: com opinião midiática e fugaz. Para Han, isto traduz-se numa tendência para a despolitização que é camuflada com uma atenção excessiva ao escândalo”. Almendros, L. “Byung-Chul Han y el problema de la transparencia”, p.178.

É neste contexto que podemos compreender como muitas lutas políticas reduziram-se a formas daquilo que se convencionou chamar de “políticas de cancelamento”. Han denomina este fenômeno a partir do termo *shitstorm*, cujas causas são múltiplas. “Ele é possível em uma cultura de falta de respeito e de indiscrição. Ele é, antes de tudo, um genuíno fenômeno da comunicação digital”⁴⁸. Sob o leque deste conceito podemos compreender, não somente ondas de indignação que tomam acusados de crimes ou transgressões como culpados efetivos acerca daquilo de que são acusados, mas também reações morais de espectros diversos, que tomam um determinado indivíduo ou grupo como alvo de um tipo de *linxamento digital*. É importante observar: o *shitstorm* pode ocorrer em articulação a fake news e em função de teorias conspiracionais, ou mesmo pode surgir advindo de denúncias sobre possíveis crimes hediondos que mobilizariam justificadamente a sociedade. Mas, seja como for, ainda permanece como *shitstorm*, pois ninguém é capaz de pensar ou discutir sobre nada. Neste sentido, Han faz uma interessante observação referente à concepção de poder de soberania, descrito por Foucault como o poder de “produzir a morte”⁴⁹ – diferentemente do poder disciplinar e biopolítico, que visava gerir a vida. Partindo também da análise de Schmith, para quem o poder de soberania era aquele que permitia decretar a excepcionalidade das regras intencionais e democráticas, Han afirma que tendo em vista o fenômeno do *shitstorm*, somos convidados a repensar a própria noção de soberania. “É o soberano, segundo Carl Schmitt, que decide sobre o estado de exceção.[...] Depois da revolução digital, precisaremos reformular novamente a proposição de Schmitt: é soberano quem dispõe do *shitstorm* da rede”⁵⁰. Em outras palavras, pode-se dizer que o fenômeno do *shitstorm* caracteriza-se por uma efetiva suspensão de direitos humanitários e civis presentes no regime democrático. É uma forma de “decretar a morte”, em um primeiro nível digital, mas com evidentes e graves repercussões para a vida cotidiana dos envolvidos. Há *shitstorms* por causas e motivos pelos quais certamente nos mobilizaríamos, por motivos que nos pareceriam perfeitamente justos, mas isso não defaz o mecanismo que está sendo denunciado. O problema é que não há temporalidade para o pensamento⁵¹:

48 Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p.15.

49 Ver, Foucault, M. *História da Sexualidade*, Vol.1, Cap V. “Direito de morte e poder sobre a vida”.

50 Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, pp.19, 20.

51 “O caráter geral de curto-prazo da sociedade da informação não é benéfico à democracia. No interior do discurso vive uma temporalidade que não se dá com a comunicação acelerada, frag-

não há escuta, não há discurso, não há debate. Como afirma Han: “na ação comunicativa, tenho que imaginar a possibilidade de que meu comentário seja posto em questão pelo outro. Um comentário sem interrogação não tem caráter discursivo. A crise atual da ação comunicativa pode ser atribuída ao metanível de que *o outro está desaparecendo*”⁵². Se o outro está progressivamente sendo expulso do universo relacional e político, torna-se cada vez mais difícil a construção de uma ambiência efetiva para o espaço público.

*A comunicação digital provoca uma reversão no fluxo de informações que tem efeitos destrutivos para o processo democrático. Informações são propagadas sem que passem pelo espaço público. São produzidas em espaços privados e enviadas a espaços privados. A rede não forma assim, nenhuma esfera pública. Mídias sociais intensificam essa comunicação sem comunidade. Não se pode formar esfera pública política de influenciadores e seguidores*⁵³.

Diante deste cenário, como repensar as possibilidades de ação ético-política que fomentem melhores condições para a edificação de um espaço público discursivo e dialógico na contemporaneidade? Tratemus disto na seção seguinte.

Perspectivas ético-políticas de enfrentamento do cenário da Infocracia contemporânea.

No contexto da sociedade do desempenho que nos exige a maximização da performance em todas as áreas da vida, em uma dinâmica cada vez mais acelerada e intensa, Han nos convida a uma outra experiência do tempo e a uma revisão crítica de nossas possibilidades relacionais e existenciais. O autor afirma a importância de uma *política da inatividade*. No cenário contemporâneo, cada vez mais torna-se difícil dizer *não* às demandas que se intensificam e se alimentam de nossas próprias capacidades produtivas, pois qualquer recusa vem acompanhada do sentimento de culpa e fracasso⁵⁴. “A obrigação de agir e, mais

mentada. É uma práxis que requer tempo. [...] Na sociedade da informação, simplesmente não temos tempo para ação racional”. Han, B. *Infocracia*, p.36.

52 Han, B. *Infocracia*, p. 52.

53 Han, B. *Infocracia*, p. 49.

54 “O sentimento de ter alcançado uma meta não é “evitado” deliberadamente. Ao contrário, o sentimento de ter alcançado uma meta definitiva já mais se instaura. Não é que o sujeito narcisista

ainda, a aceleração da vida se mostram como um meio eficaz de dominação⁵⁵. Haveria, neste sentido, uma *ação política em não-fazer*, uma ação de recusa à dinâmica de hiperatividade, hiperprodução e hiperconsumismo que é implícita ao neoliberalismo e à tirania da visibilidade contemporâneas. O paradoxo – se é que seja de fato um paradoxo – é que quanto melhor fazemos algo, quanto mais demonstramos habilidades⁵⁶, e quanto mais efetivamente executamos o que quer que seja, tanto mais isto nos aprisiona. É preciso em primeiro lugar *não-fazer* – para que a partir disso se possa pensar melhor o próprio fazer.

Inatividades demandam tempo. Elas exigem muito tempo [lange Weile], um demorar-se intenso contemplativo. Elas são raras em uma época da pressa, na qual tudo se tornou tão a curto prazo, de tão curta respiração e de vista tão curta. Hoje, impõe-se em todo lugar a forma de vida consumista, na qual toda a necessidade deve ser satisfeita imediatamente. Não temos mais a paciência para a espera, na qual algo pode lentamente amadurecer⁵⁷.

Parece claro que uma *política de inatividade*, por sua vez, jamais seria um “nada fazer” mas a possibilidade de uma experiência ontologicamente diferente em relação ao próprio tempo que permite outra forma de agir no mundo. Vivemos ordinariamente o tempo de “descanso” como um período que nos recupera para o trabalho⁵⁸. A proposta de Han é que possamos nos abrir a uma experiência diferenciada, em que o tempo livre não seja meramente tomado como pausa para o trabalho vindouro, mas, sim, que sejamos capazes de uma vivência do tempo para além de qualquer lógica de produtividade

não queira chegar a alcançar a meta. Ao contrário, não é capaz de chegar à conclusão. A coação do desempenho força-o a produzir cada vez mais. [...] Vive constantemente num sentimento de carência e de culpa. E visto que, em última instância, está concorrendo consigo mesmo, procura superar a si mesmo até sucumbir”. Han, B. *Sociedade do Cansaço*, pp. 85, 86.

55 Han, B. *Vita Contemplativa*, p.39.

56 “A liberdade das habilidades gera até mais coações do que o dever disciplinar, que profere ordens e proibições. O dever possui um limite. Mas a habilidade não possui limite algum. Está aberta a elevar-se e crescer. Assim a coação que provém da habilidade é ilimitada. [...] As enfermidades psíquicas como a depressão e burnout são a expressão de uma profunda crise da liberdade. São um sinal patológico de que a liberdade está se transformando em coação”. HAN, *Sociedade do Cansaço*, pp.116, 117.

57 Han, B. *Vita Contemplativa*, p.26. Ver também Han, B. *O Aroma do Tempo: um ensaio filosófico sobre a Arte da Demora*, 2016.

58 “Descanso e trabalho constituem duas formas de existência fundamentalmente distintas. Entre ambos há uma *diferença ontológica*”. Han, B. *O Desaparecimento dos Rituais*, pp.64, 65.

ou de promessa de futuro. Tal reconfiguração intersubjetiva de nossa relação com a alteridade, promovendo uma forma distinta de articulação com o mundo digital e um outro trato com demandas socio-econômicas por desempenho, poderia constituir-se como uma forma política de enfrentamento do cenário em que vivemos.

A perspectiva ético-política apresentada por Han, continua sendo objeto de inúmeras críticas desde suas primeiras publicações. Segundo Ruiz Del Ferrier, o filósofo apresenta “uma noção de poder que se afasta definitivamente do modelo de consenso e do modelo de luta. E, em vez disso, propõe a reunificação desses elementos de poder na fórmula da hospitalidade e da gentileza”⁵⁹. Deste modo, acabaria por fomentar o abandono de quaisquer formas antagônicas de luta política. Para Sferco, tal configuração revelaria uma “ingenuidade” do autor acerca das consequências políticas de sua filosofia:

Han pretende fornecer pistas propositivas, em uma chave emancipatória, apontando uma solução urgente e plausível capaz de resgatar a temporalidade da nossa experiência do flagelo da dissincronia e da parestesia da modernidade tardia. [Todavia], a referida recuperação do tempo não posicionará a saída da sua crise na ação crítica, mas na ação passiva – ou melhor, na “inação” –, típica da prática da contemplação⁶⁰.

Sua filosofia, por tais interpretações, acabaria por resultar em uma “solidão melancólica”, em uma “nostalgia de sensações e ideias”⁶¹. Segundo Ruiz Del Ferrier, o diagnóstico de Han mostra-se “sombrio e desalentador” pois, ao retratar um cenário com elementos quase totalitários, acaba por sugerir “impossível a formação de um contrapoder que possa questionar a ordem estabelecida pela sociedade de controle, desempenho e cansaço. Aqui estão as tentativas sustentadas do nosso autor de exortar seus leitores a elogiar verdadeiramente a inação”⁶². Almendros, por sua vez, compreende que muitas das análises e propostas de Han não apresentam caráter pragmático, não se

59 Ruiz Del Ferrier, M. “Poderes: Contra el elogio a la inacción. Byung-Chul Han y el no-poder-poder-más como racionalidad neoliberal”, p. 34.

60 Sferco, S. “Temporalidades: El tiempo en crisis en la gramática líquida de Byung-Chul Han”, p.71.

61 Idem, p.74.

62 Ruiz Del Ferrier, M. “Poderes: Contra el elogio a la inacción. Byung-Chul Han y el no-poder-poder-más como racionalidad neoliberal”, p. 51.

mostrando úteis para testar possíveis soluções em relação aos problemas por ele apresentados, tendo em vista que “não é possível regressar a um mundo não globalizado, não neoliberal, alheio à Internet e às empresas que a dominam”, sendo portanto “necessário um trabalho intelectual mais pragmático e ativista do que teórico”⁶³. Butierrez também assinala a dificuldade de apreender das formulações de Han um conjunto de ações práticas efetivas, acrescentando ainda que “suas referências generalizadas à dimensão comunitária, sem maiores especificações, podem invisibilizar as singularidades e particularidades sociais que se desenvolvem atualmente no Ocidente”⁶⁴.

De fato, Han não sinaliza uma solução que mantenha os modelos clássicos de consenso ou de luta; aposta no resgate da afabilidade e da hospitalidade; e deixa a cargo de seu leitor elaborar diferenciações acerca das formas de aplicação do cenário que descreve nos contextos multifacetados da atualidade. Todavia, sua proposta poderia ser melhor compreendida como uma outra forma de conceber perspectivas ético-políticas, por meio da afirmação de uma *política da inatividade* e de uma *ética da alteridade*. Mas tal encaminhamento precisa ser tratado com atenção para não ser reduzido à mera ingenuidade, nostalgia, alienação política ou rejeição tacanha ao mundo digital.

Um primeiro aspecto a destacar é que uma *política da inatividade*, uma experiência diferenciada do tempo, em nada se relaciona com a passividade:

*No empuxo da aceleração geral e da hiperatividade desaprendemos também a ira. A ira tem uma temporalidade bem específica, que não se coaduna com a aceleração geral e a hiperatividade [...]. Ela pressupõe uma pausa no presente. É nisso que ela se distingue da irritação. A dispersão geral que marca a sociedade de hoje não permite que surja a ênfase e a energia da ira. A ira é a capacidade que está em condições de interromper um estado, e fazer com que se inicie um estado novo. Hoje cada vez mais ela cede lugar à irritação ou ao enervar-se, que não podem produzir nenhuma mudança decisiva*⁶⁵.

63 Almendros, L. “Byung-Chul Han y el problema de la transparencia”, p.181.

64 Butierrez, L. F. “La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridad”, p.10.

65 Han, B. *Sociedade do Cansaço*, p.54.

Ordinariamente, relaciona-se a *contemplação* ou a *inatividade* com atitudes de passividade ou resignação. Han enfatiza que, na verdade, mesmo a força necessária para uma transformação significativa advém de uma experiência temporal que parece cada vez menos viável na aceleração em que vivemos. É interessante observar que o autor estabelece claramente uma articulação, tanto da *ira* como da *criação*, com aquilo que em *Sociedade do Cansaço*⁶⁶ – publicado de 2010 – ele denominava como “tédio profundo” [*tiefe Lange-weile*], e que na obra *Vita Contemplativa*⁶⁷ – publicada em 2022 – nomeia como “inatividade” [*Untätigkeit*]. “As pessoas ativas criadoras se distinguem das ativas úteis pelo fato de que elas fazem *para nada*. Justamente esta *parte da inatividade na atividade* torna possível o surgimento de algo *inteiramente diferente*, algo que nunca existiu”⁶⁸.

Neste sentido, “a política da inatividade libera a imanência da vida da transcendência, que é o que a aliena de si própria. Só na inatividade tomamos consciência do solo em que pisamos e do espaço em que nos encontramos”⁶⁹. Em contato com a imanência constituinte da existência, estaríamos em melhores condições de resgatar relações com a alteridade e configurar possibilidades discursivas necessárias à esfera pública da democracia.

*A atomização e narcisização crescente da sociedade nos ensurdecem perante a voz do outro. Levam igualmente à perda de empatia. Hoje cada um presta homenagem ao culto de si mesmo. Cada um performa e se produz. Não é a personalização algorítmica da rede, mas o desaparecimento do outro, a incapacidade de ouvir atentamente, que é responsável pela crise da democracia.*⁷⁰

A dinâmica da sociedade do desempenho favorece a intensificação do narcisismo, estimula a performatividade de um estilo de vida e percepção da realidade. O efeito colateral deste mecanismo psicossocial é o desaparecimento da alteridade.

66 Ver Han, B. *Müdigkeitsgesellschaft*, 2010

67 Ver, Han, B. *Vita contemplativa: oder von der Untätigkeit*, 2022.

68 Han, B. *Vita Contemplativa*, p. 38, grifos no original.

69 Han, B. *Vita Contemplativa*, pp.43, 44.

70 Han, B. *Infocracia*, p.55.

Na análise desenvolvida por Han, a proposta de uma *ética da alteridade*⁷¹, que envolve o reconhecimento do outro e o respeito à diversidade, torna-se elemento fundamental para viabilizar o pensamento e a discursividade no âmbito político. Todavia, é relevante considerar que tal abertura à alteridade não se aplica, como em sentido ordinário, apenas ao “outro humano”, mas também apresenta-se como um chamamento ao reencontro com a natureza em sentido amplo e às próprias coisas em sua materialidade⁷² – em contraste com o cenário emergente de descorporificação e digitalização do mundo. O universo daquilo que ele denomina como “não-coisas”⁷³ tem tomado cada vez mais espaço em nossa vida cotidiana. A recuperação da relação com a materialidade corpórea dos próprios objetos é um fator importante para reconstrução da própria imanência do mundo. Uma *abertura ao outro* envolve também um acolhimento da *alteridade das coisas*, enquanto retomada de nossa possibilidade de sentir, tocar, ver e ouvir, que é constituinte de experiências que precisam ser elaboradas e narradas, produzindo um sentido existencial e social, a ser compartilhado no espaço público. “O estar-exposto [Ausgesetztheit] é uma outra máxima da ética do escutar, apenas ela impede que se curta a si mesmo”⁷⁴. O exercício de tal ética da escuta, do acolhimento, da empatia e da atenção mostra-se como condição de possibilidade para a superação do hipernarcisismo, do tribalismo digital, da guerra de identidades e das ondas de indignação na rede, bem como para a viabilidade de qualquer debate democrático.

71 Ver PINTO, C. B. S., & CHEVITARESE, L. P. “Inflexões da ética da alteridade em Byung-Chul Han: modos de enfrentamento à catástrofe do dataísmo”. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 2024.

72 Sobre a importância da materialidade e corporeidade das coisas que tende a se perder no cenário contemporâneo, Han afirma: “a ‘fiabilidade’ [Verlässlichkeit] da coisa [material] consiste no fato de que ela incorpora as pessoas naquelas referências de mundo que dão uma sustentação à vida. A coisa com sua “fiabilidade” é uma coisa do mundo. Pertence a ordem terrena. Se a coisa estiver desconectada, como está hoje, dessa plenitude de referência promotora de mundo e se esgotar em pura funcionalidade, sua fiabilidade também desaparece”. Han, B. *Não-coisas*, p. 127. Ver Han, B. *Undinge*, 2021.

73 “Hoje, nos encontramos em uma transição da era das coisas para a era das não-coisas. Não as coisas, mas as informações determinam o mundo da vida. Não habitamos mais a terra e o céu, mas o Google Earth e Cloud”. Han, B. *Não-coisas*, p.12.

74 Han, B. *A Expulsão do Outro*, p.127, meus grifos.

[No atual cenário] Em vez do discurso, tem lugar uma guerra de identidades. A sociedade perde com isso o comum [Gemeinsame], o espírito público [Gemeinsinn]. Não ouvimos mais o outro de maneira atenta. Ouvir atentamente é um ato político, à medida que só com ele as pessoas formam uma comunidade e se tornam capazes de discursar. Ele promove um nós. **A democracia é uma comunidade da escuta atenta**⁷⁵.

Pode-se observar aqui uma tentativa de resposta para a questão sobre o próprio estatuto ontológico da democracia. Não há democracia sem que se possa “conceder ao outro uma prioridade ética, escutar e responder ao outro”⁷⁶. Eis um dos desafios fundamentais que se apresenta na contemporaneidade.

Considerações finais

A sociedade do desempenho diagnosticada por Han apresenta um cenário de busca incessante da maximização da performance econômica e social, digitalização da vida, aceleração da informação e comunicação, hipervigilância, emergência de práticas psicopolíticas e degeneração da democracia em infocracia. O mapeamento das novas técnicas de poder inerentes ao neoliberalismo digital aponta para o hipernarcisismo, o crescimento de infobolhas tribalizadas, a obsessão por visibilidade e a intensificação de microdirecionamentos político-econômicos que operam em nível pré-reflexivo, por meio do emprego de algoritmos de inteligência artificial. As manifestações políticas reduzem-se à proliferação de fake news para a defesa de concepções ideológicas e identitárias, ou à criação de ondas de indignação e cancelamento. Mas se a democracia agoniza, o diagnóstico fornecido por Han traz consigo também perspectivas de enfrentamento deste mesmo cenário.

Han aponta para uma ação ético-política que surge de uma outra experiência do tempo e do pensamento, que demanda uma transformação nas relações intersubjetivas com a alteridade em sentido amplo, articulada a uma forma diferenciada de lidar com as novas tecnologias digitais e com a própria dinâmica do capitalismo contemporâneo. Uma *política da inatividade*, que permita a desaceleração, a experiência reflexiva e discursiva, e uma *ética da alteridade*, que viabilize o exercício da escuta e acolhimento afável do outro em sua

75 Han, B. *Infocracia*, p.62.

76 Han, B. *A Expulsão do Outro*, p.121.

diversidade, surgem na análise de Han como perspectivas de enfrentamento à digitalização do mundo e à infocracia, abrindo caminhos para a consideração do bem-comum e para construção da democracia na contemporaneidade.

Neste sentido, parece-me plausível considerar que a proposta ético-política de Byung-Chul Han pode ser compreendida em sintonia com uma perspectiva de ações que se configuram em uma rede micropolítica,⁷⁷ tal como podemos observar em Michel Foucault. Deste modo, não se trata de propor soluções revolucionárias em nível macropolítico, não seria o caso de propor soluções ideais ou utópicas que resolvam todos os nossos problemas, mas, sim, de investir em um exercício ético-político de resistência⁷⁸. Igualmente, seria razoável afirmar que uma *política da inatividade* e uma *ética da alteridade* podem ser compreendidas como uma forma de resistência – no sentido foucaultiano do termo – ativa, política e engajada, que se mostra fundamental na atualidade. Galparoso, de modo semelhante, compreende que “a rota de fuga proposta por Han (na esteira de Foucault e Deleuze) para escapar desta psicopolítica construída sobre Big Data [...] apresenta semelhanças formais com o apontado em sua época por Nietzsche para escapar da vida decadente”⁷⁹, retomando o sentido de afirmação de uma *arte de viver*, ainda que sem uma abordagem mais política do tema.

A produção de outras formas de subjetividade que possam acolher a alteridade, a escuta, a diversidade e permitam uma experiência discursiva e dialógica, tensionando os mecanismos psicopolíticos atualmente operantes, talvez nos torne capazes de promover ações que, ao se mostrarem presentes e afetarem outros indivíduos, possam pavimentar o campo de possibilidades

77 “O poder deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre nas mãos de alguns, jamais e apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo!” Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*, p.26.

78 Como afirma Foucault: “As relações de poder suscitam necessariamente, chamam a cada instante, abrem a possibilidade de uma resistência; e é por que há possibilidade de resistência e resistência real, que o poder daquele que domina tenta manter-se com tanto mais força e estratégia, quanto maior for a resistência. Foucault, M. “Pouvoir et Savoir”. In: *Dits et écrits*, p.407.

79 Galparsoro, J.I. “Big Data y Psicopolítica. Via de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte”, p. 38 . A partir da seção final do livro *Psicopolítica*, Galparoso investiga como o idiotismo abordado por Han, a partir das considerações de Deleuze, pode oferecer uma ação diferenciada que escape ao controle psicopolítico. “O idiota foge do consenso, quer reivindicar a sua singularidade através do ato criativo e, portanto, quer fugir do mundo da comunicação ilimitada onde as diferenças são anuladas. [...] E esta aspiração pela liberdade faz com que ele pareça desconectado, desinformado”, p.35.

para uma forma de democracia efetiva. Por fim, deve-se enfatizar, como afirma Han, que “*o escutar tem uma dimensão política*. Ele é uma ação, participação ativa na existência do outro e também no seu sofrimento”⁸⁰. E a última palavra que permanece é a “esperança” [*Hoffnung*], uma esperança radical que se alimenta da crítica e abre a possibilidade de um novo tempo⁸¹.

Referências

- ALMENDROS, L. Byung-Chul Han y el problema de la transparencia. *Isegoría*, n.º 58, enero-junio, 2018, 175-183.
- ARENDET, H. “Verdade e política”. In: *Entre o passado e o futuro*. SP: Ed. Perspectiva, 2007.
- BÖSEL, B. “Der psychotechnologische Komplex – Die Automatisierung mentaler Prozesse als demokratietheoretisches Problem”. *Z Politikwiss* 32, 2022.
- BUTIERREZ, L. F. “La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridade”. *Política y Sociedad*, (Madr.) 59(1), 2022.
- DELEUZE, Gilles. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed, v. 34, 1992.
- FOUCAULT, M. “Pouvoir et Savoir”. In: *Dits et écrits*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *Onascimento da Biopolítica*. SP: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. SP: Martins Fontes, 2016.
- GALPARSORO, J. I. “Big Data y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte”. In: *Dilemata*, año 9 (2017), n.24, 25-43.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HAN, Byung-Chul. *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz Verlagsgesellschaft, 2010.
- HAN, B.C. *O Aroma do Tempo: um ensaio filosófico sobre a Arte da Demora*. Lisboa: Relógio D’Água, 2016.
- HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

80 Han, B. *A Expulsão do Outro*. p.130, meus grifos.

81 Ver Han, B. *Der Geist der Hoffnung: Wider die Gesellschaft der Angst*, 2023.

- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Editora Âyiné, 2020.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade Paliativa: a dor hoje*. RJ: Vozes, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *Undinge: Umbrüche der Lebenswelt*. Berlin: Ullstein Buchverlage, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *O Desaparecimento dos Rituais: uma topologia do presente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro – sociedade, percepção e comunicação hoje*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- HAN, Byung-Chul. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- HAN, Byung-Chul. *Infocracia: digitalização e crise da democracia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- HAN, Byung-Chul. *Vita contemplativa: oder von der Untätigkeit*, Berlin: Ullstein Buchverlage 2022.
- HAN, Byung-Chul. *Vita Contemplativa: ou sobre a inatividade*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.
- HAN, Byung-Chul. *A Crise da Narração*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.
- HAN, Byung-Chul. *Der Geist der Hoffnung: Wider die Gesellschaft der Angst | Eine philosophische Gegenposition zum derzeitigen Krisenmodus*. Berlin: Ullstein eBooks, 2023.
- LANDAZÚRI, M. C. O. “De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung Chul Han”. In: *Athenea Digital*, 17(1), 2017.
- LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no século XXI*. SP: Almedina, 2021.
- PICCHIONE, J. “Byung-Chul Han: Digital Technologies, Social Exhaustion, and the Decline of Democracy”. In: *New Explorations Studies in Culture and Communications*. Volume 3, Number 2, 2023.
- PINTO, C. B. S., & CHEVITARESE, L. P. “Inflexões da ética da alteridade em Byung-Chul Han: modos de enfrentamento à catástrofe do dataísmo”. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 14(2), e85933, 2024.
- RECIO SASTRE, A. “Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han”. In: *Revista Scientific*, 4(13), 240–260, 2019.
- RUIZ DEL FERRIER, M. “Poderes: Contra el elogio a la inacción. Byung-Chul Han y el no-poder-poder-más como racionalidad neoliberal”, en: ESPINOSA, L.; GRECO, M. B.; PENCHASZADEH, A. P.; RUIZ DEL FERRIER, M. C. y SFERCO, S. (Eds.), *¿Por qué [no] leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018.
- SFERCO, S. “Temporalidades: El tiempo en crisis en la gramática líquida de Byung-Chul Han”, en: ESPINOSA, L.; GRECO, M. B.; PENCHASZADEH, A. P.; RUIZ DEL FERRIER, M. C. y SFERCO, S. (Eds.), *¿Por qué [no] leer a Byung-Chul Han?*, Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018.
- VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. SP: Edições Loyola, 1999.

Tecnoconjurações negras: notas sobrepostas de tecnopolítica e crítica da racialidade

Black techno-conjuring: overlapping notes on technopolitics and the critique of raciality

Resumo

Este artigo toma por base um conjunto de abordagens sobre dataficação, algoritmização, ambientes digitais e subjetivação que mobilizam categorias e noções em convergência com intervenções críticas da tecnopolítica, as quais procuram esclarecer o funcionamento das dinâmicas tecnocientíficas que têm determinado a assim chamada era da informação. Tais abordagens têm sido reviradas pelos estudos interessados em ancorar a crítica da racialidade no centro do debate sobre técnica, expandindo a gramática tecnopolítica e revelando a continuidade de formas de controle e subjugação sustentadas pela reposição do racial. Assim, às análises sobre os efeitos das tecnoluções contemporâneas, como biometrização e automação, torna-se necessário acrescentar o cálculo racial, imprescindível para fazer emergir caminhos de desalienação técnica.

Palavras-chave: tecnopolítica; racialidade; vigilância; algoritmização.

* Universidade de São Paulo (USP). Contato: mariafernandanovo@gmail.com

Recebido em: 02/04/2024 Aceito em: 25/07/2024

Abstract

This article builds on a set of approaches to datafication, algorithmization, digital environments, and subjectivation that mobilize categories and notions in convergence with critical interventions of technopolitics, which seek to clarify the functioning of the techno-scientific dynamics that have determined the so-called information age. These approaches have been revisited by studies interested in anchoring the critique of raciality at the center of the debate on technique, expanding the technopolitical grammar, and revealing the continuity of forms of control and subjugation sustained by the replacement of the racial. Thus, to the analysis of the effects of contemporary technosolutions, such as biometrics and automation, it is necessary to add the racial calculus, which is essential to bring out paths of technical disalienation.

Keywords: technopolitics; raciality; surveillance; algorithmization

O que é necessário não é nem o tecnosolucionismo nem o tecnopauperismo, mas sim uma cultura de invenção, concepção e planejamento que se preocupe com as comunidades e o coletivo, sem nunca ceder totalmente a agência e a inteligência à automação. O primeiro passo da tecnopolítica não é tecnológico, mas político.¹

Este artigo parte do profícuo campo que tem se expandido nos estudos de tecnologia e suas interfaces com a filosofia, impulsionado pelos estudos críticos da racialidade. Por meio deste campo constroem-se argumentos e análises consistentes que favorecem a multiplicação de diagnósticos distintos sobre a mesma preocupação: a lógica racial tornou-se (ou sempre foi) parte da axiomática da tecnologia. Diante dos diversos caminhos que podem ser percorridos para apresentar tal problema, este texto trabalhará com argumentos centrais das críticas à tecnolatria e ao tecnofetichismo, implicados, implícita ou explicitamente, nas leituras que descrevem as transformações

1 Pasquinelli, Matteo. A automação da inteligência geral. *Outras Palavras*, São Paulo, 2024.

epistêmico-políticas da era do capitalismo de vigilância. Além disso, serão apresentadas noções que têm expandido os estudos de ciência, tecnologia e sociedade, ao orientar a crítica do racial na tecnologia, instaurando o decisivo debate sobre dataficação e colonialismo digital.

Assim, este texto procura contribuir para a discussão sobre a lógica racial na tecnologia, materializada na combinação da posição espaço-temporal do sujeito racializado com as presunções de desenvolvimento e progresso, enaltecidas pelo tecnosolucionismo que domina o imaginário contemporâneo, acentuando a alienação técnica ao impor uma distância irreconciliável entre humanos e objetos técnicos. De outro modo, busca-se sugerir algo em comum nas diferentes formas de relação entre humanos e objetos técnicos, que pode ser resumido no impacto do capitalismo de vigilância e da plataforma das relações sociais nas comunidades negras. Isso se traduz em uma proliferação de “soluções” tecnofetichistas que estabilizam regimes seculares de violência racial contra as comunidades negras.

Para tanto, parte-se do diagnóstico feito por muitos pesquisadores sobre a recalibragem ou a reposição da raça como indispensável para a neuroeconomia sustentada pelo capitalismo de vigilância. A funcionalidade desse novo sistema econômico depende da configuração das redes digitais e do seu processo de extração de dados. Fundamentalmente, as tecnociências e as tecnologias digitais estão sendo utilizadas para criar indivíduos adaptados às configurações da sociedade de vigilância, aperfeiçoando técnicas de controle sobre a população, desta vez sob o desígnio das transformações sociais e jurídico-econômicas implicadas na era da informação digital.^{2,3} Em nossos dias, a vigilância se exerce com sistemas de coleta, registro, classificação e modulação da informação. Em outras palavras, toda ação nas redes digitais gera um rastro que, se coletado e manipulado, cria tendências e comportamentos preditivos que favorecem a mercantilização, a monetização e o controle.

Esse diagnóstico se sobrepõe a outro processo que também faz parte das soluções sociotécnicas da era da informação, a saber, a repetição (desde as

2 Zuboff, Shoshana. Big other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. In: Bruno, Fernanda et al. (org.). *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 17-68.

3 Zuboff, Shoshana. *The Age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2020.

plantations) de padrões de racialização para extração de valor.⁴ Assim, a tecnologia deve ser assumida como categoria racial, já que reforça mecanismos de diferenciação hierarquizada com base na raça.⁵ Estas duas assertivas estão na base da hipótese desenvolvida a seguir, organizada em torno de uma pesquisa tecnofilosófica que visa a identificar as continuidades do modelo colonial-escravista no funcionamento das tecnologias digitais – modelo este que se traduz em soluções sociotécnicas baseadas em exploração e violência racial.

Politizar as novas tecnologias

Nas tramas da arquitetura epistêmico-política das tecnologias digitais aparecem, por um lado, uma jornada de invenção de relações entre os objetos técnicos e humanos, somada à reconfiguração de noções como progresso, que orientava a produção da tecnociência desde a modernidade. Por outro lado, dinâmicas antes observadas no domínio da colonização e do capitalismo industrial se transferem para a nova era da informação, onde a extração e manipulação de dados se torna uma fonte de valor inesgotável do capitalismo de vigilância. Uma série de autores tem se dedicado nas últimas décadas a produzir reflexões sobre o funcionamento e as dinâmicas dos novos ambientes digitais,^{6,7,8,9} trazendo proposições críticas que jogam luz em reposições de

4 Browne, Simone. *Dark Matters, on the surveillance of blackness*. Durham: Duke University Press, 2015.

5 Atanasoski, Neda; Vora, Kalindi. *Surrogate humanity: race, robots, and the politics of technological futures*. Durham: Duke Press University, 2019.

6 Mills, Simon. *Gilbert Simondon: information, technology and media*. Boston: Rowman & Littlefield, 2016.

7 Garcia dos Santos, Laymert. *Politizar as tecnologias: o impacto sociotécnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34, 2003.

8 Bruno, Fernanda. Dispositivos de vigilância no ciberespaço: duplos digitais e identidades simuladas. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, São Leopoldo, v. 8, n. 2, 2006, p. 152-159.

9 Parra, Henrique Z. M. Da tecnopolítica às lutas cosmotécnicas: dissensos ontoepistêmicos face à hegemonia cibernética no Antropoceno. In: Kleba, John; Cruz, Cristiano; Alvear, Alvear. (org.). *Engenharias e outras práticas técnicas engajadas: diálogos interdisciplinares e decoloniais*. Campina Grande: EDUEPB, 2022. p. 339-394.

dinâmicas do racial na tecnologia.^{10,11,12,13}

Gilbert Simondon, que teorizou sobre a técnica em combinação com a nova ciência cibernética que emergia na década de 1950, produziu em 1954 *Du modes d'existence des objets techniques* (*Do modo de existência dos objetos técnicos*, na edição brasileira), uma genealogia da relação entre humanos e objetos técnicos.¹⁴ Segundo o autor, essa relação não é nem de emancipação dos objetos, nem de autonomia do humano em relação a eles, mas uma relação guiada pela ideia de progresso. O que está em jogo é uma nova noção de progresso, correspondente à descoberta da tecnicidade no nível dos conjuntos técnicos e humanos.

No ensaio *Les limites du progrès humaine*, publicado originalmente em 1959 (*Os limites do progresso humano*, na tradução brasileira), os limites deveriam ser estabelecidos por critérios condizentes com a existência dos humanos e não apenas com o desenvolvimento da técnica.¹⁵ Tais critérios devem responder a duas questões igualmente elementares e complexas: o que o humano produz? O que o humano é? Basicamente, o progresso humano se define pela saturação dos processos passíveis de universalização, os quais são transformados em sistemas cada vez mais autônomos. É o caso da linguagem, por exemplo, que se satura em gramática; da religião, saturada em teologia; e da técnica que se satura em indústria. Os limites do progresso são como congelamentos regressivos do que o humano produz, e impõem à ideia de progresso uma revisão compatível com os limites da capacidade do humano de pensar a si mesmo em relação com a técnica.¹⁶

10 Amaro, Ramon. *The black technical object: on machine learning and the aspiration of black being*. London: Stenberg Press, 2023.

11 Benjamin, Ruha. *Race after technology: abolitionist tools for the New Jim Code*. London: Polity Press, 2019.

12 Silva, Tarcízio (org.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiáspóricos*. São Paulo: LiteraRUA, 2020.

13 Faustino, Deivison; Lippold, Walter. *Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo: Boitempo, 2023.

14 Simondon, Gilbert. *Du modes d'existence des objets techniques*. Paris: Éditions Aubier, 2012.

15 Simondon, Gilbert. *Les limites du progrès humaine*. In: Simondon, Gilbert. *Sur la technique*. Paris: PUF, 2014. p. 269-278.

16 Idem.

Tal revisão aponta que o progresso está condicionado à tomada de consciência que o humano tem em relação aos sistemas aos quais está sujeito, o que será amplamente trabalhado por Simondon sob o tema da alienação técnica. Passado o impulso que alimenta o poder de universalidade – e aqui entramos no campo da tecnopolítica, que, como veremos, se faz a partir do racial –, vê-se aparecer a saturação: o que antes “progredia” é estancado por seus próprios limites.

Em consonância com a crítica do progresso na relação com a técnica, Achille Mbembe defende no livro *Brutalismo*¹⁷ que a construção do paradigma do progresso dependeu, em grande medida, do vitalismo que desprezava toda a aparência do velho, de algo morto ou em ruínas. Assim, o progresso se fortalece no “desejo de transformação perpétua do sujeito humano e do mundo e [com isso] o desejo de pleno domínio da natureza e da vida ainda permanecem vivos”.¹⁸ Sob este anseio surgem as novas formas de quantificação do mundo, hoje definidas pela insígnia do digital, tornadas funcionais pelos dados e algoritmos. Os diagramas digitais continuam se comprometendo com o conhecimento integral e infinitamente expansivo, conferindo uma nova vida ao paradigma do progresso e à fantasia do conhecimento pleno. Porém, uma fenda se abre na teleologia do conhecimento: nunca o conhecimento foi tão acessível e, ao mesmo tempo, tão desprezado.

Contudo, apesar de depender fundamentalmente do conhecimento, “os paladinos dos *big data* alimentam a ilusão epistemológica de que poderiam prescindir da teoria e que lhes seria possível fazer surgir o conhecimento a partir de uma ‘simples’ análise estatística de dados”.¹⁹ Neste sentido, a produção simbólica, na verdade, ainda é um modo eficaz de reproduzir a hegemonia e as formas de hierarquização, manipulação e alienação. A humanidade encara, assim, novos regimes de produção simbólica. Diz Mbembe, “por trás de cada estatística, de cada código e algoritmo reside um recorte do mundo e do real, uma ideia e uma teoria, isto é, um idioma capaz de gerar a realidade que afirma descrever ou encapsular”.²⁰ Este idioma é essencial na mediação da relação entre a humanidade e a técnica.

17 Mbembe, Achille. *Brutalismo*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

18 *Ibidem*, p. 88.

19 *Ibidem*, p. 93.

20 *Idem*.

A emergência da internet conduz a uma rápida transformação da vida cotidiana em espaço de comercialização, através de novos códigos simbólicos que implodem a fronteira entre público e privado. Ainda na década de 1990, início da expansão da internet, o desenho do contrato digital era esboçado permitindo a comercialização da intimidade e do cotidiano por empresas que faziam a mediação entre este conteúdo e os consumidores. Estes últimos rapidamente se transformaram em “produtores de conteúdo” para alimentar o sistema de criação de valor baseado na coleta de dados.

Assim, a ideia de totalidade é revivida pela tecnicização da vida, o que não implica um elogio ao racional, ao contrário, pois o que se mostra tranquilamente diante dos fluxos de informação digital é a expansão das fronteiras da ignorância e todos os tipos de preconceitos. “Percebe-se que a tecnofilia e o ódio à razão podem coexistir alegremente. E cada vez que esse limiar de conluio foi atingido, a violência resultante foi explosiva e visceral”.²¹

Neste contexto, já é possível perceber que a aceleração tecnocientífica e econômica se converteu em dominação em escala global. A instauração do ciberespaço combinado com o acesso aos dados pessoais dos usuários projeta um duplo movimento, conforme diagnosticado pelas primeiras críticas da mercantilização do ciberespaço, que podemos acompanhar com Laymert Garcia dos Santos.²² O duplo movimento revela o fundamento das matrizes econômica e jurídico-política. No plano econômico, instaurou-se “a corrida do capital global pelo controle e colonização das redes, estratégia que consistiu num primeiro momento em promover a privatização das telecomunicações para, numa segunda fase, assegurar a privatização de todo o campo eletromagnético”.²³ Ou seja, falar de redes também implica considerar a infraestrutura na qual elas se ancoram e que passa fundamentalmente pela reorganização do capital na era digital.

O segundo movimento envolve a consolidação de estruturas jurídico-políticas que favoreçam a exploração de dados e informações dos usuários para fins comerciais, indispensáveis para o triunfo do modelo do capitalismo de vigilância. Essa dinâmica de exploração de dados, como veremos adiante, será denominada de colonialismo digital. Segundo Garcia dos Santos, “a possibilidade extensa e intensa exploração das informações relativas ao usuário colocou em questão o impacto das novas tecnologias sobre a cidadania e a

21 Ibidem, p. 92.

22 Garcia dos Santos, op. cit.

23 Ibidem, p. 145.

democracia, na medida em que ficaram abalados o direito à privacidade e a liberdade de informação”.²⁴

Este duplo movimento também descreve as assertivas que tornaram possível a expansão da nova fase do capitalismo, que coincide com os primeiros impactos da escalada global das tecnologias digitais de informação e comunicação com a ascensão da internet. Muitos *insights* sobre aquele momento continuam atuais e nos dão acesso a um modo crítico de pensar o domínio da informação digital sobre a vida social e o fundamento da tecnopolítica nessa nova era. Portanto, a investigação sobre a questão tecnológica tem validade não porque o tema seria uma “novidade” no mercado epistêmico – especialmente para a filosofia, a mais lenta das humanidades –, mas porque emerge dessa problematização a necessidade de politizar a tecnologia, que se tornou também o fantasma do progresso.

Portanto, o funcionamento e o papel das tecnologias respondem pela instauração do virtual como uma realidade a partir da qual a sociedade passa artificialmente a ser conduzida como se fosse uma arena política.²⁵ Contudo, a criação do ambiente digital e virtualização das relações sociais gera efeitos sobre a percepção do real. Projetos comandados por tecnocratas passam a mediar as relações em um suposto domínio da neutralidade, que nunca foi de fato relevante, pois transformam a interação dos indivíduos com o ambiente digital em fonte primordial de extração de valor, forjando assim uma nova era para o capitalismo.

O jogo das regras digitais no capitalismo de vigilância

A funcionalidade do novo sistema econômico definido por capitalismo de vigilância é a configuração das redes digitais e seu processo de extração de dados. Fernanda Bruno, em *Dispositivos de vigilância no ciberespaço*,²⁶ fundamenta sua hipótese de confluência do capitalismo de vigilância e a modulação de perfis algorítmicos a serviço da extração de dados a partir da tese de Foucault sobre a sociedade da vigilância. Foucault descreve como as tecnologias disciplinares são decisivas para a criação de indivíduos adaptados às configurações da sociedade que se estrutura a partir da combinação de projetos

24 Idem.

25 Cf. Bardin, Andrea. *Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon: individuation, technics, social systems*. Berlin: Springer, 2019.

26 Bruno, Fernanda, op. cit., p. 152-159.

arquitetônicos e técnicas de coerção, como a prisão, a escola, os hospitais e as fábricas. Contudo, Foucault não fala em sociedade de controle, mas sim em sociedade disciplinar. A sociedade de controle será explorada por Deleuze, em *Post Scriptum para a sociedade de controle*,²⁷ em que explora a passagem do regime disciplinar para o regime de controle, tornado possível justamente pela generalização das redes digitais de informação e comunicação.

Todavia, o que interessa a Bruno é investigar a sociedade de vigilância desde sua raiz a fim de compreender os prolongamentos e o aperfeiçoamento de técnicas de controle sobre a população, desta vez sob o desígnio das transformações sociais e jurídico-econômicas implicadas na era da informação digital. Assim, analogamente ao projeto foucaultiano, a autora apresenta as características intrínsecas a este novo momento:

*trata-se de uma vigilância que não mais isola e imobiliza indivíduos em espaços de confinamento, mas que se aproxima ou mesmo se confunde com o fluxo cotidiano de trocas informacionais e comunicacionais. Uma vigilância que se exerce menos com o olhar do que com sistemas de coleta, registro e classificação da informação; menos sobre corpos do que sobre dados e rastros deixados no ciberespaço; menos com o fim de corrigir e reformar do que com o fim de projetar tendências, preferências, interesses.*²⁸

Essas proposições sobre as novas formas de vigilância tornam possível analisar as dinâmicas de extração de dados de usuários da internet para a produção de perfis utilizados para criar uma maquinaria preditiva que vai atuar sobre o comportamento desses usuários. A criação de perfis (*computer profiling*) a partir do cruzamento de informações contidas nos bancos de dados se torna ferramenta decisiva no esquema de vigilância e controle digital, e o artifício ideal para a produção de desejo, interesses e subjetivação, direcionados para fins econômicos e políticos.^{29,30} Portanto, os mecanismos de vigilância contemporâneos dependem de uma imensa ampliação das capacidades de coleta, registro e processamento de informações dos indivíduos.

27 Deleuze, Gilles. *Post Scriptum para a sociedade de controle*. In: Deleuze, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 223-230.

28 Bruno, Fernanda, op. cit., p. 153.

29 Cesarino, Leticia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022.

30 Morozov, Evgeny. *Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu, 2018.

Deste modo, é importante destacar que a produção e a manipulação de banco de dados é central para determinar a eficiência da vigilância na capacidade deste sistema em gerar valor a ser capitalizado pelas grandes empresas de tecnologia. Tal modelo torna possível monitorar comportamentos, influenciar e antecipar decisões; ou seja, “esta máquina de coletar e processar informação é também uma máquina epistemológica, que deve converter tais informações em conhecimento sobre os indivíduos e/ou grupos”.³¹ Além disso, tornam-se decisivas na manipulação e no cruzamento destes dados as categorias acionadas para a leitura algorítmica de características ou tendências de grupos e populações. Compõem-se tais categorias de acordo com aspectos financeiros, biológicos, comportamentais, profissionais, educacionais, geográficos, raciais, de gênero etc.

Assim, diz Fernanda Bruno, “com o uso de algoritmos e programas de composição de perfis, os bancos de dados pretendem conter tanto o saber quanto o controle sobre o passado, o presente e o futuro dos indivíduos”.³² Ou seja, o caráter preditivo, antecipatório e performativo da vigilância digital é extremamente relevante para a eficiência do modelo. Os atuais dispositivos de vigilância também são máquinas de “produzir futuro, de simular cenários, desejos, preferências, inclinações”.³³ Cruzam-se, deste modo, as dimensões individual, social e política dos dados, algo necessário para compreender a lógica sistêmica da acumulação na qual o *big data* está incorporado.

O jogo das regras na era da informação pode ser definido a partir do modelo político-econômico de capitalismo de vigilância. Para Shoshana Zuboff,³⁴ esta definição é melhor entendida quando se percebe a origem social do *big data*, já que é o componente imprescindível na nova forma de acumulação. Segundo a autora:

*Como resultado da penetrante mediação por computador, quase todos os aspectos do mundo são traduzidos em uma nova dimensão simbólica à medida que eventos, objetos, processos e pessoas se tornam visíveis, cognoscíveis e compartilháveis de uma nova maneira. O mundo renasce como dados e o texto eletrônico é universal em escala e escopo.*³⁵

31 Bruno, Fernanda, op. cit., p. 155.

32 Ibidem, p. 156.

33 Ibidem, p. 158.

34 Zuboff, Shoshana, 2018, p. 17-68.

35 Idem, p. 24.

E esta escala planetária que atingiu o *big data* torna possível interferir na subjetivação neste novo momento do mundo, definido pela autora como civilização da informação.

Para exemplificar as assertivas de sua tese sobre a centralidade do *big data* no capitalismo de vigilância, ela investiga como a Google, a partir de suas empresas associadas, atua em processos extrativistas no *big data*, sem consentimento ou qualquer tipo de comunicação entre a empresa e os usuários. Tal extrativismo implica duas consequências imediatas. A primeira delas é que os processos, as escolhas, decisões e predileções que compõem as subjetividades são retiradas de seu contexto individual para compor os bancos de dados a serem utilizados no perfilamento de consumidores. A segunda é que estes elementos de subjetividade se tornam altamente rentáveis porque são valiosos no mercado do marketing. Contudo, “para a Google e outros agregadores de *big data*, no entanto, os dados são apenas bits. As subjetividades são convertidas em objetos que reorientam o subjetivo para a mercantilização”.³⁶

A ideia de *big data* como a pedra fundamental do modelo de extrativismo de dados e acumulação por meio da commodificação dos dados permite, como fez Zuboff, identificar a lógica responsável pelos agenciamentos em escala global de “dados objetivos e subjetivos sobre indivíduos e seu habitat no intuito de conhecer, controlar e modificar comportamentos para produzir novas variedades de mercantilização, monetização e controle”.³⁷ Esta identificação revela como a algoritmização determina não apenas as relações com as redes sociais, mas também para além dela, interferindo tanto em escala macro (na educação e na política, por exemplo), quanto na escala micro, quando os algoritmos produzem determinado tipo de interação social, bem como conduzem processos de subjetivação que têm na interação com o que é veiculado nas redes seu grande domínio.

A explicação da economia do cálculo preditivo e do extrativismo do *big data* ajuda a compreender outra lógica que define a sobreposição de formas de exploração a partir do racial: a lógica da recalibragem da raça.³⁸ Na era da informação isso diz respeito à manipulação simbólica que determina as capturas das identidades para inocular seu efeito político e torna a racialização

36 Idem, p. 34.

37 Idem, p. 56.

38 Mbembe, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

um modo contínuo de criar diferenciações que serão utilizadas contra os usuários da internet, concretizando o potencial do ambiente digital para determinar a esfera da vida material, fora das redes.³⁹

A hipótese da recalibragem da raça sobre a existência de um fundamento jurídico, econômico e tecnológico orientado pela racialidade na elaboração e atualização das formas de subjugação racial se concretiza na combinação das tecnociências e nas tecnologias de controle social, engrenagem esta que alimenta a reativação da lógica racial. A recalibragem acompanha o fortalecimento da ideologia da segurança e a instalação de mecanismos destinados a calcular e minimizar riscos.

*O movimento de digitalização que está em curso obedece a essa lógica porque a ideia de securitização requer a instauração de dispositivos de controle dos indivíduos e a tomada de poder sobre um corpo biológico não apenas múltiplo, mas também em constante movimento.*⁴⁰

Assim, os novos dispositivos de segurança sobrepõem elementos de regimes anteriores (disciplina e punição durante a escravidão, tecnologias de guerras coloniais) e elementos da tecnociência, como biometria, genética, design e logística. “A crescente força do estado securitário é acompanhada de uma reconfiguração do mundo pelas tecnologias e de uma exacerbação de formas de designação racial”.⁴¹

Aqui cabe a pergunta: o viés algorítmico que culmina na expansão do racismo e de outras violências nos ambientes digitais seria uma forma equivocada, portanto corrigível, da estrutura das redes? Se levarmos às últimas consequências proposições como as de Simone Browne em *Dark matters, on the surveillance of blackness*,⁴² veremos que o exame das tecnologias de vigilância conduzem a um entendimento de que elas coproduzem noções de negritude

39 Interessados em investigar a natureza do capitalismo de vigilância e a centralidade da logística neste processo Fred Moten e Stephano Harney destacam das proposições de Zuboff a lógica preditiva por trás da extração e manipulação dos dados: “[...]o Facebook ou a Google não ganham dinheiro direcionando seus gostos ou seu comportamento com anúncios, como geralmente se supõe. De acordo com Zuboff, eles não têm interesse em nós individualmente, embora isso não signifique que essas ferramentas também não nos individualizem. Em vez disso, o que importa são os dados agregados, pois eles podem ser usados não para rastrear, mas para mudar o comportamento” Harney, Stefano; Moten, Fred. *All Incomplete*. New York: Minor Compositions, 2021, p 18

40 Mbembe, Achille, op. cit., p. 51.

41 Idem.

42 Browne, op. cit.

a partir de uma história ignorada, por cinismo ou perversão. A vigilância não é novidade para as pessoas negras, cuja memória e existência são construídas entre bloqueios, cerceamentos, impedimentos de livre circulação, que aconteceram no tráfico de escravizados, na burocracia e no sistema de violência arquitetado nas *plantations*, nas patrulhas para captura de escravizados em fuga. E acontece hoje nos postos de controle de segurança em aeroportos e fronteiras, nas práticas do tipo revista e batida policial, nas análises de crédito⁴³ e até em diagnósticos médicos que usam inteligência artificial para decidir se o paciente racializado terá tratamento prolongado.

A presumida neutralidade dos sistemas sociotécnicos, que para o nosso argumento podemos definir como sistemas de organização do conhecimento e plataformas digitais, abertamente favorece a vetorização de estruturas que perpetuam o racismo. Ruha Benjamin⁴⁴ denuncia a construção de uma tecnociência que não assumiu a raça como fundamento para a consolidação de hipóteses, teorias e pesquisas, revelando padrões tecnosolucionistas os quais contribuem para a reprodução de formas de subjugação.

*Visões de desenvolvimento e progresso são muitas vezes construídas sobre formas de subjugação social e política que exigem atualização na forma de novas técnicas de classificação e controle. Quando os pesquisadores se propõem a estudar os valores, suposições e desejos que moldam a ciência e a tecnologia, também devemos permanecer atentos às ansiedades e medos raciais que moldam o design da tecnociência.*⁴⁵

Assim foi que os estudos da ciência e da tecnologia adotaram a construção da matéria tecnológica sem assumir a racialidade como ponto de partida ou como elemento necessário, ao que a autora define como imaginação carcerária, figurada nos casos de violência policial e dispositivos securitários que presumem a raça como fundamento jurídico, econômico e tecnológico e expõem a razão da racionalização da violência escamoteada pelo tecnosolucionismo.

43 Vilarino, Ramon. Pontuações de crédito, aprendizagem de máquina e os riscos de alocar recursos predizendo o passado. In: Oms, Juliana (org.). *O consumidor na era da pontuação de crédito*. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2022. p. 213-223.

44 Benjamin, Ruha. Retomando nosso fôlego: estudos de ciência e tecnologia, teoria racial crítica e imaginação carcerária. In: Silva, Tarcizio (org.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiáspóricos*. São Paulo: LiteraRUA, 2020. p. 12-24.

45 *Ibidem*, p. 19.

Deste modo, a política de descartabilidade e de hierarquização presente nas plataformas é um prolongamento de uma matriz histórica, já que reintroduz o racial. A modulação do capitalismo de vigilância aparece com a retomada das noções de fronteiras, territórios de segregação, espaços de exclusão vinculados ao espaço geopolítico, e também na apresentação dos aparatos de controle, vigilância e extração de dados como soluções sociotécnicas. São tecnologias utilizadas nos *check points* de fronteiras, aeroportos, postos policiais, no sistema prisional, na biometria e nas tecnologias de controle de tráfego de informação adotadas pelas instituições escolares e culturais, pelas universidades e pela administração pública. Em suma, por trás de toda promessa de solução sociotécnica existe o componente racial incorporado.

Alienação técnica e colonialismo digital

Para Simondon,⁴⁶ a tecnocracia não é apenas uma forma de gerenciamento governamental que incorpora certa ideologia da técnica, mas é, acima de tudo, um tipo de miopia na relação do ser humano com a técnica. O tecnocratismo representa a crescente abstração sobre o progresso da técnica, assim como é a alienação. No primeiro caso, a produção de valor sobre o progresso implanta uma falsa ideia na cultura de que o avanço técnico deve ser pensado como o resultado de um conjunto de ações globais, concebidas abstratamente e de maneira doutrinal. O progresso técnico não é pensando por quem trabalha com os objetos técnicos, por quem domina a técnica, mas por quem tem interesses especulativos que extrapolam o conhecimento desses objetos.

O caminho das mudanças sociais forjado pela técnica passa ser pavimentado por aqueles cujos interesses colocam em relação de exploração tanto os trabalhadores quanto as máquinas. A autorregulação aparece como uma solução da automação, mas ela é ambivalente, porque produz uma dupla situação do humano em relação à máquina cujo efeito é a alienação. Interessa destacar que o progresso técnico pensado abstratamente e a alienação do humano em relação ao funcionamento dos objetos técnicos se combinam num tipo de automatismo que permitirá a expansão da tecnocracia como triunfo do mundo digital, comandado por poucas empresas multinacionais de tecnologia que estão no centro da neuroeconomia do século XXI.

46 Simondon, Gilbert, 2012.

O tecnocratismo pode ser pensando como uma forma de dominação que coexiste com outras formas de controle, vigilância, exploração e ocupação que combinam a colonização com a dominação tecnológica. Neste sentido, tecnocratismo e neoliberalismo consideram o conjunto técnico como uma fonte inesgotável de potência a ser explorada, sendo a máquina apenas um meio para alcançar o fim: a conquista da natureza, a domesticação das forças naturais e humanas por meio de esquemas de assujeitamento.⁴⁷

Para os tecnocratas, o meio técnico deve ser considerado nos moldes de um império que se utiliza do assujeitamento para dominar o maior conjunto possível de humanos, animais ou máquinas. Segundo Simondon:

*O tecnicismo extraído de uma reflexão sobre os conjuntos técnicos autocráticos é inspirado por uma vontade de conquista sem fim. Ele é desmesurado, falta controle interno e direção sobre si mesmo. É uma força que avança e que só pode se perpetuar no ser enquanto dura nele a fase ascendente do sucesso e da conquista.*⁴⁸

O exemplo de Simondon é a empresa imperialista do século XIX que construiu vias férreas, pontes, viadutos e túneis que transpassavam vales e montanhas. O projeto imperialista se apresenta como uma caricatura da modernidade. “Há um orgulho de dominação nesta violência e o homem confere a si mesmo o título de criador ou ao menos contramestre da criação: ele se dá um papel de demiurgo”.⁴⁹ A crítica da tecnocracia se confunde com a crítica do progresso, como efeitos colaterais do mesmo processo de desenvolvimento da técnica. A relação entre objetos e humanos não deve visar nem a emancipação dos objetos, nem a autonomia do humano em relação a eles, mas na tecnocracia essa relação se dá justamente por esses fins e se torna álibi perfeito para justificar a expansão do domínio sobre a tecnosfera e os indivíduos.

No fim, a tecnocracia produz no domínio da técnica a continuidade das lógicas raciais e de subjugação herdadas do colonialismo. Tal premissa é perseguida por Michel Kwet ao propor a noção de colonialismo digital, afirmando que “a assimilação aos produtos tecnológicos, modelos e ideologias de potências estrangeiras – lideradas pelos Estados Unidos – constitui uma forma

47 Simondon, Gilbert, 2012, p. 176.

48 Ibidem, p. 177.

49 Idem.

de colonização do século XXI”.⁵⁰ São as multinacionais no Vale do Silício, cujo domínio se confunde com políticas de estado de segurança e informação, que criam e distribuem uma arquitetura digital para viabilizar a nova matriz de valores no capitalismo de vigilância, com seu extrativismo de dados.

Das características do colonialismo digital identificadas por Kwet (1. Dominação econômica, colonização corporativa e poder de monopólio, 2. Controle imperial por meio de projeto arquitetônico, 3. Capitalismo de vigilância global, e 4. Vigilância do Estado Imperial), chamo a atenção para aquela que se confunde com a premissa da colonização moderna descrita em termos de dominação da natureza e controle do espaço por todos os meios. Acontece que no colonialismo digital o território, antes definido pelo espaço geográfico, se transformou nos dados explorados à exaustão para gerar lucro por meio de uma arquitetura digital. Essa dinâmica só funciona porque se estrutura no controle dos códigos⁵¹, que são fundamentais para a dominação digital. Assim, o

*código de computador molda as regras, normas e comportamentos das experiências mediadas por computador de forma semelhante à arquitetura do espaço físico (por exemplo, ferrovias imperiais projetadas para colonização). Como resultado, “código se torna lei” no sentido de que tem o poder de usurpar normas legais, institucionais e sociais que afetam os domínios político, econômico e cultural da sociedade [...].*⁵²

Quando enquadramos as características do colonialismo, é possível perceber padrões extrativistas que favorecem não apenas a concentração de riqueza, mas também o cálculo do colonialismo digital que repete as formas de controle, vigilância, classificação e separação do espaço e das pessoas.

O diagnóstico do colonialismo digital se soma à outra análise do atual estágio do capitalismo, que as autoras Neda Atanasoski e Kalindi Vora, em *Surrogate humanity*, chamam de tecnoliberalismo.⁵³ No tecnoliberalismo a racialidade tem uma função reguladora entre os objetos técnicos e o ser humano. A demonstração disso se dá por meio das políticas de substituição

50 Kwet, Michael. Digital Colonialism: US Empire and the New Imperialism in the Global South. *Race & Class*, Thousand Oaks, v. 60, n. 4, p. 1-6, 2019. p. 2.

51 Cf. Cap 4 “Architectures of control” In *Code: And Other Laws of Cyberspace*, Lawrence Lessig. Basic Books 2006. p. 38-60.

52 Idem, p. 7.

53 Atanasoski, Neda; Vora, Kalindi, op. cit.

dos humanos pelas máquinas. Uma imaginação sociotécnica dominante está alterando as definições do humano, ao mesmo tempo explorado e descartado na indústria 4.0, que aposta na automação com a mesma crença no progresso e no desenvolvimento que animou a empresa colonial. Segundo as autoras, em nome da tecnologia o tecnoliberalismo se torna o

*álibi político do capitalismo racial atual que postula a humanidade a partir da inclinação aspiracional em relação à transformação tecnológica, obscurecendo as relações raciais e de gênero desiguais de trabalho, poder e relações sociais que fundamentam as condições contemporâneas da produção capitalista.*⁵⁴

De outro modo, é preciso destacar o fato de que, por trás do milagre da automação, existe uma multidão de trabalhadores da tecnologia precarizados que executam comandos mecanicamente para o funcionamento das gigantes do mercado de tecnologia. Esses trabalhadores também estão expostos às lógicas de assujeitamento organizadas por algoritmos preditivos que, como vimos, cerceiam comportamentos e modulam a subjetivação de milhares de usuários das plataformas.

Existe uma gramática racial na tecnologia e na imaginação sociotécnica contemporânea que se alimenta das políticas de descartabilidade na substituição do humano por máquinas, seguindo a lógica colonial do homem-máquina, homem-moeda, homem-mercadoria do escravismo moderno. Então, ao contrário de inaugurar uma suposta era pós-racial, o tecnoliberalismo reforça padrões de racialização e generificação.

A raça não vai desaparecer no capitalismo, por isso, “a tecnologia deve ser assumida como uma categoria racial que reitera o uso, o valor e a produtividade como mecanismos da diferenciação hierarquizada e a exploração dentro do capitalismo racial”.⁵⁵ Assim, a tecnologia como categoria racial também é uma chance de entender o humano não mais a partir de uma ontologia essencialista, mas como um processo de sociogênese que se dá a partir das relações estabelecidas com a política, a história e o social.⁵⁶ Ou seja, a racialidade permite a coincidência do enunciado político com o tecnocientífico.

54 Ibidem, p. 4.

55 Ibidem, p. 15.

56 Wynter, Sylvia. *The re-enchantment of humanism: an interview with Sylvia Wynter*. Interviewer: David Scott. *Serendip Studios*, [S. l.], n. 8, 2000.

Isso é claro quando pensamos que a colonização e o escravismo forjaram a categoria do racial no processo técnico central da acumulação capitalista que foram as *plantations*.⁵⁷

A política de descartabilidade que se apresenta na substituição do humano na tecnologia é um prolongamento de uma matriz histórica, pois a substituição do humano é a reintrodução do racial. O humano substituído é o mesmo que já foi uma máquina, um objeto para uso, expropriação e acumulação capitalista. Dizem as autoras:

*Ao deslocar a centralidade das relações de trabalho racializadas e de gênero em sua articulação de um presente pós-racial possibilitado pela automação e pela inteligência artificial, o tecnoliberalismo reproduz as lógicas raciais violentas que ele alega resolver por meio da inovação tecnocientífica. Nesse sentido, o tecnoliberalismo é uma atualização da narrativa do progresso liberal que oculta condições contínuas de subjugação racial e expropriação imperial.*⁵⁸

Deste modo, o cálculo racial é um vetor imprescindível no colonialismo digital, pois se realiza a partir de lógicas operativas da organização do racial, atualizadas nas duas extremidades do campo sociotécnico, aparecendo em processos que se utilizam tanto de valores máximos do racial (biometrização) quanto de valores mínimos de percepção do racial (automação). Seria preciso analisar os efeitos da alienação técnica sobre os indivíduos racializados, mas já é possível admitir que seus efeitos são duplamente potentes, como descreve Ramon Amaro em sua pesquisa sobre a individuação negra na relação com os objetos técnicos.^{59,60}

Por hora, é preciso evitar a armadilha das influências malignas da tecnofobia e do tecnofetichismo, opostos que têm demarcado o campo de debates em torno da tecnologia. Seria mais útil abrir mão da régua moralista e investigar o que torna possível o alcance em escala local de tecnologias generativas que atendam às prioridades das comunidades na relação com seus territórios e marcos sócio-históricos. Contudo, a alienação técnica parece voltar como um

57 Robinson, Cedric. *Black Marxism: the making of black radical tradition*. Chapel Hill: UNC Press, 2020.

58 Atanasoski, Neda; Vora, Kalindi, op. cit., p. 28.

59 Amaro, Ramon; Khan, Murad. Towards black individuation and a calculus of variations. *E-flux journal*, New York, n. 109, 2020.

60 Amaro, Ramon, 2023.

espectro que tem a força de reduzir a relação do humano com o objeto técnico ao desequilibrado jogo de forças que atuam a favor da recalibragem da raça para manutenção do projeto colonial, agora codificado em bits e código-fonte.

Considerações finais

O colonialismo que modula o capitalismo de vigilância aparece com a retomada das noções de fronteiras, territórios de segregação, espaços de exclusão vinculados ao espaço geopolítico, e também na forma de aparatos de controle, vigilância e extração de dados, comandados pelos tecnocratas. Existe muito a ser escavado, exposto e criticado sobre as tecnologias de segregação, vigilância e controle que avançam por causa da racialidade e sobre ela.

Além disso, os indivíduos marcados por dinâmicas de racialização ficam expostos a processos de subjetivação que reproduzem estruturas de sujeição e opressão. A generalização do digital aparece como mecanismo de controle e se instala como uma força hegemônica que tende a capturar os projetos de resistência e desalienação técnica, impedindo a expansão de soluções socio-técnicas generativas, em convergência do real com o virtual. Assim, parece que o desafio que tem perturbado os estudos de ciência, tecnologia e sociedade se concentra na investigação sobre as razões e os efeitos da generalização do digital que repetem os cálculos da racialidade. Esta crítica tem expandido os limites da reflexão pela força de uma tecnoconjuracão negra⁶¹, dotada de potencial para redirecionar a lógica do sistema.

Enfim, retomo a epígrafe de Matteo Pasquinelli para reforçar que a primeira saída para os problemas que a tecnopolítica impõe é justamente considerar o que existe de político na tecnologia. Assim, destaca-se a aceleração de processos de esfacelamento do social, de descartabilidade da vida, da degradação ambiental e crise climática. Uma série de diagnósticos tem sido produzida sobre este novo momento do capitalismo, que exige atenção sobre a manutenção do modelo colonial que se alimenta de projetos discriminatórios e reproduz hierarquias, transformando vastas regiões e populações em laboratórios para um tipo de exploração que repete a desumanização e o ecocídio moderno.

61 Esta noção aparece nas reflexões de Ramon Amaro e Dixon Román em suas investigações sobre as modulações do que os autores definem como pensamento algorítmico que implica considerar a lógica racial numa chave espectral que direciona a governança algorítmica. Amaro, Ramon; Dixon Román, Ezekiel. Haunting, blackness, and algorithmic thought. *E-flux journal*, New York, n. 123, 2021.

Referências

AMARO, Ramon. *The black technical object: on machine learning and the aspiration of black being*. London: Stenberg Press, 2023.

AMARO, Ramon; DIXON ROMÁN, Ezekiel. Haunting, blackness, and algorithmic thought. *E-flux journal*, New York, n. 123, 2021. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/123/437244/haunting-blackness-and-algorithmic-thought/>. Acesso em: 27 maio 2024.

AMARO, Ramon; KHAN, Murad. Towards black individuation and a calculus of variations. *E-flux journal*, New York, n. 109, 2020. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/109/330246/towards-black-individuation-and-a-calculus-of-variations/>. Acesso em: 27 maio 2024.

ATANASOSKI, Neda; VORA, Kalindi. *Surrogate humanity: race, robots, and the politics of technological futures*. Durham: Duke Press University, 2019.

BARDIN, Andrea. *Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon: individuation, technics, social systems*. Berlin: Springer, 2019.

BENJAMIN, Ruha. *Race after technology: abolitionist tools for the New Jim Code*. London: Polity Press, 2019.

BENJAMIN, Ruha. Retomando nosso fôlego: estudos de ciência e tecnologia, teoria racial crítica e imaginação carcerária. In: SILVA, Tarcizio (org.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiáspóricos*. São Paulo: LiteraRUA, 2020. p. 12-24.

BROWNE, Simone. *Dark Matters, on the surveillance of blackness*. Durham: Duke University Press, 2015.

BRUNO, Fernanda. Dispositivos de vigilância no ciberespaço: duplos digitais e identidades simuladas. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, São Leopoldo, v. 8, n. 2, 2006, p. 152-159. Disponível em: [/revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/6129](http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/6129). Acesso em: 27 maio 2024.

CESARINO, Letícia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2017.

FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. *Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo: Boitempo, 2023.

GARCIA DOS SANTOS, Laymert. *Politizar as tecnologias: o impacto sociotécnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. *All Incomplete*. New York: Minor Compositions, 2021.

KWET, Michael. Digital Colonialism: US Empire and the New Imperialism in the Global South. *Race & Class*, Thousand Oaks, v. 60, n. 4, p. 1-6, 2019. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3232297. Acesso em: 27 maio 2024.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MILLS, Simon. *Gilbert Simondon: information, technology and media*. Boston: Rowman & Littlefield, 2016.
- MOROZOV, Evgeny. *Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu, 2018.
- PARRA, Henrique Z. M. Da tecnopolítica às lutas cosmotécnicas: dissensos ontoepistêmicos face à hegemonia cibernética no Antropoceno. In: KLEBA, John; CRUZ, Cristiano; ALVEAR, Alvear. (org.). *Engenharias e outras práticas técnicas engajadas: diálogos interdisciplinares e decoloniais*. Campina Grande: EDUEPB, 2022. p. 339-394.
- PASQUINELLI, Matteo. A automação da inteligência geral. *Outras Palavras*, São Paulo, 1º mar. 2024. Disponível em: <https://outraspalavras.net/tecnologiaemdisputa/port-uma-historia-social-da-ia/>. Acesso em: 27 maio 2024.
- ROBINSON, Cedric. *Black Marxism: the making of black radical tradition*. Chapel Hill: UNC Press, 2020.
- SILVA, Tarcizio (org.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos*. São Paulo: LiteraRUA, 2020.
- SIMONDON, Gilbert. *Du modes d'existence des objets techniques*. Paris: Éditions Aubier, 2012.
- SIMONDON, Gilbert. Les limites du progrès humaine. In: SIMONDON, Gilbert. *Sur la technique*. Paris: PUF, 2014. p. 269-278.
- VILARINO, Ramon. Pontuações de crédito, aprendizagem de máquina e os riscos de alocar recursos predizendo o passado. In: OMS, Juliana (org.). *O consumidor na era da pontuação de crédito*. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2022. p. 213-223.
- WYNTER, Sylvia. *The re-enchantment of humanism: an interview with Sylvia Wynter*. Interviewer: David Scott. *Serendip Studios*, [S. l.], n. 8, 2000. Disponível em: <https://serendipstudio.org/oneworld/system/files/WynterInterview.pdf>. Acesso em: 27 maio 2024.
- ZUBOFF, Shoshana. Big other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. In: BRUNO, Fernanda et al. (org.). *Tecnopolíticas da Vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 17-68.
- ZUBOFF, Shoshana. *The Age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2020.

Trans-humanismo: de movimento intelectual à corrente filosófica

Transhumanism: from intellectual movement to philosophical current

Resumo

O sonho de transcender as limitações humanas remonta a contos e histórias com séculos de existência. Isto fomentou o surgimento do movimento trans-humanista, um movimento multifacetado, também com séculos de existência, propulsor da filosofia trans-humanista, a qual defende o uso de tecnologias avançadas para melhorar a condição humana e superar limitações biológicas, como envelhecimento ou limitações intelectuais. Com suas raízes no Iluminismo e no Humanismo, o trans-humanismo propõe uma evolução contínua da vida inteligente, guiada por princípios de racionalidade e ética que respeitem a liberdade individual e assegurem o bem-estar a toda senciência. A implementação desses ideais requer que os avanços tecnológicos sejam amplamente acessíveis e seguros, evitando riscos existenciais e promovendo uma sociedade organizada, informada e livre, para que suas escolhas acerca dos rumos que as tecnologias de melhoramento humano possam ser justas, plurais e inclusivas.

Palavras-chave: Trans-humanismo; movimento trans-humanista; história do trans-humanismo.

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: paulo.hahn@ufrgs.br

** Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Contato: cleverson.franca@estudante.uffs.edu.br

Recebido em: 02/04/2024 Aceito em: 25/07/2024

Abstract

The dream of transcending human limitations dates back to centuries-old tales and stories. This fostered the emergence of the transhumanist movement, a multifaceted movement, centuries old and which was a driving force behind the Transhumanist philosophy, which advocates the use of advanced technologies to improve the human condition and overcome biological limitations, such as aging or intellectual limitations. With its roots in the Enlightenment and Humanism, it proposes a continuous evolution of intelligent life, guided by principles of rationality and ethics, which respect individual freedom and ensure the well-being of all sentience. The implementation of these ideals requires that technological advances are widely accessible and safe, avoiding existential risks and promoting an organized, informed and free society, so that their choices regarding the direction that human improvement technologies can take can be fair, plural and inclusive.

Keywords: Transhumanism; transhumanist movement; history of Transhumanism.

Demasiadamente humanos

A cada dia que passa a ciência tem aproximado a humanidade de uma realidade capaz de aprimorar as capacidades biológicas com o uso da tecnologia, seja pelo uso de medicamentos que otimizarão a capacidade cerebral, de próteses biomecânicas que aprimorarão as capacidades físicas ou de edição genética, em que poderão ser escolhidos traços e características específicas ao ser humano. Em decorrência destas evoluções, a relação com o corpo e com o próprio conceito de humano sofrerá alterações inevitáveis¹.

Os limites que hoje são impostos pela biologia serão sobrepujados e algumas mudanças biológicas trarão consigo uma nova gama de debates e dilemas éticos e morais, alguns já em curso, outros sequer imaginados. No futuro

1 Sáenz, T. W.; Souza-Paula, M. C. D. *Convergência Tecnológica*. Brasília: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2008.

poderá haver humanos demasiadamente humanos, pois em uma sociedade hipotética, na qual a regra seja a existência de seres humanos melhorados, seres trans-humanos, ou até mesmo pós-humanos, serão “apenas” humanos e talvez ensejem desafios inéditos à existência da espécie dos hominídeos.

As possibilidades que a ciência moderna trouxe ao horizonte da humanidade desencadeou algumas visões para o futuro da espécie, dentre as quais o trans-humanismo², corrente que mais tem se destacado e permeado a concepção de sociedade. O trans-humanismo é uma corrente filosófica que defende a ideia de uma busca do homem por alcançar o ápice de seu potencial, para tanto, alcançando através da tecnologia os meios para aprimorar seu corpo e transcender as limitações biológicas, eliminando o envelhecimento e lapidando as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas³.

Estes aprimoramentos, ou melhoramentos, ocorreriam através das novas tecnologias que surgem a cada dia, seja através de fármacos, de bioengenharia, de nanotecnologia ou qualquer outra área da ciência que pudesse auxiliar o homem a aumentar e melhorar suas capacidades, quem sabe até mesmo transcender a espécie humana.

Fazendo frente a esta corrente, os bioconservadores reconhecem os benefícios da evolução tecnológica e defendem que estes sejam usados a favor da humanidade, porém, defendem que o uso destas tecnologias seja bastante cauteloso, com constantes debates entre a sociedade e os tomadores de decisão, com regramentos específicos, levando-se em conta a pluralidade de visões de mundo existente dentre as infinidades culturais.

2 O termo trans-humanismo é o mais utilizado para denominar a corrente filosófica e científica que defende a busca, através da ciência, do melhoramento do corpo humano, mas alguns autores, como Luc Ferry (2018), também usam o termo bioprogressistas em seus textos. Para outros, como Roache e Savulescu (2016), o trans-humanismo seria uma subdivisão de uma corrente maior, o bioliberalismo, onde aquele seria favorável a qualquer forma de tecnologia que auxiliasse o homem a superar suas limitações biológicas, ao passo que este tende a não ver todas as tecnologias de melhoramento como boas, mas rejeita a maioria dos argumentos bioconservadores. Também existe, dentro do movimento trans-humanista, diversos membros que se autodenominam “tecnoprogressistas” (HUGHES, 2012). O presente trabalho não tem por finalidade abordar estas divergências. Cabe observar que não se confunde um trans-humanista com um trans-humano, pois aquele é alguém que defende as ideias e os ideais do trans-humanismo, uma vez que o trans-humanismo é uma forma de pensar sobre o futuro baseada na premissa de que a espécie humana ainda está em evolução (HUMANITY+), ao passo que um trans-humano seria alguém que fez uso das tecnologias de melhoramento humano para aprimorar seu corpo além das capacidades normais para um humano.

3 Bostrom, N. *What is Transhumanism?*. Nick Bostrom's Home Page, 2001, n.p.

Movimento trans-humanista: uma breve história

Ao longo dos séculos a espécie humana tem demonstrado seus anseios por transcender as limitações que a biologia lhe impôs, buscando incessantemente por meios de alcançar a vida eterna, escrevendo contos sobre homens com capacidades sobre-humanas, criando mitos sobre formas de alcançar estas dádivas que eram concedidas pelos deuses⁴.

Na mitologia judaica existia a árvore da vida, cujo fruto, caso Adão viesse a comê-lo, faria com que ele recebesse a vida eterna. Na mitologia nórdica existiam as maçãs douradas, que eram a fonte da juventude e da imortalidade dos deuses; já na mitologia grega era ambrosia a responsável pela imortalidade das divindades, a ser compartilhada com alguns humanos⁵.

Dos poderes quase divinos de *Gilgamesh* às ambições de Ícaro, à força sobrenatural de Hércules, às habilidades míticas dos monges Shaolin e a vários xamãs e metamorfos relatados em contos ao longo da história da humanidade, “nós sonhávamos – e ainda sonhamos – em nos transformar para superar nossas limitações tão humanas”⁶ (tradução nossa).

Em 1620, Francis Bacon⁷ dá início à era do Iluminismo com a publicação de sua obra *Novum Organum*, “a nova ferramenta” que viria a propor o uso de um método científico baseado na investigação empírica para analisar os problemas do mundo. Ao invés do uso apenas da argumentação baseada na razão dos interlocutores, o pensador defende o uso da ciência como meio para dominar a natureza, a fim de aprimorar as condições de vida de todos os seres humanos⁸.

4 Hughes, J. The politics of transhumanism and the techno-millennial imagination, 1626-2030. *Zygon: Journal of Religion & Science*, Londres: University College London, v. 47 n. 4, p. 757-776, dez 2012.

5 Van Duisen, M. *10 mythological ways to become immortal*. Listverse, 2013. n.p.

6 Allhoff, F.; Lin, P.; Moor, J.; Weckert, J. Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers. *Studies in Ethics, Law and Technology*, v. 4, n. 1, 2010.

7 Bacon, F. *Novum Organum*. Pará de Minas: M&M editores, 2003.

8 Bostrom, N. A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, Connecticut, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005a.

Para Bacon⁹, “Engendrar e introduzir nova natureza ou novas naturezas em um corpo dado, tal é a obra e o fito do poder humano”. Em decorrência dessas ideias, Bacon é tido como um prototrans-humanista¹⁰. Alguns trans-humanistas acreditam que “a realização dos objetivos trans-humanistas – talvez até mesmo toda a articulação filosófica – não seria possível sem o desenvolvimento e uso do método científico”¹¹ (tradução nossa).

Os prototrans-humanistas foram cientistas e pensadores visionários para suas épocas, pois, diferentemente dos trans-humanistas contemporâneos, não possuíam tecnologias capazes de demonstrar as possibilidades e as ambições das pesquisas em bioengenharia, inteligência artificial ou tantas outras áreas afetas às temáticas trans-humanas. Foram ambiciosos por pensar muitos séculos antes da ciência moderna que a natureza humana¹², a biologia e a cultura poderiam ser alteradas, aprimoradas ou mesmo sobrepujadas pela tecnologia¹³.

Mais de um século depois, em 1795, enquanto aguardava sua execução pelos jacobinos, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, o Marquês de Condorcet, escreveu o texto “Esboço de uma visão histórica do progresso da mente humana” (tradução livre), no qual expôs sua visão otimista acerca do progresso da raça humana a partir do aumento da liberdade política e econômica e o consequente aprimoramento científico. Para o Marquês, a capacidade humana de melhoramento da espécie seria infinita, acreditava que um dia a morte apenas seria possível por acidentes ou por vontade própria, e o limite de tempo entre o nascimento e a morte seria, por si só, indeterminável¹⁴.

9 Bacon, F. op. cit., p. 75.

10 Hughes, J. *Citizen Cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Nova Iorque: Basic Books. 2004.

11 More, M. *The philosophy of transhumanism*. In: MORE, M. (Coord). *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2013a, p. 9.

12 Acerca do conceito de natureza humana utilizado no trabalho em tela, existem diversas obras que abordam essa temática de forma mais competente e pormenorizada, como Jürgen Habermas em seu livro “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?”. Para o presente trabalho optou-se por fazer uso do conceito de Francis Fukuyama sobre natureza humana, o qual será apresentado e melhor justificado ao longo do texto.

13 Bohan, E. *A history of transhumanism*. 2018. Tese (Doutorado em História Moderna) - Macquarie University, Faculdade de Artes, Departamento de História Moderna, Sydney, 2018.

14 Condorcet, M. *Outlines of and historical view of the progress of the human mind*. Filadélfia: Lang and Ustick. 1795.

O Iluminismo, por conta de seus valores como a liberdade de pensamento, racionalidade e autodeterminação, bem como os ideais de promover o progresso humano através da ciência, tecnologia e desenvolvimento cultural, fundou as bases de uma visão de mundo secular e humanista, sobre as quais a filosofia trans-humanista seria construída séculos depois¹⁵.

Já no século XIX, do humanismo racional advindo do Iluminismo, surgiu o primeiro esboço de um ser trans-humano que não havia recebido a dádiva da vida de um ser supremo, mas que fora planejado e concebido por uma mente humana, fabricado dentro de um laboratório, que ganhou vida na obra de Mary Shelley em 1818, na qual o doutor Victor havia criado um novo ser, com feições humanas, mas não concebido segundo as ordens naturais da vida, o Frankenstein. Tamanho era o espanto que tal ideia causava à época que a própria autora, num primeiro momento, publicou seu livro de forma anônima, temendo as reações que a sociedade teria com suas ideias¹⁶.

Na obra *“Daedalus, or, Science and the future”*, de 1923, John B. S. Haldane¹⁷ deu asas à perspectiva prototrans-humanista de futuro, escrevendo a respeito dos benefícios que poderiam decorrer do controle sobre a genética humana. Previa uma sociedade mais saudável, com abundância em energia limpa, na qual a genética seria utilizada para fazer pessoas mais altas, mais saudáveis, mais inteligentes e na qual gestar humanos em úteros artificiais seria algo cotidiano¹⁸.

Apesar desta obra tratar dos benefícios do uso das tecnologias para aprimorar o corpo e a condição humana, Haldane traz em seu texto a preocupação acerca dos riscos que o uso destas tecnologias poderia propor a humanidade, acreditando que isso apenas seria positivo se a evolução da ética humana acompanhasse o mesmo ritmo¹⁹.

A obra de Haldane inspirou outros autores neste período: Bertrand Russell publicou *“Icarus, or the Future of Science”* em 1924, John D. Bernal publicou *“O mundo, a carne e o diabo: uma investigação sobre o futuro dos três*

15 More, M, op. cit.

16 Carretero-González, M. *The posthuman that could have been: mary shelley's creature. Relations: Beyond anthropocentrism*, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 53-64, jun. 2016.

17 Haldane, J. B. S. *Daedalus; or, Science and the future*. Nova Iorque: E. P. Dutton & Company, 1924.

18 Bostrom, N, op. cit., 2005a.

19 Haldane, J. B. S., op. cit.

inimigos da alma racional” (tradução livre) em 1929, e Olaf Stapledon publicou “Último e primeiro homem” (tradução livre) em 1930, todas essas obras imprimindo uma perspectiva mais sombria para o futuro da humanidade, advertindo que o homem precisaria de mais bondade e empatia em seu âmago ou o poder tecnológico serviria, primordialmente, para aumentar a desigualdade social, para aprimorar a capacidade do homem de ferir o seu próximo.

Em 1931 Neil Jones publica o conto “O satélite de Jameson”, que auxiliou no fortalecimento destas perspectivas ao trazer a narrativa de um cientista à beira da morte, que, ao buscar um meio de preservar seu corpo, decide lançá-lo ao espaço, onde as baixas temperaturas o preservaram por milhares de anos²⁰, tempo suficiente para ser encontrado por uma raça mais desenvolvida e com melhores tecnologias, descongelando o seu cérebro e o implantando em um novo corpo, desta vez robótico, transformando Jameson em um ciborgue²¹.

Apesar de todos estes textos que discorreram sobre o uso da tecnologia para superar as limitações do corpo humano, foi apenas em 1951, numa palestra intitulada “Conhecimento, moralidade e destino: EU” (tradução livre), que Julian Huxley propôs o uso da palavra trans-humanismo em sua acepção moderna, como um meio para transcender as limitações do corpo biológico do homem. Ao cunhar o termo trans-humanismo, o autor afirmou que se tratava de:

Uma filosofia tão ampla talvez não devesse se chamar Humanismo, pois esta certamente tem conotações insatisfatórias, mas Transhumanismo. É a ideia da humanidade tentando superar suas limitações e alcançar plena fruição; é o entendimento de que tanto o desenvolvimento individual quanto o social são processos de autotransformação.

O acúmulo e organização do conhecimento proveem a base e o mecanismo para a transformação humana. À luz dos fatos, a verdade pode ser definida como a organização do nosso conhecimento em maior concordância com a realidade – a verdade constituída pelo processo universal de desenvolvimento. Eu diria que a verdade da abordagem transhumanista e sua concepção central é maior e mais universal que qualquer outra verdade

20 Este conto propôs os conceitos da técnica de criogenia, a qual foi propriamente desenvolvida em 1962, por Robert Ettinger, em sua obra “*The prospect of immortality*”, na qual dá os devidos créditos a Jones pela concepção da técnica e também explica pormenorizadamente o método da criogenia, trabalhando conceitos e técnicas revolucionários para a época.

21 Jones, N. R. *The Jameson Satellite*. Project Gutenberg, 2008.

*anterior, e se for assim, ela está destinada a, no futuro, superar as verdades inferiores, mais parciais e mais distorcidas, como o Marxismo, o Cristianismo ou o individualismo liberal [...]*²²(tradução nossa).

Huxley publicou em 1957 a obra “*New bottles for new wine*”²³, na qual expõe que a maior conquista da humanidade no século XX foi a mudança da auto-percepção do homem, passando a entender melhor seu lugar no universo, na natureza e seu papel no cosmos, desenvolvendo consciência sobre a responsabilidade de seu destino bem como das potencialidades sobre sua evolução²⁴.

Com estas palavras, Huxley estabeleceu os ideais do trans-humanismo conhecidos hoje, que busca o avanço do conhecimento científico como meio para transcender as limitações do corpo biológico e alterar a forma como a humanidade interpreta o universo a sua volta, propondo assim uma revolução nos rumos da história humana.

Prototrans-humanistas de meados do século XX, apreciavam com entusiasmo a possibilidade de o homem poder controlar sua própria evolução e criar novas formas de vida. O pensador De Chardin, por exemplo, acreditava que com o aprimoramento dos conhecimentos no uso de hormônios seria possível influenciar o desenvolvimento do próprio corpo e do cérebro, com a descoberta dos genes e sua manipulação seria possível gerar novos organismos, “uma ‘neo-vida’ artificialmente produzida”²⁵.

Com o término da Segunda Guerra Mundial, o motor econômico e tecnológico do mundo havia atravessado o Atlântico, os Estados Unidos da América haviam se tornado a nova superpotência mundial e as correntes do pensamento trans-humanista acompanharam este movimento. No começo da década de 60, com o surgimento da computação, as atenções dos trans-humanistas também se voltaram para este segmento.

22 Huxley, J. *Knowledge, Morality, and Destiny: I. Psychiatry*, Nova Iorque, v. 14, n. 2, p. 129-140, 1951. p. 139

23 Diversos acadêmicos, a exemplo de Max More (2013a), citam como sendo nessa obra que Huxley cunhou o termo “*transhumanism*” pela primeira vez, porém esta informação está equivocada, Harrison e Wolyniak (2015) apontaram que a primeira vez que Huxley fez uso do termo foi em uma palestra ministrada em 1951, a qual publicada posteriormente no jornal *Psychiatry*, no mesmo ano.

24 Huxley, J. *New bottles for new wine*. Londres: Chatto & Windus, 1957.

25 De Chardin, P. T. *The phenomenon of man*. Nova Iorque: Harperperennial. 1955. p. 250.

O cientista da computação Marvin Minsky escreveu acerca do relacionamento homem-máquina, apresentou as máquinas como sendo “auxiliares de pensamentos” do homem, e com a evolução desta dinâmica e da ciência, em algum momento do futuro, seria alcançado a inteligência artificial em todo seu potencial²⁶.

Para Irvin J. Good²⁷, uma máquina ultra-inteligente seria a última invenção que o homem precisaria fazer, pois a partir deste ponto as próprias máquinas passariam a se autoprojetar, por possuírem inteligência e capacidade de aprendizado, cada máquina nova seria melhor que a anterior, havendo então uma explosão de inteligência (artificial), e a inteligência humana seria deixada para trás. A criação desta inteligência artificial capaz de autoaprimorar-se poderia resultar em mudanças drásticas em um curto período de tempo, a este fenômeno deu-se o nome de Singularidade Tecnológica²⁸.

Inferese deste pensamento que o humano, sem os devidos melhoramentos, também estaria fadado a extinção, por tornar-se obsoleto.

Após propor as bases para a criogenia²⁹, Ettinger publicou o livro “*Man into Superman*”, no qual apresentou uma ampla gama de melhoramentos que acreditava serem possíveis ao homem através da ciência, também trazendo a ideia de uma ruptura entre o humano mortal e o trans-humano imortal³⁰.

Ettinger, ao escrever o prefácio de uma coletânea que versava sobre temas afetos ao tema, definiu o trans-humanismo como condição existencial que transcende as limitações impostas pelo tempo e espaço ao ser humano, reforçando a ideia de que o trans-humanismo deseja a superação da espécie humana³¹. Assim como toda a evolução humana serviu como meio para o desenvolvimento científico até a atualidade, o transhumanismo seria apenas uma sequência deste desenvolvimento, um processo inerente e intrínseco ao progresso humano.

26 Minsky, M. *Steps toward artificial intelligence. Proceedings of the IRE. MIT - Research lab.*, v. 49, n. 1, p. 8-30, 1960.

27 Good, I. J. *Speculations Concerning the First Ultrainelligent Machine. Advances in Computers, [S.l.]*, v. 6, p. 31-88, 1966.

28 Vinge, V. *The coming technological singularity: How to survive in the post-human era. In: LATHAN, R. Science fiction criticism: An anthology of essential writings*, Londres: Bloomsbury Publishing, 1993. p. 352-363.

29 Ettinger, R. *The prospect of immortality*. Nova Iorque: Ria University Press, 2005a.

30 Ettinger, R. *Man into Superman*. Nova Iorque: Ria University Press, 2005b.

31 Rüdiger, F. *Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

Outro autor relevante na formulação do trans-humanismo contemporâneo foi Fereidoun M. Esfandiary, que posteriormente mudou seu nome para FM-2030, por acreditar que seu antigo nome remetia a uma ideia de limitações, de estereótipos e discriminação. Publicou, em 1973, um manifesto intitulado de “*Up-Wingers: um manifesto futurista*”.

Neste manifesto buscou, em linhas gerais, elucidar os rumos para os quais o pensamento humano poderia progredir, alinhado aos avanços da ciência e tecnologia, derrubando dicotomias políticas, como direita e esquerda e conceitos de governabilidade ultrapassados, substituindo-os por sistemas cibernéticos³².

O trans-humanismo moderno começa a ganhar contornos como filosofia e como movimento cultural a partir da década de 80, com o surgimento de movimentos da contracultura que demonstravam grande interesse pelas possibilidades do uso da tecnologia para melhorar o ser humano. Neste contexto destacou-se o movimento extropianista, por sua organização e influência.

As bases do extropianismo foram criadas por Max More e Tom Morrow e ganhou força após a publicação da primeira revista sobre trans-humanismo, a “*Extropy: the Journal of Transhumanist Thought*”, em 1988³³.

Este movimento defendia políticas mais libertárias, com um entusiasmo quase irrestrito pela evolução tecnológica, similar a outros movimentos da época, com um viés mais liberal em relação ao uso indiscriminado da tecnologia para melhoramento humano³⁴. Não demonstravam grandes preocupações com riscos existenciais ou outras consequências negativas que o uso destas tecnologias poderia desencadear³⁵.

No início dos anos 90, More publica o ensaio “*Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*”, em que consolida o trans-humanismo contemporâneo como corrente filosófica, definindo-o como “[...] uma classe de filosofias que busca nos guiar em direção a uma condição pós-humana. O trans-humanismo

32 Esfandiary, F. M. (FM-2030). *Up-wingers: a futurist manifesto*. Nova Iorque: John Day Co, 1973.

33 Bostrom, N, op. cit., 2001.

34 Para o presente trabalho não será aprofundado o debate acerca da diferenciação entre “terapia” e “melhoramento humano”, para tanto, o termo “melhoramento humano” será utilizado no sentido comumente utilizado pela corrente trans-humanista e também aceito pela corrente bio-conservadora, em que o termo “melhoramento humano” (*human enhancement*) é definido como uma intervenção no corpo humano que possa causar um aprimoramento na sua funcionalidade além daquelas tidas como normais para uma pessoa saudável, como uma memória de longo prazo excepcional, ou a adição de uma nova capacidade, como a orientação através do campo magnético da terra (BOSTROM, SANDBERG, 2017).

35 Bohan, E, op. cit.

compartilha muitos elementos do humanismo, incluindo o respeito pela razão e pela ciência, um compromisso com o progresso e uma valorização da existência humana (ou trans-humana)³⁶ (tradução nossa).

Conforme se observa na fala de More, o trans-humanismo possui diversos elementos do humanismo e do racionalismo iluminista, compartilhando diversos valores com estas correntes, como racionalismo, autonomia do ser, as liberdades individuais e a preocupação com o bem-estar de todos os seres sencientes³⁷. Para More, o principal elemento de distinção entre o humanismo e o trans-humanismo é aquele que tende a confiar apenas no refinamento educacional e cultural para aprimorar a natureza humana, ao passo que este pretende fazer uso da tecnologia para superar as limitações impostas por heranças genéticas e pela biologia³⁸.

Segundo Pessini, o trans-humanismo origina-se do Iluminismo com algumas derivações do relativismo pós-moderno, pois daquele provém uma visão reducionista dos aspectos da vida humana, típicas do empirismo materialista. As ideias iluministas, apoiadas em um ceticismo moral pós-moderno, no qual as convicções do indivíduo são superiores a qualquer percepção ou valor social, deram surgimento a uma visão pós-humanista de sociedade³⁹.

Após a consolidação do trans-humanismo como filosofia, em 1998 é fundada a *World Transhumanist Association* (WTA), por iniciativa de Nick Bostrom e David Pearce, cujo objetivo era promover uma aproximação entre todos os grupos trans-humanistas e entusiastas, para que pudessem amadurecer ainda mais o movimento e ter uma voz mais ativa no mundo acadêmico⁴⁰.

Esta associação, inicialmente, objetivou ser uma plataforma para debates e divulgações das diversas teses ligadas ao trans-humanismo, buscando solidificar estas visões através do pensamento crítico e dar publicidade à teoria e a sociedade tomasse conhecimento do pensamento transhumanista, aumentando a legitimidade e a notoriedade do tema⁴¹.

36 More, M. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy*. [S.l.], n. 6, p. 6-12, 1990. p. 6.

37 Bostrom, N, op. cit, 2005a.

38 More, M. Hyperagency as a core attraction and repellent for transhumanism. *Existenz*, v. 8, n. 2, p. 14-18, 2013b.

39 Pessini, L. Bioética, humanismo e pós-humanismo no século XXI: em busca de um novo ser. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 306, p. 301-347, 2017.

40 Bostrom, N, op. cit. 2005a.

41 Rüdiger, F, op. cit.

Em 1998, a WTA publica a primeira edição da revista eletrônica *The Journal of Transhumanism*, que buscou dar maior seriedade e credibilidade ao movimento, com publicações de artigos científicos revisados por pares, sob a direção editorial do próprio Nick Bostrom⁴². No mesmo ano, a WTA também publica dois documentos considerados basilares para a visão trans-humanista moderna.

O primeiro desses documentos foi *Transhumanist Declaration* (Declaração transhumanista, numa tradução livre), elaborado por um grupo internacional de filósofos cujo objetivo era criar um consenso entre os princípios básicos do trans-humanismo.

O segundo documento foi *Transhumanist FAQ* (Perguntas frequentes ao trans-humanismo, numa tradução livre), que também buscou criar um consenso entre os pensadores do movimento, mas foi mais ambicioso no seu propósito filosófico⁴³.

Em 2008, a WTA mudou seu nome para *Humanity+* (*Humanity plus*) e atualmente é a principal fomentadora dos debates acerca da evolução tecnológica e do uso destas tecnologias para o melhoramento humano⁴⁴. Desde 2008 a *Humanity+* adotou o símbolo “H+”⁴⁵ para representar a associação e hoje é utilizado por diversas organizações trans-humanistas, a exemplo do Partido Trans-humanista, atuante nos Estados Unidos⁴⁶.

O nível de desenvolvimento das pesquisas científicas contemporâneas demonstra que algumas tendências defendidas pelos trans-humanistas estão, de fato, tornando-se realidade, incluindo o melhoramento cognitivo através de fármacos, o uso da engenharia genética para a seleção de traços em fetos e próteses biomecânicas funcionais.

42 Bohan, E, op. cit.

43 Bostrom, N, op. cit., 2005a.

44 Vita-More, N. *History of Transhumanism*. In: LEE, N (Ed.). *The transhumanism handbook*. Suíça: Springer Nature, 2019. p. 49-61.

45 O símbolo “H+” (*Human plus*) já era utilizado pelos trans-humanistas para representar esse movimento, pois apresentava a ideia de “mais que humano”, algo além do “H”, do humano tradicional (FEITO GRANDE, 2007). Em decorrência da notoriedade que o movimento ganhava, em 2008 os membros diretores da WTA decidiram modernizar a imagem da associação, para tornar-se mais atrativa a novos membros e a sociedade em geral, mudando seu nome para “*Humanity+*”, passando a utilizar o símbolo “H+” como logomarca oficial da associação (BLACKFORD, 2008). O símbolo também começou a ser utilizado como logomarca da revista “*Humanity+*”, da mesma organização, e por diversos representantes do movimento, vindo a se popularizar também nas mídias sociais (VITA-MORE, 2019).

46 Humanity+. *Transhumanist FAQ*. [S.l.], 2022.

Com este cenário biotecnológico iminente, os representantes do movimento transhumanistas tem buscado conscientizar e esclarecer os possíveis desdobramentos dessa nova era. Através da difusão de informação e conhecimento, da publicação de matérias em *sites* e jornais e divulgação de artigos científicos através de entrevistas e palestras disponíveis *on-line*, as organizações trans-humanistas têm buscado informar e formar opinião sobre os avanços na tecnologia, na ética e sobre as questões políticas que podem surgir⁴⁷.

Todo este movimento busca abrir os olhos das pessoas para o futuro, fomentar a reflexão acerca do acertos e contra-marchas sobre o tema, visando também informar e qualificar escolhas, respeitando a liberdade individual e a vida⁴⁸. Esta participação ativa na proliferação do conhecimento sobre as biotecnologias de melhoramento levou o trans-humanismo a ser reconhecido pelo Parlamento Europeu como um importante ator no debate acerca do melhoramento humano em todos os níveis, tanto filosófico como ético, político e religioso⁴⁹.

Aos olhos dos trans-humanistas, é inevitável que no futuro exista a possibilidade de escolha entre ser pós-humano ou não. Grande parte dos pensadores ligados a esta corrente acredita que a inteligência artificial, engenharia genética e nanotecnologia terão potencial para promover grandes mudanças ainda na primeira metade deste século⁵⁰.

O trans-humanismo é, como demonstrado, uma visão de mundo, uma perspectiva de futuro para a humanidade, numa perspectiva multifacetada, apresentando-se de diversas formas e em diversas dimensões: como partido político, movimento cultural, movimento intelectual, campo de pesquisa, corrente filosófica e outras tantas facetas.

Enquanto movimento filosófico, encontra-se em pleno desenvolvimento devido a sua contemporaneidade; é bastante dinâmico e não tem características homogêneas. Tampouco se buscam estas características, o que leva à existência de diversas vertentes dentro desta filosofia, sendo elas: a trans-humanista libertária, a trans-humanista democrática, a singularitarianista e a

47 Vita-More, op. cit.

48 Savulescu, J. Rational freedom and six mistakes of a bioconservative. *The American Journal of Bioethics*, [S.l.], v. 19, n. 7, p. 1-5, 2019.

49 Hottois, G. *Le transhumanisme est-il un humanisme?*. Bruxelas: Académie royale de Belgique, 2014.

50 Humanity+, op. cit, 2022.

extropianista⁵¹. A seguir será abordada a filosofia trans-humanista a partir da perspectiva da corrente majoritária dentro do movimento.

Filosofia trans-humanista

Qualquer tentativa de definir o termo trans-humanismo de forma cabal é desafiadora, devido à heterogeneidade do movimento, sua característica multifacetada e pluralidade de vertentes.

Uma vez que esta corrente advoga a favor do uso de diversas formas de tecnologia para o melhoramento humano, como a nanotecnologia, a engenharia genética e a robótica, e da existência de diversas vertentes que se debruçam sobre o tema, as definições ou explicações direcionadas ao termo trans-humanismo geralmente são tratadas de acordo com a área de tecnologia e vertente que irá tratar do tema.

Apesar das variações e interpretações do movimento, é possível identificar alguns temas, valores e interesses em comum, que dão identidade ao trans-humanismo. Esta coerência é advinda da existência, em diversos níveis, de pontos que unificam, dentre a pluralidade de vertentes, o pensamento trans-humanista⁵².

Na perspectiva de More, o termo trans-humanismo faz referência a filosofias que defendem uma contínua e acelerada evolução da vida inteligente, até mesmo além da forma humana, superando as limitações biológicas atuais através da ciência e tecnologia, guiadas por princípios e valores que promovam a vida⁵³. Neste sentido, uma definição que é bem aceita no mundo acadêmico e proposta pela *Humanity+*, na Declaração Trans-humanista, conceituando o movimento e a filosofia da seguinte forma:

1) O movimento intelectual e cultural que afirma a possibilidade e o desejo de fundamentalmente melhorar a condição humana através da razão aplicada, especialmente por desenvolver e tornar amplamente disponíveis tecnologias que eliminem o envelhecimento e que aprimorem grandemente as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas da humanidade.

51 Asla, M. El transhumanismo (TH) como ideologia: ambigüedades y dificultades de la fe em el progreso. *SCIO: Revista de Filosofia*. Valencia, n. 15, p. 63-96, nov. 2018.

52 More, M, op. cit., 2013a.

53 More, M. op. cit., 2013b.

2) *O estudo das ramificações, promessas e potenciais perigos das tecnologias que tornarão possível a superação das limitações humanas fundamentais e os estudos relativos a questões éticas envolvendo o desenvolvimento e uso destas tecnologias*⁵⁴.

Para Bostrom⁵⁵, um dos autores da Declaração, o trans-humanismo pode ser definido como uma abordagem interdisciplinar que busca compreender e analisar, através do avanço tecnológico, as oportunidades para melhoramento das condições humana e do humano em si, tendo por fim o objetivo de superar as fraquezas e limitações humanas.

Para o movimento trans-humanista, como demonstrado ao longo da história da humanidade, não apenas é possível, como desejável, ainda que de forma inconsciente, que a ciência e a evolução tecnológica tenham a capacidade de aperfeiçoar as capacidades humanas, sejam elas físicas, emocionais ou intelectuais, indo além das limitações impostas hoje.

O trans-humanismo traz em seu núcleo a preocupação com o aprimoramento das capacidades humanas, com a melhoria da condição humana em geral; assim, poderia ser entendido como apenas mais uma de uma infinidade de iniciativas nas quais a humanidade já se engajou desde o início de sua história.

O desejo de formular o “eu” e aprimorá-lo é um desejo ancestral e coincide com a maioria dos esforços culturais, passando, desde os guerreiros espartanos em sua constante busca pela melhor técnica de batalha, aos filósofos gregos quando buscavam aprimorar sua retórica nos debates realizados nas ágoras; incluindo o escriba egípcio que visava a refinar seus traços; o atleta olímpico que almeja bater seus recordes, exemplos de situações e momentos em que o desejo de melhorar, de transcender limites, sempre esteve presente.

Esta busca pelo aprimoramento do homem ganhou novos ares com o surgimento do pensamento iluminista, que elevou o ser humano ao centro de uma visão de mundo cada vez mais científica e secular, na qual a humanidade alcançaria sua maturidade através do exercício da razão, livrando-se da estupidez e da “domesticação” que os guardiões da sociedade tentaram impor à humanidade⁵⁶.

54 Humanity+. *The transhumanist declaration*. [S.l.], 2009, n.p.

55 Bostrom, N. *Valores Transhumanistas*. IERFH - Instituto Ética, Racionalidade e Futuro da Humanidade, [S.l.], 2005b.

56 Kant, I. Resposta à questão: O que é Esclarecimento?. Tradução: Márcio Pugliesi. *Cognitio: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 13, n. 1, jan/jun 2012, p. 145.

Este período da era iluminista pode ser visto como o momento em que a humanidade saiu de uma posição de submissão às forças externas, como a religião, e colocou-se em uma posição de responsável pela busca de sua autotransformação, tal qual ocorre com a proposta da filosofia trans-humanista.

O teólogo protestante Karl Barth, em sua obra “Teologia protestante no século XIX: fundamentos e história” (tradução livre), conceitua o Iluminismo, ao qual ele chama de “idade do absolutismo”, como “[...] um sistema de vida baseado na crença da onipotência dos poderes humanos”⁵⁷ (tradução nossa). O homem, ao descobrir seu poder e habilidade, seu potencial adormecido dentro de si, entende-se como absoluto, “[...] autojustificável, com sua própria autoridade e poder, que ele pode, portanto, pôr em movimento em todas as direções e sem qualquer restrição”⁵⁸ (tradução nossa).

Barth argumenta que esta crença na habilidade humana como absoluta e onipotente foi baseada não apenas nas descobertas científicas e progresso tecnológico da época, mas também no fato de que tal conhecimento foi descoberto apenas através do esforço e da criatividade humana, sem auxílio de forças superiores, ou divinas⁵⁹. As descobertas de Copérnico e Galileu reforçaram esta perspectiva e trouxeram uma nova percepção a respeito da verdadeira natureza do universo, tirando o homem de seu centro, dissipando as crenças relativas ao geocentrismo, desmistificando estas percepções através do ímpeto e das habilidades intelectuais humanas⁶⁰.

Para Barth, estas descobertas durante o Iluminismo moldaram a percepção que deixou o “homem [sendo] ainda maior por isso, o homem no centro de todas as coisas, mas num sentido diferente... [e neste sentido] a figura geocêntrica do universo foi substituída naturalmente por uma antropocêntrica”⁶¹ (tradução nossa).

O projeto trans-humanista, que tem por objetivo a completa transformação do ser humano e, em última análise, da espécie humana, tem por

57 Barth, K. *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 36.

58 Idem.

59 Barth, K, op. cit.

60 Kwok, S. *From Copernicus to Enlightenment*. In: Kwok, S. *Our place in the universe – ii: the scientific approach to discovery*, Nova Iorque: Springer publishing company, 2021. p. 1-14.

61 Barth, K, op. cit., p. 36.

premissa o homem como senhor de seu destino, como autor de sua evolução, pensamentos esses cujas raízes se originam do pensamento iluminista⁶².

O Iluminismo também foi o período em que o humanismo racional, o racionalismo, começou a dominar, defendendo principalmente o foco na razão crítica e na ciência empírica⁶³ como meio para compreender e organizar o mundo. Este racionalismo encorajou a busca por um ideal de pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, tal qual os ideais trans-humanistas, fundados sobre a crença da racionalidade e da autonomia do indivíduo, demarcando que o movimento foi construído sobre os paradigmas do humanismo racional do iluminismo.

A transformação na visão de mundo causada pelas estruturas do pensamento racionalista também foi influenciada pela obra “A origem das espécies”, de Charles Darwin, publicada em 1859, que postula uma percepção de que o homem, em sua condição atual, é apenas uma forma transitória de vida, situada na trajetória evolutiva em constante mutação, que tem por objetivo último a perpetuação da espécie através da seleção natural⁶⁴. Darwin explica que a seleção natural implica o desenvolvimento de características físicas capazes de garantir a reprodução e a sobrevivência do organismo, que não implicaria, necessariamente, ser mais forte, mais vigoroso ou maior, mas sim resultando em uma maior adaptabilidade ao meio onde estaria inserido.

Estas ideias propostas por Darwin desafiaram a ideia de que o homem seria resultado de uma produção divina direcionada a algum propósito, o que o tornaria sagrado e não deveria ser alterado. O reconhecimento do processo de evolução biológica, alinhado com uma percepção racional secular e a crença de que o homem é o único responsável pela sua evolução e autotransformação também compõem as bases do pensamento trans-humanistas⁶⁵.

Estas noções de racionalidade e evolução humana que permeiam o Iluminismo e o trans-humanismo demonstram uma relação de continuidade existente entre o humanismo e o trans-humanismo, não sendo estes antagônicos, mas sim complementares, em que este é a extensão daquele, numa

62 More, M, op. cit., 2013a.

63 Bostrom, N, op. cit., 2005a.

64 Darwin, C. *A origem das espécies e a seleção natural*. São Paulo: Madras, 2020.

65 Chu, T. *Human purpose and transhuman potential: a cosmic vision for our future evolution*. San Rafael: Origin Press, 2014.

visão moderna do mesmo pensamento. Além de carregar os mesmos valores acerca do melhoramento do homem, o trans-humanismo indica que se poderia lançar mão de meios tecnológicos, pensamento crítico e criatividade para alcançar o objetivo de aperfeiçoamento do humano⁶⁶.

A H+⁶⁷ corrobora esta percepção ao afirmar que o trans-humanismo é uma extensão do humanismo, pois defende a importância do indivíduo e acredita que através do pensamento crítico é possível melhorar a condição humana e o mundo externo, promovendo valores como a racionalidade, a liberdade, a tolerância e, principalmente, podendo melhorar o próprio organismo humano, através da tecnologia, tendo a possibilidade de ir além do que é considerado “humano”.

Na visão trans-humanista, a própria existência de um ser pós-humano não ensejaria um rompimento com o humanismo, mas sua exacerbação, surgindo o “ultra-humanismo”⁶⁸. A proposta do movimento não é extingui-lo, mas sim aprimorá-lo, otimizar a natureza humana até alcançar seu ápice, num processo de aperfeiçoamento contínuo⁶⁹.

Com isso, o trans-humanismo entende o humano como um ser imperfeito, de natureza limitada, tendo sua filosofia forjada a partir das bases teóricas do humanismo e do Iluminismo, professando o melhoramento humano com o uso da tecnologia⁷⁰.

Em que pese o trans-humanismo demonstrar-se uma corrente filosófica com bases sólidas, com um forte viés humanista e demonstrar preocupação com os rumos da humanidade, isso não o deixou imune a críticas, oposições e resistências. A corrente filosófica enfrenta embates em várias frentes, seja dentro da religião, das políticas públicas ou no mundo acadêmico, sendo que a principal resistência aos ideais trans-humanistas foi denominada de bioconservadores.

Os bioconservadores defendem que os seres humanos não deveriam tentar “roubar o fogo dos deuses”, como anseiam os trans-humanistas em suas aspirações prometeicas, assim como também deveriam ter a humildade em

66 More, M. *The Extropian principles version 3.0: A Transhumanist Declaration*. [S.l.; S.n.] 1998.

67 Humanity+, op. cit., 2022.

68 De Chardin, *The Future of Man*. Nova Iorque: Doubleday, 2004.

69 More, M, op. cit., 2013b.

70 Bostrom, N. Human genetic enhancements: a transhumanist perspective. *Journal of Value Inquiry*, [S.l.], v. 37, n. 4, p. 493-506, 2003.

reconhecer que nem todas as coisas existentes estão à disposição do ego humano⁷¹. Tentar dominar a natureza biológica ao seu redor e manipular a natureza humana existente em cada um seriam aspirações perigosas demais para quem mal entende a complexidade de sua própria existência e tampouco possui os meios para reverter as consequências desses atos.

Essas tecnologias de melhoramento humano também precisariam considerar certos valores provenientes das tradições e da cultura dos povos, como dignidade, integridade, liberdade, solidariedade, igualdade, justiça, entre outros⁷². Para os bioconservadores, o desenvolvimento e a implementação de tecnologias de melhoramento humano, sem critérios rígidos, podem levar a humanidade a um futuro distópico⁷³, no qual o corpo passaria a ser uma mera mercadoria⁷⁴, a eugenia seria uma regra⁷⁵ e pessoas que não tivessem condições financeiras para se aprimorar seriam subjugadas àqueles melhorados⁷⁶.

Estes riscos que um futuro trans-humano pode trazer consigo já foi objeto de debate para diversos autores ao longo dos anos. Dentre tantas perspectivas, optou-se por abordar algumas, a fim de apresentar o pensamento bioconservador, cujos autores têm importância destacada dentro desta corrente. Francis Fukuyama⁷⁷ levanta questionamentos acerca dos riscos que a manipulação da natureza humana pode trazer ao ser humano e ao tecido social.

Para o autor, a natureza humana é “a soma dos comportamentos e características que são típicas da espécie humana, que surgem a partir de fatores genéticos em detrimento de fatores ambientais”⁷⁸ e a modificação da dotação biológica do ser humano poderia ensejar, em última análise, o fim

71 Sandel, M. J. What's Wrong with Enhancement. *The President's Council on Bioethics*. 2002.

72 Pessini, L, op. cit.

73 Fukuyama, F. *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Nova Iorque: Farrar Straus Giroux, 2002.

74 Garcia, J. L. Biotecnologia e biocapitalismo global. *Tecnologia: perspectivas críticas e culturais*. Instituto de Ciências Sociais da Universidad de Lisboa, Lisboa, v. 41, n. 181, p. 981-1009, 2006.

75 Agar, N. Why we should defend gene editing as eugenics. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Cambridge, v. 28, n. 1, p. 9-19, 2019.

76 Sparrow, R. Yesterday's child: how gene editing for enhancement will produce obsolescence - and why it matters, *The American Journal of Bioethics*, v. 19, n. 7, p. 6-15, 2019.

77 Fukuyama, F. op. cit.

78 Ibidem, p. 130.

da humanidade. Para ele, a modificação deliberada do humano “representa uma ameaça irreversível e aterrorizante para a integridade da espécie humana enquanto espécie moral, digna de ser protegida pelos direitos humanos”⁷⁹.

Esta manipulação, aos poucos, poderá ruir com as estruturas de valores morais e direitos que têm por base a identificação mútua e recíproca entre os membros da espécie. A partir do ponto onde os integrantes da sociedade parassem de ver no próximo um ser similar a si mesmo, as relações de respeito, de reciprocidade, de empatia, dentre outras, não encontrariam mais embasamentos éticos e morais para se justificarem^{80 81}.

Leon Kass, um dos principais fundadores do movimento bioconservador, destacou-se com seus escritos acerca dos riscos que a dignidade humana enfrentará em um futuro trans-humano. Em sua perspectiva, a dignidade humana é um valor básico intrínseco a toda e qualquer pessoa, é um valor universal, igualitário, que compete a todo indivíduo, mas ao permitir a manipulação do corpo humano sem critérios, sem aprofundar os debates no meio social acerca da ética, da moralidade e da necessidade de algumas destas manipulações, a dignidade humana será fatalmente atingida pela desumanização da espécie.⁸²

O autor entende que tanto os princípios bioéticos contemporâneos quanto os temas habitualmente discutidos nesta área, como segurança, eficácia e igualdade de acesso, encontram-se em um estágio de maturidade, incapaz de permitir a plena compreensão e avaliar os perigos desta era biotecnológica que se avizinha⁸³.

O pensador alemão Jürgen Habermas, em sua obra “O futuro da natureza humana”, faz coro a estas perspectivas ao expor que, ao ser manipulada, a natureza humana estaria sendo exposta a risco, assim como toda a estrutura social. Alterando-se a natureza humana, ocorreria a deterioração da dignidade humana, pois esta não é uma característica que alguém possui, como a cor dos olhos, mas algo intangível, que apenas possui significado dentro destas relações

79 Ferry, L. op. cit.

80 Fukuyama, F, op. cit.

81 Habermas, J. O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

82 Kass, L. *Life, liberty and the defense of dignity: the challenge for bioethics*. São Francisco: Encounter Books, 2002.

83 Kass, L. Defending human rights. In: PELLEGRINO, E. D; SCHULMAN, A; MERRILL, T. W. *Human dignity and bioethics*. Indiana: Notre Dame, 2009. p. 297-333.

interpessoais, no relacionamento igualitário e intersubjetivo entre indivíduos⁸⁴.

Ao deteriorar-se a dignidade humana, a simetria nas relações interpessoais se encontraria em cheque, pois os parâmetros que hoje são os pilares do contrato social, desta simetria, deixariam de existir. Para Habermas, “A manipulação poderia alterar nossa autocompreensão enquanto seres da espécie de tal maneira, que, com o ataque às representações do direito e da moral, os fundamentos normativos e incontáveis da integração social poderiam ser atingidos”⁸⁵.

Em sua obra, Habermas também apresenta outro risco que as tecnologias de melhoramento humano podem trazer consigo: a eugenia, mas agora uma eugenia liberal, na qual os próprios indivíduos da sociedade buscariam voluntariamente a seleção dos melhores traços genéticos, e não seria mais uma imposição estatal^{86 87 88 89}.

Para Ferry⁹⁰, “não somente a biotecnologia corre o risco de destruir os fundamentos da moral, mas de novo abre descaradamente caminho para um eugenismo ao qual até confere nova legitimidade”, correndo-se o risco até numa possibilidade mais sombria e nefasta, pois Estados totalitários poderiam impor programas de melhorias genéticas à população para torná-las superiores às demais de modo a influenciar a geopolítica global⁹¹.

Segundo Sandel, “A eugenia liberal se exime de tais ambições coletivas (totalitaristas). Não se trata de um movimento de reforma social, mas uma forma de pais privilegiados terem o tipo de filho que desejam e armá-los para o sucesso numa sociedade competitiva”⁹².

Para alguns pensadores, o próprio termo “melhoramento genético” nada mais seria do que um eufemismo para a eugenia, entretanto com uma roupagem menos controversa, uma tentativa de desvincular as pesquisas

84 Habermas, J, op. cit.

85 Habermas, J, op. cit., p. 37.

86 Idem.

87 Fukuyama, F, op. cit.

88 Ferry, L, op. cit.

89 Sandel, M. J, op. cit.

90 Ferry, L, op. cit., p. 45-46.

91 Idem.

92 Sandel, M. J, op. cit., n.p.

contemporâneas nesta área das atrocidades cometidas no passado⁹³. Contudo, tentar desvincular estes termos traria ameaça perigosa com o risco de repetição de erros passados, desassociando-os do seu mau uso histórico⁹⁴.

Estes são apenas alguns exemplos dos questionamentos levantados frente aos pressupostos da corrente trans-humanista. Outros autores refletem acerca das possíveis distorções no mercado de trabalho⁹⁵, das distorções econômicas e sociais⁹⁶ que poderia haver entre os humanos melhorados e não melhorados, da justiça no acesso a estas tecnologias⁹⁷ e fazem outras diversas ponderações acerca deste tema.

Essa imersão voluntária e despreocupada nas tecnologias de melhoramento humano pode resultar em cenários distópicos, podem resultar em um “Admirável mundo novo” desumanizado e devastador. Estes riscos potenciais demonstram necessidade de um debate público e acadêmico mais aprofundado, a fim de que sejam identificadas as tecnologias com potencial para aprimorar o corpo e a mente humana, de uma forma que realmente melhorem a dignidade e a vida do ser humano, distinguindo aquelas que assim não o fazem das que têm potencialidades para aprimorar, mas degradar ao mesmo tempo⁹⁸.

Valores trans-humanistas a partir de Nick Bostrom⁹⁹

Atentos a estas ponderações e questionamentos que se levantam acerca do uso das tecnologias de melhoramento humano, os trans-humanistas buscaram acautelar-se e demonstrar que esta corrente não está alheia a estes riscos e a estes

93 Singer, P. *et al.* Can ‘eugenics’ be defended?. *Monash bioethics review*, [S.l.], n. 39, v. 1, p. 60–67, 2021.

94 Agar, N. *op. cit.*

95 Farah, M. J. *et al.* Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do?. *Nature Reviews Neuroscience*, Suíça, n. 5, p. 421-425, 2004.

96 Sandberg, A.; Savulescu, J. The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement. In: Savulescu, J. (Coord.). *Enhancing Human Capacities*. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2011.

97 Buchanan, A. *et al.* *From chance to choice: genetics and justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

98 Kass, L. R. Preventing a Brave New World. In: Sandler, R. L. (ed.). *Ethics and emerging technologies*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014. p. 76-89.

99 Nick Bostrom é um filósofo sueco, co-criador do WTA, um proeminente e influente filósofo na área de riscos existenciais, com diversos artigos publicados sobre trans-humanismo e melhoramento humano, e uma das principais vozes dentro do movimento trans-humanista (OLIVEIRA, 2017; FERRY, 2018). Pela notoriedade e influência de seu trabalho, bem como a qualidade e relevância do artigo “*Transhumanist values*”, optou-se por tratar este tema a partir desta perspectiva.

debates. Para tanto, criaram um grupo de valores a serem seguidos como norteadores das ideias e dos ideais transhumanistas, que inicialmente foram propostos por Bostrom e depois acabaram sendo internalizados pelo movimento.

Num primeiro momento, cabe observar os parâmetros que Bostrom utiliza para delimitar um valor. O autor parte de uma teoria disposicional de valor, proposta por Johnston, Lewis e Smith, em 1989, na qual algo é um valor para alguém se, e somente se, este alguém quiser querê-lo, e este alguém estiver plenamente consciente do que seria este algo e estiver pensando tão claramente quanto possível acerca dele¹⁰⁰. Neste sentido, algo teria valor a partir do momento que determinada pessoa tivesse consciência plena acerca do que lhe é oferecido e julgasse apropriado querê-lo.

O autor faz esta explanação pois os valores trans-humanistas não são um rol taxativo e inalterável, mas um conjunto de proposições a partir da perspectiva e dos conhecimentos atuais. Em um futuro trans-humano, com seres aprimorados, poderiam surgir valores que nem mesmo poderiam ser concebidos com as mentes atuais, assim como outros valores propostos atualmente poderiam se tornar indesejáveis e obsoletos no futuro. Nesta perspectiva, o principal valor trans-humano é o incentivo constante pela exploração do reino trans e pós-humano através do desenvolvimento humano constante, podendo-se alcançar reinos até então inacessíveis¹⁰¹.

Esse valor também se manifesta na busca pela autotransformação proposta por esta filosofia, que é materializado na defesa do “contínuo autoaperfeiçoamento ético, intelectual e físico, através do pensamento crítico e criativo, da aprendizagem perpétua, da responsabilidade pessoal, da proatividade e da experimentação” (tradução nossa)¹⁰².

Para os ideólogos do projeto trans-humanista, o atual estágio do homem não é perfeito, contudo defender a constante busca por aperfeiçoamento e melhoramento humano não se confunde com ideia de que os trans-humanistas defendem a existência de uma forma humana perfeita, pois não é o caso, já que se busca apenas a constante evolução da espécie¹⁰³.

100 Johnston, M., Lewis, D., Smith, M. Dispositional theoris of values. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, Nova Jersey, v. 63, p. 89–174. 1989.

101 Bostrom, N, op. cit. 2005b.

102 More, M, op. cit., 2013a, p. 5.

103 Vita-More, N. Life expansion media. In: More, M. (Coord). *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, Inc. 2013. p. 157-173.

Para More, o aprimoramento contínuo é o oposto de um “estado de perfeição final”, pois “O primeiro é essencialmente um processo de mudança perpétua, enquanto o último é um estado de estagnação” (tradução nossa)¹⁰⁴.

Nessa busca constante, o uso de processos tecnológicos mais avançados é apenas uma consequência, posto que os processos de baixa tecnologia, como a educação formal, a contemplação filosófica, a autoanálise moral e outros métodos conhecidos possuem limitações atreladas ao corpo biológico, às limitações da mente humana¹⁰⁵.

Contudo, a procura por esses ideais não pode ensejar injustiças. Estes avanços deveriam significar o amplo acesso a todos, e não restrito a uma elite econômica, pois, para que os ideais trans-humanistas sejam realizados em plenitude, faz-se necessário que todos possam usufruir destas melhorais, ou, pelo menos, ter a opção de usufruir ou não delas¹⁰⁶.

Outro imperativo para que os ideais trans-humanistas sejam concretizados reside na forma como a sociedade é organizada, de tal forma que tais explorações possam ser empreendidas sem causar danos indesejados ao tecido social e sem a exposição a riscos existenciais¹⁰⁷.

Neste sentido, para os trans-humanistas, a segurança global tem local de destaque, devendo ser evitado qualquer risco existencial em potencial, entendendo-se como risco existencial aquele em que um resultado adverso aniquilaria a vida inteligente originária da Terra ou reduziria drasticamente e permanentemente seu potencial¹⁰⁸.

Cabe observar que a Organização das Nações Unidas, através de seu Programa de Desenvolvimento, editou o Relatório do Desenvolvimento Humano, visando traçar metas acerca do desenvolvimento global e investimento, tendo em vista especialmente os valores gastos na indústria bélica nas décadas anteriores, em decorrência da guerra fria. Neste relatório foram elencadas sete dimensões para salvaguardar a segurança da humanidade, que seriam: segurança econômica, segurança alimentar, segurança ambiental, segurança pessoal,

104 More, M, op. cit., 2013a, p. 14.

105 Bostrom, N, op. cit., 2005b.

106 Dubljević, V. *Neuroethics, justice and autonomy: public reason in the cognitive enhancement debate*. Suíça: Springer Cham, 2019.

107 Bostrom, N.; Roache, R. Ethical issues in human enhancement. In: Ryberg, J.; Petersen, T.; Wolf, C. *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, p. 120-152.

108 Bostrom, N. Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of Evolution and Technology*, Connecticut v. 9, n. 1, p. 1-30, 2002.

segurança da saúde, segurança política e segurança da comunidade¹⁰⁹.

O projeto trans-humanista, por conta de suas raízes humanistas, tem na segurança uma das suas principais condicionantes, conscientes de que a evolução tecnológica almejada trará consigo impactos substanciais em cada uma das áreas apontadas pelo relatório da ONU¹¹⁰.

Para os trans-humanistas, a segurança global poderia ser aperfeiçoada na promoção da paz e da cooperação internacional, com as nações envidando esforços contra a proliferação de armas de destruição em massa, propondo melhorias na tecnologia de vigilância, no sentido de tornar mais fácil a detecção de comércio ilegal de armas, bem como outras medidas que sejam tidas como necessárias para alcançar tal objetivo¹¹¹.

Além da segurança global existem outras duas condições básicas para a concretização do projeto trans-humanista, sem as quais não seria possível alcançar seus objetivos: o progresso tecnológico e o amplo acesso a melhorias neste campo, evitando que fiquem restritas a uma elite social¹¹². Após cumpridas estas condições básicas, outros aspectos devem ser observados como valores condicionais, responsáveis por transpor as teorias do movimento do mundo das ideias para o mundo dos fatos.

Bostrom¹¹³ aponta como primeiro valor a ser observado a liberdade individual, de modo que o indivíduo possa escolher o que em si aprimorar, ou mesmo se quer ser aprimorado ou não.

Entretanto, apesar de defender a liberdade, o autor observa que há alguns limites inerentes a ela, e “uma democracia liberal deveria permitir restrições nas liberdades morfológicas e reprodutivas apenas em casos onde alguém estivesse abusando de suas liberdades para prejudicar outros”¹¹⁴.

109 Organização das Nações Unidas. *New threats to human security in the antropocene: demanding greater solidarity*. Nova Iorque: UNDP, 2022.

110 Mcintosh, D. The transhuman security dilemma. *Journal of evolution and technology*, Connecticut, v. 21, n. 2, p. 32-48, 2010.

111 Bostrom, N. The future of human evolution. In: Tandy, C. *Death and anti-death: two hundred years after kant, fifty years after turing*. Palo Alto: Ria University Press, 2004. p. 339-371.

112 Bostrom, N, op. cit., 2005b.

113 Bostrom, N, op. cit., 2005b.

114 Bostrom, N. *In defence of posthuman dignity*. *Bioethics*, Oxford, v. 19, n. 3, 2005c, p. 210.

Outro valor que se destaca é, a obrigatoriedade de colocar a humanidade numa condição de tomar decisões mais sábias acerca dos rumos para onde esta evolução tecnológica levará a humanidade¹¹⁵, fazendo uso das tecnologias para que todos sejam capazes de promover escolhas mais sábias para o futuro¹¹⁶.

Com o atual nível de desenvolvimento tecnológico, seria possível tornar a sociedade coletivamente mais sábia, com a promoção do conhecimento, da investigação científica, do debate público de ideias e discussões abertas sobre o futuro. Em nível individual, o investimento em educação, o incentivo ao pensamento crítico, o uso de técnicas de estudo e tecnologia da informação, talvez até mesmo o uso de fármacos seriam formas de se apostar no melhoramento cognitivo¹¹⁷.

Os trans-humanistas também elencam como valor a ser incentivado a abordagem construtiva de resolução de problemas, uma atitude pragmática que fomente o empreendedorismo e a ciência¹¹⁸.

O bem-estar de toda a senciência, seja em intelectos artificiais, seres humanos e animais não-humanos (inclusive espécies extraterrestres, se houver alguma) também são valores derivados do trans-humanismo, e o que importa são as vidas de seres sencientes, independentemente de sua relação com a humanidade¹¹⁹.

Pensamentos extremistas como racismo, sexismo, nacionalismo beligerante e intolerância religiosa são inaceitáveis, pois a espécie humana começará a se ramificar em várias direções, como humanos não melhorados, melhorados através de bioengenharia, de biomecânica ou tantos outros meios que será preciso incentivar o desenvolvimento de sentimentos morais com diferentes formas de vida, garantindo espaço no tecido social¹²⁰.

Os trans-humanistas demonstram ter tomado a devida cautela na construção de seus argumentos, delimitando valores essenciais a sua implementação, promovendo debates e pesquisas.

115 Bostrom, N, op. cit., 2005b.

116 More, M, op. cit., 2013b.

117 Bostrom, N, op. cit., 2005a.

118 Bostrom, N, op. cit., 2005b.

119 Sandberg, A. Transhumanism and the meaning of life. In: Trothen, T.; Mercer, C. (eds). *Religion and transhumanism: the unknown future of human enhancement*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2014. p. 3-22.

120 Bostrom, N, op. cit., 2005b.

O trans-humanismo traz em sua essência uma perspectiva filosófica interdisciplinar, pois tem dentre seus defensores filósofos, médicos, biólogos, farmacêuticos, engenheiros, historiadores, cientistas ligados a campos afetos à tecnologia da informação, robótica, bioengenharia e diversas outras áreas do conhecimento.

Para Bostrom¹²¹, o trans-humanismo é mais que uma crença abstrata de que iremos transcender as limitações biológicas por meio da tecnologia, sendo também uma tentativa de reavaliar todos os dilemas humanos como tradicionalmente foram concebidos.

Conclusão

O trans-humanismo apresenta-se como uma corrente filosófica contemporânea, com sólidas bases em filosofias clássicas, como o Humanismo e o Iluminismo, apta a tornar-se uma corrente filosófica que auxilie a humanidade na solução de dilemas filosóficos, éticos e bioéticos. Como movimento, suas bases remontam há séculos de existência; já como corrente filosófica nem tanto, contudo demonstra-se pujante, atual e engajada nas causas que dizem respeito à evolução humana e ao uso de tecnologias para aprimorar o corpo biológico.

Ao tratar de forma criteriosa os dilemas atuais que os diversos campos das ciências de melhoramento humano já enfrentam, o trans-humanismo busca tanto assegurar o pleno desenvolvimento da espécie humana como garantir que isso ocorra de forma segura, com a limitação de riscos existências para a própria espécie.

Por defender a manipulação do material genético e biológico que compõe o homem, não está isenta de críticas, a exemplo do movimento bioconservador, principal proponente nos embates aos ideais trans-humanistas. Contudo, a principal ideia do movimento é permitir que o homem alcance o ápice de seu potencial, tendo como principal desafio o respeito à liberdade individual e a garantia da dignidade humana àqueles que optarem por transcender e aos que optarem por permanecer demasiadamente humanos.

Os questionamentos e as observações feitas pelos bioconservadores são justificadas e necessárias, pois ao tratar de fatos que poderão causar uma ruptura no tecido social, que poderão aumentar a desigualdade, que afetarão as relações humanas de tal modo a causar danos irreparáveis à estrutura social

121 Bostrom, N, op. cit., 2001.

e até mesmo à auto-extinção da espécie. Assim, a promoção de debates entre as diversas camadas da sociedade, as análises criteriosas pelos tomadores de decisão, as regulamentações acerca do acesso a informações e os ajustes entre as nações de um mundo globalizado tornam-se imperiosos.

Referências

- AGAR, N. Why we should defend gene editing as eugenics. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Cambridge, v. 28, n. 1, p. 9-19, 2019.
- ALLHOFF, F.; LIN, P.; MOOR, J.; WECKERT, J. Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers. *Studies in Ethics, Law and Technology*, v. 4, n. 1, 2010. Disponível em: http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=phil_fac. Acesso em: 08 jan 2023.
- ASLA, M. El transhumanismo (TH) como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe em el progreso. *SCIO: Revista de Filosofía*. Valencia, n. 15, p. 63-96, nov. 2018.
- BACON, F. *Novum Organum*. Pará de Minas: M&M editores, 2003. E-Book. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4344026/mod_folder/content/0/francis_bacon_novum_organum.pdf. Acesso em: 3 out. 2022.
- BARTH, K. *Protestant theology in the nineteenth century: its background and history*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- BLACKFORD, R. WTA changes its images. *Metamagician3000*, 18 jul 2008. Disponível em: <https://metamagician3000.blogspot.com/2008/07/wta-changes-its-image.html>. Acesso em: 02 mar 2023.
- BOHAN, E. *A history of transhumanism*. 2018. Tese (Doutorado em História Moderna) - Macquarie University, Faculdade de Artes, Departamento de História Moderna, Sydney, 2018. Disponível em: https://figshare.mq.edu.au/articles/thesis/A_history_of_transhumanism/19444418/1. Acesso em: 10 ago. 2022.
- BOSTROM, N. What is Transhumanism?. *Nick Bostrom's Home Page*, 2001. Disponível em: <https://nickbostrom.com/old/transhumanism>. 2001. Acesso em: 25 dez. 2022.
- BOSTROM, N. Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of Evolution and Technology*, Connecticut v. 9, n. 1, p. 1-30, 2002. Disponível em: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:827452c3-fcba-41b8-86b0-407293e6617c>. Acesso em: 30 ago 2020.
- BOSTROM, N. Human genetic enhancements: a transhumanist perspective. *Journal of Value Inquiry, [S.l.]*, v. 37, n. 4, p. 493-506, 2003.
- BOSTROM, N. The future of human evolution. In: TANDY, C. *Death and anti-death: two hundred years after kant, fifty years after turing*. Palo Alto: Ria University Press, 2004. p. 339-371.

- BOSTROM, N. A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, Connecticut, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005a. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/BOSAHO-2>. Acesso em: 21 ago 2022.
- BOSTROM, N. Valores Transhumanistas. *IERFH - Instituto Ética, Racionalidade e Futuro da Humanidade*, [S.l.], 2005b. Disponível em: <https://ierfh.org/valores-transhumanistas/>. Acesso em: 23 jul 2021.
- BOSTROM, N. In defence of posthuman dignity. *Bioethics*, Oxford, v. 19, n. 3, p. 202-214, 2005c.
- BOSTROM, N.; ROACHE, R. Ethical issues in human enhancement. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T.; WOLF, C. *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, p. 120-152.
- BOSTROM, N.; SANDBERG, A. The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement. In: HO, E. (Ed). *Philosophical issues in pharmaceuticals: development, dispensing, and use*. Dordrecht: Springer Publishing, 2017, p. 189-219.
- BUCHANAN, A.; BROCK, D. W.; WIKLER, D.; DANIELS, N. *From chance to choice: genetics and justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CARRETERO-GONZÁLEZ, M. The posthuman that could have been: mary shelley's creature. *Relations: Beyond anthropocentrism*, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 53-64, jun. 2016.
- CHU, T. *Human purpose and transhuman potential: a cosmic vision for our future evolution*. San Rafael: Origin Press, 2014.
- CONDORCET, M. *Outlines of historical view of the progresso of the human mind*. Filadélfia: Lang and Ustick. 1795. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/title/condorcet-outlines-of-an-historical-view-of-the-progress-of-the-human-mind>. Acesso em: 03 out 2022.
- DARWIN, C. *A origem das espécies e a seleção natural*. São Paulo: Madras, 2020.
- DE CHARDIN, P. T. *The phenomenon of man*. Nova Iorque: Harperperennial. 1955.
- DE CHARDIN, P. T. *The Future of Man*. Nova Iorque: Doubleday, 2004.
- DUBLJEVIĆ, V. *Neuroethics, justice and autonomy: public reason in the cognitive enhancement debate*. Suíça: Springer Cham, 2019.
- ESFANDIARY, FM. (FM-2030). *Up-wingers: a futurist manifesto*. Nova Iorque: John Day Co, 1973. Disponível em: <https://slowlorisblog.files.wordpress.com/2015/05/esfandiary-up-wingers-a-futuristmanifesto>. Acesso em: 25 set 2021.
- ETTINGER, R. *The prospect of immortality*. Nova Iorque: Ria University Press, 2005a.
- ETTINGER, R. *Man into Superman*. Nova Iorque: Ria University Press, 2005b.
- FARAH, M. J.; ILLES, J.; COOK-DEEGAN, R.; GARDNER, H.; KANDEL, E.; KING, P.; PARENS, E.; SAHAKIAN, B.; WOLPE, P. R. Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do?. *Nature Reviews Neuroscience*, Suíça, n. 5, p. 421-425, 2004.
- FEITO GRANDE, L. H+ transhumanismo. In: ACOSTA, J. de. *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*. Madri: Universidad Pontificia Comillas, 2007. p. 219-237.

- FERRY, L. *A revolução transumanista*. Tradução Éric R. R. Heneault. Barueri: Manole, 2018.
- FUKUYAMA, F. *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Nova Iorque: Farrar Straus Giroux, 2002.
- GARCIA, J. L. Biotecnologia e biocapitalismo global. *Tecnologia: perspectivas críticas e culturais*. Instituto de Ciências Sociais da Universidad de Lisboa, Lisboa, v. 41, n. 181, p. 981-1009, 2006.
- GOOD, I. J. Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine. *Advances in Computers, [S.l.]*, v. 6, p. 31-88, 1966. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20090420061605/http://www.aeivos.com/~bradbury/Authors/Computing/Good-IJ/SCtFUM.html>. Acesso em: 18 nov 2021.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HALDANE, J. B. S. *Daedalus; or, Science and the future*. Nova Iorque: E. P. Dutton & Company, 1924.
- HARRISON, P.; WOLYNIAK, J. The history of “transhumanism”. *Notes and queries*, Oxford, v. 62, n. 3, p. 465-467, 2015.
- HOTTOIS, G. *Le transhumanisme est-il un humanisme?*. Bruxelas: Académie royale de Belgique, 2014.
- HUGHES, J. *Citizen Cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Nova Iorque: Basic Books. 2004.
- HUGHES, J. The politics of transhumanism and the techno-millennial imagination, 1626-2030. *Zygon: Journal of Religion & Science*, Londres: University College London, v. 47 n. 4, p. 757-776, dez 2012.
- HUMANITY+. *The transhumanist declaration*. [S.l.], 2009. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>. Acesso em: 18 nov 2021.
- HUMANITY+. *Transhumanist FAQ*. [S.l.], 2022. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>. Acesso em: 18 nov. 2023.
- HUXLEY, J. Knowledge, Morality, and Destiny: I. *Psychiatry*, Nova Iorque, v. 14, n. 2, p. 129-140, 1951.
- HUXLEY, J. *New bottles for new wine*. Londres: Chatto & Windus, 1957.
- JOHNSTON, M., LEWIS, D., SMITH, M. Dispositional theoris of values. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, Nova Jersey, v. 63, p. 89-174. 1989.
- JONES, N. R. *The Jameson Satellite*. Project Gutenberg, 2008. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/26906/pg26906-images.html>. Acesso em: 11 set 2021.
- KANT, I. Resposta à questão: O que é Esclarecimento?. Tradução: Márcio Pugliesi. *Cognitio: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan/jun 2012.
- KASS, L. *Life, liberty and the defense of dignity: the challenge for bioethics*. São Francisco: Encounter Books, 2002.

- KASS, L. Defending human rights. In: PELLEGRINO, E. D; SCHULMAN, A; MERRILL, T. W. *Human dignity and bioethics*. Indiana: Notre Dame, 2009. p. 297-333.
- KASS, L. Preventing a Brave New World. In: SANDLER, R. L. (ed.). *Ethics and emerging technologies*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014. p. 76-89.
- KWOK, S. From Copernicus to Enlightenment. In: KWOK, S. *Our place in the universe – ii: the scientific approach to discovery*, Nova Iorque: Springer publishing company, 2021. p. 1-14.
- MCINTOSH, D. The transhuman security dilemma. *Journal of evolution and technology*, Connecticut, v. 21, n. 2, p. 32-48, 2010.
- MINSKY, M. Steps toward artificial intelligence. *Proceedings of the IRE. MIT - Research lab.*, v. 49, n. 1, p. 8-30, 1960. Disponível em: <http://web.media.mit.edu/~minsky/papers/steps.html>. Acesso em: 18 nov 2021.
- MORE, M. TRANSHUMANISM: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy. [S.l.]*, n. 6, p. 6-12, 1990.
- MORE, M. *The Extropian principles version 3.0: A Transhumanist Declaration. [S.l.; S.n.]* 1998. Disponível em: https://www.mrob.com/pub/religion/extro_prin.html. Acesso em: 24 jun. 2022.
- MORE, M. The philosophy of transhumanism. In: MORE, M. (Coord). *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2013a, p. 3-17.
- MORE, M. Hyperagency as a core attraction and repellant for transhumanism. *Existenz*, v. 8, n. 2, p. 14-18, 2013b. Disponível em: <https://existenz.us/volumes/Vol.8-2More.pdf>. Acesso em: 14 fev 2022.
- OLIVEIRA, J. R. Um Adão biotecnológico: sobre a secularização dos antigos ideais religiosos pelo trans-humanismo. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 9, p. 861-886, 2017.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *New threats to human security in the antropocene: demanding greater solidarity*. Nova Iorque: UNDP, 2022.
- PESSINI, L. Bioética, humanismo e pós-humanismo no século XXI: em busca de um novo ser. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 306, p. 301-347, 2017.
- ROACHE, R.; SAVULESCU, J. Enhancing Conservatism. In: CLARKE, S. et al (eds.). *The ethics of human enhancement: understanding the debate*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 145-159.
- RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- SÁENZ, T. W.; SOUZA-PAULA, M. C. D. *Convergência Tecnológica*. Brasília: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2008.
- SANDBERG, A. Transhumanism and the meaning of life. In: TROTHEN, T.; MERCER, C. (eds). *Religion and transhumanism: the unknown future of human enhancement*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2014. p. 3-22.

SANDEL, M. J. What's Wrong with Enhancement. *The President's Council on Bioethics*. 2002. Disponível em: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/background/sandelpaper.html>. Acesso em: 13 jan 2024.

SANDBERG, A.; SAVULESCU, J. The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement. In: SAVULESCU, J. (Coord.). *Enhancing Human Capacities*. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2011. p. 92-113.

SAVULESCU, J. Rational freedom and six mistakes of a bioconservative. *The American Journal of Bioethics*, [S.l.], v. 19, n. 7, p. 1-5, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15265161.2019.1626642>. Acesso em: 18 fev 2023.

SINGER, P.; VEIT, W.; ANOMALY, J.; AGAR, N.; FLEISCHMAN, D. S.; MINERVA, F. Can 'eugenics' be defended?. *Monash bioethics review*, [S.l.], n. 39, v. 1, p. 60-67, 2021.

SPARROW, R. Yesterday's child: how gene editing for enhancement will produce obsolescence - and why it matters, *The American Journal of Bioethics*, v. 19, n. 7, p. 6-15, 2019.

VANDUISEN, M. 10 mythological ways to become immortal. *Listverse*, 2013. Disponível em: <https://listverse.com/2013/09/18/10-mythological-ways-to-become-immortal/>. Acesso em: 12 nov 2021.

VINGE, V. The coming technological singularity: How to survive in the post-human era. In: LATHAN, R. *Science fiction criticism: An anthology of essential writings*, Londres: Bloomsbury Publishing, 1993. p. 352-363.

VITA-MORE, N. Life expansion media. In: MORE, M. (Coord). *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, Inc. 2013. p. 157-173.

VITA-MORE, N. History of Transhumanism. In: LEE, N (Ed.). *The transhumanism handbook*. Suíça: Springer Nature, 2019. p. 49-61.

Trans-humanismo, biopolítica e reconfigurações contemporâneas das relações de poder

Transhumanism, biopolitics and contemporary reconfigurations of power relations

Resumo

O artigo propõe uma leitura crítica do discurso trans-humanista, ancorada na noção de biopolítica proposta por Michel Foucault. Considerando que o aspecto predominante em diferentes segmentos do trans-humanismo é o aprimoramento humano, podemos afirmar que as elaborações desse conjunto discursivo se fundamentam em uma definição biológica do homem e na defesa de sua transformação – através da genética, da biomedicina e de novas tecnologias – de forma tão significativa em sua extensão e alcance que levaria ao desaparecimento do ser humano como o conhecemos. Essa trama discursiva também mobiliza um sistema biomédico, fomentando por grandes corporações, pelo qual os indivíduos são incentivados a projetar e a aprimorar seus corpos em busca de um ideal produtivo. É a partir desses elementos que investigamos se estaria emergindo uma nova forma de biopolítica, centrada no corpo individual e em consonância com reconfigurações contemporâneas das relações de poder.

Palavras-chave: trans-humanismo; biopolítica; poder; ontologia do presente; Michel Foucault

* Universidade de São Paulo (USP). Contato: fernanda.gdasil@gmail.com

Recebido em: 26/05/2024 Aceito em: 04/07/2024

Abstract

The article proposes a critical reading of the transhumanist discourse, anchored in the notion of biopolitics proposed by Michel Foucault. Considering that the predominant aspect in different segments of transhumanism is human enhancement, we can affirm that the elaborations of this discursive set are based on a biological definition of man and the defense of his transformation – through genetics, biomedicine and new technologies – in such a significant way in its extension and scope that it would lead to the disappearance of human beings as we know them. This discursive plot also mobilizes a biomedical system, promoted by large corporations, in which individuals are encouraged to design and improve their bodies in search of a productive ideal. Starting from these elements we investigate a new form of biopolitics that would be emerging, centered on the individual body and in line with contemporary reconfigurations of power relations.

Keywords: transhumanism; biopolitics, power, ontology of the present; Michel Foucault

Introdução

O discurso trans-humanista se desdobra em um campo bastante complexo. Embora frequentemente ouçamos falar em trans-humanismo no singular, em uma rápida aproximação podemos perceber que não se trata de um discurso unitário. Da origem do termo – atribuída a Julian Huxley, biólogo e irmão do escritor Aldous Huxley, que, em 1957, usa essa palavra para defender que o homem está apenas em seu estágio inicial de evolução, e que deve se aperfeiçoar pelo uso de tecnologias – aos dias atuais, o trans-humanismo se desenvolveu em muitas direções. Dentre o que se convencionou chamar de trans-humanismo, há correntes muito distintas, tais como o abolicionismo, o extropianismo, o trans-humanismo libertário, entre outras. A exploração dessas correntes constitui um passo fundamental para evitar uma leitura totalizante do trans-humanismo, mas não é o nosso intuito com este artigo.¹

1 Fizemos esse percurso em outro trabalho, intitulado *Transhumanismo: origens, caminhos, implicações*, ainda em fase de finalização.

A investigação que buscamos operar aqui concentra-se na ideia de aprimoramento humano, que atravessa, de forma significativa, muitas dessas correntes e orienta diferentes práticas que envolvem o uso de tecnologias para superar os limites do corpo humano, seja para modificar características ou aumentar sua capacidade e o seu desempenho². Nick Bostrom, um dos precursores do movimento trans-humanista e porta-voz de seu discurso, defende esse aprimoramento nos seguintes termos:

*é possível e desejável melhorar fundamentalmente a condição humana através do uso da razão, nomeadamente desenvolvendo e divulgando amplamente técnicas destinadas a eliminar o envelhecimento e a melhorar significativamente as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas do ser humano*³.

Os ideais de aprimoramento humano, propagados pelo discurso trans-humanista, também são apoiados por grandes corporações, como a *Google* através de empresas como a *3andMe*, que oferece análise personalizada do código genético ou a *Calico*, que pesquisa formas de combate aos processos de envelhecimento, ambas financiadas pela *Google Ventures*. Esse agenciamento entre elaboração conceitual, pesquisa empírica e prestação de serviços tem como efeito a promoção de uma cultura do desempenho, que tem transformado, de modo significativo, a atuação da medicina tradicional. Hottois, Missa e Perbal qualificam essa transformação como a principal característica da biomedicina do século XXI, quando novos medicamentos e tecnologias terapêuticas deixam de cumprir apenas a função de tratar o paciente e se voltam, também, para a melhoria de certas capacidades humanas⁴.

A inclinação para pensar o homem, predominantemente a partir de seus aspectos biológicos – e a multiplicidade de atores e segmentos envolvidos em sua elaboração, execução e propagação – nos estimulou a pensar uma articulação entre discurso trans-humanista e biopolítica. Desse modo, buscamos identificar ressonâncias e desdobramentos a partir dessa chave de leitura, na esteira das reflexões encampadas por outros autores contemporâneos, com os quais dialogamos ao longo do texto.

2 Frippiat, L. “Transhumanisme”, in *Encyclopédie du post/transhumanisme*. Gilbert Hottois, Jean-Noël Missa e Laurence Perbal (Org). Paris: Vrin, 2015, p. 167.

3 Bostrom, N, 2003. *The Transhumanism FAQ, A General Introduction*, Version 2.1. Disponível em: <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> Acesso em: 01 de março de 2024.

4 Hottois G, Missa J, Perbal, 2015 (Org), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris:Vrin, 2015, p. 7.

Antes, porém, de iniciarmos a nossa análise, é preciso apresentar brevemente a noção de biopolítica e fazer uma observação sobre o uso desse recurso metodológico-conceitual. Começamos, então, pela apresentação: Foucault identifica no século XIX uma espécie de tomada de poder sobre o homem como ser vivo, uma estatização do biológico que leva a um posicionamento diante da vida e da morte. Ele observa, nesse novo posicionamento, uma mudança expressiva nas relações de poder. Na soberania, o direito era vinculado à possibilidade de “fazer morrer” ou “deixar viver”. O direito de matar do soberano era, assim, constitutivo da soberania. Já a partir do século XIX, instala-se um novo direito, ligado, inversamente, ao “fazer viver” e ao “deixar morrer”. O autor situa essa transformação nos níveis dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias de poder. Nos séculos XVII e XVIII surgiram técnicas centradas no corpo individual, visíveis na distribuição espacial desses corpos: separação, alinhamento, colocação em série, vigilância; organizando-os a partir de um campo de visibilidade.

Desse modo, é o trabalho sobre esses corpos que passa a ocupar o poder, tendo em vista aumentar sua força útil, a partir de exercícios e treinamentos, mas também de técnicas de racionalização e economia. Trata-se de estratégias para que o poder possa ser exercido de maneira menos onerosa: sistemas de vigilância, hierarquia, inspeções, escriturações. Produz-se, assim, uma tecnologia disciplinar do trabalho. A partir da segunda metade do século XVIII, contudo, surge algo novo. Uma outra tecnologia – que não exclui a primeira e que se torna efetiva a partir dela, localizando-se, no entanto, em outro nível, em outra escala. Trata-se da biopolítica. Agora, objetiva-se intervir sobre a vida dos homens, não sobre o homem-corpo, mas sobre o homem vivo, no limite, o homem-espécie. Não se trata apenas, assim, de intervir sobre os homens a partir de seu desempenho individual, mas como uma massa global, na medida em que assim se conformam, afetando-se por processos próprios da vida (nascimento, morte, doença). É a passagem de um processo individualizante para outro massificante, de uma anátomo-política do corpo humano para uma biopolítica da espécie humana⁵.

Situado o contexto de elaboração do conceito, é imperativo observar que não seria o caso de aplicá-lo diretamente para pensar a atualidade. Invocamos a biopolítica como um recurso analítico por entendermos que há no trans-humanismo uma inflexão radical em torno do corpo e da saúde que pode

5 Cf. Foucault, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 285-315

ser lida nesta chave. A investigação, contudo, procura justamente encontrar as especificidades que caracterizariam uma biopolítica no nosso tempo, em consonância com reconfigurações contemporâneas das relações de poder.

Trans-humanismo e biopolítica: ressonâncias, desdobramentos, atualizações

Em *The Politics of life itself*, Nikolas Rose nos propõe a descrição de uma biopolítica atual que “está preocupada com nossas crescentes capacidades de controlar, projetar, remodelar e moderar as capacidades vitais dos seres humanos como criaturas vivas”, e que se trata de uma “política da vida em si”⁶. Segundo a sua argumentação, cinco grandes mudanças caracterizam esse novo momento biopolítico: a molecularização, a otimização, a subjetivação, a expertise somática e as economias de vitalidade. Na intersecção destas cinco linhas emerge uma “nova forma de vida”⁷ que permanece indeterminada.

Outro texto escrito por Nikolas Rose, em parceria com Paul Rabinow, busca, por sua vez, redefinir cuidadosamente a biopolítica em termos mais adequados ao momento atual e às especificidades que marcam a sua concepção de saúde. Essa abordagem nos parece proveitosa, na medida em que não se propõe a pensar o biopoder como um sistema ou um princípio de governo. A ênfase se encontra justamente em identificar adaptações empíricas e intervenções localizadas. Em consonância com esse esforço de pensar a biopolítica a partir de parâmetros do presente, identificamos no trans-humanismo um campo privilegiado, precisamente pelo seu foco na delegação ao indivíduo dos meios para controlar a sua saúde e a sua vida.

Para os dois autores de língua inglesa, as análises do biopoder propostas por Giorgio Agamben e Antonio Negri – que modelam as suas características em torno do poder soberano, fornecem uma visão monolítica do conceito, que também produz prejuízos políticos: “a interpretação da biopolítica contemporânea como a política de um Estado modelado na figura do soberano, e de todas as formas de autoridade biopolítica como agentes do soberano, é bem adequada aos totalitarismos do século XX.”⁸.

6 Rose, N. *The Politics of life itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, 2007, p. 3.

7 *Idem*.

8 Rose, N e Rabinow, P. *O conceito de biopolítica hoje*. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600>>. Acesso em: 30 de abril de 2024.

Em contrapartida, Nikolas Rose e Paul Rabinow identificam no conceito de governamentalidade, desenvolvido pelo próprio Foucault, um recurso para evitar essa visão unívoca e inadequada e apreender a complexidade das formas de biopoder contemporâneo. Eles enfatizam que o seu “princípio foi captar o nascimento e as características de uma grande variedade de formas de problematizar e agir sobre as condutas individuais e coletivas em nome de determinados objetivos dos quais o Estado não é a origem nem o ponto de referência”⁹. A noção de governamentalidade nos permite colocar em perspectiva a ideia de um biopoder resolutamente maléfico, o único que regula o comportamento individual e coletivo, ao enfatizar a multiplicidade dos sistemas de poder, as suas modalidades e os seus objetivos. Parece-nos, a este respeito, que o produzir, afastando-o de uma concepção soberana de biopoder, também é um passo fundamental para analisar as formas e características da biopolítica empreendidas pelo trans-humanismo.

A argumentação do texto segue com a defesa de que o fim da Segunda Guerra Mundial foi marcado pelo aparecimento de novos atores, nomeadamente com a criação de comissões de bioética, novos órgãos reguladores e novos perfis de pacientes “que definem cada vez mais a cidadania em termos de direitos (e deveres) para com a vida, a saúde e o cuidado”¹⁰. Apesar de uma tendência específica do estado social do século XX para a implementação de grandes políticas de gestão populacional, de imigração, de previsão médica, que não desapareceram e parte das quais foram relegadas ao nível supranacional, estamos de fato assistindo ao desenvolvimento de novas formas de individualização, “associadas aos direitos à vida, à liberdade e à busca de uma forma de felicidade cada vez mais compreendida em termos corporais e vitais”¹¹.

Rose e Rabinow apontam ainda que, com isso, “formaram-se novos circuitos de bioeconomia, bem como uma capitalização em larga escala das ciências biológicas”, elas próprias portadoras de novos conhecimentos em torno da saúde e, portanto, de novos padrões. Contrariamente à ideia de um biopoder soberano centrado na morte, mesmo simbólica, eles destacam, portanto, a emergência de uma biopolítica com múltiplas formas e atores, na qual a vida se tornou o objeto principal e que tende a redefinir o conhecimento

9 *Ibid.* p.4.

10 *Ibid.* p.9.

11 *Ibid.* p.10.

tradicional em torno da saúde. Esse fenômeno, com base principal na economia de mercado, é nomeado pelos autores como “biocapitalismo”¹². Retomando as principais categorias elaboradas por Foucault, eles destacam, então, os três eixos principais que caracterizam o biopoder contemporâneo, a saber:

*uma forma de discurso da verdade sobre os seres vivos e um conjunto de autoridades consideradas competentes para dizer essa verdade; estratégias de intervenção na existência coletiva em nome da vida e da saúde; modos de subjetivação em que os indivíduos podem ser levados a trabalhar sobre si mesmos, sob certas formas de autoridade, em relação aos discursos de verdade, por meio de técnicas de si, em nome da vida individual ou da saúde coletiva*¹³.

Estas três modalidades de biopoder permitem-nos uma aproximação mais precisa entre trans-humanismo e biopolítica, uma vez que o movimento trans-humanista propõe um discurso de verdade sobre a saúde, proferido por cientistas como Nick Bostrom, mas também por figuras controversas como Ray Kurzweil, que se autointitula futurólogo, e por empresários como Dmitry Itskov, cada um deles considerando-se legítimo ao afirmar sentenças de natureza moral e, em muitos casos, quase religiosa. Este conjunto múltiplo de agentes envolvidos na elaboração e na propagação do discurso trans-humanista aproxima-se daquilo que Nikolas Rose descreve como “poder pastoral” – também em uma apropriação conceitual de Foucault – dentro do qual todos os tipos de autoproclamados especialistas proferem opiniões sobre genética e biologia, gravitando em torno de empresas farmacêuticas, comitês de ética, comissões de bioética e uma série de acionistas.

Essa complexidade de atores e instituições envolvidos informa as especificidades da biopolítica no cenário contemporâneo, que se desdobram nos campos da medicina preventiva e da indústria da biotecnologia. Pensar o trans-humanismo como biopolítica também exige dar um lugar importante às indústrias digitais em vários projetos encampados pelo movimento. Entre as empresas que lideram o campo hoje denominado de GAFA (acrônimo

12 Rose, N, op.cit., p. 8.

13 Rose, N., Rabinow, P. *O conceito de biopolítica hoje*. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600>>. Acesso em: 30 de abril de 2024.

utilizado no direito econômico internacional para designar *Google, Amazon, Facebook, Apple*), a *Google* é a que mais investe naquilo que podemos considerar como os novos mercados biopolíticos¹⁴.

Estas diferentes empresas, intrinsecamente ligadas a ideais trans-humanistas, têm como principal objetivo a intervenção na saúde individual e são, em sua maioria, plataformas colaborativas online, baseadas numa coleta massiva de dados pessoais de pacientes. Este tipo de sistema possui uma ligação estreita com o surgimento de novas formas de saúde excessivamente individualizadas, baseadas na prevenção, ou no que Nikolas Rose chama de “susceptibilidade”¹⁵. A respeito de um estudo realizado em 2003 sobre a *Celera Diagnostics*, ligada à *Celera Genomics*, uma empresa especializada em sequenciamento de genoma, Rose e Rabinow destacam que:

*O seu objetivo é produzir testes de diagnóstico que possam ser amplamente utilizados em laboratórios de referência numa base rotineira para permitir diagnósticos pré-sintomáticos e intervenções preventivas numa escala inimaginável nos próximos cinco anos*¹⁶.

Essas práticas contribuíram para o surgimento de conhecimentos médicos que giram agora em torno da probabilidade, ou seja, do cálculo das probabilidades de contrair determinados sintomas e doenças. Como indica o site da *Celera*, trata-se de poder “personalizar a gestão da saúde”¹⁷ para cada pessoa. A saúde é, portanto, objeto de uma gestão que gira em torno de previsões estatísticas dos riscos biológicos que cada organismo acarreta.

14 Identificamos inicialmente, uma série de empresas financiadas pelo *Google Ventures*, o fundo de investimento do *Google*. Entre elas: a *Iperian*: uma empresa especializada na pesquisa de tratamentos contra o Alzheimer; a *Flatiron*: que se concentra em formas de combate ao câncer; a *DNAnexus*: dedicada ao sequenciamento do genoma; a *Rani*: que desenvolve as chamadas pilulas inteligentes; a *23andMe*: que oferece análise personalizada do código genético; a *Calico*: que pesquisa formas de combate ao processo de envelhecimento, entre outras.

15 Rose, N, op.cit., p. 18.

16 Rose, N, Rabinow, P. *O conceito de biopolítica hoje*. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600>. Acesso em: 30 de abril de 2024.

17 Site de *Celera*, <https://www.celera.com/celera/pdm>. Acesso em: 02 de maio de 2024.

Uma empresa como a *Celera Genomics*¹⁸ se encaixa perfeitamente do que Adele Clarke chama de biomedicalização. Em sua análise da biomedicina, acompanhando de perto as mutações da biopolítica, ela distingue cinco transformações cruciais que levaram da “medicalização” tradicional à biomedicalização:

1) a reconstituição política e econômica do vasto setor da biomedicina; 2) a ênfase colocada na própria saúde e no desenvolvimento de biomedicamentos de riscos e de vigilância; 3) a natureza cada vez mais tecnológica e científica da biomedicina; 4) as transformações na forma como o conhecimento biomédico é produzido, distribuído e consumido e na gestão da informação médica; 5) as transformações dos corpos para que tenham novas propriedades e a produção de novas identidades tecnocientíficas individuais e coletivas¹⁹.

Ainda, segundo Clarke, através desta noção de biomedicalização, a ênfase é colocada nas “transformações tanto do humano como do não-humano, tornadas possíveis por inovações tecnocientíficas como a biologia molecular, a biotecnologia, a genômica, a medicina de transplantes e novas tecnologias médicas”²⁰. As inovações tecnológicas e sua administração deixaram de ser de simples responsabilidade do médico, cujo papel perde cada vez mais força, e tendem a ser estabelecidas como “tecnologias de si”²¹. A biomedicina é aqui entendida como “uma lente poderosa através da qual interpretamos, entendemos e buscamos culturalmente transformar os corpos e as vidas”²². Clarke destaca também o vínculo entre o desenvolvimento de tecnologias biomédicas avançadas e emergência de maior responsabilização dos pacientes pelo tratamento:

*A própria saúde e a gestão adequada das doenças crônicas tornam-se responsabilidades morais individuais a serem alcançadas através de um melhor acesso ao conhecimento, à autovigilância, à prevenção, à avaliação dos riscos e do tratamento dos riscos e do consumo de bens e serviços biomédicos adequados para o desenvolvimento pessoal*²³.

18 Existem muitas outras empresas especializadas na área da genética, entre as mais conhecidas estão as já mencionadas 23andme e DNAnexus e outras como a BioViva, a Human Longevity e a Illumina.

19 Clarke, A. *Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine*, *American Sociological Review*, Vol. 68, No. 2 (Apr., 2003), p 161.

20 *Idem*.

21 *Ibid.*, p. 165.

22 *Ibid.*, p. 164.

23 *Ibid.*, p. 162.

Como é possível observar, a tênue sobreposição entre estes novos dispositivos, as novas práticas que eles introduzem, e seu vínculo cada vez mais forte com a economia de mercado e os valores liberais tornam bastante complexa a análise do trans-humanismo como biopolítica. No âmbito desta biomedicalização, a ênfase é colocada na responsabilidade pessoal, face às escolhas médicas, e estimula-se que cada paciente construa os seus próprios padrões, através de ideais como “autonomia” e “responsabilidade”²⁴. Nikolas Rose chama a atenção para a responsabilização dos indivíduos nesse processo: “nas democracias liberais avançadas, onde os indivíduos são levados a pensar que moldam ativamente o curso de suas vidas através de atos de escolha em nome de um futuro melhor, a “biologia” não será facilmente aceite como destino”²⁵

As plataformas colaborativas de saúde, como o próprio nome sugere, também enfatizam a partilha de conhecimento e aconselhamento entre os seus diferentes clientes:

*Para que os cientistas e investigadores acelerem os cuidados de saúde, precisam de grandes quantidades de dados... de todos nós. A sua participação em pesquisas pode contribuir para descobertas em prevenção de doenças, melhores terapias medicinais, tratamentos de doenças e, em última análise, vias de tratamento genético*²⁶.

Embora baseado em métodos e objetivos intrinsecamente individualistas, o discurso destas empresas evoca certa ajuda mútua em nome do conhecimento e da saúde da humanidade. A retórica tecida por estes atores se articula ao discurso trans-humanista, particularmente na ênfase colocada no controle do destino biológico, como podemos observar nesta declaração de Liz Parrish, líder da *BioViva*²⁷, para a Revista H+, mantida pela Humanity+²⁸:

Não podemos continuar a tratar os sintomas do envelhecimento como o câncer, o Alzheimer e as doenças cardíacas na esperança de resolvê-los de

24 Rose, N. *op.cit.*, p. 4.

25 *Ibid.*, p. 26

26 Site da 23andme, <https://www.23andme.com/research/>.

27 Bioviva é uma startup focada no tratamento de doenças através de terapia genética.

28 Humanity+ é a antiga Associação Trans-humanista Mundial, organização internacional fundada por Nick Bostrom e David Pearce.

*forma independente, são todos sintomas do envelhecimento celular (...) já é tempo de nos voltarmos para a essência da causa destas doenças e abordarmos o problema real, o envelhecimento celular*²⁹.

Numa visão muito semelhante, um centro de investigação como o SENS, liderado pelo gerontólogo Aubrey de Grey, pretende “ajudar a construir uma indústria que irá curar as doenças da velhice”³⁰. A *Human Longevity*, liderada pelo biólogo Craig Venter, que sequenciou o primeiro genoma com sua equipe na *Celera*, persegue os mesmos objetivos: “A *Human Longevity* mudará a forma como a medicina é praticada, promovendo a mudança para um modelo médico de prevenção, baseado na genômica”³¹. Estas empresas carregam, portanto, uma visão de saúde trans-humanista, cujo objetivo é “revolucionar a saúde humana”³². Ainda segundo informações do site da empresa, a *Human Longevity* levantou 70 milhões de dólares na primeira rodada de arrecadação de fundos e define os seus investidores como “um grupo de indivíduos e empresas diversos que partilham o propósito comum e a paixão de mudar a saúde, combatendo as doenças do envelhecimento e prolongando a esperança de vida humana saudável”³³.

Os números exorbitantes que estas empresas arrecadam e o perfil diversificado de seus doadores atestam o crescimento de um mercado com grande potencial de mobilização. Esta elevada concentração de capital é, de fato, uma das características da biopolítica em que o trans-humanismo está inserido. Uma biopolítica de mercado, implementada principalmente através destas empresas biotecnológicas e financiada por grandes corporações. A concentração de capital em empresas que alavancam os avanços biotecnológicos é também uma das principais críticas dirigidas ao trans-humanismo. Para Bernard Stiegler, estaríamos perante a ascensão de uma “oligarquia”³⁴ que sonha, graças aos seus meios financeiros e tecnológicos, com um futuro ao qual os

29 *Bioviva-Gene therapy to treat aging and beyond*. Disponível em <http://hplusmagazine.com/2015/05/06/bioviva-gene-therapy-to-treat-aging-and-beyond/>. Acesso em: 08 de maio de 2024.

30 Site da SENS: <http://www.sens.org/about/about-the-foundation>

31 Site *Human Longevity*, <http://www.humanlongevity.com/about/>

32 *Idem*.

33 *Idem*.

34 Entrevista de Bernard Stiegler, disponível em <http://creative.artetv.fr/fr/bits-trans-human>. Acesso em: 10 de maio de 2024

mortais comuns não terão mais acesso. Este argumento, que aponta para o risco do advento de uma sociedade governada pelos principais financiadores do trans-humanismo, é também retomado por Laurent Alexandre, que questiona o “tecnopoder” em expansão³⁵.

Em entrevista realizada pela *Philosophie Magazine*, Daniel Kraft, físico e membro da *Singularity University*³⁶, argumenta em outra direção:

Este é o futuro da medicina... Hoje somos capazes de recolher muita informação sobre um paciente: podemos saber o seu peso, pressão arterial e composição, podemos analisar o seu código genético – uma empresa como a 23andMe oferece-o por 99 dólares. Além disso, um scanner completo produz 2.400 imagens transversais do corpo do paciente, o que representa 20 gigabytes de dados. Essa quantidade de informações continua aumentando. No entanto, nenhum médico é hoje capaz de analisar ou cruzar todos estes dados: será, portanto, necessário que os aplicativos o façam. Ao monitorar a evolução das variáveis, esses aplicativos terão papel preponderante no tratamento preventivo de doenças e auxiliarão no diagnóstico³⁷.

Encontramos nesta descrição os mesmos termos usados por muitos dos trans-humanistas para descrever o progresso e as perspectivas trazidas pelas tecnologias médicas. Através destes novos processos, o paciente torna-se um estoque de “informações” que é possível “conhecer” e “analisar” objetivamente. Isso define um pouco melhor as modalidades da medicina “preventiva” em que os números contam a verdade sobre os corpos dos indivíduos e fornecem uma leitura do futuro.

Daniel Kraft nomeia esses procedimentos como saúde digital (já que passam por plataformas virtuais com cálculos extremamente sofisticados), individualizada, preventiva, que se opõe fundamentalmente ao modelo de uma medicina tradicional em que a figura do médico era essencial e constituía o intermediário no fornecimento dos padrões de saúde. O fato de avançarmos inevitavelmente para a chamada medicina 4P: “Preditiva,

35 Alexandre, L. *La Mort de la mort*, Paris: Editions Jean-Claude Lattès, 2011, p.105.

36 *Singularity University* é uma universidade patrocinada pela Google.

37 Lacroix, A. *Enquête dans la Silicon Valley*. Sauvegardez votre vie (pour l'éternité!), Philosophie magazine, Dossier Liberté. Inégalité. Immortalité.

Preventiva, Personalizada e Participativa”, uma medicina fundamentalmente “transversal”³⁸, seria, portanto, apenas mais um passo em direção à “eficácia” trans-humanista.

Emerge, portanto, um dispositivo biopolítico em que a gestão personalizada da saúde é delegada ao indivíduo, a partir de métodos de análise considerados neutros, uma vez que se baseiam em cálculos objetivos. Citando Georges Canguilhem, Nikolas Rose aponta para esta nova definição de biologia a qual teria que:

*Abandonar o vocabulário da mecânica clássica, física e química... em favor de um vocabulário de linguística e teoria da comunicação. Mensagens, informações, programas, códigos, instruções, decodificação: aqui estão os novos conceitos das ciências da vida... e já não se assemelha à arquitetura ou à mecânica... Mas se assemelha muito à gramática, à semântica e à teoria da sintaxe. Se quisermos compreender a vida, a sua mensagem deve ser decodificada antes de poder ser lida.*³⁹.

É precisamente nesse ponto que reside o problema. Estes novos métodos pretendem expressar a verdade do indivíduo com total objetividade, para que este possa sentir-se resolutamente em plena posse do seu corpo e dos meios para agir sobre a sua saúde, na ilusão de uma subversão das normas que a suposta autonomia na era da “governamentalidade algorítmica” poderia proporcionar.

Antoinette Rouvroy e Thomas Berns alertam que a supremacia dos números e das estatísticas aplicados à medicina não só colocaria em perigo o livre arbítrio do paciente, mas também significaria o fim dos verdadeiros avanços científicos. Eles apontam um profundo conflito entre esta ideia de medicina propagada pelo discurso trans-humanista como um novo meio de autonomia individual, e um sistema que, na realidade, elimina qualquer diálogo sobre os dados que gere – diálogo que só pode ocorrer na medida em que existam intermediários como o médico – e que, ao atribuir um valor absoluto aos números considerados como fatos puros, afasta a ideia de uma abordagem científica mais personalizada.

O diagnóstico de Deleuze no seu *pós-escrito sobre as sociedades de controle*, que ele vincula a uma mutação do capitalismo, assume aqui uma ressonância particular:

38 Alexandre, L, op. cit, p. 173.

39 Canguilhem, G. citado por Rose, op.cit, p. 44.

*No regime dos hospitais: a nova medicina “sem médico nem doente”, que resgata doentes potenciais e sujeitos a risco, o que de modo algum demonstra um progresso em direção à individuação (...) mas substitui o corpo individual ou numérico pela cifra de uma matéria “dividual” a ser controlada*⁴⁰.

Com o desenvolvimento de novas tecnologias, a coleta e a utilização de dados massivos sobre indivíduos, reduzidos a matéria “dividual”, a noção de governamentalidade tal como Foucault estabeleceu, intimamente ligada ao biopoder, assume por sua vez outras nuances. No que nomeou como “governamentalidade algorítmica”, Antoinette Rouvroy e Thomas Berns destacam a mutação de uma governamentalidade que antes envolvia o estabelecimento de normas capazes de constringer simbolicamente o comportamento dos indivíduos, e que agora deve a sua eficácia à antecipação dos comportamentos individuais, por mais imprevisível que seja, através da coleta de dados substanciais sobre eles (big data)⁴¹.

E importante lembrar que a governamentalidade, no sentido aqui utilizado pelos autores, e como Antoinette Rouvroy a refere também em outro trabalho⁴², inclui, tal como acontece com Foucault, as instituições, os procedimentos e as análises que permitem a aplicação de um poder específico sobre uma população, sustentado por conhecimento político-econômico cujo principal instrumento técnico é o aparato de segurança. Esta passagem do constringimento à antecipação, que mudaria a própria natureza da norma, levanta a questão de saber que tipo de autonomia seria possível num sistema como esse.

A “governamentalidade algorítmica” parece-nos ser, portanto, uma noção relevante para a análise das formas que assume a biopolítica trans-humanista. Como apontam Antoinette Rouvroy e Thomas Berns, os “usos algorítmicos da estatística” tornam-se “o espelho das normatividades mais imanentes da sociedade, antecedentes a qualquer medição ou qualquer relação com a norma, com qualquer convenção, com qualquer avaliação” e contribuiriam para “(re) produzir e multiplicar esta normatividade imanente”⁴³.

40 Deleuze, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p. 225.

41 Rouvroy, A. Berns, T. *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, Réseaux 1/2013 (n° 177), p. 163-196.

42 Rouvroy, A. *Governmentality in an age of autonomic computing : technology, virtuality and utopia*, p. 5.

43 *Ibid.*, pp. 165-166.

Através da ideia de norma imanente, podemos questionar, de forma mais geral, a própria natureza do agir em sociedade. As nossas sociedades digitais baseadas na coleta de dados dariam a impressão de sermos os criadores dos nossos próprios padrões, promovendo um sentimento de liberdade de ação sem precedentes. No entanto, é este mesmo sentimento de liberdade que sinaliza os riscos de tal imanência de normas. Em diversas práticas ligadas ao trans-humanismo, que permitem o acesso ao genoma ou desenvolvem, por exemplo, pílulas inteligentes contra a diabetes, é criada a ilusão de sermos os atores da nossa própria saúde.

Esse incentivo à projeção e ao aprimoramento dos corpos atende, no entanto, um ideal produtivo. Que corpos sejam objeto de mobilização e captura por interesses de mercado, certamente, não é novidade. Através da noção de biopoder, Michel Foucault já havia sinalizado para o fato de a gestão e o controle dos parâmetros biológicos dos seres humanos constituírem um elemento central no advento do capitalismo industrial⁴⁴. Através da formação e da disciplina dos corpos o capitalismo industrial foi capaz de submeter plenamente os trabalhadores aos imperativos produtivos modernos. No entanto, enquanto o biopoder “clássico” entendia os corpos e as subjetividades como restrições a serem disciplinadas, o biopoder, na sua forma atual, tende a concebê-los como entes que precisam ser aprimorados para melhorar seu desempenho em termos produtivos.

Agora, a própria vida, em nível individual e molecular, é afetada pelos sistemas de controle. Esta “política da própria vida”, como descrita por Nikolas Rose, pretende agir diretamente sobre as normatividades biológicas em nível molecular: “É no nível molecular que a vida humana é compreendida, que no nível molecular seus processos podem ser anatomizados, e no nível molecular que a vida pode ser projetada.”⁴⁵. As práticas ligadas ao aprimoramento humano são exemplares dessa nova forma de biopoder, que se abre a formas renovadas de exploração dos corpos e da vida, em consonância com reconfigurações contemporâneas das relações de poder.

É, portanto, a junção destes processos, em crescente aceleração, que articula trans-humanismo e biopolítica e, a longo prazo, também coloca uma série de problemas para os processos de subjetivação⁴⁶. O devir e os processos

44 Foucault, M. *Histoire de la sexualité*, vol. 1: La Volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

45 ROSEN, op. cit., p. 4.

46 Rouvroy, A. op.cit., p. 167.

de individuação exigem uma heterogeneidade de ordens de grandeza, uma multiplicidade de regimes de existência, que a governamentalidade algorítmica sufoca ao fechar a realidade (digitalizada) sobre ela mesma⁴⁷.

Os discursos e práticas trans-humanistas enfrentam a contradição de se basear em mecanismos dentro dos quais a subjetivação é restringida, embora defenda uma extensão dos planos de existência. A “multiplicidade de regimes de existência” constitui um dos principais horizontes do pensamento trans-humanista segundo o qual o aperfeiçoamento do homem o conduz necessariamente a modos de experiência antes inimagináveis, a identidades escolhidas e potencialmente múltiplas, mas essa mesma multiplicidade passaria, potencialmente, por um sistema que submete o real ao virtual. Por fim, há no discurso trans-humanista, tanto o reflexo de certas inflexões tomadas pela biopolítica – com práticas e sistemas em mutação –, como também a defesa de uma biopolítica radicalmente diferente, em suas potenciais implicações.

Considerações finais

Através da análise do discurso trans-humanista, pudemos constatar que as elaborações desse conjunto discursivo se vinculam às mudanças de valores que ocorrem em torno do corpo e da vida e constituem forma de biopolítica em mutação. Ao apresenta-se como portador de novos padrões, através da ideia de aprimoramento, o trans-humanismo está intrinsecamente ligado aos desenvolvimentos recentes da biopolítica e, em certa medida, estabelece uma nova forma de biopoder, baseada na capitalização da força vital através do uso de biotecnologias.

Esse projeto é implementado por um conjunto de empresas de biotecnologia, baseadas no processamento massivo de dados pessoais que produzem uma nova gestão da saúde, preventiva e individualizada. É difícil determinar a natureza precisa desse mecanismo, uma vez que ele está ligado aos desenvolvimentos recentes da própria biopolítica, mas nos parece que as manifestações desta biopolítica presente no discurso trans-humanista, produzem não só uma nova forma de gestão dos corpos e da saúde, como modificam profundamente as relações humanas com o trabalho e afetam, de forma determinante, a produção de subjetividades.

47 *Ibid.*, p. 168.

Em acordo com as análises de Nikolas Rose e Paul Rabinow, entendemos que “se estamos num momento emergente da vida política, a celebração e a denúncia são insuficientes como abordagens analíticas⁴⁸.” É por essa razão, que após delimitar os riscos da radicalização biopolítica que o trans-humanismo propõe, identificamos a necessidade de examinar as suas eventuais potencialidades. Se há uma forma de biopolítica inerente ao discurso trans-humanista é preciso também considerar aberturas possíveis para pensar modos de resistência. Seria ainda preciso interrogar se as novas tecnologias podem suscitar novas formas de subjetividade, a partir de novos usos da liberdade, e quais as experimentações subjetivas e agenciamentos coletivos possíveis de serem instaurados nesse campo de batalha.

Referências

Livros e artigos:

ALEXANDRE Laurent, *La Mort de la mort*. Paris: Editions Jean-Claude Lattès, 2011.

CLARKE, Adele. *Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine*, *American Sociological Review*, Vol. 68, No. 2 (Apr., 2003).

DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992

FOUCAULT. Michel. *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

FOUCAULT. Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France*. 1978-1979, Paris, Gallimard, 2004.

FOUCAULT. Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

48 Rose, N, Rabinow, P. *O conceito de biopolítica hoje*. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600>

HOTTOIS, G. MISSA, J. PERBAL, L. 2015 (Org), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris:Vrin, 2015.

LACROIX, A. *Enquête dans la Silicon Valley*. Sauvegardez votre vie (pour l'éternité!), Philosophie magazine, Dossier Liberté. Inégalité. Immortalité.

ROSE, N. *The Politics of life itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, 2007.

ROUVROY, A. BERNIS, T. *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, Réseaux 1/2013 (n° 177), p. 163-196.

ROUVROY, A. *Governmentality in an age of autonomic computing : technology, virtuality and utopia*.

Sites e arquivos digitais:

Bioviva-Gene therapy to treat aging and beyond. Disponível em hplusmagazine.com/2015/05/06/bioviva-gene-therapy-to-treat-aging-and-beyond/. Acesso em: 08 de maio de 2024.

BOSTROM, Nick. *The Transhumanism FAQ, A General Introduction*, Version 2.1. Disponível em: www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf Acesso em: 01 de março de 2024.

ROSE, N. e RABINOW, P. *O conceito de biopolítica hoje*. Disponível em: periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600. Acesso em: 30 de abril de 2024.

Site de *Celera*: www.celera.com/celera/pdm.

Site da *23andme*: www.23andme.com/research/

Site da *SENS*: www.sens.org/about/about-the-foundation

Site *Human Longevity*, www.humanlongevity.com/about/

Gamificação como instância da reontologização tecnológica

Gamefication as an instance of technological reontologization

Resumo

O presente trabalho pretende examinar a relação da gamificação com o processo de reontologização do mundo promovido pelo avanço tecnológico, como proposto por Floridi. Tal processo reconfiguraria a natureza do mundo de forma que elementos artificiais e digitais passam a ser compreendidos como possuidores de agência. Nossa hipótese se apresenta da seguinte maneira: (a) o processo de reontologização só pode ocorrer quando assumimos uma visão solucionista do mundo; (b) a gamificação possui elementos claros de solucionismo e, enquanto elemento tecnológico, é parte desta reontologização; e dessa forma, (c) a gamificação acaba sendo apropriada pelo capitalismo como forma de ocultar processos exploratórios atrás de elementos de jogo. Assim, o artigo pretende concluir com uma análise da metáfora da brumificação, como uma forma pela qual as Big techs se utilizam da gamificação.

Palavras-chave: Gamificação; Reontologização; Solucionismo.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: danilo.frambach@uerj.br

Recebido em: 30/05/2024 Aceito em: 25/08/2024

Abstract

The present work aims to examine the relationship between gamefication and the process of reontologization of the world promoted by technological advancement, as proposed by Floridi. This process would reconfigure the nature of the world in such a way that artificial systems can be considered to have agency. Our hypothesis follows: (a) the reontologization process can only occur when we assume a solutionist view of the world; (b) gamefication has clear elements of solutionism, and as a technological element, it is part of this reontologization; and thus, (c) gamefication ends up being appropriated by capitalism as a way to conceal exploitative processes behind game elements. Therefore, the article aims to conclude with an analysis of the metaphor of mistification, as a way in which Big Techs utilize gamefication.

Keywords: Gamefication; Reontologization; Solucionism.

Introdução

O desenfreado avanço tecnológico, especialmente das mídias digitais, estabelece um processo único de reontologização, característica central do que Floridi chama de Era da Informação¹, em que a natureza do mundo é reconfigurada de tal forma que passamos a compreender que sistemas artificiais e artefatos digitais possuem agência. Dessa maneira, não é difícil perceber como o capitalismo se reconfigura, não apenas instaurando formas plurais de si mesmo, como também se apropriando das novas interações digitais para extrair valor do trabalho digital.

Dentre as atuais expressões das tecnologias digitais, a *gamificação* recebe especial destaque pela sua versatilidade. De práticas de trabalho a metodologias de ensino, a gamificação possui uma diversidade de aplicações muito própria, capaz de promover uma espécie de exploração velada daqueles que

1 Floridi, L. 2013. Ver também: Floridi, L. *The Fourth Revolution*. Oxford University Press, 2014.

participam de tais atividades, originando o que Sicart chama de *Capitalismo Lúdico*². A partir de práticas gamificadas, esta forma de capitalismo se apropria do próprio ato de jogar, assim como de suas instâncias mais relevantes – a diversão, em especial – para criar uma espécie de névoa, por assim dizer, capaz de ocultar e mistificar as suas práticas exploratórias.

Assim, o presente artigo visa analisar como o processo de reontologização promovido pelo desenvolvimento das tecnologias digitais tende a uma simplificação da nossa realidade. A partir disso, apresentaremos o conceito de gamificação e de Capitalismo Lúdico, e como, a partir deles, temos não apenas o aprofundamento dessa simplificação própria do entusiasmo tecnológico (ao qual Morozov nomeia de *solucionismo*), mas também a criação de artifícios que ocultam ou desviam nossa atenção de seus reais objetivos – processo chamado por Castro, Coelho e Frambach de *brumificação*³.

Reontologização e Solucionismo

Em sua análise para definir o que seria a Era da Informação, Floridi parte de um importante exame sobre as métricas da história. O que o autor encontra como ponto em comum em todas elas é que elas são *históricas*, no sentido de que dependem do desenvolvimento de sistemas capazes de registrar os eventos acontecidos, acumulando-os e transmitindo-os para as gerações futuras. Sem registro, sem história; e assim o autor traça o seu primeiro pressuposto: de que a história é um sinônimo para era da informação. No entanto, apenas

2 No original: *Playful Capitalism*. “Playful” é um termo de difícil tradução. É um adjetivo que envolve uma atitude divertida, brincalhona, que não se quer séria. Inicialmente, talvez a tradução aproximada para “diversão” fosse a mais adequada, no entanto, optamos por utilizar “lúdico” por ser um termo que engloba a diversão em sua definição, ao mesmo tempo em que faz referência direta ao jogo, tema central do trabalho de Sicart.

3 No original: “*Mistification*”. O neologismo, proposto pelos autores como uma metáfora mais apropriada para o termo *cloudification*, estabelece um duplo jogo. O termo destaca o caráter místico assumido pela metáfora da nuvem no que se refere à computação, ao mesmo tempo em que brinca com o termo em inglês para névoa – *mist*. Diferentemente da nuvem, que é facilmente visível e identificável, a névoa oculta e dificulta nossa compreensão do mundo, fator ilustrado pelos autores a partir da referência às *Brumas de Ravenloft* (*Mists of Ravenloft* no original), um cenário específico do famoso jogo de RPG *Dungeons & Dragons*. Assim, acreditamos que *brumificação* seja uma tradução mais justa do termo por manter esse duplo jogo, revelado na relação que os usuários acabam assumindo com relação à nuvem. Explicaremos melhor esta ideia mais adiante, mas podemos adiantar um pouco da discussão pelas palavras dos próprios autores: “Assim como jogadores em um jogo de horror gótico, os usuários permanecem ignorantes e impotentes diante dos todo poderosos gigantes tecnocratas/tecnológicos [...]” (2023, pp.91-92, tradução nossa.)

muito recentemente “o progresso e o bem-estar humano começou a depender principalmente da gestão bem-sucedida e eficiente do ciclo de vida da informação”⁴. Assim, Floridi argumenta que, ao longo dos últimos 6 milênios, isto é, desde a Idade de Bronze até o segundo milênio depois de Cristo:

*[...] as TIC evoluíram de, em sua maior parte, sistemas de gravação – escrita e produção de manuscritos – para serem também sistemas de comunicação – especialmente depois de Gutenberg e a invenção da impressão – para serem também sistemas de processamento e produção, especialmente depois de Turing e da difusão dos computadores. Graças a esta evolução, hoje em dia, as sociedades mais avançadas dependem fortemente de ativos intangíveis baseados na informação (economia baseada no conhecimento), de serviços intensivos em informação (especialmente serviços empresariais e imobiliários, comunicações, finanças, seguros e entretenimento) e de setores públicos orientados por informação (especialmente educação, administração pública e cuidados de saúde). Por exemplo, todos os membros do grupo G7 [...] qualificam-se como sociedades da informação porque, em cada país, pelo menos 70 por cento do PIB depende de bens intangíveis, que estão relacionados com a informação, e não de bens materiais, que são o resultado físico de processos agrícolas ou de produção. O seu funcionamento e crescimento requerem e geram imensas quantidades de dados, mais dados do que a humanidade alguma vez viu em toda a sua história.*⁵

Apesar de os dados fornecidos acima terem mais de uma década de idade, eles ainda ilustram nossa atualidade. Diante dessa imensa quantidade de dados⁶, Floridi afirma que as Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) estão reontologizando a própria natureza da infosfera⁷. Em outras palavras, elas estão transformando em nível fundamental sua natureza intrínseca, que ocorre, grosso modo, pela convergência entre os recursos e as ferramentas digitais. Hoje, a essência das tecnologias da informação disponíveis (como *softwares*,

4 Floridi, L. 2013, p.3.

5 *Ibidem*, p.4.

6 Em um estudo de 2011, Gantz e Reinsel afirmam que, naquele ano, a humanidade havia superado a barreira de 1 zettabyte, isto é, 1 trilhão de gigabytes. Cf. Gantz, J. and Reinsel, D. *Extracting Value from Chaos*, White paper, Sponsored by EMC—IDC, 2011, www.emc.com/leadership/programs/digital-universe.htm.

7 *Ibidem*, p.5

algoritmos, bases de dados, canais de comunicação) é a mesma da de seus objetos, os dados brutos que são manipulados. Esta foi uma das intuições mais importantes de Turing: na infosfera reontologizada, povoada por entidades e agentes ontologicamente iguais, na qual não há diferença ontológica entre *processadores* e *processados*, as interações tornam-se igualmente digitais⁸. O digital lida sem esforço e de forma contínua com o digital. Isso potencialmente elimina um dos gargalos de longa data na infosfera e, como resultado, há uma gradual eliminação do *atrito ontológico*⁹. Com efeito, devido à sua “supercondutividade de dados”, as TICs são bem conhecidas por estarem entre os fatores mais influentes que facilitam o fluxo de informações na infosfera¹⁰.

Dessa maneira, não é difícil percebermos como o ambiente digital – definido por Lévy como um *território específico*¹¹ – está escoando para a realidade física, tornando os limites e divisões entre analógico e digital cada vez mais nebulosos. Tal fenômeno é chamado de *computação ubíqua*, isto é, o fato de que a tecnologia está em todo lugar e sempre pronta para ser usada. Nesse processo, ela é familiar em nossas vidas a tal ponto que a nossa interação com ela parece ser tão natural e comum quanto a nossa interação com todos os outros objetos e ferramentas que usamos. O conceito representa a ideia de uma profunda naturalização das tecnologias digitais, de tal maneira que as utilizamos sem pensar¹².

8 Mais ainda, se, a partir dessa reontologização, os próprios sistemas artificiais podem realizar operações, então, podemos considerar que eles possuem algum tipo de agência! Assim, passamos a ter casas inteligentes e, mais ainda, carros autônomos. Como abordado por Coelho e Frambach, assim como por Valle e Bohadanna, tal autonomia tecnológica não passa de uma deturpação do conceito, significando muito mais uma “ausência de *inputs humanos*” do que a própria iniciativa. C.f. Coelho, H. e Frambach, D. B. “Serious game ético: A Máquina Moral do MIT como educadora”. *REVISTA SÍSIFO*, v. 1, p. 33-52, 2023; e Valle, L. do e Bohadanna, E. “Sobre Autonomia: do movimento local à criação de sentido”. In: Valle, L. do (org.). *Filosofia da educação a distância: conceitos e concepções*. Curitiba: Appris, 2017.

9 Segundo Floridi, o *atrito ontológico* no interior das TIC se refere às forças que se opõem ao fluxo de informações dentro da infosfera e, portanto, à quantidade de trabalho e esforço necessários para que algum tipo de agente obtenha, filtre ou bloqueie informações (também, mas não apenas) sobre outros agentes em um determinado ambiente. C.f.: Floridi, L. op. cit., pp. 228-260.

10 Todos nós estamos familiarizados com alguns aspectos de uma infosfera sem atrito, como nos casos de *spamming* (porque todo e-mail e mesmo ligações telefônicas são virtualmente gratuitas).

11 Lévy, P. *Cibercultura*. 3. ed. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999

12 C.f. Jørgensen, K. *Gameworld Interface*. University of Bergen, 2013.

A crescente reontologização de artefatos e de ambientes inteiros (sociais) sugere que está se tornando difícil entender como era a vida nos tempos pré-digitais e, em um futuro próximo, a própria distinção entre online e offline se tornará indistinta e depois desaparecerá. Para alguém que nasceu em 2000, o mundo sempre terá sido sem fio, por exemplo. [...] Para colocar de forma dramática, a infosfera está progressivamente absorvendo qualquer outro espaço ontológico.¹³

Essa absorção, claro, acaba sendo vista de maneira bastante otimista por alguns pensadores. Na verdade, apegados à ilusão do progresso, eles acreditam que a solução para todos os nossos problemas – violência nas grandes cidades, infraestrutura, participação democrática, educação¹⁴ – é a adoção irrisita e acrítica de mais tecnologia, a qual Morozov relaciona diretamente com o que ele chama de “epistemologia simplista do Vale do Silício”:

Outro problema da epistemologia do Vale do Silício é que sua visão de mundo é fortemente distorcida por seu modelo de negócio. Diante de todos os problemas, o Vale do Silício sabe reagir apenas de duas maneiras: produzindo mais “computação” (ou códigos de programas) ou processando mais “informações” (ou dados). Provavelmente, a reação será uma combinação de ambos, dando-nos mais um aplicativo para rastrear calorias, clima e trânsito. Esses pequenos êxitos permitem que o Vale do Silício redefina “progresso” como algo que decorre naturalmente de planos de negócios. Mas, embora “mais computação” ou “mais informação” possam ser soluções privadas lucrativas para determinados problemas, não são necessariamente as respostas mais eficazes para problemas públicos complexos e difíceis, decorrentes de causas institucionais e estruturais profundas¹⁵.

13 FLORIDI, 2013, p.8

14 No que tange à parte educacional, tal otimismo acaba por colocar a EaD como a principal modalidade na qual se investir. No entanto, como ficou demonstrado pela pandemia da COVID-19, há claros limites para a ideia de que a tecnologia realmente democratiza o acesso à educação. Para uma visão crítica sobre esse otimismo e suas limitações quanto à EaD, C.f. Frambach, D. B. e Oliveira, M. F. T. de. “The philosophical basis of optimism in Distance Education”. *ARCHIVOS ANALÍTICOS DE POLÍTICAS EDUCATIVAS / EDUCATION POLICY ANALYSIS ARCHIVES*, v. 26, p.113-122, 2018; e Valle, L. do; Frambach, D. B. “School and human formation: an ever-postponed proposal”. *REVISTA DE EDUCAÇÃO PUC-CAMPINAS*, v. 26, p. 1-13, 2021.

15 Morozov, E. 2018, p.39

Se as tecnologias conseguem reontologizar, não apenas a infosfera, mas também nosso mundo, elas o fazem por meio de um processo de *simplificação* das questões humanas. Na verdade, elas são reduzidas de tal maneira que se assemelham ao modelo platônico: todos os problemas, vícios e erros se resumem, em última instância, à ignorância – cuja solução também é facilmente identificada como só uma: conhecimento; e no caso dos entusiastas da tecnologia, um conhecimento que só pode ser obtido pela aquisição e processamento de informações, cada vez mais informações. Este processo de simplificação dos problemas e administração de mais informação (ou dados) como forma de resolução das questões foi nomeado por Morozov de *solucionismo*:

Que a tecnologia inteligente e todas as nossas conexões sociais (para não mencionar estatísticas úteis como o consumo agregado de eletricidade em tempo real) podem agora ser “inseridas” em todos os nossos atos mundanos, de jogar fora nosso lixo a fazer chá, parece ser motivo de comemoração, e não de escrutínio. [...] Não é de se surpreender que o Vale do Silício já esteja inundado de planos para melhorar quase tudo sob o sol: política, cidadãos, editoras, culinária. Infelizmente, com muita frequência, essa busca sem fim para melhorar [...] é desprovida de visão e apenas superficialmente interessada na atividade para a qual busca-se a melhoria. Reformulando todas as situações sociais complexas, seja como problemas claramente definidos com soluções definidas e computáveis, ou como processos transparentes e evidentes que podem ser facilmente otimizados – se apenas os algoritmos certos estiverem disponíveis! – essa busca provavelmente terá consequências inesperadas que podem eventualmente causar mais danos do que os problemas que procuram resolver. Eu chamo a ideologia que legitima e sanciona tais aspirações de “solucionismo”¹⁶.

Panacea era uma deusa grega que inspirou o belo mito de um remédio para todas as doenças e ainda seduz os humanos até hoje. Manifestada hoje na fé quase iluminista no poder do progresso tecnológico, ela se revela, como em tantas outras vezes, como uma miragem perigosa, nascida da tentativa de encontrar respostas simples e imediatas para problemas muito complexos, que não podem ser resolvidos no tempo do imediatismo. Eles exigem paciência e investimento: e este é o caso do tempo humano de formação, da participação e deliberação democráticas, das alterações climáticas etc. Mais ainda, os

16 Morozov, E. 2013, p.5. Tradução nossa.

entusiastas do avanço tecnológico parecem estar pouco interessados nas questões próprias geradas por suas ferramentas e seus usos, como é o caso do fenômeno das *fake news*, da invasão da privacidade de vítimas inocentes e da venda de dados e informações pessoais por grandes corporações ou hackers que conseguem burlar os sistemas de segurança dos inúmeros bancos de dados.

A tecnologia vista como *panaceia* ilustra um mundo em que tudo está sendo digitalizado e conectado, e diante deste fato, “as instituições podem inovar ou morrer”¹⁷. Assim, por um lado, a reontologização e o solucionismo são aspectos compartilhados por diferentes formas que a tecnologia assume; mas, por outro, a metáfora da panaceia se revela ainda mais pertinente quando analisamos os diversos processos de *gamificação*. Diante do imediatismo, da necessidade rápida de formação – educacional e profissional – mas, especialmente, diante de uma necessidade constante e onipresente de engajamento, a *gamificação* se revela como um modo privilegiado de reconfiguração das diferentes formas de agenciamento.

Capitalismo Lúdico e *Gamificação*

Uma das questões mais recorrentes da educação – e de qualquer prática que se queira educativa, sejam elas de formação humana (num sentido mais amplo) ou de mero treinamento profissional – é de que forma podemos tornar nossos alunos mais atentos, motivados e interessados no interior do próprio processo de formação. As tentativas são as mais plurais e diversificadas possíveis, que envolvem desde uma espécie de mudança de atitude do professor diante de suas turmas, tornando-se mais próximo e acessível pela horizontalização de suas práticas, até a implementação de elementos externos como recursos didáticos ou ponto de partida para a exposição do conteúdo. Em suma, as diversas respostas que a questão recebeu tentam, cada uma à sua maneira, agregar cada vez mais conhecimento por meio de práticas de aprendizagem e recursos metodológicos prazerosos e significativos.

Diante da onipresença da bilionária indústria dos jogos digitais em nossa atualidade – não apenas como mero entretenimento, mas como artefatos socialmente relevantes – os *videogames* passaram a ganhar destaque nas discussões educacionais. Cabe ressaltar que os jogos sempre foram um reconhecido recurso de aprendizado, não apenas utilizado por educadores em geral, mas

17 Morozov, E. op. Cit., p.44.

também um importante objeto de pesquisa sob a área do *lúdico*; no entanto, os jogos digitais oferecem elementos e possibilidades próprias, seja de imersão, seja de relação entre usuário e interface, seja de recompensa pela atividade realizada, entre outros.

Gamificação é, contudo, um termo que tende a ocultar seu real significado. Do inglês *gamification*, ele parece representar um tipo de atividade ou processo que transforma algo em um jogo. Segundo Groh, não é esse o caso. Para o autor, gamificação é:

- o uso de** (contrastando com a extensão)
- elementos** (em contraste com jogos plenamente desenvolvidos)
- do design** (em contraste com tecnologias baseadas em jogos)
- de jogos** (em contraste com o jogar ou com a brincadeira)
- em contextos de não-jogo** (independentemente das intenções específicas de uso, contexto ou implementação de mídia)¹⁸

Exemplos de processos ou atividades gamificadas não nos faltam, desde os sistemas de pontos implementados em aplicativos de exercícios ou agendas, passando pelos *likes*, muito comuns nas diversas redes sociais, até a sua utilização no treinamento realizados por empresas.

Apesar de ser contrastada com o próprio jogar por Groh, a *gamificação* depende, claro, de algum nível de relação com essa atividade. Em outras palavras, a *gamificação* não deve ser confundida com o ato de jogar, mas o jogar – ou ao menos algumas de suas características – é parte essencial de toda atividade gamificada. Sicart¹⁹ analisa tais elementos, especialmente aqueles que são apropriados pelas formas digitais do capitalismo para transformar as nossas interações com o software em formas específicas de jogo. Assim, o autor parte das seguintes premissas: (1) não apenas jogo e trabalho não são opostos, como afirmam autores clássicos dos estudos de jogos²⁰, como (2) a atividade de jogar não pode ser compreendida de forma apartada do mundo²¹.

18 Groh, F. 2012, pp.40-41, tradução nossa.

19 Sicart, M. 2021.

20 Sicart tem Caillois e Huizinga em mente nesta afirmação.

21 Ibidem. p.4, tradução nossa.

*O que é verdade é que jogar é uma forma dominante de expressão em nossas sociedades de primeiro mundo. Nós jogamos jogos, mas também com brinquedos, nos playgorunds, com tecnologias e design. E jogar não é apenas a atividade lúdica, inofensiva, encapsulada e positiva que os filósofos descreveram. Como qualquer outro modo de ser, jogar pode ser perigoso; pode nos ferir, ser prejudicial, antissocial, corruptor. Jogar é uma manifestação de humanidade, usada para expressar um modo de estar no mundo.*²²

Não estando separado do mundo, o jogar pode ser visto como um tipo de agenciamento, mas não um agenciamento qualquer: o jogar envolve, como afirma Caillois, tanto algo de diversão (*paidia*), quanto de controle, regras (*ludus*)²³ – ele depende de uma relação íntima entre esses dois polos. Assim, o jogar pressupõe uma adequação a uma ordem específica, que se limita ao evento do jogo, que só faz sentido durante o jogo, e que envolve uma aceitação voluntária daqueles dispostos a jogar, sem a qual é impossível obter a satisfação e prazer oriundos do ato de jogar, decorrentes do desempenho das pessoas durante o jogo. Quando falamos de *gamificação* estamos falando de elementos de design de jogos, elementos que instituem as regras, que, por sua vez, representam ou emulam sistemas de valores mais amplos, presentes em nossa sociedade. Como argumenta Nguyen, a gamificação pode levar à captura de valores, em um fenômeno que o autor descreve de forma muito semelhante ao solucionismo de Morozov:

1. Nossos valores são, a princípio, ricos e sutis.
2. Encontramos versões simplificadas (muitas vezes quantificadas) desses valores.
3. Essas versões simplificadas substituem nossos valores mais ricos em nosso raciocínio e motivação.
4. Nossas vidas pioram.²⁴

22 Sicart, M. 2014, p.2. Tradução nossa.

23 C.f. Caillois, R. **Os jogos e os homens: as máscaras e as vertigens**. Tradução: Tânia Ramos Fortuna. Petrópolis: Vozes, 2017.

24 Nguyen, C. Thi. 2020, p.201, tradução nossa. O autor reconhece, claro, que o argumento só se sustenta se aceitarmos que nossos valores são naturalmente ricos e que são melhores por serem assim. Caso essa premissa seja recusada, o autor propõe também a seguinte adaptação: “A captura

Ora, a combinação desses elementos na gamificação – isto é, da relação própria do jogar com as regras e os elementos de simplificação impostos pela gamificação – criam uma instância muito particular chamada por Sicart de *Capitalismo Lúdico*, que, em suma, representa a forma como o capitalismo, por meio de práticas gamificadas, se apropria da capacidade do jogo de engajar-se de forma prazerosa com o mundo. Como resume o autor:

O jogar é também uma forma de agenciamento relacionado à ordem, mais especificamente à imposição, aceitação e relação à ordem no mundo. Os jogos fornecem esta ordem explicitamente através das regras. Uma mídia jogável faz isso incentivando certos comportamentos e recompensando-os. O capitalismo se baseia em uma forma de jogo que encoraja uma relação lúdica com regras que facilitam experiências prazerosas enquanto permite os processos extrativistas do capitalismo. O trabalho e a mercantilização tornam-se partes de experiências lúdicas²⁵.

Assim, para que o software consiga realizar o que Floridi chama de reontologização, ele precisa que suas regras e seus processos sejam seguidos e relacionados por todos os outros agentes ao seu redor, especialmente os humanos. O jogo se revela como uma forma privilegiada de aceitação das regras de modo a impor ordem ao mundo, que é, por sua vez, apropriada pelo capitalismo lúdico como forma de lucrar com o engajamento prazeroso.

Ao longo de sua análise, Sicart usa dois grandes exemplos de como isso ocorre hoje por meio de processos de gamificação do trabalho – ambos envolvem práticas de grandes empresas de tecnologia. O primeiro exemplo é o dos armazéns da Amazon.

A Amazon é uma plataforma que integra produtos físicos e um amplo controle de infraestrutura sobre a Internet graças aos seus produtos Amazon Web Services. A Amazon é um dos motores do capitalismo de plataforma, usando extração e processamento de dados em seus produtos físicos e digitais para aumentar a receita. O uso de dados da Amazon não se restringe à mineração de seus clientes para recomendar produtos ou revender seus dados: é também um instrumento para o controle de seus funcionários em

de valores envolve uma tendência de incorporar um elemento simplificador adicional ao nosso processo de formação de valores e de representá-los para nós mesmos”. Ibidem, tradução nossa.

25 Sicart, M. op. cit., p.5. Tradução nossa.

*armazéns físicos. Os serviços Prime da Amazon, que garantem entregas em poucas horas após um pedido em certas partes do mundo, dependem da precisão de seus funcionários de armazém que atendem aos pedidos. As condições de trabalho desses trabalhadores são altamente exploradoras, com a empresa permitindo poucas pausas e não permitindo que se sindicalizem, por exemplo*²⁶.

Mesmo tendo uma política de negar as acusações de exploração, a Amazon reconhece o quão tedioso e repetitivo é o trabalho de seus empregados nos armazéns. Tão monótono quanto esse trabalho é a exigência de precisão para estes trabalhadores, sem a qual as demandas da empresa não podem ser cumpridas. Para conseguir manter os elevados níveis de produtividade, a Amazon, engenhosamente, estrutura o trabalho em seus armazéns por meio de jogos competitivos, e se utiliza da gamificação como forma de tornar o ambiente de trabalho mais “divertido” – e o processo exploratório um pouco mais suportável, um tanto menos doloroso, mesmo sendo um processo absolutamente desumanizador, que, em última instância, entende os trabalhadores como parte do fluxo de dados da empresa²⁷.

O segundo exemplo de Sicut nos parece um desdobramento do primeiro, ilustrado a partir do jogo *Quick, Draw!* da Google, um jogo que explora as capacidades do que as I.A. contemporâneas podem realizar. A premissa do jogo é bastante simples: os jogadores recebem um comando na tela, devendo desenhar alguma coisa em vinte segundos. Enquanto os jogadores rabiscam apressadamente em seus computadores, o algoritmo do jogo está tentando adivinhar qual objeto os jogadores estão tentando desenhar. Uma rodada consiste em seis desafios e, ao final, os jogadores podem não apenas verificar seus resultados como questionar de que maneira a rede neural por trás do jogo descobriu através do rabisco qual era o desafio²⁸.

Por mais fascinantes que sejam os resultados e a estrutura do *Quick, Draw!*, eles ocultam uma outra faceta, que está, na verdade, entrelaçada ao capitalismo de plataforma da *Google*:

26 Ibidem, p.7. Tradução nossa.

27 Para mais detalhes sobre como a Amazon gamifica seus armazéns, ver: Statt, Nick. “Amazon expands gamification program that encourages warehouse employees to work harder”. 2021. Disponível em: www.theverge.com/2021/3/15/22331502/amazon-warehouse-gamification-program-expand-fc-games. Último acesso em 21/05/2024.

28 Sicut, M. op. cit., p.9. Tradução nossa.

Algum tempo depois do lançamento de Quick, Draw!, a Google tornou público o conjunto de dados extraídos do jogo (<https://github.com/googlecreativelabs/quickdraw-dataset>). Se o procedimento de tornar os dados públicos gratuitamente merece elogios, a própria existência do conjunto de dados demonstra que o jogo aparentemente inofensivo foi usado para classificar e sinalizar dados dos desenhos. Este processo é trabalho, disfarçado de jogo. Sem um conjunto de dados devidamente classificado, o aprendizado de máquina é inútil. Mas um conjunto de dados bem estruturado tem valor incalculável – um conjunto de dados, por exemplo, que possa alimentar sistemas que ajudem a reconhecer desenhos feitos às pressas em um computador.²⁹

Os jogadores de *Quick, Draw!* não estavam apenas jogando, mas realizando um trabalho para o qual não eram pagos e sobre o qual não receberão qualquer crédito ou reconhecimento. Mais do que um jogo, *Quick, Draw!* é uma plataforma de extração de trabalho. Tal processo de trabalho é chamado por Sicart de *Trabalho Fantasma Heteromático*. Ele é uma forma disfarçada de coletar dados que alimentam algoritmos específicos – próprios das I.A. e das técnicas de *Machine Learning*. Dessa forma, os designers de tais ferramentas pressupõem que seus usuários trabalharão de forma independente e autônoma se a própria natureza deste trabalho puder ser abstraída do produto. Com efeito, a gamificação acaba sendo uma forma privilegiada para ocultar a natureza exploratória de determinados produtos e de certas práticas assumidas pelas Big Techs.

Assim, ao promover uma (ilusão de) aceitação voluntária de regras que limitam o horizonte de reflexão, que se situam no aqui e agora da atividade lúdica, e que recompensam essa submissão com prazeres transitórios, muitas vezes quantificáveis, a gamificação funciona não apenas como uma instância de *reontologização solucionista*, mas de ocultação das reais intenções – e explorações – das grandes corporações que dominam a infosfera. É a esta instância da gamificação que nos voltamos agora.

Brumificação tecnológica

Dentre as diversas instâncias tecnológicas que temos a nossa volta, poucas são aquelas cujo funcionamento, as consequências de seu uso e as tarefas que realizam por trás de nosso uso diário conhecemos. Analisemos, pois, um exemplo:

29 Ibidem, p.10. Tradução nossa.

Hoje, a nuvem é a metáfora central da internet: um sistema global de grande poder e energia que, no entanto, mantém a aura de algo noumenal e numinoso, algo quase impossível de compreender. Conectamo-nos à nuvem; trabalhamos nela; armazenamos e recuperamos coisas dela; pensamos através dela. Pagamos por ela e só notamos sua existência quando ela falha. É algo que experimentamos o tempo todo sem realmente entender o que é ou como funciona. É algo em que estamos nos treinando para confiar, com apenas uma vaga noção sobre o que está sendo confiado e a quem está sendo confiado.³⁰

A afirmação de Bridle se mostra bastante atual quando levamos em conta matérias que mostram como que, “acidentalmente”, empresas como a Google apagam quantidades enormes de dados, como contas de fundos de pensão que somam 125 bilhões de dólares³¹, como serviços de *streaming* simplesmente apagam séries e filmes de tal maneira que eles não podem mais existir nem como portfólio de seus criadores, ou como produtoras de jogos fazem desaparecer jogos comprados digitalmente, levantando a questão se, de fato, possuímos qualquer um dos produtos que são adquiridos apenas enquanto mídia digital³². Dessa maneira, a forma fofo e sem peso da nuvem revela algo muito mais sombrio do que inicialmente poderíamos supor, de maneira muito semelhante à gamificação, como vimos anteriormente. Com efeito, nos voltamos à metáfora da *brumificação*, proposta por Castro, Coelho e Frambach, a qual visa substituir a da nuvem para a internet. No entanto, acreditamos que os elementos por eles descritos nos ajudam a pensar também sobre os limites próprios da gamificação.

A metáfora da brumificação, tradução livre para o termo em inglês *mistification*, é inspirada em um cenário de campanha de RPG específico – *Ravenloft*, e nas sempre presentes *Brumas* que o caracterizam – (nada melhor do que um jogo como fonte de uma metáfora para compreendermos a gamificação) e, por meio deste, por elementos de arte e literatura de horror gótico. *Ravenloft* é um cenário de campanha do famoso jogo de RPG *Dungeons & Dragons*, e tem como premissa a possibilidade de que, a qualquer momento, as referidas brumas possam aparecer e levar os jogadores para o *Semiplano do Pavor*, que constituem o referido cenário; estes, por sua vez, são uma coleção de territórios e domínios

30 Bridle, J. 2018, p. 9. Tradução nossa.

31 C.f. <https://qz.com/google-cloud-pension-fund-unisuper-1851472990>. Último acesso em 21/05/2024.

32 C.f. www.engadget.com/tubisoft-is-deleting-the-crew-from-players-libraries-reminding-us-we-own-nothing-165328083.html. Último acesso em 21/05/2024.

que foram unificados pelos misteriosos *Poderes Sombrios*. A verdadeira natureza desses Poderes Sombrios é deliberadamente deixada em aberto pelo jogo; mesmo assim, fica claro que eles são atraídos pelo mal, com atos de maldade sendo a principal forma de transporte para o Semiplano em questão.

As brumas fundamentam a sensação de desamparo e ignorância nos jogadores – elementos centrais do horror gótico – ao mesmo tempo em que alimentam sentimentos como o de isolamento e alienação. Suas vítimas costumam ser aprisionadas em um nebuloso mundo de sonhos, desorientadas pela forma como o espaço e o tempo funcionam dentro deste domínio. Os Poderes Sombrios, no entanto, nunca se revelam, e nunca revelam suas reais intenções ao aprisionar os jogadores e seduzi-los com suas ofertas de poder, deixando-os atordoados pela experiência.

Os elementos do horror gótico que são predominantes na Terra das Névoas, e as propriedades atribuídas às Brumas de Ravenloft, capturam a experiência atual dos usuários finais sujeitos à “cloudificação”. Este argumento é apoiado pela justaposição dos elementos do horror gótico usados em Ravenloft e as propriedades das Brumas de Ravenloft Connors e Miller, 1997, Hollar e Lilavivat, 2005) com a crítica de Bridle sobre a nuvem.

Como um cenário de horror gótico, ignorância e desamparo abundam na Terra das Névoas. De maneira semelhante, a maioria dos usuários finais muitas vezes não entende “como as tecnologias complexas funcionam, como os sistemas de tecnologias se interconectam e como os sistemas de sistemas interagem”. Como Bridle argumenta, essa ignorância torna os usuários finais desamparados; a isso, acrescentamos que também os deixa frequentemente em um estado de constante ansiedade e paranoia. É interessante notar que Bridle opta por usar o sinônimo impotência em vez de desamparo para explorar a relação de poder entre os usuários finais e os tecnocratas; ou, mais especificamente, como a maioria dos usuários finais não está no controle disso. Os usuários finais, assim como as vítimas das Névoas, embora entendam pouco sobre como isso opera, conseguem perceber que não estão no controle, que outra pessoa está no comando – alguém cuja identidade e objetivos não são claros para eles e que exerce algum tipo de poder misterioso, quase incompreensível – e isso pode deixá-los compreensivelmente assustados.³³

33 Castro, V.B., Coelho, H. e Frambach, D. B. 2023, pp.103-104.

Assim como a nuvem, o processo de *brumificação* aparece também pela gamificação. Nesta última, não nos vemos como impotentes ou desamparados, o que, por sua vez, pode acabar aprofundando nossa ignorância, isolamento e alienação. Isso se dá por uma característica própria dos jogos, especialmente os videogames: a agência limitada engendrada pelo jogo acaba por ocultar até mesmo o quão desamparados estamos diante das intenções das Big Techs.

O jogo depende de uma característica própria: a adesão voluntária às regras. No caso da gamificação, essa adesão voluntária não passa de uma ilusão; somos submetidos à prática gamificada – suas regras e suas demandas não são as nossas e, na verdade, poucas vezes temos plena consciência de quais elas exatamente são. Nos apresentam apenas o necessário para realizar a tarefa, mas não o suficiente para conhecer, refletir e deliberar sobre as consequências de participar em tais atividades.

Considerações Finais

Como ilustram Castro, Coelho e Frambach:

A brumificação envolve uma representação gótica contemporânea que expressa as ansiedades associadas ao nosso tempo, a saber, o globalgótico (Byron, 2013, Smith e Hughes, 2013, Botting e Spooner, 2015). O surgimento do movimento globalgótico pode ser atribuído às mudanças nas percepções de tempo e espaço, aceleradas pelo fenômeno da globalização como o colapso das fronteiras e o surgimento de uniões transnacionais e econômicas, bem como ansiedades sobre como o impacto do capitalismo transnacional e o funcionamento da tecnologia têm desafiado a estabilidade dos sistemas e estruturas culturais, políticas e nacionais (van Elferen, 2013, Curtis, 2015). Há uma semelhança entre as Brumas de Ravenloft e a atribuição quase-senciente do globalgótico ao capital.³⁴

Na verdade, tais ansiedades e o sentimento de desamparo, reconhecem os autores, raramente aparecem diante daqueles que se utilizam das *brumas*. É muito comum ver tais indivíduos se sentindo “mais empoderados do que diminuídos”³⁵. Isso não ocorre por acaso: a computação brumificada oferece

34 Ibidem, p.104.

35 Ibidem, p.105.

inúmeras facilidades e recursos convenientes – da mesma forma que a gamificação retribui as atividades realizadas com recompensas imediatas, de pontos que podem ser acumulados e trocados por produtos e serviços, à sensação de prazer e conquista ao superar uma tarefa. Ainda aqui, a metáfora dos autores se mantém, afinal, os Poderes Sombrios sempre cumprem suas promessas àqueles dispostos a aceitar seus termos – e mesmo àqueles que sequer soubessem que havia termos a serem aceitos. Quantas vezes não consentimos, sem ler, aos termos de uso dos aparentemente infinitos contratos que as plataformas, jogos e aplicativos exigem ser aceitos para que possamos utilizar ferramentas que, hoje, são indispensáveis para nossa vida cotidiana?

Mais ainda, o que essa gamificação brumificada nos revela é que o processo de reontologização, descrito por Floridi, não apenas não ocorre de maneira natural, como depende de artifícios para se manter. Artifícios que nem sempre estão tão ocultos, mas que inúmeras outras demandas sociais e individuais acabam por esconder em planos tão místicos e oníricos quando o Semiplano do Pavor. A computação se tornou uma instância tão integral de nossas vidas que aceitamos qualquer acordo para utilizá-la. Entregamos nossos dados em troca de descontos, permitimos a violação de nossa privacidade para vermos vídeos de gatinhos, aceitamos a coleta de dados de comportamento para jogarmos um jogo...

É claro que a gamificação apresenta outras possibilidades bem menos tenebrosas. Na educação, ela oferece um privilegiado espaço de reflexão para recuperarmos a relação entre o mundo e os saberes e conteúdos. No entanto, como toda ferramenta fundada nas tecnologias digitais, ela exige mais de nossa reflexão do que a aceitação acrítica dessas possibilidades, especialmente quando não conhecemos totalmente os objetivos daqueles que a configuraram. Mais ainda, quando pensamos num contexto mais amplo, a implementação desordenada de mais gamificação diante de situações e contextos complexos pode nos levar à formação de subjetividades que não estão mais interessadas em refletir sobre a realidade que se apresenta, mas simplesmente dispostas a aceitar as regras impostas em troca das recompensas imediatas, em troca da relação prazerosa que se estabelece ao jogar. E por mais que o jogar possa ser visto como uma atividade emancipatória³⁶, devemos nos interrogar se não estamos nos sentindo menos ansiosos e desamparados do que deveríamos diante da gamificação da nossa realidade.

36 C.f. Sicart, M. 2021, bem como Lugones, María. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, especialmente o capítulo 4.

Referências

- BRIDLE, J. *New Dark Age: Technology and the End of the Future*, Verso Books, London, UK, 2018.
- CASTRO, V. B.; COELHO, H.; FRAMBACH, D. B. “Mistification: The Dreadful side of Cloud Computing”. In: *Coolabah*, no.34, p. 91-111, 2023.
- FLORIDI, Luciano. *The Ethics of Information*. Oxford University Press, 2013.
- GROH, Fabian. “Gamification: State of the Art Definition and Utilization”. In: *Proceedings of the 4th Seminar on Research Trends in Media Informatics*, Ulm, 2012. pp. 39-46. Disponível em: http://http://vts.uni-ulm.de/docs/2012/7866/vts_7866_11380.pdf. Acesso em 13/05/2024.
- MOROZOV, Evgeny. *To Save Everything, Click Here*. Philadelphia: PublicAffairs, 2013.
- MOROZOV, Evgeny. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*; tradução de Claudio Marcondes. São Paulo, Ubu Editora, 2018.
- NGUYEN, C. T. *Games: Agency as art*. Oxford University Press, 2020.
- SICART, Miguel. “Playful Capitalism, or Play as an Instrument of Capital”, In: *Contra-campo*, vol. 40, n. 2. Niterói, 2021.
- SICART, Miguel. *Play Matters*. The MIT Press, 2014.

As Explicações Míticas da Tecnologia e o Gnosticismo Tecnológico: construção e crítica ao discurso sobre a tecnologia como salvação

The Mythical Explanations of the Technology and Technological Gnosticism: on the construction and criticism of the discourse about the technology as salvation

Resumo

Este artigo tem por objetivo apresentar a construção do discurso salvífico da tecnologia nos autores Hermínio Martins e Paula Sibília, buscando identificar suas críticas a este discurso. Para alcançar tal objetivo, explicitaremos os principais argumentos das duas tradições de dominação da natureza, a tradição prometeica que retoma o sentido do mito de Prometeu sobre a concessão da técnica e ciência para a dominação humana, e a tradição fáustica que retoma o sentido do mito de Fausto, ao pensar o desenvolvimento técnico como ilimitado. A partir dessas duas linhas de pensamento, desenvolveu-se o conceito fundamental de gnosticismo tecnológico, que pode ser entendido como a junção entre as aspirações e realizações tecnológicas com o ideal gnóstico de transcender a condição humana, bem como suas implicações na produção de tecnologias contemporâneas.

Palavras-Chave: Tecnologia; Gnosticismo Tecnológico; Tradição Prometéica; Tradição Faústica; Trans-humanismo; discurso salvífico.

* Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: vanamocellin@gmail.com

Recebido em: 10/06/2024 Aceito em: 23/09/2024

Abstract

This paper aims to approach the construction of the salvific discourse of the technology through authors Hermínio Martins and Paula Sibilia, seeking to identify the criticism they present in such discourse. In order to reach the intended goal, the main arguments of the two traditions of the domination of nature should be addressed: The Promethean tradition that resumes the meaning of the Prometheus myth about granting the science that empowered human domination, and the Faustian tradition that unfolds the meaning of the Faustus myth on thinking the technical development as unbounded. These two traditions are the starting point of the development of the main concept of the technological gnosticism, which could be interpreted as the bridge between the aspirations and technological achievements and the gnostic ideal of transcending the human condition, as well as its implications to the generation of present-day technologies.

Keywords: Technology; Technological Gnosticism; Promethean Tradition; Faustian Tradition; Transhumanism; Salvific Discourse.

Alguns autores atuais, como o sociólogo Hermínio Martins (1934-2015) e a antropóloga Paula Sibilia (1967-), fazem referência a alguns mitos e suas principais características para explicarem aspectos que as tecnologias desenvolveram ao longo da história, de modo que eles trabalham os mitos de Prometeu e Fausto para mostrar como a ciência e a tecnologia são socialmente pensadas, imaginadas e descritas no plano dos discursos e da mentalidade da civilização tecnológica contemporânea. Em outras palavras, tais autores recorrem às imagens e esquemas associados aos mitos de Prometeu e de Fausto para explicarem o lugar e o papel das ciências e das tecnologias, e como são apreendidas e justificadas social e antropologicamente.

Embora a crítica proposta por Hermínio Martins, em sua recente obra¹ “*Experimentum humanum*”², também se refira ao discurso salvífico sobre a técnica, ele entende ser desnecessário usar termos religiosos para dar um caráter

1 A obra é uma reunião de vários artigos anteriormente publicados.

2 Martins, H. *Experimentum Humanum: Civilização Tecnológica e Condição Humana*. Belo Horizonte: Fino Traço editora, 2012. 454 p.

religioso a tal discurso, já que nossa fé na ciência e na tecnologia foi inspirada no “carisma da razão”, ou seja, nas grandes promessas, projetos e programas das novas ciências e tecnologia. Dessa forma, ele apresenta as propostas e promessas técnicas e científicas de progresso como discurso salvífico sobre a tecnologia, visando sempre a uma realidade melhor que está por vir, acreditando-se que as resoluções de problemas sempre possam ocorrer mediante o uso de mais tecnologia. Tal abordagem é também seguida por Paula Sibilia em “*O Homem pós-Orgânico*”³.

Mas, o que torna o progresso tecnológico possível? Segundo Martins⁴, para que o progresso tecnológico fosse possível seria necessário um impulso de domínio da natureza, que teve o cristianismo ocidental como seu responsável e legitimador. Tal ideia foi propagada por Lynn White⁵ (1907-1987), historiador da ciência e da técnica medievais, em seu artigo “*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*”, publicado em 1967. Nesse texto, White argumenta que a influência dos ensinamentos e teses do cristianismo levou o homem a modificar sua relação com o solo, passando de integrante da natureza para seu explorador. “O homem e a natureza são coisas distintas e o homem é o mestre”⁶. Vale lembrar, porém, que a tese de White foi questionada por diversos estudiosos, incluindo o historiador David Noble⁷, que em sua obra “*The Religion of Technology*”, publicada em 1997, identificou o movimento milenarista e seus valores como os reais inspiradores do domínio da natureza e do desenvolvimento da ideia de transcendência, via ciência e tecnologia.

Apesar desse impulso de dominação da natureza ter suas raízes no cristianismo ocidental, Martins sustenta que, nos séculos XIX e XX, as implicações desse pensamento foram distintas. Percebemos, segundo ele, duas tradições teóricas sobre a dominação da natureza: “a prometéica (particularmente acentuada depois da Revolução Francesa) e a fáustica (que culmina na obra do

3 Sibilia, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 228 p.

4 Martins, H., op. cit., p. 35.

5 White, L. *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*. In: *Filosofia y tecnología*. Organizadores: Mitcham, C. Mackey, R. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. p. 357-370. Foi utilizada a versão traduzida do artigo em espanhol.

6 White, L. *Ibidem*, p. 363, tradução nossa.

7 Noble, D. F. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Alfred A. Knopf, 1997. 273 p.

mais proeminente filósofo contemporâneo da técnica, Heidegger)⁸. Referente ao século XIX, a primeira “[...] liga o domínio técnico da natureza a fins humanos e, sobretudo ao bem humano, à emancipação da espécie inteira⁹ e à sua independência do conjunto natural, conseqüentemente visando também ao finito, visto que tal dominação somente é justificada por meio desse bem procurado pelo homem. Já a segunda, referente ao século XX, tem a imagem do homem faústico como infinita, ilimitada, pois este domina a natureza e a explora sem qualquer justificativa, almejando sempre o acúmulo, a reserva de bens e, conseqüentemente, o progresso tecnológico sem limites, sustentando apenas sua própria existência. Nesse contexto, o Prometeísmo considera uma visão necessitarista, enquanto o Fausteanismo tem uma visão destinarista da técnica.

1. A tradição¹⁰ prometeica da tecnologia

Para se familiarizar com o que seria a tradição prometeica de dominação da natureza, faz-se fundamental recordar o “Mito de Prometeu”, mais tarde retomado numa tragédia grega escrita por Ésquilo e denominada “Prometeu Cadeeiro¹¹”. Prometeu e Epimeteu, seu irmão, receberam a tarefa de criar todos os animais e o homem. Epimeteu criou os animais e lhes concedeu os mais diversos atributos. Ao criar o homem, o fez a partir do barro e, não sabendo que atributo conceder a ele após ter esgotado todos com os animais, pede a ajuda de seu irmão, Prometeu, até então apenas supervisor da tarefa. Prometeu decidiu roubar o fogo sagrado de Zeus para entregá-lo aos homens, os quais não possuíam qualquer atributo. A partir deste momento, os homens passaram a ser detentores do fogo e, portanto, superiores em relação aos outros animais. Este fogo seria o representativo da técnica, pois só os deuses podiam deter o poder do fogo até então.

8 Martins, H., op. cit., p. 35.

9 Ibidem, p. 36.

10 Optamos por utilizar o termo “tradição”, pois ele é utilizado tanto por Paula Sibília como por Herminio Martins – que também utiliza o termo “projeto” – ao se referirem à relação entre os mitos de Prometeu e de Fausto e a ideia de dominação da natureza através da ciência e da tecnologia.

11 Ésquilo. Prometeu cadeeiro. *Tragédias*. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 359- 424.

*Prometeu - [...] Mas nem posso calar nem não calar
esta sorte: dei privilégios aos mortais
e atado tolero estas coerções.
Enchi a haste e furtada pilhei
a fonte do fogo, mestra de toda arte
e grande recurso esplendeu aos mortais.
Peno punições por tais errâncias
sob o céu pregado com cadeias.
Âã éa éa!
Que eco, que odor voa para mim, invisível?
De Deus ou de mortal ou da mescla,
vem ao penhasco extremo?
Visita às minhas dores, ou quer o quê?
Vede-me: candeeiro desditoso Deus
inimigo de Zeus, a perpassar
a inimizade de todos os Deuses
que palmilham o palácio de Zeus,
por demasiada amizade aos mortais.
Pheû pheû! Que estrépito de pássaros
ouço próximo? O céu ressoa
com leves frêmitos de asas:
o vindouro me é todo terrível!¹²*

Assim, nos deparamos com o significado advindo do mito de Prometeu, de que o homem prima sobre a natureza, tendo a possibilidade e capacidade de produzir objetos e de transformar a natureza tanto quanto os deuses da mitologia grega, alterando a natureza segundo propósitos humanos. No mito de Prometeu, o fogo representa o poder, e este nada mais é que o sagrado, da mesma forma que, nas mãos dos homens, o poder é técnica. Tal sentido, atribuído ao mito de Prometeu, permeia a configuração técnico-científica de dominação da natureza prometeica, visando gerar o bem ao homem. Afinal, o que desejava Prometeu senão oferecer aos homens um atributo que pudesse fazê-los viver bem em meio a todos os outros seres da natureza? E quais seriam, então, os argumentos que sustentam a tradição prometeica de domínio da natureza?

12 Ibidem, p. 367.

Para Martins¹³, os positivistas franceses foram os expoentes de uma tradição prometeica que tomou como ponto de partida a teodiceia de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), a qual pode ser entendida como a tentativa de Rousseau fazer uma filosofia da história através de suas obras, como o “Emílio”¹⁴ e “O Contrato social”¹⁵, que tratam da sucessão de eventos humanos, ligando a natureza humana intocada aos males sociais e, por fim, retornando o sentido religioso. Foi essa teodiceia que foi vista por muitos pensadores como um poderoso estímulo às políticas revolucionárias e totalitárias. Dentre eles, Martins destaca Saint-Simon (1760-1825) e seus seguidores, os quais pensavam que “[...] uma sociedade científico-industrial permitiria ultrapassar as estruturas de opressão humana diagnosticadas por Rousseau e aceder a uma condição da sociedade da história liberta de jugos”¹⁶. Eles acreditavam que, dessa maneira, seria retomado o sentido do mito de Prometeu de conceder técnica e ciência para fazer o bem ao homem, garantindo um argumento em favor da tradição prometeica. Martins destaca ainda Ernest Cassirer (1874-1945), que criticou o fato da teodiceia de Rousseau ignorar os males naturais e se concentrar apenas nos males que são realizados através da ação social ou da política. Foi a partir dessa crítica que Cassirer começou a pensar que esses males, de origem social, deveriam ser combatidos por meio do desenvolvimento técnico-científico, o que argumentava em favor da tradição prometeica.

Faz-se necessário, porém, ressaltar que, o positivismo da sociedade francesa também era de cunho social e estabelecia como pressuposto que “[...] o único tipo útil de ação humana exercida por seres humanos é aquele que é exercido sobre as coisas.”¹⁷ Isso evidenciaria que toda e qualquer ação humana sobre outros seres humanos não poderia ser válida, pois poderia resultar até mesmo no mal à espécie, exceto quando tal ação fosse secundária e gerasse uma ação ainda maior sobre a natureza, contribuindo para o avanço do impulso científico e tecnológico.

13 Martins, H. op. cit. p. 36.

14 Rousseau, J.J. *Emílio ou Da educação*. Bauru, SP: Edipro, 2022. 560 p.

15 Rousseau, J.J. *O contrato social: Princípios do Direito Político*. Bauru, SP: Edipro, 2017. 128 p.

16 Martins, H. op. cit. p. 36.

17 Saint-Simon *apud* Jouvenel, Bertrand De. *Les débuts de l'État moderne: une histoire des idées politiques au XIXe siècle*. Paris: Fayard, 1976, p. 179.

Em outro importante argumento que fundamenta a tradição prometeica, Martins nos apresenta um esquema histórico-filosófico, no qual identifica a sociedade técnica como a sociedade pós-histórica. Para ficar mais claro, ele apresenta três fases temporais a partir do escritos do matemático e economista Antoine Cournot (1801-1877). O primeiro estágio é o etnológico, no qual houve a predominância do instinto sobre a razão. O segundo é o histórico, com o conseqüente aumento da racionalidade no pensamento e ação. E, por fim, o terceiro é o pós-histórico, no qual o termo “fim” não significa o término, mas sim a completude ou a consumação do estágio histórico. Nele “[...] as grandes paixões coletivas (religiosas, políticas, nacionais) [são] suscetíveis de conduzir a acontecimentos memoráveis e narráveis, mas também a ferozes jogos de soma zero ou de soma negativa, [que] acendem cada vez mais ao jogo do interesse econômico”¹⁸. Assim, a identificação do estágio pós-histórico com a técnica se justifica, pois, através do interesse econômico, onde se busca cada vez mais o domínio da natureza, além de maiores avanços técnicos e científicos para que haja significativo desenvolvimento econômico em prol do bem social. Haveria então um único obstáculo epistemológico que caracterizaria exatamente a tradição prometeica: “[...] a vida orgânica nunca será compreendida de modo tão fundamental – pelo menos no que diz respeito à cognição científica – quanto os mundos físico ou humano, os quais são ambos suscetíveis de indefinida mecanização, de uma maneira que a vida orgânica não o seria nunca.”¹⁹

Epistemologicamente, o conhecimento científico do mundo orgânico seria finito e limitado, caracterizando um limite para o que se pode fazer, para o que se pode conhecer e para o que se pode criar. Tais limites, entretanto, não impediriam que os “[...] indefinidos, mas não infinitos progresso material e perfectibilidade técnica”²⁰ prosperassem e alcançassem seu objetivo principal, o bem e o melhoramento dos seres humanos. Nas palavras de Sibilia, os processos para o melhoramento das condições de vida humana, através do desenvolvimento científico e tecnológico, teriam uma duração indefinida – perdurando no futuro –, mas seriam finitos, afinal, “[...] os conhecimentos e técnicas dos homens não são todo-poderosos; seus ‘dedos profanos’ não

18 Martins, H. op. cit. p. 39.

19 Ibidem, p. 40.

20 Ibidem, p. 41.

podem perturbar todos os âmbitos, pois há limites que devem ser respeitados”²¹, isto é, não podem ultrapassar os limites impostos pela própria natureza humana. Logo, considerando que esse progresso nem sempre pôde ser caracterizado como ilimitado, a tradição prometeica é dividida em duas versões: a versão finitista e a versão infinitista.

Segundo Martins, a versão finitista da tradição prometeica tem como seu fundador August Comte²² (1798-1857), que traz uma ideologia operativa muito compatível com a sociedade industrial da época. Sua famosa fórmula “[...] ‘savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir’ (saber para prever, prever para poder) ainda continua a ser largamente citada como mote de toda esta concepção”²³, haja vista o desejo por um avanço científico e tecnológico que pudesse viabilizar progressos sociais e morais, incluindo-se a aversão por uma expansão ilimitada das necessidades materiais humanas. Por isso, o foco central desse mote estava na previsão do que era necessário ser feito para se alcançar o desejável: o melhoramento da condição humana.

Por outro lado, a versão infinitista da tradição prometeica possui alguns pressupostos norteadores que podem ser destacados, como a união da teoria à prática e o envolvimento de toda a atividade científica e técnica visando a uma conscientização planetária e a uma mobilização tecnocientífica. Com este segundo pressuposto, inclusive, almejava-se a abolição do sofrimento humano, da doença, da guerra, da opressão e da exploração, além da restauração da vida e superação da morte, ao colocar a ciência e a tecnologia como veículos da história salvífica da espécie humana.

Vale ressaltar aqui que os objetivos inerentes à versão infinitista da tradição prometeica, a exemplo da restauração da vida e a superação da morte, são também os objetivos do movimento trans-humanista, ou o que podemos denominar de “trans-humanismo”. Nick Bostrom (1973-) apresenta em seu texto “A history of transhumanist thought”, de 2005, a história do movimento trans-humanista, salientando suas raízes no Iluminismo, tal qual a tradição prometeica, devido à ênfase nas liberdades individuais e na preocupação humanística com o bem-estar de todos os seres humanos. Bostrom ²⁴

21 Sibilia, P. op. cit. p. 45-46.

22 Comte, A. Curso de filosofia positiva. Comte: Os pensadores vol. XXXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.33-227.

23 Martins, H. op. cit. p. 43.

24 Bostrom, N. A history of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*. vol.14 (1) p.1-25. Oxford: Abril 2005.

destaca que o termo trans-humanismo foi utilizado primeiramente por Julian Huxley²⁵ (1887-1975) em seu livro “Religion without Revelation”, de 1927, no qual apresentou uma primeira definição de trans-humanismo:

*A espécie humana pode, se quiser, transcender a si mesma – não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de uma forma, um indivíduo ali de outra – mas em sua totalidade, como humanidade. Precisamos de um nome para essa nova crença. Talvez o trans-humanismo sirva: o homem permanecendo homem, mas transcendendo a si mesmo, realizando novas possibilidades de e para sua natureza humana.*²⁶

Segundo Bostrom²⁷, pensando na transcendência humana, o “trans-humanismo” recebeu uma configuração atualizada, em 1989, no livro “Are you a transhuman?”, do trans-humanista FM-2030²⁸. FM-2030²⁹ descreveu em seu livro os sinais do surgimento do trans-humano, tais como o uso de próteses, a cirurgia plástica, o uso intensivo das telecomunicações, a reprodução assistida (fertilização in vitro, por exemplo) e a rejeição de valores familiares tradicionais e religiosos. Ele ainda afirmou que, com o uso da tecnologia, a criação de novos valores e um novo estilo de vida, o trans-humano poderia ser entendido como “um humano de transição”, um elo revolucionário que abriria as portas para a próxima era, a era do pós-humano³⁰.

25 Julian Huxley (1887-1975) foi um renomado biólogo e também o primeiro diretor-geral da UNESCO. É um fato curioso aqui que ele seja irmão de Aldous Huxley (1894-1963), autor de “Brave New World” (em português, “Admirável Mundo Novo”), de 1932. Esse romance pode ser considerado uma distopia tecnológica, visto que, ao apresentar e antecipar vários desenvolvimentos tecnológicos em reprodução humana e eugenia, também faz com que as personagens sofram manipulação e condicionamento psicológico. Julien Huxley, ao utilizar o termo trans-humanismo, evoca de maneira positiva o progresso tecnológico que seria alvo do irmão.

26 Huxley, J. *apud* Bostrom, N. *Ibidem*. p. 7, tradução nossa.

27 Bostrom, N. *Ibidem*, p. 13.

28 Seu nome era F. M. Estandiary (1930-2000), mas ele passa a usar o nome FM-2030.

29 FM-2030. *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Grand Central Pub, 1989. 227 p.

30 Podemos definir o pós-humanismo como aquela vontade de realmente superar o humano. A ênfase já não está mais em complementar o humano, como no trans-humanismo, acrescentando e modificando o natural humano. O pós-humanismo pensa e deseja uma condição humana, pós-corpo humano, que não evite a morte corporal, mas a transcenda, criando novos corpos, sejam eles digitais e tecnológicos ou mesmo outros corpos através da clonagem, por exemplo.

Bostrom³¹ menciona também uma nova definição de trans-humanismo, cunhada pelo filósofo e futurista Max More (1964-), criador do Extropy Institute³² e do Extropianismo³³. Bostrom considera essa definição a primeira de sentido modernista e a defender os princípios de “expansão ilimitada”, “autotransformação”, “otimismo dinâmico”, “tecnologia inteligente” e “sociedade aberta”, este último voltado à descentralização do poder e da responsabilidade.

Outro ponto que deve ser ressaltado é a tecnotopia, outro fruto da tradição prometeica infinitista e propagada pelo movimento trans-humanista. Segundo Ribeiro³⁴, a tecnotopia pode ser entendida como um discurso positivo utópico sobre os progressos tecnológicos, defendendo as maravilhas que podem ser fornecidas à condição humana ao se ampliarem as qualidades humanas e se possibilitarem vários tipos de ações sequer cogitadas anteriormente. Em outras palavras, podemos dizer que tecnotopia é uma ideologia que prega os benefícios do progresso tecnológico para a humanidade, com discursos de origem histórica - advindos da Revolução industrial - por meio de uma visão evolutiva da tecnologia.

Ribeiro apresenta um exemplo de tecnotopia: a possibilidade iminente do homem se transformar em ciborgue, mediante os avanços nas pesquisas biotecnológicas, estas já presentes no imaginário da população através dos filmes de ficção científica e dos meios de comunicação em massa. As próteses inteligentes, que permitiriam vários tipos de transplantes de membros e órgãos, os chips implantados e clones humanos saem da ficção para se tornarem uma possível realidade. A tecnotopia da recuperação de órgãos e membros e da possibilidade de longevidade do corpo humano está presente cada vez mais em nosso dia a dia, aumentando a esperança de se ter uma vida cada vez melhor para superar doenças e adversidades.

31 Ibidem, p. 14-15.

32 O “Extropy Institute” foi fundado em 1992 por Max More. Seu nome foi inspirado no termo “extropia”, um antônimo metafórico de entropia, utilizado em pesquisas acadêmicas que falavam de criogenia (congelamento do corpo humano). O termo “extropia” foi ressignificado, mais tarde, como “destino potencial trans-humano” e, logo, recebeu de Max More, em 1988, a definição de expansão da inteligência humana. Em outras palavras, vitalidade, energia, vida, experiência e capacidade de um sistema vivo melhorar sua condição ou seu crescimento. O objetivo do instituto era formar um centro de informações trans-humanistas para definir um conjunto de princípios e valores sobre o assunto.

33 Extropianismo é um tipo de filosofia trans-humanista que tem como foco o pensamento racional e o positivismo prático, compartilhando assim uma visão otimista do futuro e das tecnologias que podem ser utilizadas para o melhoramento e a extensão da vida.

34 Ribeiro, G. L.. Tecnotopia versus tecnofobia: o mal-estar no século xxi. *Série Antropologia*, Brasília, v. 248, p.1-15, 1999.

Percebendo e partilhando a ideia de *tecnotopia*, Martins³⁵ nos apresenta um exemplo que poderia unificar as duas versões da tradição prometeica: a chamada *téktopia*, a especulação utópica da energia. A *téktopia* sonha e promete a possibilidade de haver fontes de energia infinitas, baratas, seguras e que não causem sérios danos ambientais, erradicando o receio de limitação de crescimento econômico e mesmo social da tradição prometeica finitista, e assim explicitando o pressuposto de salvação da espécie humana através do desenvolvimento científico e tecnológico ilimitados da tradição prometeica infinitista.

Portanto, cabe sintetizar que “[...] a tradição prometeica pretende dominar tecnicamente a natureza [e] o faz visando ‘ao bem humano’, à emancipação da espécie e, fundamentalmente, às ‘classes oprimidas’.”³⁶ Ela vê na dominação racional da natureza as bases do científico, necessário para a produção de tecnologia que, por sua vez, serve para melhorar as condições de vida e proporcionar a emancipação humana. Logo, ao visualizar uma possível união ou continuação das imagens prometeicas, é possível concluirmos que ambas as imagens, seja a finitista ou a infinitista, apresentam um desenvolvimento técnico-científico que tem o benefício social humano como prioridade.

Entretanto, a tradição prometeica nos coloca diante de uma crença na simplificação da tecnologia como mera muleta para o corpo humano diante das adversidades naturais; ou ainda, uma espécie de solução para os problemas naturais que surgem durante a vida e nas sociedades humanas, algo que não pode ir além das necessidades. O recurso usado por Martins, o de recorrer à apresentação de um mito, há muito tempo vem sendo usado para caracterizar um modo de ver a produção e o uso da tecnologia de maneira negativa. Prometeu sofreu as consequências de ter dado o fogo aos humanos, mas essa é uma simplificação que apenas ajuda a negatizar a evolução tecnológica, dando enfoque às consequências ruins que podem surgir do uso das tecnologias. O próprio Martins faz isso no capítulo de sua obra, denominado “Experimentos com humanos, guerra biológica e biomedicina tanatocrática”³⁷, ao abordar diversos exemplos de tecnologias utilizadas e desenvolvidas durante a Segunda Guerra Mundial. Ele deseja enfatizar, para além dos benefícios, as consequências do uso das tecnologias na vida humana e, ainda, apresentar o discurso tecnológico como um discurso de falsa superação das dificuldades

35 Martins, H. op. cit., p. 45.

36 Sibilia, P. op. cit., p. 44

37 Martins, H. op. cit., p. 211-253.

inerentes à vida humana. Entretanto, o desenvolvimento tecnológico partiu sim de necessidades primariamente vitais, como evitar doenças ou tratá-las, ou mesmo o desenvolvimento de técnicas para aumentar a produção de alimentos. Dessa forma, tais necessidades impulsionaram o desenvolvimento técnico-científico, que atualmente possui mais pontos positivos que negativos, a exemplo de uma verdadeira longevidade da vida humana. Ademais, o desenvolvimento técnico-científico garante o que a tradição prometeica desejava, isto é, a contribuição para o bem-estar humano, indo além ao tentar precaver e prever os possíveis males que estarão no porvir. Isso é pensado para uma melhor vida no futuro e para a superação das próprias consequências do emprego tecnológico.

Faz-se necessário dizer que a mesma crítica feita por Martins ao discurso tecnotópico e trans-humanista, ao apresentá-los como excessivamente positivos, poderia ser feita ao discurso do próprio Martins, o qual negativava o discurso da tecnologia e a esperança trazida com a ideologia trans-humanista. Se a tradição prometeica traz consigo um ponto positivo de desenvolvimento, traz também, com a abordagem e ênfase de Martins, o ponto negativo: o medo das consequências do trans-humanismo, do que está além, do castigo de Zeus designado a Prometeu. Este medo salienta a diferença entre as tradições que, apesar de se complementarem, também nos transpõe para a imagem de exploração da natureza da tradição fáustica, a qual pensa em toda a superação dos males da vida humana, além de passar a ver o mundo natural de uma forma distinta, como algo dado para ser explorado, colocando o fazer técnico como um destino, algo do qual o homem não pode escapar.

2. A tradição fáustica da tecnologia

A primeira obra a tratar da ciência e da técnica e a ter aspirações fáusticas³⁸ foi “A decadência do Ocidente”³⁹, de Oswald Spengler (1880-1936), publicada em 1918. Com uma abordagem histórica mundial, esta obra tinha a

38 Não apresentaremos um resumo da obra “Fausto”, de Goethe de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), publicada em sua versão definitiva em 1808, aqui referenciada como: Goethe, J.W.V.. *O Fausto I*. São Paulo: Editora 34, 2016. No entanto, é preciso lembrar que nela Goethe apresenta Fausto como uma personagem exemplar e íntegra que é posteriormente corrompida pelo poder, assim, valorizando mais as obras terrenas e o amor próprio do que o amor a Deus. Essa corrupção e valorização do plano terrestre podem ser transpostas à valorização da técnica pela tradição fáustica de dominação da natureza.

39 Spengler, O. *La decadência de Occidente*. Tomo I e II. Madrid: Espasa Calpe, 2007.

pretensão de decifrar, de acordo com Martins, o enigma do futuro, oferecendo “[...] um prognóstico para o Ocidente e para o mundo numa conjuntura de crise grave.”⁴⁰ Seguindo a tradição fáustica, mas com um empenho filosófico sofisticado e uma linguagem mais hermética, Martin Heidegger desvendou em sua conferência “A questão da técnica”⁴¹, publicada em 1954, um semelhante futuro trágico do homem que se deixa dominar pela técnica, assim como a técnica fez com a natureza. Como seria possível chegar a esta previsão, porém? A tradição fáustica possui alguns pressupostos que podem fazer com que o ser humano acredite que o desenvolvimento técnico não teria mais limites e não poderia ser barrado. Para Heidegger⁴², o primeiro desses pressupostos fáusticos diz respeito à dependência conceitual e ontológica da ciência em relação à tecnologia, visto que, apesar da ciência parecer livre de compromissos pragmáticos, serve sempre a um “a priori tecnológico”, como meio para produzir mais tecnologia. Este pressuposto pode ser explicado através da ênfase dada ao sucesso preditivo das pesquisas científicas, não podendo ser considerado apenas como uma exigência metodológica, pois aduz para a fecundidade da ciência em produzir mais tecnologia. Em contrapartida, a tecnologia não pode ser considerada um subproduto da ciência, uma vez que se obtém mais controle prático e experimental da natureza através dela. Esta tese pode ser evidenciada através dos escritos de Don Ihde⁴³ (1934-), ao afirmar que a ciência não busca verossimilhança, ou seja, não tem pretensão de verdade ou ao conhecimento causal da natureza, apenas almeja a compreensão dos fenômenos da natureza. Tal compreensão tem a única e exclusiva finalidade de dominar e controlar esses fenômenos, pois as entidades e os processos naturais são apenas vistos como acessibilidade à manipulação experimental e ao controle prático.

Sintetizando a argumentação de Martins, Sibilia cita que “[...] existiria um ‘programa tecnológico oculto’ no projeto científico, [...] de maneira que a sua fecundidade nessa área não seria um mero subproduto da ciência, [...]

40 Martins, H. op. cit. p. 49.

41 Heidegger, M. A questão da técnica. Ensaios e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2006. p.11-38.

42 Idem.

43 Ihde, D. Technology and the lifeworld: from garden to earth. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990. 244 p.

mas seu objetivo primordial.”⁴⁴ Afinal, os procedimentos científicos não teriam meramente como finalidade o conhecimento íntimo da natureza das coisas, mas sim a compreensão necessária para prever e controlar tudo o que fosse possível. Em resumo, os teóricos fáusticos entendem que a tecnologia, por conduzir o controle da natureza, é sempre a primeira a ser almejada e desejada, assim como a ciência seria produzida, única e exclusivamente, por funcionar como meio para a produção tecnológica. Por isso, a ciência é um meio para a obtenção de mais tecnologia. Nas palavras de Martins:

*Os teóricos fáusticos, porém, partem do programa tecnológico oculto da ciência e não encaram a fecundidade tecnológica como um subproduto das virtudes epistemológicas ou dos méritos previamente existentes e independentemente caracterizáveis. [...] os fáusticos haveriam de afirmar que o modo de percepção da ciência moderna dá-se de maneira a ver as entidades e os processos naturais apenas e exclusivamente na perspectiva da sua acessibilidade à manipulação experimental e ao controle prático. Assim, os procedimentos e os esquemas científicos pressupõem uma orientação técnica até mesmo quando não conduzem verdadeiras experiências físicas ou a aplicações práticas bem sucedidas por longos períodos de tempo histórico.*⁴⁵

Portanto, mesmo analisando os procedimentos científicos de um ponto de vista da verdade (verossimilhança) ou do conhecimento causal da natureza e considerando a primazia da tecnologia sob a ciência, Martins⁴⁶ e Sibilia⁴⁷ afirmam que os teóricos fáusticos acreditavam que a ciência, em última instância, tinha como objetivo a compreensão dos fenômenos estritamente para ter previsão, controle e superação do mundo fenomênico. Tal pressuposto do fausteanismo garantia um corte radical na continuidade conceitual entre a ciência e técnica modernas e suas contrapartes anteriores, uma vez que as anteriores eram desprovidas dessa pretensão de previsão e controle. Essa descontinuidade também é apontada por Spengler⁴⁸ como um pressuposto da cultura ocidental fáustica, em que o conceito spengleriano de “[...] cultura representava

44 Sibilia, P. op. cit., p. 47.

45 Martins, H. op. cit. p. 51.

46 Idem.

47 Sibilia, P. op cit. p. 47.

48 Spengler, O. op. cit.

os valores últimos ou as atitudes constitutivas de uma identidade nacional”⁴⁹, dando ao pensamento técnico, 900 anos depois de Cristo, um caráter estritamente sistemático e racional que o distingue do conceito de civilização.

Considerando os conceitos de cultura e civilização de Spengler, Martins⁵⁰ chama a atenção para a centralidade que representam dentro da tradição fáustica, pois é através do conceito de cultura que a imagem da técnica – algo sistemático, racional e que buscava o domínio da natureza – não poderia ser transferível para nenhuma outra cultura. Segundo ele, se “[...] os engenhos, as máquinas e as armas, as fábricas e os laboratórios pudessem ser adotados ou até mesmo produzidos por culturas não ocidentais, o impulso tecnológico para o domínio do mundo, próprio da moderna cultura ocidental seria inevitavelmente abandonado.”⁵¹ Tal explicação endossa uma das passagens mais emblemáticas de Spengler em “*O homem e a Técnica*”:

*É certo que toda teoria científica é um Mito relativo à interpretação das forças da Natureza, e que cada uma dessas teorias depende da religião à qual está associada. Mas é na Cultura Fáustica, e só exclusivamente nela, que cada teoria é desde logo e também uma hipótese de trabalho. Ora, uma hipótese de trabalho não precisa de ser verdade; tudo o que lhe exige é que seja útil, quando posta em prática. Ela não se propõe abarcar e desmistificar os segredos universais, mas antes torná-los utilizáveis para determinados fins.*⁵²

Nesta passagem, fazendo eco ao autor, Sibilia salienta que a teoria científica é hipótese de trabalho e, como tal, a necessidade de se chegar a uma verdade é totalmente dispensável, dado que “[...] tudo o que delas se exige é que sejam úteis quando postas em prática, pois tais saberes não se propõem a desvendar os fundamentos da existência como conhecimento puro, mas a torná-los utilizáveis para determinados fins.”⁵³ Isso quer dizer que as teorias científicas podem ser vistas apenas como meios para a realização técnica. Além disso, ao relacionar as teorias científicas aos mitos, Sibilia compreende

49 Martins, H. op. cit., p. 53.

50 Idem.

51 Ibidem, p. 54.

52 Spengler, O. *O homem e a técnica*. Lisboa: Guimarães, 1980, p. 100.

53 Sibilia, P. op. cit., p. 77.

que Spengler retira delas claramente a pretensão de verdade; não só isso, ela também percebe que a ciência e suas teorias possuem um fundamento social religioso e simbólico, destacando assim uma visível influência de Durkheim⁵⁴ na teoria de Spengler.

Obviamente, a ideia proposta por Spengler⁵⁵, de que o domínio da natureza não poderia ser transferível para nenhuma outra cultura, não faz sentido hoje, quando o impulso tecnológico, ou seja, o ímpeto de produção e inovação tecnológica para a apropriação e dominação da natureza se tornou global. No entanto, esta perspectiva foi importante para construir a ideia de que a tecnologia não deriva de uma racionalidade cognitiva anterior, instrumental e universalista, tampouco faz parte de um princípio de suficiência. Nesse contexto, ela não possui um motivo que justifique a sua existência como estritamente desnecessária, devendo ser entendida como uma manifestação de valores básicos de uma determinada cultura, como um ethos de dominação, apropriação e controle da natureza. Em outras palavras, é preciso entender a tecnologia como a manifestação última da cultura ocidental, o fruto do conjunto de valores e crenças estabelecidos e pregados pela cultura ocidental que tornaram a natureza objeto de exploração e armazenamento de recursos.

Desta maneira, considerando a técnica como um ethos intransferível, Martins afirma que a tradição fáustica da técnica foi sempre infinitista, afinal, o que está no cerne da técnica é a “vontade de poder”, como um impulso cego e sem limites de domínio sem fim da natureza. Sendo um ethos e infinitista, o impulso tecnológico seria para os fáusticos, antes de qualquer coisa, um destino a ser cumprido, um destino do qual o homem ocidental não poderia escapar.

*De uma maneira ou de outra, os teóricos fáusticos da técnica consideram a técnica como o destino. [...] os fáusticos afirmam não tanto uma visão necessitarista, como por assim dizer, destinarista, da técnica e da história. Com a sua retórica da ‘sorte’ e do ‘destino’, colocam-se em forte oposição, mas não apenas relativamente a qualquer crença na inteligibilidade da história como um pressuposto regido por leis, ou como um veículo de lógica dialética, mas também a qualquer visão libertária da neutralidade ou do caráter puramente instrumental da técnica.*⁵⁶

54 Durkheim, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins editora, 2003.

55 Spengler, O. *La decadência de Occidente*. Tomo I e II. Madrid: Espasa Calpe, 2007.

56 Martins, H. op. cit., p. 57.

Sibilia concorda, ao comentar a análise de Martins sobre a tradição fáustica, que “[...] os saberes hegemônicos da sociedade ocidental estariam abandonando as suas origens ‘prometeicas’, para virarem ‘fáusticos’.”⁵⁷ Em última análise, o desejo pelo infinito e a possibilidade de transcendência da condição humana passaram a ser o foco da tecnologia, anteriormente apenas pensada como meio para estender e potencializar pouco a pouco o corpo humano. Isto implica uma passagem do trans-humano – mencionado anteriormente – para o pós-humano – para usar um dos termos da autora –, ou seja, para o ‘homem pós-biológico’, que almeja ultrapassar o seu estado orgânico, material e perecível, tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço, através das novas tecnologias.

Assim, a tradição fáustica de dominação da natureza coloca o homem em uma relação de necessidade com a tecnologia, em que a moderna tecnologia onipotente precisa ser consumada; não há escapatória, nem um possível regresso para o progresso tecnológico. Se o impulso tecnológico visando ao bem humano nasce com a tradição prometeica, é com a tradição fáustica que tal impulso se torna o destino e a necessidade.

As diferenças surgidas entre as tradições prometeica e fáustica, bem como o desenvolvimento do impulso tecnológico através dos seus pressupostos, possibilitam o ponto inicial do discurso salvífico sobre a técnica. “Assim, o velho Prometeu abandona o palco e cede seu lugar ao ambicioso Fausto”⁵⁸; ou seja, a progressão de uma tradição para a outra transforma o sentido da tecnologia e dos objetos técnicos, de meros instrumentos úteis para artefatos de libertação e superação de condições naturais, destacando-se assim o espírito religioso nessa passagem. Logo, se antes a tecnologia visava à independência do natural, agora se apresenta como destino inescapável e inevitável, um destino de progresso tecnológico.

Entretanto, é preciso destacar que Martins critica tanto a tradição fáustica quanto a tradição prometeica, pois ambas fazem suposições globalistas sobre o modo de entender a história do desenvolvimento científico e tecnológico. Por exemplo, a tradição prometeica é por ele criticada porque apresenta uma versão histórica da ciência e da tecnologia que estabelece leis e coloca esses acontecimentos para serem explicados através de leis e teorias sociais. Para o autor, isso se opõe ao caráter epistemológico que guia tais acontecimentos, sem o qual não haveria história científica a ser contada. Deste modo, de acordo com Martins, os teóricos da tradição prometeica da primeira metade

57 Sibilia, P. op. cit., p. 13.

58 Ibidem, p. 48.

do século XIX não estavam comprometidos “[...] nem com o ideal de conhecimento científico total, como na visão laplaciana da previsibilidade equitemporal simétrica, nem com um projeto de domínio tecnológico universal da natureza”⁵⁹, afinal, eles transgrediram as explicações históricas para confirmar o modo como viam o funcionamento da ciência e da tecnologia.

Já o primeiro ponto criticado por Martins em relação à tradição fáustica é a suposta supremacia da técnica sobre a ciência. Para ele, quando os teóricos fáusticos desconsideraram todo o método científico e a fecundidade das pesquisas científicas, simplesmente atribuem à pesquisa científica uma caracterização técnica. Ou seja, eles colocam a pesquisa científica como dependente da acessibilidade e da manipulação experimental, mesmo quando essas pesquisas não conduzem à experimentabilidade física ou às aplicações práticas.

*Os teóricos fáusticos, porém, partem do programa tecnológico oculto da ciência e não encaram a fecundidade tecnológica da ciência como um subproduto das virtudes epistemológicas ou dos méritos metodológicos previamente existentes e independentemente caracterizáveis. Ao passo que os teóricos fáusticos não nos deram um apanhado minucioso de papéis epistêmicos de instrumentação e da experimentação das ciências naturais, a sua forte ênfase na interpretação de métodos e de procedimentos (‘o violento exame da natureza, de forma a dominá-la’) contrasta vivamente com o menosprezo a que essas questões foram votadas pelo trabalho especializado da epistemologia e da metodologia das ciências durante esse período.*⁶⁰

Martins também chama a atenção para o que denominou de retórica da “sorte” e do “destino”, utilizada pela tradição fáustica. Ele defende que esta tradição desconsidera “[...] qualquer crença na inteligibilidade da história como um progresso regido por leis, ou como veículo de lógica dialética, mas também a qualquer visão libertária da neutralidade ou do caráter puramente instrumental da técnica.”⁶¹ Nesse contexto, esses teóricos atribuíram à ligação histórica e ao desenvolvimento técnico um *ethos* totalmente estranho às demais culturas e, se tal pensamento fosse correto, não teríamos países orientais como Japão, China e Coreia do Sul com um desenvolvimento tecnológico avançado e reconhecimento internacional.

59 Martins, H. op. cit., p. 41.

60 Ibidem, p. 50-51.

61 Ibidem, p. 57.

Outro ponto criticado por Martins ⁶² é o fato de os teóricos fáusticos, comparados aos de tradição prometeica, terem feito uma retrospectiva ainda mais ampla da suposta genealogia histórico-filosófica dos problemas tecnológicos, o que pode ser entendido como uma continuidade da metafísica ocidental. Isto posto, ele entende que os teóricos fáusticos transformaram a tecnologia moderna numa continuidade ou consumação da metafísica, exemplificando sua conclusão através de Martin Heidegger⁶³, que considera “a essência da técnica como algo não-técnico”.

3. O Gnosticismo tecnológico como síntese das tradições prometeica e fáustica

Para compreendermos o surgimento do discurso salvífico sobre a tecnologia, possibilitado pelas imagens prometeica e fáustica, algo que Martins critica, se faz necessário explicar o conceito de “*Gnosticismo tecnológico*”, também chamado por ele de “*Gnosticismo técnico-científico*”. Tal conceito vem sendo discutido por diversos estudiosos de áreas tecnológicas, da sociologia e da filosofia da tecnologia, pois configura o cerne da ideia de tecnologia salvífica e se mostra como uma síndrome cultural, conforme batizada por Victor Ferkiss (1925-2020) no artigo “Technology and culture; gnosticism, naturalism and incarnational integration”⁶⁴, publicado em 1980. Entre os autores que estudam a tecnologia contemporânea, destacamos também Erik Davis⁶⁵ e Donna Haraway⁶⁶, e os já mencionados David Noble⁶⁷ e Paula Sibilia⁶⁸. Eles têm sustentado a tese de que o conceito de gnosticismo tecnológico é um instrumento para entender os discursos e o imaginário social sobre a tecnologia.

62 Idem.

63 Heidegger, M. op. cit., p. 11-38.

64 Ferkiss, V. Technology and culture: gnosticism, naturalism and incarnational integration. In: CrossCurrents, vol. 30, no. 1, p. 13–26. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980.

65 Davis, E. *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. New York: Harmony Books, 1998. 353 p.

66 Haraway, D. J. *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991. 287 p.

67 Noble, D. op. cit.

68 Sibilia, P. op. cit.

Erik Davis (1967-), mediante seus estudos sobre cibercultura, em seu livro “*Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*”, de 1998, cunha o termo “*TechGnosis*” como sinônimo de *Gnosticismo tecnológico*. Nesta obra, Davis argumenta que a “[...] techgnosis [é] uma história secreta dos impulsos místicos que continuam a acender e sustentar a obsessão do mundo ocidental com a tecnologia, e especialmente com suas tecnologias de comunicação.”⁶⁹ Nas palavras de Erick Felinto, em seu livro “*A religião das máquinas*”, ao comentar a obra de Davis, a techgnosis é “uma reedição contemporânea de antigas crenças.”⁷⁰

Mas que crenças são estas que ganham tamanha importância no cenário contemporâneo? Para responder a isso, é preciso lembrar que a denominação “gnosticismo” é ampla e flexível, tendo sido usada “[...] originalmente para qualificar uma série de seitas e manifestações religiosas características das religiões orientais do Império Romano nos primeiros séculos após Cristo.”⁷¹ Ou ainda, complementando, podemos dizer que o gnosticismo⁷² é um “[...] modo místico de cristianismo que surgiu no final da Antiguidade, que sustentava uma visão bastante amarga da vida material e abraçava a experiência individual direta da gnose – um influxo místico de autoconhecimento com forte nuance platônica.”⁷³

Deste modo, devemos ressaltar que essas manifestações tinham pontos convergentes, isto é, manifestavam traços estruturais em comum, como a necessidade de explicar o mundo através de um dualismo corpo e espírito ou matéria e transcendente. Exaltando o espírito e o transcendente, rejeitavam a materialidade e o corpo, pois este último estava sujeito à corrupção e às mais diversas limitações impostas pela realidade e pela criação divina, impedindo

69 Davis, E. op cit., p. 5, tradução nossa.

70 Felinto, E. *A religião das máquinas*: Ensaios sobre o Imaginário da Cibercultura. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 68.

71 Ibidem, p. 37.

72 O termo “gnosticismo” pode se referir também às seitas e crenças religiosas anteriores ao cristianismo, por isso é preciso esclarecer que, neste artigo, estamos tratando apenas do gnosticismo cristão. Mas é preciso salientar que há autores que defendem a existência de dois tipos de gnosticismo: o pagão e o cristão, sendo este último constituído pela mistura das crenças gnósticas e do cristianismo. Um autor que possui escritos que esmiúçam o que é o gnosticismo e esclarecem as diferenças desses dois tipos de gnosticismo é Hans Jonas (1903-1993), de quem devemos mencionar a obra “*A religião gnóstica*” (2021), publicada originalmente em 1958; e a obra “*Ensaios Filosóficos: Da crença antiga ao homem tecnológico*” (2017) publicada primeiramente em 1974.

73 Davis, E. op. cit., p. 77, tradução nossa.

a liberdade humana. Assim, o desejo humano era o de vencer essas limitações através da prática da gnose, superando a repugnância e limitação corporal para, conseqüentemente, alcançar um conhecimento que pudesse permitir a transcendência ou uma divindade relacionada com a vida humana. A gnose seria “[...] a imanentização do princípio divino, ou seja, a transposição da ideia de divindade para o interior do sujeito e do horizonte das experiências humanas.”⁷⁴

Nesse sentido, ao recuperar tais crenças, Davis⁷⁵ defende que a “techgnosis” é resultado da tensão entre a consciência humana e a máquina, sugerindo que a tecnologia tem levado ao rompimento dos limites tradicionais da consciência humana através das tecnologias de informação e comunicação. O que ele sugere estar em curso é um retorno dos mitos e crenças transfigurados por meio da cibercultura e da informação, modificando a consciência humana e a cultura como um todo, esta última passando a ser orientada por uma nova imagem de mundo (*Zeitgeist* e/ou *Weltanschauung*): o informacionalismo. Logo, ao se realizar o rompimento de tais limites através das tecnologias informacionais, cria-se a possibilidade de não ser apenas um único eu corporal, mas vários “eus”, extensões do “self”. Isso significa que, através da informação, estamos sujeitos a mudanças da própria concepção de ser humano e de sua individualidade. Nas palavras de Davis, “[...] são as tecnologias de informação e comunicação que mais moldam e dão forma à fonte de todos os vislumbres místicos: o eu humano.”⁷⁶

Em outras palavras, a superação da dependência da natureza vem com o avanço das tecnologias da informação e, principalmente, com os valores do antigo gnosticismo a também se revelarem no gnosticismo tecnológico, a exemplo do platonismo, que se tornou exacerbado e colocou a matéria como negação. Davis lembra que, para o gnosticismo, “[...] os seres humanos são, portanto, em essência, absolutamente superiores ao ecossistema – não administradores ou mesmo mestres, mas estranhos em uma terra estranha.”⁷⁷ Portanto, é através dessa estranheza que o ser humano se reconhece como diferente da natureza e mais próximo do divino e da liberdade, buscando dominar, avançar sobre a natureza e, principalmente, um meio de autodivinização que só se tornou possível com o avanço do conhecimento e da informação.

74 Felinto, E. op. cit., p. 37.

75 Davis, E. op. cit., p. 192.

76 Ibidem, p. 16, tradução nossa.

77 Ibidem, p. 94, tradução nossa.

Em contrapartida, para David Noble⁷⁸, o desenvolvimento tecnológico está contaminado por mitologias e pelo imaginário de transcendência humana, contaminado pela ideia de vida eterna, de superação da morte e da deterioração corporal. Ele expõe como os mitos cristãos inspiraram o desenvolvimento da tecnologia e das ciências, ou seja, como o mito da criação e o mito do apocalipse se tornaram propulsores da ideia de transcendência que inspirou o desenvolvimento da tecnologia. Para ele, conforme também nos explica Felinto, “[...] as conexões entre ciência e religião são seculares e quase genéticas.”⁷⁹

Noble recapitula a forma como as crenças na recuperação da perfeição adâmica, e da chegada de Cristo para salvar a humanidade durante o possível apocalipse, fizeram com que vários cientistas – desde o medievo, passando pelo renascimento, pela modernidade e até a contemporaneidade – tivessem mais vontade e desempenho para desenvolver tecnologias e ciências, sempre visando ao melhoramento do ser humano para superar as consequências e dificuldades da materialidade e deterioração da vida humana. Também buscaram compreender os fundamentos da criação divina, almejando uma aproximação de um conhecimento real da natureza e a capacidade de produção, assim como sendo Deus, ao participar em certa medida da criação divina. Nesse sentido, podemos afirmar que Noble, ao sugerir a associação entre as crenças e mitos do milenarismo e as ciências e tecnologias, pretende chamar a atenção exatamente para o sentido salvífico que esteve presente no discurso sobre a tecnologia e que configura o conceito de “gnosticismo tecnológico”.

*As raízes religiosas da fascinação tecnológica moderna remontam a um passado milenar na formação da consciência ocidental, numa época em que as artes úteis se envolveram pela primeira vez no projeto cristão de redenção. Os meios de sobrevivência mundanos então se voltaram para o fim místico da salvação, e ao longo do próximo milênio as atividades humanas mais materiais e humildes foram progressivamente investidas de significado espiritual e transcendente.*⁸⁰

78 Noble, D. op. cit., p. 23-24.

79 Felinto, E. op. cit., p. 35.

80 Noble, D. op cit., p. 18, tradução nossa.

Além disso, Noble⁸¹ sugere como a ideia de transcendência e o desejo de alcançar a perfeição divina fizeram com que a natureza e sua materialidade fossem estudadas a fim de alcançar uma maneira de superar o corpo humano e suas limitações, o que fica mais explícito quando ele aborda as tecnologias contemporâneas, como a tecnologia atômica e a tecnologia genética, por exemplo.

Já Hermínio Martins esclarece que a expressão “gnosticismo tecnológico” reúne as características mais importantes do antigo gnosticismo – que é veiculado à ideia de “repugnância ao natural” ou “aversão ao corpo ou ao orgânico” – e da tecnologia contemporânea. Por esse conceito parecer contraditório, Martins⁸² busca explicá-lo a partir de sua relação com as expressões “natura naturata” – “o que existe em si e é concebido em si” – e “natura naturans” – “tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus” –, presentes na obra intitulada “Ética”⁸³, de Baruch Spinoza (1632-1677). Assim, Martins visa ressaltar que a autoprodução da natureza é condição para torná-la repudiável, pois, apesar de ela seguir uma suposta fórmula divina de criação, sua reprodução é material e, como matéria, se corrompe. Portanto, mesmo sendo criação divina, a natureza não é o próprio divino, apenas o seu produto. Deus seria o engenheiro e a natureza, produto. A razão divina estaria no poder de criação do divino propriamente, sendo algo que deseja ser copiado pelos seres humanos através da ciência e da tecnologia. Logo, o ser humano utiliza a razão ao produzir ciência e tecnologia, modificando a matéria-prima advinda da natureza e, simultaneamente, realizando a mesma atividade que Deus. O que ele mais busca é escapar da mesma condição que seu corpo compartilha com a natureza: ser corruptível. “Ultrapassar os parâmetros básicos da condição humana – a sua finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial – aparece como uma motivação e até como uma das legitimações da tecnociência contemporânea.”⁸⁴

A partir dessas colocações, podemos dizer que o gnosticismo tecnológico pode ser entendido como a junção entre as aspirações e realizações tecnológicas, com o ideal gnóstico de transcender a condição humana. Isto é, o gnosticismo tecnológico é a possibilidade de transcendência humana através

81 Ibidem, p. 129.

82 Martins, H. op. cit., p. 17-19.

83 Espinoza, B. *Ética. Baruch Espinoza: Os pensadores*. Vol XVII São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.114.

84 Martins, H. op. cit., p. 18.

das produções e realizações tecnológicas possibilitadas pelas tecnologias de informação e o ideal gnóstico e mitificado de transcendência humana.

Todavia, pela expressão superficialmente paradoxal 'gnosticismo tecnológico' quer-se significar o casamento das realizações, projetos e aspirações tecnológicos com os sonhos caracteristicamente gnósticos de transcender radicalmente a condição humana (e não simplesmente de a melhorar e habilitar os seres humanos a triunfarem sobre forças naturais hostis). Ultrapassar os parâmetros básicos da condição humana - a sua finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial - aparece como uma motivação e até como uma das legitimações da tecnociência contemporânea, pelo menos em algumas áreas.⁸⁵

No entanto, para Martins, esse discurso sobre a tecnologia como um meio para a superação da finitude humana é enganador e excessivamente esperançoso, mesmo sendo esse discurso o responsável pelo ser humano continuar buscando soluções para driblar as limitações causadas pela natureza e avançando nas descobertas científicas e tecnológicas. Há a necessidade de melhorar a condição de vida humana através da tecnologia, mas há também todos os riscos que advêm desse desenvolvimento e envolvem questões ambientais, políticas e éticas e sociais.

Para Sibilia⁸⁶, o conceito de gnosticismo tecnológico tem como objetivo, ao inspirar o desenvolvimento das tecnologias voltadas para a transcendência humana, o descarte do corpo material, apenas um obstáculo para a potencialização da mente. A própria autora menciona que os entusiastas⁸⁷ das tecnologias contemporâneas e do gnosticismo tecnológico fazem “[...] apelos em favor da hipertrofia da mente e do abandono do corpo.”⁸⁸ Parece coerente,

85 Idem.

86 Sibilia, P. op. cit., 64/71/87.

87 Os autores que defendem os pressupostos do gnosticismo tecnológico, tais como Frank J. Tipler (1947-), Nicole Stenger (1947-), Michael Benedikt (1935-), Hans Moravec (1948-), afirmam que a dependência do ser humano em relação à natureza precisa ser superada. Eles ainda esclarecem que ela só poderá ser superada se o ser humano vencer a sua condição corporal corruptível e destrutiva, alcançando uma condição transcendente, além do domínio informacional do mundo, é claro. Para isso, o ser humano está autorizado a produzir ciência para conhecer os mecanismos da natureza e tecnologia para modificá-la, de modo que a natureza ou matéria se torne apenas uma ponte para o humano alcançar a sua transcendência.

88 Ibidem, p. 84.

se considerarmos que o mundo está tomado por softwares e comunicações via internet, onde “[...] a materialidade do corpo é um entrave a ser superado para se poder mergulhar no ciberespaço e vivenciar o catálogo completo de suas potencialidades.”⁸⁹

Nesse sentido, a autora argumenta que o ser humano se distanciou da organicidade que originalmente definia a sua vida e corpo, algo resultado, principalmente, da concepção dualista da realidade e do humano advinda de René Descartes (1596- 1650) – mente e corpo, ou transcendência e matéria –, em que fica clara uma maior exaltação da mente ou transcendência.

Amalgamando antecedentes das filosofias platônica e cristã com as novidades científicas, foi René Descartes quem definiu o homem como um misto de duas substâncias completamente diferentes e separadas: por um lado, o corpo-máquina, um objeto da natureza como outro qualquer, que podia e devia ser examinado com o método científico (res extensae); por outro lado, a misteriosa mente humana, uma alma pensante cujas origens só podiam ser divinas (res cogitans).⁹⁰

Podemos dizer que, para Sibilia, o dualismo ajudou o ser humano a rejeitar a sua organicidade, a se separar da natureza. Separado, ele poderia, então, realizar estudos científicos e desvendar os mistérios do corpo e da natureza, bem como explorá-los em busca da superação dos limites do corpo humano e da finitude inerente à vida orgânica. Para além dessa autorização para a exploração da natureza, a autora⁹¹ destaca o avanço e desenvolvimento das ciências e tecnologias através da transformação da materialidade e da natureza em informação, mudando o paradigma de “homem-máquina” cartesiano para “homem-informação” do gnosticismo tecnológico.

Para ela, o gnosticismo tecnológico revive a perspectiva gnóstica antiga, apesar de considerar que este misticismo assume formas diversas conforme a lógica da atualidade, conforme o avanço e aplicabilidade da tecnologia para o fim proposto. Em outras palavras, o desejo de ultrapassar os limites da matéria, o consequente repúdio ao orgânico e o desejo de transcendência humana por via tecnológica aproximam o gnosticismo tecnológico do antigo gnosticismo.

89 Idem.

90 Ibidem, p. 66, grifo da autora.

91 Ibidem, p. 77.

Em ambas as manifestações do gnosticismo – a antiga e a contemporânea – essas ânsias de superar as limitações do corpo material provocam uma certa repugnância pelo orgânico em geral, uma espécie de aversão pela viscosidade do corpo biológico. Este recebe uma grave acusação: é limitado e perecível, fatalmente condenado à obsolescência. Surge, então, o imperativo do upgrade tecnocientífico.⁹²

Sibilia ainda vai além ao criticar o discurso que pensa o corpo humano em termos de saúde, através desse “ultrapassar de fronteiras”. Ao citar o antropólogo David Le Breton (1953-), ela nos lembra da existência de diversos estudos que debatem o estatuto do corpo na contemporaneidade e da ideia de saúde e cuidado com o corpo, com suas diversas atualizações, diretamente relacionadas aos avanços tecnológicos informacionais. Através desses avanços, o corpo pode ser modificado ou eliminado, já que “[...] o corpo orgânico tornou-se o lugar do mal.”⁹³

Através desses pontos, fica claro que a concepção de gnosticismo tecnológico de Sibilia possui as mesmas características que a dos demais autores; afinal, para ela, se mantém a tentativa de exaltar a mente humana e depreciar a materialidade, algo ainda mais evidente com o desenvolvimento científico e tecnológico que busca explorar, entender e desvendar o funcionamento da natureza para, então, superá-la. De acordo com a autora, esse é o novo paradigma tecnocientífico: “[...] ultrapassar os limites da matéria, transcender as restrições inerentes ao organismo humano à procura de uma essência virtualmente eterna.”⁹⁴

Donna Haraway⁹⁵, apesar de não apresentar *claramente* um conceito de gnosticismo tecnológico, propõe como ponto central de sua obra “Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature” de 1991, o conceito de “cyborg”. Argumenta que nenhum humano é apenas natureza, mas sim uma mistura de tecnologia e natureza, ou seja, através das mais diversas modificações sofridas pelo corpo humano – sejam modificações materiais ou artefatuais, modificações sociais ou culturais, advindas do acúmulo e processamento de informações –, ele passa a pertencer a dois âmbitos: natural e híbrido.

92 Ibidem, p. 86.

93 Ibidem, p. 90-91.

94 Ibidem, p. 86-87.

95 Haraway, D. op. cit.

*No final do século 20 - nossa era, uma época mítica - somos todos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de máquina e organismo; em poucas palavras, somos cyborgs. O cyborg é nossa ontologia, ele nos dá nossa política. É uma imagem condensada da imaginação e da realidade material, ambos os centros que, juntos, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica.*⁹⁶

Haraway é a única dentre os autores citados que tenta conciliar a repugnância pelo natural e corporal com a exaltação da tecnologia, via o conceito de “cyborg”. Considerando que a separação entre a natureza e a tecnologia – entre mente e corpo, animal e máquina, idealismo e materialismo – é uma construção social estabelecida pelo discurso social dominante, ela consegue, através do conceito de ‘cyborg’, unir o tecnológico e o natural, para então afirmar que o humano não é só natureza e nem só tecnologia. Contudo, é importante esclarecer que a autora não *negativa* a natureza, apenas desconstrói o dualismo, já que, uma vez que os seres humanos nunca foram somente naturais, não pode haver superação da natureza. Além do mais, Haraway⁹⁷ também segue uma tendência feminista que, nesse contexto, é uma tentativa de igualar os gêneros feminino e masculino no tocante às suas capacidades corporais e naturais, de modo que, se todos os humanos são “cyborgs” e podem ser potencializados através de tecnologias - não mais totalmente subjugados à natureza ou ao corporal -, logo, todos fazem parte de uma mesma classe e podem ter suas capacidades melhoradas ou dificuldades suprimidas. Vale lembrar aqui que a mulher é vista, de forma generalizante e através do discurso patriarcal, como mais ligada ao natural, mais sujeita às alterações do corpo, como detentora de um lado mais místico. Tais características afastam a racionalidade e, portanto, uma maior transcendência via tecnologia.

Faz-se também necessário dizer que o conceito de gnosticismo tecnológico tem a função de explicar a principal crença presente no imaginário subjacente ao se falar de tecnologia: a crença de que o corpo humano, por ser natural, deve ser superado e a aplicação da tecnologia contemporânea serviria para este fim. Em Noble, por exemplo, essa crença, cerne do conceito de gnosticismo tecnológico, aparece através das crenças milenaristas, que serviram de inspiração para o desenvolvimento científico e tecnológico. O mesmo ocorre com Martins e Sibília quando, ao buscar entender que crenças

96 Haraway, D. op. cit., p. 154.

97 Ibidem, p. 151.

estariam no cerne das tradições prometeicas e fáusticas, acabam se deparando com o conceito de gnosticismo tecnológico, o qual evidencia tais crenças. Davis também busca entender o conceito de gnosticismo tecnológico para compreender a presença e ressignificação de mitos antigos transpostos, almejando dar significado à tecnologia.

Apesar de ser possível perceber algumas nuances, o conceito de gnosticismo tecnológico se mostra muito claro em todos os autores citados. Apesar das diferenças evidentes nas teorias dos autores citados, fica evidente que este conceito tem como núcleo o papel da tecnologia na atualidade, além das diversas crenças e mitos que carregou consigo. Portanto, o conceito de gnosticismo tecnológico pode ser entendido como a junção entre as aspirações e realizações tecnológicas com o ideal gnóstico de transcender a condição humana. Em outras palavras, o conceito de gnosticismo tecnológico pode ser definido como a crença de transcendência humana em relação à condição natural, através das produções e realizações tecnológicas.

4. Gnosticismo tecnológico e as tecnologias contemporâneas

Há de se esclarecer que a definição de *gnosticismo tecnológico* como transcendência através da tecnologia visa principalmente apontar a possibilidade de acabar com as contingências da existência humana, como a superação da morte, do tempo, do biológico inerente à corporalidade humana, deste modo adquirindo um discurso de caráter salvífico. Ademais, ele apenas se tornou possível por meio do *imperativo da informação*, substituto do imperativo da matéria⁹⁸, no qual a informação seria o conceito dominante para a consumação do processo tecnológico, ou seja, a consumação se daria através da transformação do não informacional em informação. Segundo Martins⁹⁹, a integridade ontológica do orgânico já não seria mais sustentável, pois através de sua manipulação pelo inorgânico introduziram-se diversas transformações no mundo orgânico e inorgânico, se opondo, assim, ao que muitos filósofos da tecnologia, de Bergson (1859-1941) a Gehlen¹⁰⁰ (1904-1976) pensavam.

98 Essa substituição do imperativo da matéria pelo imperativo da informação tem correlação com a tese de Erik Davis (1998), na qual ele formula a contraposição entre *mito da máquina* e *mito da informação*.

99 Martins, H. op. cit. p. 18.

100 Gehlen, A. *Man in the age of technology*. New York: Columbia University Press, 1980.

Antes se “[...] pressupunha [a ideia de] que o orgânico permaneceria essencialmente opaco ao entendimento analítico-redutivo”¹⁰¹, o que não ocorreu¹⁰². Em resumo, o caráter informacional e computacional das tecnologias contemporâneas, a engenharia biológica, por exemplo, permitiu uma melhor e maior manipulação da natureza ou do orgânico, assim como um melhor e maior desenvolvimento do artificial ou do inorgânico. Junto com isso, o desenvolvimento de um discurso com sentido gnosticizante¹⁰³ sobre as tecnologias se tornou possível, desejável até.

É claro que tal sentido gnosticizante só fica evidente através da inflação das novas formas tecnológicas, as quais têm o objetivo de mitigar as insuficiências da condição humana e uma inflexão das demais tecnologias humanas. Martins apresenta muitos exemplos e possíveis aplicações desse sentido gnosticizante às tecnologias, como é o caso das tecnologias reprodutivas, da biotecnologia e do modelo computacional da mente. Entretanto, vale lembrar que essas tecnologias, apesar de poderem ser pensadas ou imaginadas no seu sentido gnosticizante, não são propostas e nem explicadas por essa via, pois suas explicações são mecanicistas, materialistas e práticas.

Para ele¹⁰⁴, este sentido gnosticizante, presente nessas áreas tecnológicas, precisa ser avaliado com relação às suas implicações ontológicas. Afinal, as tecnologias caminham ao encontro de mudanças no papel do orgânico (natureza) e do próprio inorgânico (artificial), afirmando um ‘projeto de modernidade’ que vai além das aspirações prometeicas ou fáusticas, do melhoramento das condições de vida, em busca do projeto de transcendência humana que encontra um papel estritamente libertador na ciência e na tec-

101 Martins, H. op. cit., p. 18.

102 Podemos dizer que tais filósofos discorriam sobre o que se convencionou chamar de “homo faber”, considerando assim o homem como produtor de utensílios a partir de matéria-prima advinda da natureza. Tal questionamento sobre o possível conhecimento da natureza também é relacionado à tradição prometeica finitista, de modo que nem mesmo se desejava ultrapassar as barreiras do orgânico. No entanto, com o surgimento do mundo informacional e computacional, e principalmente do processamento de informação, o “homo faber” não pôde mais ser entendido como apenas produtor de utensílios, mas sim como produtor de informação, que compartilha e emprega a informação para realizar mudanças substantivas no mundo inorgânico ou técnico-científico e no mundo orgânico ou natural, como se faz possível notar através das novas engenharias biológicas, que fabricam formas de vida artificiais, como os clones de animais, ou as plantas transgênicas.

103 Martins, H. op. cit., p. 18/25-26, utiliza a expressão “sentido gnosticizante” para se referir ao sentido neognóstico que pode ser pensado sobre as tecnologias contemporâneas, ou seja, o sentido gnosticizante se refere à superação das dificuldades e limitações corporais humanas por meios tecnológicos.

104 Ibidem, p. 18/25-26.

nologia. Se, por um lado, existe uma preocupação em se conservar e cuidar dos habitats naturais, pelo viés do pensamento para o bem ecológico, por outro, todas “[...] as reclamações ocasionadas pela destruição dos habitats e espécies naturais são frequentemente afastadas, pela asserção de que a tecnologia pode fabricar substitutos exatos para toda e qualquer espécie ‘natural’ que se venha perder”¹⁰⁵, uma vez que a dependência do meio natural precisa ser superada. Assim, deparamo-nos ainda com o ‘programa forte de inteligência artificial’ que deseja possibilitar a substituição de “[...] nossos cérebros pensantes (que não passam de ‘computadores de carne’) por mentes sem cérebros, substituindo o nosso ‘fleshware’ por ‘software’ e o nosso *cogito* por um *computo*”¹⁰⁶. Se nossa mente é considerada computacional, não faria sentido manter os laços com um corpo orgânico que está sujeito a diversas contingências. No entanto, essa ideia pode ser criticada como ilusão ou crença falsa, ou seja, o gnosticismo tecnológico pode ser considerado uma ideologia, já que é baseado em aspirações e suposições não verificadas e frustradas.

Considerando que o gnosticismo tecnológico se “[...] inclina para pontos de referência tecnológicos relativamente às limitações animais da condição humana”¹⁰⁷, as tecnologias reprodutivas, como a inseminação artificial ou a clonagem, entrariam em foco. A ideia de uma ectogênese, ou seja, a criação de um útero artificial para libertar a mulher da necessidade de gerar e gestar um feto, agrada em certa medida pois seria um instrumento para derrubar a dominação patriarcal, igualando os sexos. Entretanto, segundo Martins, o pensamento feminista fez críticas a isso, como sendo uma excessiva medicalização do processo de gravidez e parto, algo que soasse quase patológico. Essa mesma hospitalização e medicalização de processos naturais também ocorrem na discussão sobre a morte, quando pessoas em estado de vida terminal são hospitalizadas e medicadas, e se evita que a morte ocorra em casa, mas sim no hospital, garantindo todo um aparato tecnológico para acompanhar e controlar toda e qualquer mudança no final da vida. O autor¹⁰⁸ ainda apresenta aquelas tecnologias reprodutivas que são também genéticas, e que sugerem a possibilidade de réplicas humanas, ou seja, a possibilidade da clonagem. Como se sabe, a clonagem de animais, como ovelhas e bovinos,

105 Ibidem, p. 19.

106 Idem.

107 Ibidem, p. 25.

108 Ibidem, p. 27.

já é uma prática bem estabelecida, o que sugeriria que a clonagem humana também poderia ser realizada, dando um novo enfoque para o sonho da imortalidade humana. Segundo Martins, o que está em causa é “[...] a sobrevivência indefinida da mesma pessoa-tipo através da multiplicação de réplicas suas, sucessivas e numericamente distintas”¹⁰⁹, não a sobrevivência de um único e mesmo indivíduo. A clonagem também tornaria possível, se não a réplica de um indivíduo, pelo menos de partes humanas, possibilitando um maior número de transplantes, o que, sem dúvida, evitaria muitas mortes e se garantiria uma maior longevidade. Dessa forma, é possível concluir que o sentido gnosticizante presente nas tecnologias reprodutivas favorece o entendimento e a esperança de uma superação da finitude humana, “[...] se é que [elas] de fato não transcendem ainda efetivamente a facticidade natural e existencial da condição humana.”¹¹⁰

Ainda no campo das ciências biológicas, ele também destaca a biotecnologia como um tipo de tecnologia que possui sentido gnosticizante. Contrariando a ideia de que o mundo orgânico não seria acessível epistemologicamente, as conquistas da genética molecular contemporânea não visam “[...] meramente facultar melhoramentos cosméticos e mais próteses para organismos humanos e não humanos, mas criar novas formas de vida”¹¹¹ através de modificações genéticas, isto é, através de transferências genéticas entre espécies que quebram as barreiras naturais e os limites da evolução biológica, como nos alimentos transgênicos, modificados geneticamente para potencializar algumas características que aumentem a sua produção ou os deixem resistir a certos tipos de pragas. Outro tipo de biotecnologia que se encontra em fase experimental, mas que merece destaque, vai além da mistura genética entre espécies naturais, misturando-se espécies naturais e características tecnológicas. Isso significa que essas formas de vida podem ser caracterizadas como artificiais ou mistas, como é o caso da criação de computadores orgânicos que possuem microchips biológicos. Assim, “[...] a criação de novas tecno-espécies, envolvendo várias combinações do orgânico e do inorgânico, do natural e do artificial, do humano e do não humano, é um ponto alto da agenda da

109 Ibidem, p. 26.

110 Ibidem, p. 25.

111 Ibidem, p. 27.

demiurgia¹¹² tecnológica atual.”¹¹³ Entretanto, Martins nos chama a atenção para duas críticas possíveis a esta tecnologia com sentido gnosticizante: uma negativa, direcionando-a a certo grau de imprevisibilidade, em que a criação de tais tecno-espécies gera, através das margens crescentes de auto-orientação e autonomia possível nesse tipo de experimento, a “[...] capacidade de refazermos bio-espécies e de criarmos tecno-espécies compósitas que reclama prudência, tanto como as implicações ecológicas mais vastas das tecnologias industriais avançadas.”¹¹⁴ A outra crítica é positiva, pois, com a criação de ‘cyborgs’, se possibilitaria que as fronteiras categoriais que subjazem às dicotomias fossem transpostas, gerando uma busca por um igualitarismo ontológico, moral e social. Tal crítica é mais bem apresentada e defendida por Donna Haraway¹¹⁵ ao fazer uma defesa forte de que todos nós já somos ‘cyborgs’, pois, ao indefinir as fronteiras entre natureza e tecnologia - desde a introdução de uma prótese ou de qualquer elemento não humano em nosso corpo, ou através do entendimento que os conceitos de humano, natureza, artificial são construções sociais -, deixamos de ser apenas humanos, ou humanos em *natura naturata*, para sermos híbridos.

Por fim, a última tecnologia com sentido gnosticizante mencionada por Martins é o modelo computacional da mente ou de processamento de informação. Também conhecido como inteligência artificial (IA), o modelo computacional da mente é considerado o modelo tecnocientífico mais importante na atualidade. Sua versão forte considera que a mente humana é, em sua essência, computacional, ou seja, todos os processos mentais da mente humana seriam acessíveis por um modelo de computador, desde a resolução de cálculos ou operações lógico-formais até a simulação de emoções e psicopatologias. Martins¹¹⁶ salienta que, ao comparar a mente humana a um computador digital, a IA visa prioritariamente ressaltar que a mente é uma máquina abstrata e, por isso, não depende de qualquer realização física ou relação corporal, como seria a estabelecida entre a mente e o cérebro humano. Desta maneira, seria possível realizar todas as funções mentais num computador,

112 O termo “demiurgia”, utilizado por Martins deve ser entendido como atividade artística ou de criação, fazendo referência à própria atividade criadora do demiurgo.

113 Ibidem, p. 28.

114 Ibidem, p. 29.

115 Haraway, D. op. cit., p. 149.

116 Martins, H. op. cit., p. 31.

através de *softwares*. Tal pressuposto nos coloca de frente com a possibilidade de se ter a mente humana transferida para um computador e, mais uma vez, a possibilidade de imortalidade estaria nas mãos das tecnologias com sentido gnosticizante, o que faz o autor afirmar que esta experiência da IA com a mente seria o mais alto grau do gnosticismo tecnológico. Esses sonhos têm suas bases no imaginário religioso, isto é, “[...] tais ambições ‘neognósticas’ apelam para uma certa sacralização da tecnologia contemporânea, em sua fusão com o corpo humano, visando à libertação das restrições espaciais e temporais ligadas à materialidade orgânica.”¹¹⁷

4. Considerações Finais

Considerando o sentido gnosticizante, podemos dizer que tanto as imagens prometeicas – finitistas e infinitista – como a fáustica contribuíram para o desenvolvimento do discurso salvífico sobre tecnologia. As tecnologias atuais mencionadas neste texto apontam para a superação do orgânico, do corporal, nos apresentando formas de transcendência e salvação mediante os pressupostos da produção científico-tecnológica. Além do mais, é preciso destacar a principal crítica que Martins¹¹⁸ faz ao discurso salvífico sobre a tecnologia, referindo-se ao processo de pesquisa, descoberta e produção de tecnologias contemporâneas que ocorreram durante o período da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Para ele¹¹⁹, o discurso de caráter salvífico sobre a tecnologia é contraditório porque as tecnologias contemporâneas que conhecemos hoje não tiveram em suas origens, em suas pesquisas e desenvolvimento, qualquer pretensão de visar ao bem comum da humanidade ou a sua transcendência. Conforme o autor¹²⁰ aponta, os cientistas e engenheiros envolvidos em pesquisas científicas e tecnológicas apenas queriam continuá-las, despreocupados com qualquer finalidade “mística” e “religiosa”, sem se importar se tais pesquisas poderiam ser utilizadas para algum mal durante a guerra, ou algum bem posteriormente. Eles queriam realizar suas pesquisas pelo conhecimento, pela descoberta, pelo desenvolvimento de alguma

117 Sibilia, P. op. cit., p. 14.

118 Martins, H. op. cit., p. 211.

119 Ibidem, p. 223.

120 Ibidem, p. 228.

tecnologia nova e promissora, ficavam entusiasmados em fazê-lo, não importando o país financiador, nem a finalidade na utilização das pesquisas e tecnologias desenvolvidas.

Este é o caso da tecnologia da energia atômica, desenvolvida nesse período, anteriormente pesquisada para a obtenção de outro meio de energia, mas direcionada e utilizada para o desenvolvimento da bomba atômica – uma arma que daria fim à Segunda Guerra Mundial – por ter tido sua pesquisa financiada pelo governo dos Estados Unidos. Outro importante exemplo é o das tecnologias biomédicas, financiadas pela Alemanha nazista e pelo Japão, ambos os países com valores tradicionalistas, nacionalistas, antidemocráticos e antiliberais. Este fato contribuiu, segundo Martins¹²¹, para o uso inadequado e desumano dessas tecnologias. Dentre elas, o autor¹²² destaca as usadas para exterminação em massa de seres humanos, que correspondem ao desenvolvimento de armas letais contendo agentes patogênicos – como bactérias e os vírus causadores do tifo, da varíola, da febre amarela, da cólera, da hepatite e da difteria – ou químicos – como pesticidas, cianeto de hidrogênio e dióxido de carbono. Estes últimos foram usados pelos nazistas a fim de executar a *eugenia negativa*¹²³, especialmente por meio de câmaras de gás.

É importante ressaltar que, neste caso, Martins¹²⁴ lembra que os dois países já tinham uma biomedicina mais bem desenvolvida, e que os valores antidemocráticos, nacionalistas acabaram por influenciar o modo de pensar dos cientistas e tecnólogos. Além disso, ele¹²⁵ nos lembra de que nenhuma das pesquisas realizadas pela Alemanha nazista foi descartada após a guerra, sendo continuadas com outros propósitos ou servindo de base para outros estudos. Este, por exemplo, é o caso da pesquisa e desenvolvimento de foguetes balísticos, posteriormente utilizados tanto pelos Estados Unidos como pela União Soviética, para a elaboração de foguetes espaciais.

121 Ibidem, p. 212.

122 Ibidem, p. 212-214/226.

123 A prática da *eugenia negativa*, utilizada pela Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial, diz respeito morticínio de seres humanos que possuíam características não desejáveis, promovendo o que eles chamavam de purificação da raça.

124 Ibidem, p. 224.

125 Ibidem, p. 236-237.

Sibilia¹²⁶, ao apresentar a relação entre tecnologias contemporâneas e a possibilidade de transcendência humana, ou seja, a superação da condição corruptível do corpo humano, nos lembra de que, para além de um problema tecnológico de superação da natureza, temos também um problema político, econômico e social sobre o alcance e acesso dessas tecnologias na sociedade. Para ela¹²⁷, o alcance e acesso deveriam ser de todos, independentemente da classe social, pois, longevidade, qualidade de vida e oportunidade de transcendência não deveriam ser limitados a uma elite que detém riquezas. Por isso, defende que haja apoio político para que as tecnologias, principalmente as médicas, alcancem todos os indivíduos, justificando assim o seu desenvolvimento e evitando a realização de uma nova eugenia por classe social.

Como vimos, esse artigo expôs o uso de noções retiradas do âmbito dos discursos míticos, místicos e religiosos para se pensar a tecnologia, bem como o uso dessas noções culminando no conceito de gnosticismo tecnológico, explicando e expressando a crença na superação das limitações do corpo humano através do uso das tecnologias. Tal conceito também é utilizado pelos demais autores citados aqui, mesmo que de forma implícita, como Davis, Noble e Haraway, sendo criticado, porém, por Martins e por Sibilia.

Assim, se faz necessário esclarecer que, de um lado, temos um discurso que afirma a possibilidade de salvação através do uso das tecnologias e, do outro, um discurso que critica e aponta as consequências de se transformar a tecnologia em modo de salvação. Este é o caso de Martins, que critica o discurso salvífico sobre a tecnologia, por não apresentar e não considerar a dificuldade de prever as consequências do progresso tecnológico, fato que nos coloca aquém de Deus – que é onisciente e onipresente – em nossa atividade como criadores de tecnologia, não permitindo qualquer comparação entre a atividade humana de criação e a Dele. E também o caso de Sibilia, ao esclarecer que, depositando-se a esperança humana nas tecnologias, podem surgir problemas tanto sociais quanto econômicos, vide a amplificação de diferenças entre as classes sociais e de acesso às tecnologias médicas.

Partindo do que foi exposto, é possível concluir que, assim como Sibilia e Martins apontaram, o discurso de caráter salvífico sobre a tecnologia pode ser explicado através das tradições teóricas prometeicas e fáusticas, além do consequente conceito de gnosticismo tecnológico. Esse discurso é, portanto, baseado em crenças e aspirações que não se provaram realizáveis e acessíveis.

126 Sibilia, P. op cit., p. 197.

127 Ibidem, p. 197/201.

Deste modo, é preciso dizer que o discurso de caráter salvífico sobre a tecnologia parece não admitir, em sua caracterização, uma concepção mais real sobre os pressupostos e o funcionamento da tecnologia e da ciência.

Referências

- BENEDIKT, Michael. Cyberspace: Some Proposals. In: *Cyberespace: First Steps*. 1ª ed. Londres: The MIT Press, 1992. p.119-224.
- BOSTROM, Nick. A history of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*. vol.14 (1) p.1-25. Oxford: Abril 2005.
- COMTE, August. Curso de filosofia positiva. *Comte: Os pensadores* vol. XXXIII. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.33-227.
- DAVIS, Erik. *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. 2ª ed. New York: Harmony Books, 1998. 353 p.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Martins editora, 2003.
- ESPINOZA, Baruch. Ética. *Baruch Espinoza: Os pensadores*. Vol XVII 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.79-313.
- ÉSQUILO. Prometeu cadeeiro. *Tragédias*. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 359-424.
- FELINTO, Erick. *A religião das máquinas: Ensaio sobre o Imaginário da Cibercultura*. 1ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005, 142 p.
- FM-2030. *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. 1ª ed. New York: Grand Central Pub, 1989. 227 p.
- FERKISS, V. *Technology and culture: gnosticism, naturalism and incarnational integration*. In: *CrossCurrents*, vol. 30, no. 1, p. 13–26. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980.
- GEHLEN, Arnold. *Man in the age of technology*. Tradução de Patricia Lipscomp. 1ª ed. New York: Columbia University Press, 1980.
- GOETHE, J.W.V. *O Fausto I*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- HARAWAY, Donna J.. *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. 1ª ed. New York: Routledge, 1991. 287 p.

- HARAWAY, Donna J.. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. 1ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995, 431 p.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Ensaio e Conferências*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2006. p.11-38.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. 22ª ed. São Paulo: Globo, 2014. 314p.
- IHDE, Don. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. 1ª ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990. 244 p.
- JONAS, Hans. *A religião gnóstica*. 1ª ed. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2021, 440p.
- JONAS, Hans. *Ensaio Filosóficos: Da crença antiga ao homem tecnológico*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2017, 533 p.
- JOUVENEL, Bertrand De. *Les débuts de l'État moderne: une histoire des idées politiques au XIXe siècle*. Paris: Fayard, 1976.
- MARTINS, Hermínio. *Experimentum Humanum: Civilização Tecnológica e Condição Humana*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço editora, 2012. 454 p.
- MORAVEC, Hans. *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. 1ª ed. Londres: Harvard University Press, 1988. 214 p.
- NOBLE, David F. *La religión de la tecnología: la divinidad del hombre y el espíritu de invención*. 1ª ed. Barcelona: Paidós, 1999. 298 p.
- NOBLE, David F. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. 1ª ed. New York: Alfred A. Knopf, 1997. 273 p.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Tecnopopia versus tecnofobia: o mal-estar no século xxi. Série Antropologia*, Brasília, v. 248, p.1-15, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. 1ª ed. Bauru, SP: Edipro, 2022. 560 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: Princípios do Direito Político* 1ª ed. Bauru, SP: Edipro, 2017. 128 p.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 228 p.
- SPENGLER, Oswald. *La decadência de Occidente*. Tomo I e II. 2ª ed. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- SPENGLER, Oswald. *O homem e a técnica*. 1ª ed. Lisboa: Guimarães, 1980. 119 p.
- STENGER, Nicole. *Mind Is a Leaking Rainbow*. In: *Cyberspace: First Steps*. 1ª ed. Londres: The MIT Press, 1992. p. 49-58.
- TIPLER, Frank J. *La física de la inmortalidad*. 1ª ed. Madrid: Alianza, 1999.
- WHITE, Lynn. *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*. In: *Filosofía y tecnología*. Organizadores: MITCHAM, Carl. MACKEY, Robert. 1ª ed. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. p. 357-370.

Farmacologia e filosofia da tecnologia: A contribuição do diálogo *Fedro* de Platão

Pharmacology and philosophy of technology: The contribution of Plato's Phaedrus

Resumo

Fedro de Platão é o modelo paradigmático da reflexão crítica sobre a técnica pois denuncia o caráter maléfico da escrita, destacando seus efeitos prejudiciais, especialmente ao promover o esquecimento, corromper a construção do conhecimento e forjar um simulacro de comunicação. Este artigo tem como objetivo analisar Fedro explorando a reflexão de Jacques Derrida para quem Platão aponta a escrita como, acima de tudo, um phármakon, simultaneamente remédio e veneno. Enfatiza-se, assim, a fascinação provocada pela escrita, sua capacidade de transformar a ecologia social e desterritorializar o território, mas também a tendência da escrita em causar perturbações na efetivação do diálogo e o encontro com o outro. Os elementos que emergem dessa reflexão evidenciam a não neutralidade da tecnologia, ressaltando a abordagem farmacológica como uma contribuição relevante para o debate sobre o caráter não-instrumental das técnicas presentes na filosofia da tecnologia contemporânea.

Palavras-chave: Platão; Jacques Derrida; Filosofia da Tecnologia.

* Faculdade Paulus de Comunicação (FAPCOM). Contato: cadu.s.aguiar@gmail.com

Recebido em: 03/01/2024 Aceito em: 28/08/2024

Abstract

Plato's Phaedrus is recognized as the paradigmatic model for the critique of technology. The dialogue denounces the harmful effects of writing, particularly its role in promoting forgetfulness, corrupting the construction of knowledge, and creating a mere semblance of communication. This article aims to analyze Phaedrus by exploring Jacques Derrida's reflection, which interprets that, for Plato, writing is primarily a pharmakon, simultaneously a medicine and a poison. The article emphasizes the fascination evoked by writing, its capacity to transform social ecology and deterritorialize the territory, but also highlights its tendency to disrupt effective dialogue and encounters with others. The elements that emerge from this reflection underscore the non-neutrality of technology, placing emphasis on the pharmacological approach as a significant contribution to the discourse surrounding the non-instrumental nature of techniques within contemporary philosophy of technology.

Keywords: Plato; Jacques Derrida; Philosophy of Technology

Introdução

Com o canto das cigarras e à sombra de um plátano sob o qual corria uma fonte, Platão põe em cena dois atenienses, Sócrates e Fedro, para discutir numa tarde bucólica de verão, no final do quinto século antes da era comum, a conveniência da escrita. Sócrates tem lugar cativo nos diálogos platônicos, sendo o personagem principal por meio do qual Platão simula seu entendimento do fazer filosófico e, por que não, do próprio entendimento do fenômeno comunicacional: o diálogo. É amplamente conhecida a preferência de Sócrates nos diálogos platônicos pela comunicação dialógica, na qual os participantes compartilham um mesmo momento presente, o que seria reforçado pela alegação de que Sócrates não ter deixado nada escrito. Seu método filosófico, conhecido como maiêutica, consistia exatamente na arte de estimular o interlocutor a “dar à luz” o conhecimento por meio do processo dialético de interação. No limite, o princípio-chave da comunicação para Platão é muito mais Eros do que a mera transmissão¹. Por consequência, a mediação pela

1 Peters, J, *Speaking into the air: a history of the idea of communication* Chicago : University of Chicago Press, 2000.

escrita impediria a relação com Eros e o processo vivo e irreproduzível da maiêutica. O grande paradoxo dessa perspectiva de valorização da oralidade em detrimento da escrita é que Platão o faz escrevendo, sobretudo por meio da construção do personagem Sócrates. Paradoxal porque o grande mediador das ideias de Platão é, sem dúvida, a escrita.

Essa questão do papel da escrita no fazer filosófico é literalmente articulada no diálogo Fedro, no qual uma das temáticas principais é a indagação sobre a escrita ser algo valioso, que valeria a pena ser realmente mobilizada. Trata-se de uma questão de natureza moral, respondida por Platão de forma relativa. Se a escrita estiver registrada na alma do interlocutor, então é positiva. No entanto, se estiver registrada apenas no material físico, como o papiro, então é negativa. Essa crítica à exterioridade da escrita é retomada por alguns comentadores contemporâneos da filosofia da tecnologia, na tentativa de relativizar a crítica às mediações técnicas. Portanto, quando a televisão e a internet são censuradas por supostamente parodiarem a presença e perturbarem a interação, refletem uma análise pouco original ao retomarem uma postura de medo ou aversão à tecnologia, cuja origem pode ser encontrada no diálogo *Fedro* de Platão².

Este artigo busca agregar outra contribuição do diálogo *Fedro* à filosofia da tecnologia, relacionada à análise de Jacques Derrida em seu texto a *Farmácia de Platão*. Derrida busca se afastar da ideia de que *Fedro* seja uma mera crítica à escrita, resgatando o caráter farmacológico associado a esse meio. Fármaco significa ambivalência: ora veneno, ora remédio, ambivalência essa que pode ser percebida ao longo do diálogo. A exploração dessas ambivalências pode fornecer elementos de reflexão que contribuem para a construção de uma abordagem da tecnologia que vai além da sua mera instrumentalidade, compreendendo que é a capacidade farmacológica dos objetos técnicos que provoca efeitos ambíguos e contraditórios, transformando não apenas a modalidade de transmissão de mensagens, mas toda a ecologia social.

2 Ong, W, *Oralidade e cultura escrita: a tecnologia da palavra* (Campinas, SP : Papyrus, 1998); Peters, J, *op.cit.*

A escrita, o fascínio e o efeito de euforia

Quando mencionado como arquétipo da crítica às mediações técnicas, aponta-se o final do diálogo *Fedro* (274b-278b) como o trecho no qual é apresentada, de fato, uma análise dos efeitos da escrita, precisamente quando Sócrates recorre ao mito de sua invenção para articular o questionamento se vale ou não a pena escrever. Não obstante, o início do diálogo é igualmente rico para a análise da técnica, pois podemos observar nele essa dimensão farmacológica da escrita como um aparato que desperta o fascínio e como elemento de desterritorialização da cidade.

A cena inaugural do diálogo mostra o jovem Fedro e o filósofo Sócrates encontrando-se casualmente nas ruas de Atenas. Fedro convida o amigo a um longo passeio para fora dos muros, pois passara aquela manhã sentado, escutando os discursos de um importante retórico, de nome Lísias, e precisava espáreecer. Convite inusitado, pois Sócrates jamais saía da cidade e de hábito dizia que não tinha nada a apreender com as coisas da natureza, mas apenas com os cidadãos. Dramatiza ainda mais a cena o fato deste diálogo ser retratado no verão e em pleno meio-dia. Mas não era qualquer moço que convidava, e sim, Fedro, reputado pelo elevado capital estético, no polo oposto a Sócrates, e cuja atenção era disputada por muitos.

Evidentemente que toda essa situação faz com que Sócrates abra essa exceção e aceite acompanhar o jovem nessa longa caminhada, pois, além da companhia, queria saber mais detalhes sobre a tese desenvolvida por Lísias de que é preferível se entregar ao pretendente não apaixonado do que ao apaixonado. Fedro, evidentemente, sente-se incapaz de reproduzir o discurso em sua integridade, pois não pôde memorizá-lo. O jovem propõe, em vez disso, repassar as linhas gerais da argumentação. É nesse momento do diálogo que Sócrates fascina-se pela escrita e troca a presença do amigo pela mediação técnica:

Pois não, amor; mas, antes disso mostra-me o que trazes na mão esquerda, debaixo do manto. Suspeito que seja o tal discurso. Se for o caso, podes ter a certeza de que, embora eu te dedique muita estima, uma vez que Lísias se acha presente, não deixarei que te exercites à minha custa. Vamos, descubra-o logo (228e)³.

3 Platão, *Fedro* - Φαιδρος, Belém : EDUFPA, 2011, p. 65.

O mecanismo de reprodução técnica é apresentado como superior aos poderes limitados da memória. Além dessa questão funcional, a própria palavra escrita é apresentada como um objeto erótico camuflado por dentro do manto, tendo a capacidade de despertar o fascínio em Sócrates, servindo como um atrativo a conduzi-lo para fora dos muros. O erotismo do objeto é tão importante que fez com que Sócrates trocasse o contato direto com um dos jovens mais cobiçados de Atenas pelo *phármakon* que permite trazer à presença o ausente.

Frustrado por não poder aproveitar o encontro de outra maneira, Fedro então propõe que interrompam a caminhada e encontrem um lugar aprazível para se sentarem a fim de ler a peça. A interação entre os dois muda por conta da materialidade da escrita, ou seja, há a necessidade de se adaptar àquele meio, já que não é possível ler enquanto se caminha.

Aqui percebemos a capacidade da escrita de desterritorializar a cidade, pois Sócrates, mesmo distante do *locus* do debate público, pôde discutir com seu amigo Fedro teses cujo autor estava ausente, além de fazer esse movimento inusitado de sair da cidade:

Desculpa-me essa fraqueza, meu caro; é que, sendo como sou, um apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores não me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade. Porém agora quer parecer-me que encontraste o meio de trazer-me para fora. Assim como fazem para conduzir animais quando estão com fome, agitando na frente deles algum ramo ou fruta: só com mostrares as folhas desse discurso, me levarás por toda a Ática ou por onde bem entenderes (230d)⁴.

Aqui o poder de fascinação da escrita é evidente, descrito com características narcotizantes, comparado, portanto, a uma droga capaz de conduzir Sócrates por jornadas inusitadas. Seja porque ele de fato estava fascinado pelo dispositivo ou, dado o recurso da ironia socrática, porque ele havia mimetizado a fascinação de Fedro para poder dialogar com o jovem. De qualquer modo, trata-se de um percurso inabitual que é, como destacado por Derrida, um verdadeiro êxodo: “Operando por sedução, o *phármakon* faz sair dos rumos e das leis gerais, naturais ou habituais. Aqui, ele faz Sócrates sair de seu lugar habitual e de seus caminhos costumeiros. Estes sempre o retinham no interior da cidade”⁵

4 Ibidem, p. 69.

5 Derrida, J, La pharmacie de Platon, in: *La dissémination* Paris : Seuil, 1993, p. 87, tradução nossa.

Com a escrita, emissor e receptor não precisam compartilhar nem o mesmo espaço e nem o mesmo presente, e foi justamente essa característica que Platão explorou ao construir tal enredo. Evidentemente que a conclusão de Sócrates é a de que essa modalidade de construção do conhecimento é inautêntica, pois partia de um suporte impessoal. Ao final da leitura do discurso de Lísias, feita por Fedro, percebemos mais uma vez a fascinação de Sócrates pelo mecanismo da escrita e de sua leitura, qualificando o discurso de “demoníaco”, pois ficou contagiado “do mesmo furor báquico” de Fedro (234d).

Na sequência do diálogo, Sócrates alega já ter ouvido discurso melhor que este, mas não se tratando de elucubrações próprias, acreditando ser apenas o depositório de um conteúdo estrangeiro, como um vaso (235d), ele reluta em despejar tal conteúdo. Provocado, Fedro força Sócrates a proferir um outro discurso sobre o amor, da maneira que for possível. Primeiramente, Fedro ameaça Sócrates de violência, depois encontra um modo muito mais eficaz: não mostrar nenhum outro discurso, como um viciado que tem uma dependência nesse *phármakon*. Desse modo, constrangido, Sócrates inspirado pelas musas e de rosto encoberto, despeja um discurso cuja autoria ele faz questão de não reivindicar, servindo apenas como um canal. Trata-se de um discurso inautêntico, pois seu corpo cumpriu um papel similar ao da escrita, sendo apenas um veículo de transmissão da informação. Como destacado por John Peters, esses discursos são resultado de algum tipo de fármaco, “o primeiro o texto escrito, o segundo a compulsão de Fedro. Nenhum dos dois era a expressão livre ou direta de uma alma⁶”.

Assim, Sócrates é impedido por seu *daímon* de partir e, temendo ter blasfemado Eros, decide iniciar um terceiro discurso. Esse sim autêntico, pois fora baseado no compartilhamento das interioridades. Trata-se de um discurso do qual podemos extrair, inclusive, uma visão particular do conceito de comunicação como reciprocidade erótica, e, no limite, fusão das almas, conforme ressaltado por Peters:

Nesse grande discurso, Sócrates inventa um novo tipo de amor e uma nova visão de comunicação. Depois de duas visões de comunicação sistematicamente distorcidas, Sócrates oferece uma concepção sem mestre ou escravo, dominante ou subordinado – amor platônico, como passamos a chamá-lo, amor sem penetração⁷.

6 Peters, J, *op. cit.*, p. 42, tradução nossa.

7 *Ibidem*, p. 43, tradução nossa.

O critério adotado nessa conceituação de comunicação é a simetria. A comunicação não é apenas uma troca de informações, mas é a solicitação mútua de almas. Logo, percebe-se, de modo evidente, como a escrita será alvo de desconfiança, pois a concretização da comunicação como compartilhamento simétrico erótico é dependente de uma condição de oralidade, da partilha mútua entre almas. Entretanto, como demonstrado no início do diálogo *Fe-dro*, esse limite da escrita não elimina seu caráter fascinante e, sobretudo, seu poder de reconfigurar a ecologia social, isto é, o modo de articulação das relações humanas que, doravante, não é mais dependente exclusivamente do território e das situações de presencialidade.

A toxidade da escrita

Ao lado dessa fascinação descrita na parte anterior, um dos aspectos do *phármakon* é a grande angústia relatada por Sócrates em relação à escrita, sobretudo a ideia de que alguém que está longe pode influenciar o próximo ou, no limite, a ideia de que o morto pode influenciar o vivo. Assim, motivado por essa angústia, a parte final do diálogo é dedicada a um questionamento lançado por Sócrates sobre a conveniência da escrita, ou seja, se vale a pena ou não escrever, se a escrita é potencializador da construção do conhecimento e, portanto, da comunicação.

Trata-se de um questionamento de natureza moral, que é articulado por Sócrates recorrendo ao suposto mito da invenção da escrita. Sócrates alega ter escutado essa história dos anciões. No Egito Antigo havia uma divindade de nome Teute, reputado por ter inventado várias coisas, como o cálculo e o jogo de gamão. Uma dessas invenções, em particular, eram os caracteres da escrita. Como pai da escrita, Teute apresentou a invenção ao rei do Egito discorrendo sobre suas vantagens: “Aqui está, majestade, lhe disse Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância” (274e)⁸.

Destaca-se aqui o aspecto positivo do *phármakon*, uma *tékhne* capaz de tornar os egípcios mais sábios, dotando-os de mais memória. A ignorância é apresentada como falta de memória, da qual o remédio é a própria escrita. O rei, por sua vez, rejeita tal presente divino e revela toda a inutilidade desse novo aparato, pois não se trata de um remédio, mas de um veneno:

8 Platão, op. cit., p.183.

Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escrita: dada a afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiante na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber,- não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultra-sábios, quando, na grande maioria, não passam de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade (275 a-b)⁹.

Dois personagens interagem nesse mito, o inventor e o político. Suas funções são bem distintas, a divindade desenvolve novas tecnologias, o político soberano tem o papel de discernir se essa técnica é útil ou não para os seus súditos. Percebe-se que o usuário, aqui, é irrelevante. Nessa função política, o rei inverte a polaridade do *phármakon*, até por sobrevivência política, afinal “a questão era que o poder do déspota, que estava ancorado na palavra, na voz, na presença física do soberano, pai da palavra, torna-se, com a escrita, um poder órfão”¹⁰.

Camuflando essa estratégia política, o rei inverte a polaridade do *phármakon* alegando zelar pelo bem-estar de seus súditos, afinal, a possibilidade de armazenar informações fora de nossa memória nos isentará mecanicamente de armazená-las em nossa memória, atrofiando-a. Assim, a escrita passa de remédio do conhecimento, capaz de aumentar a memória, equivalente a uma *smart drug* de nossa época, para veneno e corruptor do conhecimento. E essa inversão se dá justamente pelos seus efeitos tóxicos, a dependência do uso de um suporte externo, tornando o usuário incapaz de memorizar por conta própria. Como observado por Neil Postman, “O erro de Thamus está em sua crença de que escrever será um fardo para a sociedade e nada mais que

9 Platão, op. cit., p. 183.

10 Marcondes Filho, C. *O Princípio da Razão Durante: o Conceito de Comunicação e a Epistemologia Metapórica* São Paulo: Paulus Editora, 2010, p.172.

um fardo”¹¹. Ou seja, o rei não levou em consideração o caráter ambíguo e paradoxal do *phármakon*, destacando apenas o aspecto tóxico da invenção, não permitindo ao usuário tomar suas próprias conclusões.

Percebe-se, portanto, uma oscilação entre o otimismo e o pessimismo, entre uma tecnofilia e uma tecnofobia, oscilação próxima a debates contemporâneos, por exemplo, em torno do *ChatGPT*. Tal arquitetura de inteligência artificial deixaria as pessoas mais sábias por dar acesso à informação, ou deixaria as pessoas mais estúpidas por dar a impressão de que tudo está lá, disponível. Como percebemos na citação acima, a escrita para Sócrates só pode, no limite, ser considerada como um mero instrumento para quem já sabe, um dispositivo de lembrança do assunto de que trata o documento.

Inserindo essa discussão em um debate mais profundo sobre a própria filosofia platônica, a escrita é associada ao simulacro. Assim como a pintura, ela é um dispositivo de produção de ilusão:

*É que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com o teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que eles mesmos dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa. Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui dali os discursos, sem o menor discrimine, tanto por entre os conhecedores da matéria como os que nada têm que ver com o assunto de que tratam, sem saberem a quem devam dirigir-se e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém (275d)*¹².

Da citação acima, conseguimos extrair uma lista das ansiedades em relação à escrita que pode ser facilmente transposta para as tecnologias contemporâneas, como o enfraquecimento da memória, a perturbação da interação, a difusão aleatória da informação, o desencarne dos emissores, a paródia da presença, o caráter desumano, impessoal e desprovido de interioridade e a destruição do verdadeiro diálogo. Para Platão, o fazer filosófico, e por

11 Postman, N, *Technopoly: the surrender of culture to technology*, New York : Vintage Books, 1993, p. 4, tradução nossa.

12 Platão, op. cit., p.185.

extensão a própria comunicação, deve ocorrer entre almas, pela mediação do corpo e em uma atmosfera de interação íntima entre cada participante, o que não pode acontecer com a escrita. Por isso, é lançada aqui a questão inicial do debate crítico da tecnologia, que é a questão da presença, da escrita aos dispositivos digitais.

Aliás, ressalta Platão, a escrita pode até ser válida se o registro não ocorrer no papiro, mas gravada na alma, ou seja, em um outro tipo de suporte, “o que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, quanto de falar e silenciar quando preciso (276a)¹³”. Basicamente, como se percebe, trata-se tanto de um problema de materialidade, no qual a alma é um meio mais durável que os papiros, como de uma questão da rigidez da escrita em face da fluidez do diálogo oral.

Esse mesmo argumento de condenação da escrita também aparece na carta VII na qual Platão insiste no fato de que não importa o que está escrito, mas sim o que está vivo dentro da alma, de modo que “nenhuma pessoa de senso confiará seus pensamentos a tal veículo, principalmente se este for fixo, como é o caso dos caracteres escrito (343a)¹⁴”. Não existe transposição possível entre o que está na alma para a escrita e todo homem de bom senso deve se abster de escrever, aquele que insiste “é certeza não ter o autor levado muito a sério o seu trabalho, ainda mesmo que se trate de um sujeito grave, por haver ficado retido o pensamento na porção mais nobre de sua alma (344c)¹⁵”. Assim, a própria filosofia, ou a verdade sobre a metafísica, não poderia ser ensinada em um livro, prevalecendo a forma dialógica. A filosofia deve ser vivida e a verdadeira comunicação pressupõe a comunhão das almas¹⁶.

13 Ibidem, p. 159.

14 Platão. Cartas. Diálogos. Belém: UFPA, 1975, p. 157.

15 Ibidem, p. 159.

16 Ferrari, G, *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

A perspectiva farmacológica e a questão da não instrumentalidade

Na filosofia da tecnologia, é com Martin Heidegger¹⁷ que a técnica começou a ser levada a sério em sua dimensão ontológica e não como simples utensílio. É essa abordagem instrumental que faz que nos apeguemos, assinala Heidegger, à condenação ou glorificação da técnica, cuja essência seria boa ou ruim em si, bem como à ideia que poderíamos empregar a técnica para o bem ou para o mal, considerando-a como neutra. Todas essas abordagens estão presas naquilo que Heidegger chama de concepção antropológica e instrumental que, apesar de correta, não revela a verdade sobre a técnica. Assim, o decisivo na *technē* não são a ação e manipulação humana, mas a ação de descobrir: “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade”¹⁸.

Percebe-se, portanto, que a essência da técnica está ligada ao desvelamento, que é fundamental para condicionar o modo como habitamos o mundo. Para o filósofo alemão, o inquietante não é o fato de vivermos em um mundo repleto de tecnologias, mas o fato de sermos incapazes de refletir adequadamente sobre o que está emergindo em nossa época. Não se trata de se engajar numa guerra contra as tecnologias, pois é a falta de reflexão, ao não permitir uma relação livre com as técnicas, que nos escraviza:

*Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo. Estamos dependentes dos objectos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. Contudo, sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objectos técnicos que nos tornamos seus escravos*¹⁹.

Não escolhemos utilizar as técnicas, ao contrário, estamos imersos e em simbiose em um ambiente sempre pleno de técnicas. E sempre foi assim. Henri Bergson²⁰ defende a ideia de que a técnica é uma especificidade humana, o

17 Heidegger, M., A questão da técnica, *Scientiæ studia* 5, no 3 (2007) : 375-98.

18 Ibidem, p. 380

19 Heidegger, M; *Serenidade*, Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 27.

20 Bergson, H, *A evolução criadora*, São Paulo : Martins Fontes, 2005.

que pode parecer paradoxal, pois em geral dizemos que a característica do homem é a razão: falamos do *homo sapiens*. Ao postular que o que é próprio do homem é a técnica, Bergson enfatiza, portanto, que a inteligência humana é antes de tudo uma inteligência técnica. A primeira função da inteligência humana, de acordo com Bergson, é produzir ferramentas:

Se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativéssemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos Homo sapiens, mas Homo faber. Tudo somado, a inteligência, considerada no que parece ser sua manobra original, e a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação²¹.

Portanto, se somos naturalmente seres híbridos, mesmo um objeto natural, como uma pedra – se manipulada, moldada, subvertida – pode se tornar um objeto técnico. Como bem sublinhou Marcel Mauss²², mesmo o corpo é já uma técnica. Para o antropólogo francês, não existe naturalidade no modo de utilizar o corpo, todos os modos de agir são técnicos. Se eu posso nadar com o movimento dos braços ou mergulhar com equipamentos avançados, nadar é antes de tudo uma certa maneira de mover meu corpo, de gerenciar minha interação com o elemento líquido. Assim, os gestos que fazem a cultura, como o andar, o nadar e os modos de aprendizagem, são exemplos interessantes com base nos quais Mauss nos lembra de que técnica é muito mais que um instrumento. O ato técnico não é distinto, assim, do ato mágico, religioso ou simbólico. Então, se o corpo humano já é técnico, a técnica não é um conjunto de coisas artificiais que se somariam ao nosso corpo, originalmente natural, destituído e vulnerável.

Cada técnica que foi introduzida na história da civilização desvelou novos aspectos da organização social. Essa ideia de desvelamento nos remete diretamente ao caráter ambíguo da escrita analisada por Derrida em sua *Farmácia de Platão*. O desvelamento é um jogo, significa trazer algo da ocultação para a revelação; significa trazer à frente elementos que estavam ocultos e ocultar outros até então visíveis. E é essa, enquanto técnica, a potência da escrita, considerado por Platão, na interpretação de Derrida, o mais nobre

21 Ibidem, p. 151

22 Mauss, M, *As técnicas do corpo*, São Paulo: Ubu Editora, 2018.

jogo, carregado de ambivalência justamente por conta dessa capacidade de desencobrimento. Como vimos, essa ambivalência já aparece com todo vigor no começo do diálogo *Fedro*, quando Sócrates associa a escrita ao *phármakon*, tal como analisado por Derrida:

Sócrates compara a uma droga (phármakon) os textos escritos que Fedro trouxe com ele. Esse phármakon, essa “medicina”, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser — alternada ou simultaneamente — benéficas e maléficas²³.

O poder da escrita não pode ser reduzido a uma nova forma de armazenar as informações, nem a um simples dispositivo auxiliar para a representação da voz ou da fala, nem mesmo a uma transformação comunicativa nas esferas de envio e recebimento de uma determinada mensagem. Pela primeira vez, os discursos puderam ser separados das circunstâncias particulares em que foram feitos, estabelecendo assim uma linguagem livre de contexto, o que provoca uma euforia e uma angústia em Sócrates, além da transformação de toda a ecologia social. Derrida assinala a esse respeito que um discurso proferido pelo próprio Lísias ou mesmo Fedro não teria o mesmo efeito que o verificado nesse diálogo:

Um discurso pronunciado — por Lísias ou por Fedro em pessoa —, um discurso presentemente proferido em presença de Sócrates não teria tido o mesmo efeito. Apenas os lógoi en biblióis, falas diferidas, reservadas, envolvidas, enroladas, fazendo-se aguardar em espécie e ao abrigo de um objeto sólido, deixando-se desejar o tempo de um caminho, apenas as letras ocultadas podem fazer Sócrates caminhar dessa forma. Se pudesse estar meramente presente, desvelado, desnudado, oferecido em pessoa na sua verdade, sem os desvios de um significante estrangeiro, se, no limite, um lógos não diferido fosse possível, ele não seduziria. Ele não arrastaria Sócrates, como se estivesse sob o efeito de um phármakon, fora de seu rumo²⁴.

23 Derrida, J, op. cit., p. 87, tradução nossa.

24 Ibidem, p. 99, tradução nossa.

Traduzir o *phármakon* apenas por remédio é considerar apenas um lado da questão. Nesse sentido é importante lembrar que muitas vezes a técnica é apresentada como um remédio à insuficiência biológica do homem, sem a qual o homem não teria sobrevivido²⁵. Com essa tradução enviesada, exclui-se a virtude mágica de uma força cujos efeitos não controlamos bem: “Platão por intermédio de Sócrates viu claramente que um novo meio não é apenas uma questão de reembalar conteúdos antigos, mas uma mudança no significado da voz, palavra, corpo e amor”²⁶. Portanto, por meio da polissemia da palavra *phármakon*, que pode ser simultaneamente remédio, veneno, droga e filtro, preserva-se esse lado paradoxal e até obscuro, expressando o próprio desejo de Platão em manter a ambivalência, a perspectiva de que a droga pode agravar o mal em vez de curar, no caso do diálogo, tornar os usuários mais esquecidos.

Como destacado por Bernard Stiegler, qualquer objeto técnico é farmacológico, sendo ao mesmo tempo remédio e veneno, tendo poder curativo e destrutivo: “O *phármakon* é simultaneamente o que permite exercer o cuidado e aquilo com que é preciso ter cuidado - no sentido em que é preciso prestar-lhe atenção: é uma potência curativa no comedimento e é uma potência destrutiva na desmesura”²⁷. Assim, é por conta desse caráter farmacológico que se pode concluir que a técnica nunca é instrumental, transformando a própria experiência humana e provocando uma desestabilização na ecologia social.

Essa ambiguidade da técnica, presente na abordagem farmacológica, é inerente à própria condição humana, como sublinhado por Bernard Stiegler: “é o artefato que é a condição para a hominização, mas que sempre produz tanto entropia quanto neguentropia, e que sempre ameaça a hominização”²⁸. A condição humana sempre significou habitar o mundo tecnicamente, ou seja, habitar o mundo é construir um mundo, não apenas de significações, mas também materialmente. Assim, a técnica, longe de ser um mero utensílio à disposição no mundo, é um modo de ser no mundo, afinal, o modo humano de habitar o mundo é um modo técnico. Mas isso não significa que o próprio desenvolvimento dos artefatos não pode ameaçar a própria habitação humana no mundo, como atesta a hipótese contemporânea do Antropoceno. A abordagem farmacológica das técnicas, lançada por Platão, é um antídoto contra

25 Galimberti, U, *Psiche e techné o homem na idade da técnica*, São Paulo : Paulus, 2006.

26 Peters, J, op. cit., p. 51, tradução nossa.

27 Stiegler, B. Sortir de l’anthropocène, *Multitudes* 60, no 3, 2015, p. 16., tradução nossa.

28 Ibidem, p. 139

o reducionismo da instrumentalidade, que é uma obsessão da filosofia da tecnologia contemporânea, mostrando que a introdução de uma nova técnica, ou seja, de um novo fármaco, provocará efeitos ambíguos e contraditórios.

Conclusão

Há no diálogo *Fedro* um paradoxo insuperável. Não só porque Platão critica a escrita escrevendo, mas sobretudo porque o próprio Platão é fruto desse meio. Em seu tempo, a escrita gerou um novo ambiente que iniciou o processo de destribalização, o que nos parece evidente em seu projeto filosófico. Eric Havelock²⁹, nesse sentido, nos sugere que devemos ler Platão – inclusive o diálogo *Fedro* – como consequência dessa passagem, um projeto, no limite, que se opõe à transição, na cultura grega, da oralidade para o mundo literário. Havelock insiste que essa postura ofensiva diante do novo mundo é, obviamente, contraditória. Como destaca Walter Ong, “a nova tecnologia não é meramente usada para vincular a crítica: na verdade ela criou a crítica”³⁰.

Há, no limite, uma tensão entre dois modos de comunicação: o da distribuição direcional e recíproca representada pela oralidade, e o outro caracterizado pela distribuição indiferenciada e sem diálogo representada, é claro, pela escrita. Apesar da escrita ser censurada por ser promotora dessa última modalidade, simulacro da verdadeira comunicação, a cena descrita por Platão no início do diálogo se opõe à crítica pura e monolítica, pois vemos claramente o fascínio quase místico que Sócrates sente diante do papiro, muito semelhante, aliás, ao magnetismo de nosso tempo quando confrontados com os mais recentes dispositivos técnicos. O papiro aparece como objeto erótico, apesar do interesse de Sócrates por Fedro, ele prefere Lísias, que estava ali, desprovido de corpo, presente pela escrita. A partir desse objeto erótico, a realidade de Sócrates aumenta em direção a outras territorialidades.

Seguindo a leitura de Jacques Derrida, podemos considerar Fedro como ponto de partida para uma abordagem farmacológica das técnicas. A escrita, como toda técnica, é remédio e veneno, jamais um dispositivo neutro. Assim, considerar a técnica enquanto fármaco significa levar em consideração, simultaneamente, seus aspectos curativos e tóxicos, fugindo dos reducionismos ligados à instrumentalidade dos aparatos, seja a euforia ou a aversão aos

29 Havelock, E, *Preface to Plato*, Cambridge : Belknap Press Harvard University Press, 1963.

30 Ong, W, op. cit., p. 51.

novos dispositivos técnicos, ou ainda considerá-los como meras instâncias neutras adaptáveis ao agenciamento humano. Significa, antes, acompanhar as diferentes reações, ambíguas e paradoxais, que a introdução de uma nova tecnologia provoca em diferentes contextos.

A abordagem farmacológica oferece uma possibilidade para viabilização da passagem necessária que se referia Heidegger de um “pensamento calculista” e um entendimento técnico onde tudo está reservado para a utilidade e oferta, em direção a um “pensamento meditativo”. É nesse sentido que Heidegger evoca o conceito de serenidade, uma atitude que abre caminho não à dominação, à exploração e à provocação, mas a uma relação mais saudável e meditativa em relação ao que nos escapa, ao que não conseguimos compreender totalmente, aquilo que é ambíguo porque é um *phármakon*: “Podemos dizer sim à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer não, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*)³¹”. Um *phármakon* convoca essa serenidade, exigindo, portanto, essa relação simultânea de sim e não em relação ao mundo da técnica. Podemos dizer “sim” à inevitável utilização dos objetos técnicos, reconhecendo sua presença em nossas vidas. Contudo, também podemos dizer “não”, impedindo que esses objetos nos absorvam completamente, nos dominem e esgotem nossa essência. Essa atitude de dizer “não” não significa negar totalmente o mundo da técnica, mas estabelecer limites e não permitir que ele nos subjugue a fim de não permanecermos em definitivo nessa forma moderna do desvelamento da técnica.

Referências

- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *La pharmacie de Platon. La dissémination*. Paris: Seuil, 1993.
- FERRARI, Giovanni. *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

31 Heidegger, *Serenidade*, p.27.

- HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press Harvard University Press, 1963.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiæ studia*, vol. 5, no 3, p. 375-398, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- MARCONDES FILHO, Ciro. *O Princípio da Razão Durante: o Conceito de Comunicação e a Epistemologia Metapórica*. São Paulo: Paulus Editora, 2010.
- MAUSS, Marcel. *As técnicas do corpo*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- PETERS, John Durham. *Speaking into the air: a history of the idea of communication*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- PLATÃO. *Cartas. Diálogos*. Belém: UFPA, 1975.
- PLATÃO. *Fedro - Φαίδρος*. Belém: EDUFPA, 2011.
- POSTMAN, Neil. *Technopoly: the surrender of culture to technology*. New York: Vintage Books, 1993.
- STIEGLER, Bernard. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue: de la pharmacologie*. Paris: Flammarion, 2010.
- STIEGLER, Bernard. Sortir de l'anthropocène. *Multitudes*, vol. 60, no 3, p. 137, 2015.

Ética na Inteligência Artificial

COECKELBERGH, Mark. *Ética na inteligência artificial*.

Traduzido por Clarisse de Souza et al. São Paulo: Ubu; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2023. 192pp.

Não restam dúvidas de que um dos temas que atualmente mais suscita discussão – em vários níveis, por inúmeras áreas e com diferentes propósitos – é a inteligência artificial. De fato, ela existe há mais de meio século, mas foi potencializada e amplamente difundida por meio da inteligência artificial generativa, como o caso do ChatGPT, o chatbot desenvolvido pela OpenAI e lançado em 2022, que atuou na redação do prefácio à edição brasileira de *Ética na inteligência artificial*, de Mark Coeckelbergh.

Lançada originalmente em inglês, em 2020, a recém-traduzida obra de Coeckelbergh traz ao público de língua portuguesa uma abordagem introdutória acerca da possibilidade de se ler a inteligência artificial (IA) a partir da perspectiva filosófica. A obra destaca e aborda mais precisamente a relação da IA com questões de ordem ética, moral e política. O que o/a leitor/a encontrará ao longo da obra, entretanto, não é um manual de condutas ético-políticas aceitáveis sobre o uso adequado da IA. Na verdade, trata-se muito mais de trazer à tona um conjunto de perguntas e problemas relativos ou decorrentes da IA que reivindicam uma abordagem filosófica do que propor uma normatização ética da IA ou algo do tipo. Em outras palavras, o principal objetivo de Coeckelbergh é evidenciar como a IA não se restringe à tecnologia da informação e suas áreas correlatas, mas também se entrelaça com a filosofia e sua tradição.

* Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas).
Contato: luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

Para levar a cabo tal propósito, Coeckelbergh organiza a obra em doze capítulos, que podem ser assim articulados em três principais conjuntos. O primeiro conjunto, que engloba os quatro primeiros capítulos, pauta a discussão em aspectos epistemológicos e antropológicos, com vistas a traçar um cenário teórico conceitual para abordar as questões práticas relacionadas à IA. O segundo conjunto, composto pelos capítulos cinco e seis, define brevemente o que é IA e discute a importância da ciência de dados no processo de aprendizado de máquina, apontando para os problemas éticos que estão aí implicados. Por fim, o terceiro conjunto, composto pelos seis capítulos restantes, aborda diferentes desdobramentos e impactos éticos e políticos da IA na vida cotidiana, tais como a privacidade de dados, a atribuição de responsabilidade moral às máquinas, as propostas de políticas em torno à IA no âmbito público e no setor privado, bem como a possibilidade de articular as discussões sobre IA com outro tema de grande magnitude, a saber, a mudança climática.

À luz desse enquadramento, vejamos brevemente os principais pontos discutidos em cada um dos capítulos, antecipando que todos eles são ricos em exemplos, o que não os torna bastante fluídos e acessíveis a diferentes públicos.

O primeiro capítulo se inicia com uma exposição do conflito existente entre ser humano e IA, destacando que uma das capacidades desta é a de aprender por si mesma, o que leva ao primeiro grande problema: será possível pensar a IA a partir do paradigma do instrumento/ferramenta, visto como algo que complementa a tarefa e é dominado pelo ser humano? A resposta é clara: “entramos em uma Segunda Era da Máquina, em que as máquinas não apenas complementam os seres humanos, como na Revolução Industrial, mas também os substituem” (Coeckelbergh, 2023, p. 18). Torna-se necessário pensar a IA a partir de outro paradigma, um que abarque não apenas um “caráter antropológico” da máquina, mas também um “âmbito ético”, pois agora a máquina não apenas substitui o ser humano, como toma decisões em seu lugar: “quantas decisões e *quanto* dessas decisões queremos delegar à IA? E quem é responsável quando algo dá errado?” (Coeckelbergh, 2023, p. 15). Esses dois problemas iniciais se apresentam como os balizadores das discussões que se seguem nos demais capítulos.

O segundo capítulo aborda duas concepções estreitamente ligadas à IA: a de superinteligência, que propõe uma superação da inteligência humana pela máquina ou pela IA, e a de transumanismo, que se refere ao aprimoramento/aperfeiçoamento da espécie humana por meio da tecnologia. Ao conceito de superinteligência se associa o de *singularidade tecnológica*, “um momento na história humana no qual o progresso tecnológico exponencial poderia trazer

uma mudança tão dramática que nós não compreenderíamos o que estaria acontecendo” (Coeckelbergh, 2023, p. 22). À luz desse conceito, pode-se pensar tanto em um *transumano* quanto em uma *inteligência artificial geral* que seja igual ou superior à humana. O problema de fundo aqui reside na presença de uma premissa humanista que, por um lado, assume a inteligência humana como parâmetro de definição do conhecimento e, por outro, dá origem a uma narrativa de competição entre ser humano e máquina, tal como narrado no romance *Frankenstein* de Mary Shelley.

Como ir além dessas narrativas de competição e de hipervalorização, seja do humano, seja da máquina? Uma possibilidade é debruçar-se sobre a IA e suas premissas, conhecendo-a criticamente. Isso começa a ser feito no terceiro capítulo, no qual Coeckelbergh faz um rápido mapeamento da filosofia no século XX para mostrar que, ao discutir a possibilidade de uma IA geral – que, de fato, ainda não é um problema relevante para a ética –, se descobrem diferentes posições acerca da natureza do ser humano. Destacam-se três tensões: a decorrente dos séculos XVIII e XIX entre Iluminismo e Romantismo, ou seja, entre o otimismo no que a ciência poderia fazer pela humanidade e o desencantamento em torno ao mistério da vida provocado por tal desenvolvimento; aquela entre humanismo e transumanismo, que discute o que é o ser humano e o que ele deve se tornar; por fim, o debate entre humanistas e pós-humanistas, pautado no lugar ocupado pelo ser humano nas ontologias e éticas modernas. O capítulo se encerra oferecendo outra possível chave de leitura para superar essas narrativas de competição: a abordagem pós-fenomenológica, que entende que a tecnologia é parte da existência humana, mediando nossa relação com o mundo.

Nesse cenário, o quarto capítulo de apresenta como central para toda a obra, pois nele se levanta a questão sobre o status moral da IA, pondo o seguinte problema: uma IA pode ter uma plena capacidade de agir¹ moralmente? Para construir uma resposta, precisa-se compreender, por um lado, o que constitui propriamente a moralidade e, por outro, o que é fator decisório no momento mesmo da decisão. Coeckelbergh afirma que, embora não possa ser reduzida à emoção, a decisão também não é apenas algo perfeitamente racional: “se uma IA geral é realmente possível, então não havemos de querer um tipo de ‘IA psicopata’ que seja perfeitamente racional, porém insensível às preocupações humanas porque é desprovida de emoções” (Coeckelbergh,

1 Os tradutores optam por traduzir o termo inglês *agency* por agência, que aqui significa essa capacidade de agir.

2023, p. 53). A isso, no entanto, segue-se outro problema: por que se deveria imitar a moralidade humana? Isso expõe novamente o fundo humanista da discussão e, ao mesmo tempo, suscita o debate acerca de uma moralidade não baseada em princípios humanos. Seriam estes que tornariam a máquina moralmente responsável por suas decisões? Entretanto, como uma máquina pode *aprender a escolher*? É isso o que a caracteriza como “inteligente”?

Como se percebe, antes de avançar para as discussões dos desdobramentos éticos da IA, faz-se necessário um breve entendimento sobre o que é o aprendizado de máquinas, um dos elementos centrais e mais característicos da IA. Antes de chegar ao aprendizado de máquinas, tema do sexto capítulo, Coeckelbergh caracteriza brevemente a IA no quinto capítulo como *forte e fraca*. A IA forte é aquela capaz de levar a cabo qualquer tarefa cognitiva também desempenhada por um ser humano, enquanto a IA fraca é capaz de operar em domínios específicos, como seleção e classificação de imagens. Além disso, o autor mostra as diferentes possibilidades paradigmáticas de abordar a IA, destacando os paradigmas simbólico, conexionista e corporificado. Essa caracterização geral traça o panorama de aplicação da IA, possibilitando a análise dos primeiros impactos sociais do avanço tecnológico.

A descrição sobre o aprendizado de máquinas também é realizada tendo em vista retornar ao problema posto no quarto capítulo. Por essa razão, o autor aqui também privilegia a caracterização geral, apresentando os três diferentes tipos de aprendizado de máquinas – supervisionado, não supervisionado e por reforço – e a importância da coleta, limpeza, cruzamento, seleção e formas de utilização de dados. Aqui se nota a inegável importância da IA: a quantidade de dados processados, a celeridade e o cruzamento de dados possíveis são algo nunca antes imaginável. Ao mesmo tempo, nota-se que, mesmo com uma quantidade massiva de dados, falta à IA o “entendimento da relevância”, “compreensão, experiência, sensibilidade e sabedoria” (Coeckelbergh, 2023, p. 86). Além disso, falta-lhe um dado empírico bastante evidente: “sem programadores e cientistas de dados, a tecnologia simplesmente não funciona” (Coeckelbergh, 2023, p. 86).

À luz desse panorama, Coeckelbergh começa a abordar alguns dos principais desdobramentos éticos da IA, dedicando o sétimo capítulo à questão da privacidade e proteção de dados. A discussão se inicia abordando o modo como esses dados são coletados, trazendo o exemplo de aplicativos que exigem o consentimento dos usuários, mas nem sempre fornecem informações claras sobre o destino de seus dados após a coleta. Isso traz à tona outro ponto: a vulnerabilidade dos usuários, que, por um lado, estão expostos a

diversos riscos e, por outro, servem como “mão de obra’ digital gratuita” (Coeckelbergh, 2023, p. 95), pois fornecem dados para os bancos de dados, correndo “o risco de se tornarem a força de trabalho explorada e não remunerada que produz dados para a IA” (Coeckelbergh, 2023, p. 95).

O problema exposto no oitavo capítulo é o da possível atribuição de responsabilidade moral às “máquinas inteligentes”. Recorrendo à definição aristotélica de responsabilidade, Coeckelbergh afirma que as máquinas, em geral, podem ser *agentes*, mas não *agentes morais*. Em outras palavras, elas são aptas para agir, mas não para serem responsáveis pela ação, pois todas as ações tomadas por elas são, no fundo, programadas por alguém que exerce certo controle sobre elas. No entanto, será que isso também se aplica à IA? Será que o próprio sistema de funcionamento das IAs é transparente o suficiente para ser explicável? A questão da transparência pode ser facilmente resolvida em alguns casos, como quando um chatbot, por exemplo, utiliza um mecanismo de árvore genealógica de resposta. Porém, no caso de redes neurais, explicar uma determinada decisão se torna impossível. Não há explicação possível, nem transparência. O máximo que se pode dizer é sobre a estrutura de funcionamento, mas não sobre a decisão em si. Esse é o “problema da *caixa preta*” (Coeckelbergh, 2023, p. 110), que leva à seguinte questão: “se o custo de um sistema com um desempenho é a falta de transparência, devemos ainda assim usá-lo ou não?” (Coeckelbergh, 2023, p. 113).

Ademais, como são constituídos esses bancos de dados? Tal pergunta expõe o problema do viés nos bancos de dados, tema do qual Coeckelbergh se ocupa no nono capítulo. Após concluir que não é possível construir um banco de dados neutro, o autor se propõe a mostrar como minimizar o impacto de determinados vieses, como os de raça, cor, classe social, gênero, etc. Discute-se também o fato de que qualquer algoritmo de seleção precisa ser “discriminatório”: “a questão ética e política é se determinada discriminação é injusta e desleal” (Coeckelbergh, 2023, p. 123). Por isso, o próprio desenvolvimento da IA reivindica a necessidade de políticas, não apenas por causa do impacto causado nos campos de trabalho e na educação, por exemplo, mas também porque a coleta, limpeza, seleção e utilização de dados precisam ser reguladas e transparentes aos usuários leigos. O capítulo se encerra abordando a disparidade na “velocidade de transformação” entre o impacto das tecnologias – da IA, sobretudo – e as propostas de discussão éticas e políticas a esse respeito.

O décimo capítulo dá continuidade a esse ponto, pois aí Coeckelbergh esboça as linhas gerais de orientação para uma possível forma de intervenção prático-política a respeito da regulação da IA. A questão mais óbvia

é o que *deve/pode ser feito*, mas a esta se seguem algumas outras: “*por que* deve ser feito, *quando* deve ser feito, *quanto* deve ser feito, *por quem* deve ser feito e qual é a *natureza, extensão e urgência do problema*” (Coeckelbergh, 2023, p. 136). A partir disso, traçam-se cinco linhas de ações gerais: a) justificar as medidas propostas; b) tentar implementar políticas antes de a tecnologia estar totalmente desenvolvida; c) identificar a talvez não necessidade de novas medidas, utilizando as já existentes de forma eficiente; d) ter clareza a respeito de quem deve agir; e) ter clareza sobre o que e quanto deve ser feito. O conjunto de exemplos trazidos por Coeckelbergh demonstra certos pontos de convergência entre algumas políticas já adotadas no setor público e privado. Por fim, o autor também aponta para o fato de tais políticas deverem combinar aspectos técnicos, como fatores de proteção, com aspectos não-técnicos, ou seja, características que não são condizentes ao desenvolvimento técnico/tecnológico da IA. Isso permite levantar questões como a da explicabilidade e transparência, que, por sua vez, reivindicam a discussão filosófica de fundo.

O tema do desenvolvimento de políticas é concluído no capítulo onze, dedicado à discussão dos principais desafios presentes em sua formulação. Mesmo indicando que a principal proposta ética na IA consiste em adotá-la desde a concepção do projeto, Coeckelbergh reconhece que a maior questão está em tentar prever ou determinar quais problemas surgirão, já que eles ainda não existem de fato. Nesse cenário, uma possibilidade é dar voz e ouvir os diversos agentes e as muitas partes envolvidas em tais projetos, desde os desenvolvedores técnicos até os usuários. Com essa proposta, Coeckelbergh propõe justamente uma “*inovação responsável construída mais de baixo para cima*” (Coeckelbergh, 2023, p. 157), que contrasta com a maioria das situações, nas quais as políticas e planos éticos são desenvolvidos de forma abstrata apenas por especialistas.

Se todas as partes implicadas nos projetos tecnológicos devem ser consideradas, surge uma espécie de imperativo ético-político: “se defendermos o ideal da democracia e se tal conceito envolve inclusão e participação na tomada de decisão sobre o futuro de nossas sociedades, a escuta das vozes das partes interessadas não é uma opção, mas um requisito ético e político” (Coeckelbergh, 2023, p. 158). A isso se segue o (quase) evidente problema da concentração de poder pelas grandes empresas de processamento e armazenamento de dados, somada à diminuição da relevância dos interesses públicos sobre o assunto, o que levaria à seguinte conclusão: tal pauta existe, mas é pouco ou nada eficiente. Por essa razão, Coeckelbergh defende a necessidade de haver espaço para

se colocar tais questões, não fazendo delas meros acessórios para justificar o desenvolvimento da tecnologia a qualquer custo. Percebe-se aqui novamente a relevância da filosofia para o debate acerca da tecnologia.

O último capítulo é marcado por duas questões centrais: a primeira, se a ética na IA deve ser centrada no ser humano; a segunda, sobre a prioridade de problemas éticos, questionando se não há temas mais urgentes, como a mudança climática, a falta de água potável e as guerras, por exemplo. Nesse cenário, Coeckelbergh aponta para o fato de a IA trazer novos problemas e, além disso, poder agravar outros já existentes, de modo que as questões relativas à IA podem ser articuladas com outras relativas a outros temas. O exemplo melhor descrito pelo autor é o da relação entre a IA e a mudança climática, destacando os potenciais da IA para auxiliar na identificação de formas de mitigação dos impactos da transformação do meio ambiente na vida humana e não-humana. O problema decorrente é entender e assumir a IA como a *principal* solução, submetendo tudo a ela, o que reforçaria o paradigma tecnocrático: “um perigo da IA, portanto, é que ela permite esse tipo de pensamento e se torna uma máquina de alienação” (Coeckelbergh, 2023, p. 178).

Ao concluir a leitura de *Ética na inteligência artificial*, o/a leitor/a percebe que percorreu uma excelente introdução temática à leitura filosófica dos problemas decorrentes do desenvolvimento tecnológico, em geral, e da IA, em específico. Ao mesmo tempo, percebe que se encontra muito mais com um conjunto de perguntas-problema de difícil resolução do que com respostas a tais problemas. Isso, longe de ser uma falha, demonstra o seu total pertencimento à tradição filosófica, que ainda resiste à tentação de oferecer respostas técnicas para os complexos problemas da época técnica do mundo. A relevância da obra para uma discussão interdisciplinar sobre o tema também é evidente. *Ética na inteligência artificial* certamente figurará não apenas nos currículos de filosofia, mas também em áreas como tecnologia da informação, que se beneficiam do diálogo com a filosofia. Em suma, a obra de Mark Coeckelbergh se destaca por sua capacidade de instigar o debate e estimular a reflexão crítica sobre os impactos da IA na sociedade, abrindo caminho para a construção de um futuro mais justo e responsável.

O sofrimento dos animais não humanos e o paradoxo do mal natural

The suffering of non-human animals and the paradox of natural evil

Resumo

O presente trabalho investiga o paradoxo envolvendo o problema do mal, especialmente o sofrimento que ocorre em função de fenômenos naturais (mal natural). Os animais não humanos sencientes são criaturas inocentes que sofrem em abundância em decorrência desses eventos. Como explicar a existência desse mal, que provoca perda relevante do bem-estar experimental e tormento gratuito a esses seres, diante do conceito tradicional de um Deus onisciente, onibenevolente e onipotente? O argumento do mal, na sua abordagem do mal natural, constitui a ameaça mais fundamental ao conceito tradicional da existência de Deus.

Palavras-chave: Animais não humanos. Deus. Paradoxo lógico. Problema do mal.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: daniel@lourenco.adv.br

Recebido em: 15/02/2024 Aceito em: 16/09/2024

Abstract

The present article analyses the paradox involving the problem of evil, especially the suffering that occurs due to natural phenomena (natural evil). Non-human animals are innocent creatures that can suffer as a result of these events. How to explain the existence of this evil, which causes a significant loss of experimental well-being and unnecessary suffering for these beings, in the face of the traditional concept of an omniscient, kind and almighty God? The argument from the problem of evil, specially the natural evil, constitutes the most fundamental threat to the traditional concept of the existence of God.

Keywords: God. Non-human animals. Logical paradox. Problem of evil.

I.

A presença e constância do mal apresenta um desafio à crença na existência de uma divindade que se supõe possuir o poder de intervenção direta sobre a realidade. Talvez seja a mais poderosa objeção à cosmovisão teísta tradicional, pois abre flanco para um paradoxo de difícil solução: como justificar que seres inocentes e sencientes sofram os mais aflitivos e agudos tormentos, quando eles poderiam facilmente ser evitados ou prevenidos pela ação interventiva da divindade?

Com algumas variações, as premissas do monoteísmo abraâmico fundam-se na concepção de um Deus *onisciente* (conhece tudo o que é logicamente possível conhecer), *onipotente* (pode fazer tudo o que é logicamente possível), *transcendente* (não é imanente, se coloca num plano distinto da realidade espaço-temporal e, portanto, é eterno); *criador* (é autor da realidade espaço-temporal), *peçoal* (possui subjetividade) e *bondoso* (é moralmente perfeito e só aspira ao bem).

O paradoxo se desvela na impossibilidade de conciliação entre os apontados atributos divinos com a presença amplamente difundida do sofrimento no mundo. O mal é um problema para o teísta porque explicita uma contradição consistente no fato de termos o mal de um lado e, de outro, a crença na

onipotência, onisciência e bondade de Deus¹. Nesse sentido, a imperfeição do mundo não poderia conviver com a perfeição divina: “Quer impedir o mal, mas não pode? Então é impotente. Pode, mas não quer? Então é malévolo. Quer ou pode? De onde vem então o mal?”².

Normalmente, o paradoxo é apresentado por meio da indagação sobre como um ser *onisciente*, *onipotente*, *onibenevolente* e *perfeito* poderia ter criado uma realidade na qual o sofrimento e a dor sejam partes integrantes e permanentes da vida senciente. Essa primeira abordagem suscita o problema, que será apresentado com maior rigor na sequência do texto, de uma suposta inconsistência lógica que se dá entre as capacidades normalmente atribuídas a Deus e à presença do mal.

A forma mais popular que pretende responder a essa alegada inconsistência e compatibilizar a existência do mal com a bondade divina se dá por meio da utilização do argumento do *livre-arbítrio*, segundo o qual o mal resultaria de escolhas equivocadas e livres dos seres humanos, a partir do mau uso da sua liberdade de deliberar e agir³.

Embora comum, essa contraposição traz contra si diversos outros problemas, dentre eles o fato de que boa parte do mal/sofrimento no mundo seja totalmente independente da ação humana, fruto de causas tidas como “naturais”. É sobre esse ponto que centraremos nossa atenção, especialmente em relação ao sofrimento causado aos animais não humanos sencientes pela própria natureza (*mal natural*). A escolha por tratar do problema do mal natural em relação a animais não humanos sencientes é, portanto, deliberada, e escapa inteiramente do aludido argumento do livre-arbítrio.

No presente trabalho, será adotada a premissa segundo a qual existem espécies de animais não humanos sencientes que possuem a capacidade para estados sensoriais e/ou emocionais subjetivamente negativos e que podem ser afetados desfavoravelmente em seu bem-estar experimental (podem sentir dor e sofrer).

1 McCloskey, H.J. God and Evil. *Philosophical Quarterly*, n. 10, 1960, p. 97.

2 Hume, D. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992, X, § 25, p. 136. O tratamento dispensado por Hume ao problema do mal na obra *Diálogos sobre a Religião Natural* (D) é profundo e sofisticado, embora também cuide desse assunto em duas seções da *Investigação sobre o Entendimento Humano* (EHU 8 e 11). O mal natural aparece com especial ênfase na parte XI dos *Diálogos*, a partir da análise das várias causas das quais ele provém.

3 Blackburn, Simon (ed.). *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 2 ed., Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 123.

Embora tal premissa pareça evidente, existem debates sobre o conceito e o alcance da senciência. Para os efeitos dos argumentos a serem utilizados no presente trabalho, não será relevante delimitar quais animais e espécies não humanos são sencientes. Adotar-se-á como parâmetro que o alvo das considerações apresentadas terá por destinatários os animais vertebrados, sobre os quais não há qualquer controvérsia sobre o fato de serem sencientes, ainda que o possam ser em graus variados.

II.

Para que se possa avançar com mais segurança, faz-se necessário definir os termos do debate. Essa conceituação não pretende ser exauriente, mas servir como ponto de apoio para o desenvolvimento do argumento que se pretende construir. O primeiro deles diz respeito à própria definição de paradoxo. Por *paradoxo*, deve-se compreender o argumento que, embora aparentemente correto em suas premissas, apresenta uma conclusão que o torna contraditório e inconsistente:

[...] o paradoxo consiste em um pensamento aparentemente razoável, baseado em premissas aparentemente verdadeiras, que conduzem a uma contradição (ou a uma conclusão obviamente falsa). Um paradoxo revela que os princípios da reflexão do caso ou as pressuposições nas quais são baseadas são equivocados. [...] O interesse filosófico nos paradoxos surge pelo fato de que, usualmente, revelam pressuposições notadamente falsas ou raciocínios logicamente errôneos⁴.

Por *mal*, compreende-se tudo aquilo que é negativo e prejudicial a alguém. Para os efeitos deste trabalho, adotar-se-á uma perspectiva predominantemente física do mal, no sentido de que ele representa qualquer tipo de dano, lesão ou prejuízo ao bem-estar experimental dos indivíduos sencientes, ou seja, dos seres que têm a capacidade de perceber as sensações primárias de prazer e dor.

O paradoxo do mal não argumenta contra a ideia geral da existência de Deus, mas de uma concepção de Deus baseada nos atributos da *onipotência*, *onisciência* e *suma bondade*, propriedades da divindade que alimentam a

4 Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3 ed., New York: Cambridge University Press, 2015, p. 755, tradução nossa.

tradição do teísmo ocidental tradicional. A visão que se funda na natureza de um Deus perfeito, capaz de criar e de intervir diretamente no mundo fenomênico, entra em conflito com o fato da existência do mal disseminado na realidade, na qual indivíduos sencientes inocentes sofrem de maneiras diversas durante todo o tempo. Nesse sentido, teríamos em situação de concomitância as seguintes assertivas:

[P₁] *Deus é todo-poderoso (onisciente e onipotente);*

[P₂] *Deus é todo-bondade (sumamente bom);*

[P₃] *existe, no mundo, enorme quantidade de mal/sofrimento desnecessário.*

Das três proposições acima referidas, as duas primeiras podem ser hipoteticamente verdadeiras (embora dependentes da demonstração da existência de Deus), mas as três juntas não podem ser verdadeiras. A sua inconsistência resulta da possibilidade de se extrair uma contradição do conjunto das assertivas (violação ao *princípio da não contradição* consistente em que algo não pode ser p e $\sim p$ simultaneamente).

Em relação à primeira afirmação (Deus é todo-poderoso), se é *onipotente*, não havendo limites para o que poderia fazer, deveria ser capaz de prevenir o mal e o sofrimento injustificado no mundo; ao passo que, se é *onisciente*, deveria, em igual sentido, conhecer a existência do mal e do sofrimento injustificado no mundo, e saber como eliminá-los. Por fim, se Deus é *sumamente bom*, segue-se que deveria intervir para evitar a ocorrência do mal e do sofrimento injustificado no mundo.

Essas constatações põem, evidentemente, em xeque a existência de Deus nos moldes postulados pela posição teísta tradicional. A conciliação da existência dos atributos morais da divindade com a existência simultânea dos males morais e naturais é, portanto, bastante problemática.

Poder-se-ia detalhar as consequências do argumento do mal com os seguintes silogismos:

[S₁] *se Deus é onisciente acerca da ocorrência do mal e do sofrimento injustificado no mundo, e, por conseguinte, sabe como eliminá-los ou preveni-los, e não o faz, então não pode ser sumamente bom;*

[S₂] *se Deus é onisciente e sabe como eliminar o mal e o sofrimento injustificado do mundo, ou preveni-lo, e, no entanto, não o faz, então não pode ser onipotente;*

[S₃] *se Deus é onipotente no sentido de possuir a capacidade de eliminar ou prevenir todo o mal e sofrimento desnecessário do mundo, deseja fazê-lo, porém não o faz, então não deve saber sobre a ocorrência do mal e do sofrimento desnecessários no mundo ou sobre como eliminá-lo ou preveni-lo [não pode ser onisciente]:*

[S₄] *já que o mal e o sofrimento desnecessário existem no mundo em abundância e podem ser verificáveis empiricamente e eliminados, então Deus não pode ser onipotente, onisciente ou sumamente bom;*

[S₅] *se a natureza de Deus pressupõe sua perfeição, ou seja, se Deus é onisciente, onipotente e sumamente bom, então ele não pode existir (a sua existência sob essas bases seria, logicamente, inconsistente e contraditória, ou seja, não é possível conciliar, simultaneamente, a existência de Deus e do mal)⁵.*

Sintetizando esses silogismos, ter-se-ia:

[P₁] *se Deus existe e é perfeito (onipotente, onisciente, onipresente e onibenevolente) não admitiria o sofrimento desnecessário de seres sencientes e inocentes;*

[P₂] *há, no mundo, enorme quantidade de sofrimento desnecessário que aflige indivíduos sencientes e inocentes;*

[C] *logo, um Deus onipotente, onisciente, onipresente e onibenevolente não existe.*

5 Lacroix, R. Unjustified Evil and God's Choice. *Sophia*, n. 13, 1974, p. 23. Uma derivação desse argumento seria afirmar que, depois da criação de Deus, tudo depende causalmente de Deus, pois ele criou tudo aquilo que existe. Nesse sentido, Deus poderia escolher criar ou não este mundo. Deus, no entanto, não criaria um mundo no qual existisse o mal, dado que é perfeitamente bom.

Alguns teístas procuraram tentar escapar à incômoda conclusão acima apresentada. Essas tentativas de resposta, ou contra-argumentos, são denominadas *teodiceias*, termo cunhado por Leibniz em 1710, e visam demonstrar a compatibilidade da ideia de um Deus perfeito com a existência do mal *per se*. A maior parte das *teodiceias* leva em conta o mal moral, produzido pela conduta de agentes morais, capazes de deliberação racional (e.g. assassinato, roubo, genocídio, etc.)⁶.

Tal como mencionado anteriormente, uma das mais conhecidas respostas ao problema do mal é a relacionada ao argumento do livre-arbítrio. Alvin Platinga é um dos defensores dessa tese. Ele propõe que o teísta poderá afirmar que é logicamente possível que Deus tenha uma razão moral suficientemente independente para permitir a ocorrência do mal. Em apertada síntese, Deus poderia criar pessoas dotadas de livre-arbítrio (haveria uma razão para que criasse o livre-arbítrio, consistente no fato de ser valioso em si mesmo). Nesse sentido, Deus não poderia eliminar todo o mal e acabar com o sofrimento no mundo sem eliminar o valor de ter criado indivíduos dotados de livre-arbítrio, com os quais pode manter relações especiais e que podem praticar boas condutas (um mundo no qual prevalece o livre-arbítrio seria melhor do que um mundo no qual os indivíduos são meros autômatos)⁷. Os seres racionais, nomeadamente os agentes morais, que, autonomamente, conseguem elaborar, compreender e obedecer às leis morais, podem escolher livremente sobre como devem agir no mundo, sem estarem determinados a fazer apenas aquilo que é correto. O mal moral que ocorre no mundo, fruto da ação desses agentes morais (paradigmaticamente seres humanos), não pode, portanto, ser atribuído a Deus.

Existem diversas maneiras de responder à tese levantada por Platinga. Alguns autores questionam a própria existência do livre-arbítrio, enquanto outros sustentam que não é claro que o bem derivado da existência do livre-arbítrio seja superior à quantidade de mal produzida pelos seres humanos dotados de livre-arbítrio. Há quem afirme que, mesmo havendo livre-arbítrio, isso poderia não significar, necessariamente, que Deus não devesse intervir quando consequências negativas relevantes, derivadas da conduta humana, pudessem vir a ocorrer.

6 A quantidade do mal (explicação acerca da quantidade de sofrimento no mundo) e a distribuição do mal (a razão de o sofrimento ser distribuído desigualmente pelo mundo) são outros fatores normalmente abordados pelas hipóteses ligadas às teodiceias.

7 Platinga, A. *God and Other Minds: a Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press, 1967, p. 117.

Entre tantas outras tentativas de refutação, Anthony Flew e J.L. Mackie, por exemplo, sustentaram que Deus deveria poder criar um mundo contendo apenas bondade moral, ou seja, um mundo habitado por pessoas perfeitamente virtuosas (livres para escolher e sempre escolheriam o correto a se fazer):

Se Deus poderia criar seres de tal forma que, nas suas escolhas, poderiam preferir o bem e algumas vezes o mal, então por que não poderia criar indivíduos que sempre escolhessem o bem? Se não há impossibilidade lógica de um indivíduo escolher fazer o bem em determinada ocasião, ou em várias ocasiões, não pode haver impossibilidade lógica de escolher livremente fazer o bem em todas as ocasiões. Deus não estaria colocado diante de uma questão entre criar autômatos inocentes ou seres que, agindo livremente, algumas vezes incorreriam no mal. Sempre haveria para ele a possibilidade de criar seres que agiriam livremente, mas sempre fazendo o bem. Claramente, sua falha em admitir essa possibilidade é inconsistente com o atributo da onipotência e de ser sumamente bom.⁸

Tal como adiantado, o objetivo do presente trabalho, no entanto, não é o de ingressar no debate sobre o problema do *mal moral* (causado pela deliberação e pela conduta de agentes morais). Para que a defesa do livre-arbítrio seja bem-sucedida, além de depender da conceituação do que seja o livre-arbítrio e da alocação de seu valor inerente, é necessário assumir que ele está, íntima e necessariamente, vinculado ao mal no mundo. É exatamente sobre essa segunda premissa que se pretende discorrer. Há situações em que o mal/sofrimento não é causado diretamente pela ação de agentes morais, ou seja, seres inocentes e sencientes sofrem de maneira relevante em razão de fenômenos naturais (e.g. predação; parasitismo, doenças; calamidades naturais etc.).

8 Mackie, J.L. Evil and Omnipotence. *Mind*, New Series, v. 64, n. 254 (April, 1955), p. 209, tradução nossa. A esse respeito, segundo a doutrina cristã predominante, não há, em princípio, impedimento para a criação de tal tipo de ser. Pelo contrário, é constatável nessa tradição teológica a presença de anjos ou semi-divindades que só praticam escolhas moralmente perfeitas. Deus poderia povoar o mundo com esses seres, eliminando o mal moral.

III.

Uma importante e óbvia objeção possível à tese do livre-arbítrio é a referente à constatação de que o mal pode ter causas naturais, não antrópicas, ou seja, existem cadeias de eventos naturais que produzem quantidades relevantes de sofrimento em indivíduos sencientes. Hume percebe claramente essa questão nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, destacando-a:

Demea: [...] E por que deveria o ser humano pretender escapar do fado de todos os outros animais? Acredite-me, Filo, a Terra inteira está amaldiçoada e corrompida. Uma guerra perpétua está deflagrada entre todas as criaturas vivas. A necessidade, a fome e a privação estimulam os fortes e corajosos; o medo, a ansiedade e o terror inquietam os fracos e tímidos. O ingresso na vida angustia o recém-nascido e seus infelizes pais. A debilidade, a impotência e a aflição acompanham cada estágio da vida, que termina, por fim, em agonia e pavor.

Filo: Observe ainda os singulares artificios empregados pela Natureza para amargurar a vida de todo ser vivo. Os mais fortes lançam-se sobre os mais fracos e mantêm-nos em perpétuo terror e ansiedade. Os mais fracos, por sua vez, atacam muitas vezes os mais fortes e os atormentam e importunam sem descanso. Considere a raça inumerável dos insetos, que se procriam no corpo de cada animal ou que, voando ao seu redor, cravam-lhe seus agulhões. Esses insetos têm outros, ainda menores que eles próprios, que, por sua vez, os atormentam. Assim, de um lado e de outro, à frente e atrás, acima e abaixo, cada animal está cercado de inimigos, dedicados sem cessar à sua desgraça e destruição⁹.

Existe, no senso comum, uma certa incompreensão relativa ao desvalor que ocorre na natureza. Boa parte das pessoas tende a imaginar, com algum grau de ingenuidade, que a vida em liberdade na natureza é idílica para os animais não humanos. Tendemos a dar pouca importância aos danos que ocorrem no mundo natural, por entendermos que representariam situações excepcionais, e que a vida com bem-estar é a norma. Longe disso. A natureza é foro de quantidades inimagináveis de sofrimento para as criaturas sencientes. O parasitismo, as doenças, a fome, a subnutrição, acidentes, inclemências

9 Hume, op.cit., X, § 9-10.

climáticas e a predação são exemplos típicos, dentre tantos outros, de situações costumeiras que geram enormes quantidades de sofrimento sem justificativa moral aparente.

Charles Darwin, em carta dirigida a Asa Gray, externou: “Não consigo me convencer de que um Deus benevolente e onipotente teria criado, de forma premeditada, os icneumonídeos com a intenção deliberada de que se alimentassem dos corpos de lagartas enquanto vivas”¹⁰. Cunha detalha essa constatação ao afirmar que:

*Predação, morte por inanição, parasitismo, congelamento, entre outros danos, são a norma na vida selvagem. A vida dos animais silvestres contém em geral, muito mais sofrimento do que prazer. Isso se deve, em grande parte, à alta taxa de mortalidade anterior à maturidade sexual. Para cada indivíduo que não morre de inanição e não é predado, existe um número muito extenso que foi. Segundo Yew-Kwang Ng, num período de aproximada constância populacional, em média, de todos os filhotes nascidos de uma mãe em toda a sua vida, apenas uma fêmea consegue sobreviver até a maturidade sexual. A partir do tamanho da ninhada de uma espécie, conclui Ng, podemos ter uma ideia do número de indivíduos que morrem de inanição ou são predados. O tamanho da ninhada não é determinado por considerações sobre o bem-estar dos indivíduos da espécie, mas pela chance de sobrevivência dos genes. Já que escapar da morte por inanição ou predação é algo difícil, algumas espécies conseguem manter-se porque produzem um número muito alto de filhotes*¹¹.

Assim, a maior parte dos animais não humanos que vêm ao mundo, levando em conta as estatísticas relacionadas à estabilidade das populações, o fazem para morrerem em condições de intenso sofrimento (o desvalor contido em suas vidas supera em muito o seu bem-estar)¹².

10 Darwin, Charles; Darwin, Francis (ed.). *The Life and Letters of Charles Darwin*, v.2. Whitefish: Kessinger Publishing 2004, p. 105, tradução nossa.

11 Cunha, Luciano Carlos. O princípio da beneficência e os animais não humanos. *Ágora*, v. 30, n. 2, 2011, p. 105.

12 Sobre o tema, recomenda-se a leitura de: Tomasik, Brian. The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015, p. 133-152 e Sagoff, Mark. Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. In: Zimmerman, Michael E.; Callicott, John Baird; Sessions, George; WARREN, Karen J.; CLARK, John (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993, pp. 84-94.

É evidente que essa preocupação com o sofrimento infligido aos animais não humanos sencientes por fatores naturais (*mal natural*) depende da premissa de que este deva ser considerado relevante. O senso comum indica que nem sempre a morte dessas criaturas, especialmente nessas situações, é constitutiva de desvalor que mereça ser alvo de consideração. Essa concepção atributiva de invisibilidade ao sofrimento dos animais não humanos está relacionada a uma posição mais geral mantida em relação ao seu estatuto moral.

O pensamento ocidental caracteriza-se por demarcar grandes oposições, entre as quais pode-se citar: natureza e cultura; natural e artificial; corpo e alma; primitivo e civilização; razão e emoção; humano e animal. Muito embora o objetivo deste artigo não seja o de examinar o fundamento de validade das diferentes posições filosóficas a respeito do valor (*valor intrínseco* vs. *valor instrumental*) dos animais não humanos, pode-se afirmar que, em relação a estes últimos, esse modelo de visão de mundo dualista passou, sistematicamente, a corroborar a pré-compreensão no sentido de que os animais representariam uma condição de falta, de ausência, quando comparados à humanidade.

É curioso perceber que existe uma percepção prevalente no sentido de que a humanidade se encontra inafastavelmente inserida na dimensão biológica da animalidade, uma vez que, afinal, não há dúvida alguma sobre o fato de que a espécie *Homo sapiens* integra o reino animal, noção segundo a qual todos os animais são singulares e os homens são apenas mais uma espécie dentre tantas outras.

Em contrapartida, a condição animal revela uma fronteira praticamente intransponível que separa essas duas categorias. Os animais não humanos representariam, como condição, aquilo que, justamente, se contrapõe ao fenômeno humano (condição humana), um enorme bloco de seres excluídos, por ausência de singularidade, do padrão considerado relevante para ingresso na subjetividade moral e jurídica. Esse sistema de exclusão funciona como uma espécie de espelho negativo da experiência humana de mundo.

A cultura, neste sentido, sublinha a exclusividade da participação do homem na condição humana, tornando-o um sujeito (agente) moral, uma pessoa, um alguém, e não algo; um ente que possui dignidade existencial própria, imanente, fato que lhe concede imediato e automático acesso a uma vasta gama de direitos fundamentais.

A animalidade, por sua vez, ficará tradicionalmente conectada, apenas e tão somente, ao mundo instrumental. Normalmente, essa posição que confere estatuto moral próprio ao homem, e, paralelamente, nega esta atribuição aos animais,

está conectada ao fenômeno do *antropocentrismo*¹³, que significa, justamente, afirmar que o mundo não humano possui valor somente no quanto atenda, direta ou indiretamente, a interesses, preferências, necessidades, utilidades ou conveniências humanas (mundo não humano atrelado, pois, a valor relacional).

O fenômeno do *antropocentrismo moral* está intimamente associado ao fenômeno do *especismo*, prática que envolve o tratamento discriminatório e prejudicial àqueles que não pertencem a uma determinada espécie¹⁴, embora não sejam conceitos necessariamente coincidentes, pois poderíamos ser especistas sem que fôssemos antropocêntricos. Este seria o caso, por exemplo, do favorecimento injustificado a uma determinada espécie de animal (e.g. aos cães). Tal atitude poderia ser classificada como especista em relação às demais criaturas, incluindo o homem, mas não, evidentemente, antropocêntrica (que pressupõe, por coerência, uma posição favorável aos humanos)¹⁵.

A proposição clássica do antropocentrismo está, pois, associada à asserção de que determinados indivíduos poderiam ser privados de certos benefícios pelo fato de não possuírem as qualidades que estariam vinculadas, com singularidade, à espécie humana [*tese da excepcionalidade humana*]. Essa proposição tem, por efeito, a exclusão moral dos não pertencentes ao âmbito do humano, configurando, neste caso, uma espécie de discriminação¹⁶ relacionada à injustificada consideração desigual de interesses semelhantes¹⁷.

13 A negação do *antropocentrismo* não passa necessariamente pela atribuição de valor intrínseco à natureza ou aos entes naturais não humanos. Portanto, poderíamos nos opor ao antropocentrismo sustentando que o valor de cada organismo é medido em função da sua contribuição para o equilíbrio ou a estabilidade do ecossistema; ou, ainda, que não existe a própria categoria “valor intrínseco”. O certo é que, para contraporermos a posição antropocêntrica, precisamos negar que o cerne da preocupação moral sejam os interesses humanos. No entanto, este centro pode ser ocupado por outra coisa ou propriedade, ou mesmo partir-se da noção de que não exista centro algum.

14 As posições especistas normalmente não implicam hostilidade ao não humano. Jim Mason propõe o termo *misoteria*, combinação de dois radicais em grego (*misos* + *therion*), para designar a posição de discriminação associada ao repúdio, desprezo ou ódio aos animais. No sentido oposto, a posição de contrariedade ao antropocentrismo não implica *zoofilia*, compreendida como um comportamento de vinculação afetiva para com os animais. Sobre o tema verificar: Mason, Jim. *Misotherapy*. In Bekoff; Meaney, Carron (eds.). *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Chicago: Fitzroy Dearborn, 1998, p 245.

15 A posição do *especismo eletivo* denota justamente essa predileção por determinadas espécies em detrimento de outras. É usual, por exemplo, que, no Ocidente, cães e gatos gozem de um estatuto moral privilegiado quando comparados com porcos e vacas.

16 Young, I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 96.

17 Horta, Oscar. What is Specieism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 23, n. 3, 2010, p. 248.

Não se constitui objeto desse trabalho desenvolver esse tópico com profundidade, mas cabe salientar que para que a proposição da excepcionalidade humana funcione adequadamente, ela deveria cumprir rigorosamente três requisitos gerais: (a) as características apontadas como justificadoras da especialidade humana frente às demais criaturas (e.g. linguagem, razão, consciência, entre outras) deveriam estar presentes em todos os seres humanos; (b) somente os seres humanos deveriam possuí-las; e, (c) tais atributos deveriam ser moralmente relevantes.

O fato, no entanto, é que sempre existirão, por circunstâncias e razões variadas, seres humanos não paradigmáticos (desprovidos das capacidades tipicamente atribuídas à humanidade), que são protegidos e integram a comunidade moral. Essa constatação gera uma inconsistência desvelada pelo *argumento da sobreposição das espécies*. Se humanos desprovidos dessas características, capacidades ou atributos contam moralmente, por que, então, animais não humanos sencientes não deveriam merecer tratamento equivalente?

Nenhum critério, capacidade ou atributo, cuja satisfação seja, ao mesmo tempo, definicional e corroborável (que pode ser testada ou submetida à prova), pode cumprir essa função, pois não há critério, capacidade ou atributo que possa ser satisfeito por todos os seres humanos e somente por eles. No caso específico, mesmo que se admita que a razão, a linguagem, ou qualquer outro atributo não sejam acessíveis aos animais não humanos, sempre haverá seres humanos que também não satisfazem a esse critério, ou seja, nem todos os homens são, por exemplo, plenamente racionais ou competentes linguisticamente (e.g. pessoas com disfunções cognitivas relevantes, recém-nascidos, comatosos, senis, dentre outros casos em que restará configurada incapacidade temporária ou permanente).

Tudo isso indica que devemos repensar e considerar de maneira séria os danos, lesões e sofrimento infligidos aos animais não humanos sencientes, seja pela ação do homem (*mal moral*) ou pela própria natureza (*mal natural*).

No caso do problema do mal, o mal natural em relação aos animais não humanos sencientes merece destaque, em razão de escapar aos argumentos tradicionalmente aplicados para justificar o mal natural em relação aos seres humanos (*teodicéia*), fundamentalmente em relação à ideia do mal como necessário à formação do caráter humano (sem o sofrimento não haveria a coragem, a compaixão etc., ou seja, haveria um plano divino no sentido do amadurecimento moral do ser humano)¹⁸ e do próprio livre-arbítrio, tal como já mencionado.

18 É difícil perceber como episódios de alto grau de desvalor para seres humanos pudessem ter esse efeito alegado. Nesse sentido, seria necessário termos passado pela escravidão humana, pelo

Difícilmente alguém concordaria em afirmar que o mal natural é necessário para formatar o caráter dos animais não humanos ou o livre-arbítrio, dado que são atributos ou capacidades tipicamente considerados ausentes nessas criaturas¹⁹. Em contrapartida, a hipótese do mal natural causado aos animais não humanos sencientes também escapa à problemática metafísica relacionada ao conceito de pecado original (homens sofrem por decorrência de um erro pretérito; *mal natural* como decorrência do *mal moral*).

Qual é a utilidade teológica de um animal não humano senciente morrer lentamente de fome, ser predado vivo por outros animais ou parasitas, ser acometido por doenças que provocam sofrimento intenso e aflitivo, ou mesmo que sejam mortos em incêndios, alagamentos ou outros desastres naturais? A inadequação das respostas tradicionais levou muitos teístas a se mostrarem céticos quanto ao mal natural em relação a animais não humanos sencientes, algo como “Deus deve ter algum plano ou alguma razão para permitir o sofrimento animal no mundo”. É certo que essa não pode ser considerada uma boa resposta para o paradoxo do mal.

Levando em conta a natureza da divindade, não haveria consistência na suposta indiferença de Deus para com o sofrimento dos animais, ou mesmo que este pudesse contribuir para o aprimoramento moral do homem, dado que animais não humanos sencientes já existiam muito antes do surgimento da espécie humana.

Indivíduos sencientes tendem a evitar situações aversivas. Nesse sentido, embora o sofrimento possa ter repercussões distintas, levando-se em conta as características específicas de cada indivíduo (isso tem aplicação mesmo entre os seres humanos), o fato é que ele é perceptível e, paradigmaticamente, gera perda do bem-estar experimental desses indivíduos. Tudo indica que a assunção de um Deus perfeito — onipotente, onisciente e sumamente bom, que seja capaz de criar um mundo livre do sofrimento — deveria incluir todas as criaturas que pudessem sofrer, ainda que o fizessem por modos e graus distintos.

holocausto, pelo genocídio dos povos ameríndios, pela subjugação das mulheres, pelas guerras, entre tantas outras formas de opressão, para formarmos o nosso caráter? Haveria aí um projeto malsucedido por parte de Deus, no sentido de criar esse distanciamento epistêmico, até porque nem todas as pessoas se tornam, ao longo do tempo, seres moralmente mais elevados.

19 Ainda que, em alguns casos, os estudos etológicos contemporâneos correlacionem certos comportamentos de algumas espécies com a moralidade e com a solidariedade, o fato é que, em princípio, os animais não humanos não são considerados agentes morais e não possuem, portanto, responsabilidade moral. Em decorrência, não agem equivocadamente, não incidem no mal moral.

Esse ponto é percebido com clareza por Hume, na parte 11 dos *Diálogos*, na qual Filo relata as circunstâncias relacionadas ao mal natural que afligem potencialmente todas as criaturas sensíveis²⁰. Esses males, derivados da capacidade para a dor, são fruto de operações irregulares e imprevisíveis das forças da natureza²¹, e poderiam ter sido poupados pela ação de um Criador sumamente poderoso, benevolente e perfeito, a partir de leis gerais que sempre operassem da melhor forma possível:

Todos os animais poderiam muito bem permanecer em um estado de gozo contínuo e, ao serem instados por alguma das necessidades da Natureza, tais como a sede, fome e cansaço, poderiam sentir, em vez de dor, uma diminuição do prazer que seria suficiente para levá-los a buscar o objeto necessário para sua sobrevivência²².

[...] Um pai condescendente, ao contrário, teria fornecido uma larga provisão para precaver contra acidentes e assegurar a felicidade e bem-estar da criatura mesmo na mais desafortunada das circunstâncias²³. [...] O Autor da Natureza é inconcebivelmente poderoso; admite-se que sua força é grande, se não todo inexaurível, e não há qualquer razão, até onde podemos julgar, para que ele observe essa estrita parcimônia no trato com suas criaturas. Teria sido melhor, caso seu poder fosse extremamente ilimitado, que ele tivesse criado um menor número de animais e os dotado de mais faculdades para sua felicidade e preservação²⁴.

Os males do universo, notadamente, os males naturais que afligem todas as criaturas sensíveis, seriam, para Filo, um obstáculo à concepção da benevolência divina. Se houver uma fonte original de todas as coisas, ela parece ser totalmente indiferente às operações da natureza²⁵.

20 Hume, op. cit., D, XI, § 5.

21 Ibidem, D, XI, §§5-11.

22 Ibidem, D, XI, § 6.

23 Ibidem, D, XI, § 9.

24 Ibidem, D, XI, § 9.

25 Ibidem, D, XI, § 14.

IV.

Tal como observado inicialmente, o tema do *mal natural* aplicado aos animais não humanos sencientes (*sofrimento animal*) provoca um desafio substancial à teodiceia teísta. A análise dos argumentos tradicionais aplicados aos seres humanos em relação ao mal moral já não parecia suficiente. Com maior razão, o mal natural aos animais não humanos parece sem justificação, especialmente diante do fato da impossibilidade de atribuição de significação moral ao sofrimento animal no sentido teológico (criação de virtudes ou do livre-arbítrio).

Tudo indica que a invisibilidade dos animais não humanos sencientes, no âmbito das reflexões sobre o paradoxo do mal, esteja relacionada à ideologia ainda predominante, que rebaixa seu estatuto moral. Embora algumas espécies de animais sejam claramente sencientes, preferimos não debater as implicações morais desse fato para que possamos manter em vigor as instituições de uso e exploração animal. Levar a sério o sofrimento dos animais não humanos conduz à conclusão de que devesse haver uma justificativa suficientemente forte para a existência de seu sofrimento, seja oriundo do *mal moral* (causado pela ação humana) ou no âmbito do *mal natural*.

A hipótese do mal natural em relação a animais não humanos sencientes reforça, portanto, o paradoxo do mal, contradizendo a teodiceia. O silogismo se manteria no sentido de que:

[P₁] *se Deus existe e é perfeito [onipotente, onisciente, onipresente e sumamente bom] não admitiria o sofrimento desnecessário de indivíduos sencientes inocentes;*

[P₂] *existe, em abundância no mundo, sofrimento desnecessário que aflige indivíduos sencientes inocentes;*

[C] *logo, Deus não existe.*

Nenhuma teodiceia explica satisfatoriamente a natureza, o alcance e o escopo do mal, da dor e do sofrimento no mundo, especialmente quando causados de maneira natural a outros indivíduos sencientes. A sciência, compreendida como a capacidade para estados de prazer e dor, é normalmente atribuída a todos os animais vertebrados. Animais não humanos sencientes possuem interesses próprios relacionados à manutenção de seu bem-estar e à eliminação da dor. O sofrimento de criaturas sencientes não é matéria especulativa. Trata-se de um fato científico largamente demonstrado que tem, inclusive, relação com um componente biológico evolutivo.

Dado que não se possa negar que algumas espécies de animais sejam capazes de experimentar dor e sofrimento, o fato de que um número representativo de animais experimenta vidas miseráveis, com baixo nível de bem-estar, e morre em decorrência de doenças, acidentes ou predação, indica que o mal natural ocorre em abundância. Um Deus absolutamente onipotente, capaz de criar e fazer tudo aquilo que não é logicamente impossível, e que é sumamente bom e onisciente, poderia, hipoteticamente, criar a natureza de forma que o mal fosse eliminado ou, ao menos, diminuído drasticamente²⁶.

Embora diversos e importantes nomes da Filosofia e da Teologia tenham se debruçado sobre o paradoxo do mal, uma defesa convincente da razão pela qual Deus permite esse sofrimento ainda não foi encontrada, o que leva à hipótese de que o mal natural corrobore a improbabilidade ou mesmo a inexistência de um Deus nos moldes postulados pela tradição teísta ocidental.

Referências

- AUDI, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3 ed. New York: Cambridge University Press, 2015.
- BLACKBURN, Simon (ed.). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- CUNHA, Luciano Carlos. O princípio da beneficência e os animais não humanos. *Ágora*, v. 30, n. 2, 2011, p. 99-131.
- DARWIN, Charles; DARWIN, Francis (eds.). *The Life and Letters of Charles Darwin*. v. 2. Whitefish: Kessinger Publishing, 2004 [1901].
- HUME, David (1779). *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HORTA, Oscar. What is Specieism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 23, n. 3, 2010, pp. 243-266.
- LACROIX, Richard R. Unjustified Evil and God's Choice. *Sophia*, n. 13, 1974, p. 20-28.

26 Uma questão não abordada, mas interessante e correlata ao debate do mal natural diz respeito ao dever de assistência aos animais não-humanos sencientes na natureza. Há autores que sustentam o dever de intervenção na predação quando ela proporciona redução relevante do sofrimento e os custos são baixos.

MACKIE, J. L. Evil and Omnipotence. *Mind*, New Series, v. 64, n. 254 (April, 1955), pp. 200-212.

MASON, Jim. Misothery. In: BEKOFF, Mark; MEANEY, Carron (eds.). *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*. Chicago: Fitzroy Dearborn, 1998.

McCLOSKEY, H.J. God and Evil. *Philosophical Quaterly*, n. 10, 1960, p. 97-114.

PLATINGA, Alvin. Deus, o Mal e a Metafísica do Livre-Arbitrio. In: *Filosofia Unisinos*. Tradução de André Nascimento Pontes. São Leopoldo: Unisinos, 2009, pp. 318-344.

PLATINGA, Alvin. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

YOUNG, I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Paul Valéry e Anne Carson em torno do que não existe

Paul Valéry and Anne Carson on what does not exist

Resumo

Este ensaio propõe uma leitura da “Pequena carta sobre os mitos” de Paul Valéry, em cotejo com “Visibles Invisibles”, de Anne Carson – aproximação inusitada com a qual, adicionalmente, experimenta um método crítico carsoniano. Imaginando nesse escrito de Carson uma resposta à carta de Valéry, busca construir o diálogo entre os dois autores na atmosfera de uma correspondência extraviada em torno do jogo entre arte, ilusão e verdade. Mostra em especial como essa troca imaginada desloca e intensifica um paradoxo vital muito frequentado por Valéry e central nessa sua pequena carta: presença do que não existe. O ensaio parte da percepção de que a vida distópica que levamos hoje se deixa marcar por uma rarefação desse paradoxo vital, dispondo nesse horizonte a pertinência de pensá-lo.

Palavras-chave: Paul Valéry, Anne Carson, arte, ilusão, verdade

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: helena.francomartins@gmail.com

Recebido em: 15/02/2024 Aceito em: 16/09/2024

Abstract

This essay presents a reading of Paul Valéry's "Short Letter on Myths" alongside Anne Carson's "Visibles Invisibles" – an unusual juxtaposition that also tests a Carsonian critical method. Imagining Carson's text as a response to Valéry's letter, it aims to construe the dialog between the two authors as a form of misrouted correspondence, centered on the interplay between art, illusion and truth. More specifically, it shows how this imagined exchange displaces and intensifies a vital paradox addressed in Valéry's letter, namely that of the presence of what does not exist. The essay starts from the perception that the dystopian life we lead today is marked by a rarefaction of this vital paradox, the relevance of reflecting on it lying therein.

Keywords: Paul Valéry, Anne Carson, art, illusion, truth

I.

“Que seríamos nós sem a presença do que não existe?” Este ensaio reflete sobre a atualidade dessa pergunta, que leio num escrito de 1928 de Paul Valéry, “Pequena carta sobre os mitos”.¹ Parto da percepção de que o nosso tempo dá um rosto discernível à privação ali aventada – quase como se um sol a pino roubasse a sombra subjuntiva da pergunta (*que seríamos?*), mostrasse como é viver sem a presença do que não existe. Alastram-se as convicções hipertrofiadas, dispostas à ocupação milimétrica do entorno – político, ético, estético. Em meio às guerras entre ultrarrealidades decretadas, nossa distopia parece reduzir as margens necessárias à experiência do que quer que não se deixe ver. Gostaria de desdobrar essa percepção reparando melhor nisso que hoje parece rarear, nisso que anima, creio, o oxímoro *inexistente presente*.

Acreditando que cabe no momento exercitar esse reparar, isto é, achar modos novos de notar o que tantos já notaram, proponho aqui um retorno à pergunta de Valéry, e à carta de onde ela sai, em cotejo com um certo escrito

1 Valéry, Paul. Pequena carta sobre os mitos. In: Valéry, Paul. *A arte de pensar: ensaios filosóficos*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 72. Utilizo essa tradução em todas as citações do texto em português.

de Anne Carson, “Visibles Invisibles”, capítulo do livro *Economy of the Unlost*.² Na carta escrita por Valéry, o remetente conta a uma amiga como respondera à pergunta de uma missivista desconhecida sobre a natureza dos mitos. Imagino no escrito de Anne Carson uma espécie de resposta extraviada dessa amiga à carta recebida, invento aí uma conversa obstruída em torno do jogo entre arte, ilusão e verdade. Por que extraviada, obstruída, essa troca imaginada?

Ao me dispor a ler Paul Valéry com Anne Carson, busco experimentar um método crítico da própria Carson. Em suas reflexões sobre a natureza erótica de toda criação, ela dá ênfase ao ardil (*ruse*) das aproximações estranhas, incongruentes. Percebe-as como uma espécie de tática imaginativa mobilizada para dar lugar à *falta*, algo que para ela define a experiência erótica como um todo – a dos amantes, como a dos escritores e a dos leitores.³ Sob seu ponto de vista, o gesto de aproximar estranhos implica uma condição limiar na qual se exerce uma espécie de lógica erótica, tipicamente encarnada em paradoxos, trocadilhos, metáforas, erros deliberados, traduções escandalosas e outros expedientes que a autora não apenas tematiza como também exerce em sua própria escrita.

Incluem-se entre os ardis de Carson as parcerias inusitadas (ou tornadas inusitadas) que ela promove de modo mais ou menos regular em textos nos quais sobressaem os seus atos de leitura – momentos em que ela responde nominalmente a criações que lhe chegam dos campos da literatura, das artes visuais, do cinema, da filosofia, e assim por diante. Para dar apenas alguns exemplos, ela lê (vê, ouve): Virginia Woolf com Tucídides; Edward Hopper com Santo Agostinho;⁴ Immanuel Kant com Monica Vitti; Antonioni com Longino.⁵ O que haveria de comum entre essas inusitadas parcerias de Carson e, por exemplo, um trocadilho como “*seeing my hole I know my whole*”, também de sua lavra?⁶ Como poderiam instanciar um mesmo tipo de ardil?

2 Carson, A. *Visibles Invisibles* (sic). In: _____. *Economy of the Unlost: (Reading Simonides of Keos with Paul Celan)*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 45-72. Como indica o subtítulo, o livro aproxima Simônides de Paul Celan. Concentro-me exclusivamente aqui nas seções dedicadas a Simônides.

3 Ver: Carson, A. *Eros the bittersweet*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

4 Carson, A. *Men in the Off Hours*. New York: Vintage Books, 2001, p. 3-8; 49-60.

5 Carson, A. *Decreation*. London: Jonathan Cape, 2006, p. 43-50; 70-71.

6 O trocadilho, que aparece em *Eros the Bittersweet* (op. cit., p. 33), vem assim na tradução brasileira: “ao ver meu oco, me reconheço todo” (Carson, A. *Eros o Doce-Amargo*. Trad. de Julia Raiz. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, p. 60).

O que responde pelo fascínio dos trocadilhos é a justaposição entre semelhança (fônica) e diferença (semântica), nesse caso instanciada pelo par “hole” (buraco, lacuna) / “whole” (totalidade, todo). Vocábulos os mais estranhos entre si tornam-se de súbito estranhos companheiros. No tempo interino dessa parceria, “a semelhança se projeta na diferença numa espécie de estereoscopia”, dando-nos o vislumbre de “uma verdade *melhor*, um sentido mais *verdadeiro* em comparação ao que as palavras em separado poderiam oferecer”.⁷ Tal vislumbre, como se disse, supõe a experiência de “uma ausência radiante” que não se deixa superar: o buraco e o todo chegam um à beira do outro, mas não se fundem, sua incongruência não se dissolve.⁸ Qualquer “verdade melhor” que viva num trocadilho – como numa metáfora, numa tradução escandalosa, num erro, num oxímoro – não se desprenderá desse circuito elétrico, viverá apenas em sua duração.

As aproximações inusitadas que Carson faz entre estranhos como Kant e Monica Vitti ou Hopper e Agostinho manifestam a mesma lógica erótica dos trocadilhos e congêneres. Ao projetar semelhança sobre diferença, acendem uma forma estereoscópica de imaginação, mantendo os estranhos ligados intimamente por aquilo que os separa. Oferecem, assim, vislumbres que se dão apenas no acontecimento impacificável da relação provisória que instauram. Os indivíduos aproximados se movem

*sem nunca chegar pousar em qualquer parte, os dois estão lado a lado numa conversa e, no entanto, não há conversa. Não se conhecem, não viveram na mesma época, nunca falaram a mesma língua. Com e contra, alinhados e adversos, cada um é disposto como uma superfície na qual o outro pode entrar em foco.*⁹

É mais ou menos nesses termos que gostaria de aproximar Paul Valéry e Anne Carson aqui; assim tento imaginar a sua não consumada correspondência. Junto as duas escritas um pouco como quem faz um trocadilho – ou um oxímoro do tipo *inexistente presente*.

7 Carson, A. *Eros the Bittersweet*, op. cit., p. 34-35. São minhas todas as traduções sem outra indicação.

8 *Ibidem*, p. 18.

9 Esta passagem vem de uma nota metodológica preliminar a *Economy of the Unlost* (op. cit., p. viii), na qual Carson explica a parceria inusitada que o livro promove entre Simônides de Céos e Paul Celan.

II.

Começamos então pela pequena carta de Valéry, que salvo engano não será encontrada nos volumes que reúnem a correspondência publicada do escritor. Chega-nos como uma peça de ficção epistolar duplamente anônima; o que lemos ali é a rigor algum homem escrevendo a alguma mulher. A carta apareceu pela primeira vez em 1928, como introdução a um livro de poemas de Maurice de Guérin. Dois anos depois, Valéry a inclui entre os ensaios do segundo volume de suas *Variétés*. E, na edição Pléiade das obras completas, o escrito comparece sob a rubrica “*Études philosophiques*”, obedecendo a uma nominata elaborada pelo próprio autor.¹⁰ Dessa carta – que é também prefácio, ensaio, estudo filosófico –, digamos que o remetente seja, além de uma figura anônima, também aquele Paul Valéry que, num outro ensaio, empenhado em superar oposições simplistas entre pensamento filosófico e poesia, disse: “o mesmo *Eu [Moi]* assume formas muito diferentes quer se faça poeta ou abstrator.”¹¹ Carta fictícia, prefácio, ensaio, estudo filosófico, eis um escrito inequivocamente poético.

O pensamento sobre os mitos ali movimentado se condensa provisoriamente numa espécie de fórmula de que Valéry se valeu mais de uma vez. A certa altura da carta lemos: “[n]o começo era a Fábula!”¹² Valéry explora aqui uma noção frequentada por muitos outros filósofos e poetas – “o mito é o nada que é tudo”, dirá Pessoa em espírito semelhante, para dar um único exemplo. Entre os elementos que singularizam a sua pequena carta nesse contexto, está precisamente o formato epistolar, uma escolha por si só interessante quando se trata de escritores como Valéry, que, assim como seu mestre Mallarmé, via com os piores olhos qualquer consideração antecipada de um *público* na escrita literária, reputava à literatura criada com destino calculado toda uma “reserva de charlatanismo”.¹³ Aqui, por outro lado, é no invento de uma carta, e portanto na evocação do singelo modelo da comunicação remetente-destinatário, que Valéry exerce a sua criação.

10 Valéry, P. “Petite lettre sur les mythes” [1928]. In: _____. *Œuvres, I, Poésies-Mélanges-Variétés*. J. Hytier (éd.). Paris: Gallimard/Pléiade, 1957, p. 961-967. (Valéry publicou uma classificação retrospectiva de todos os escritos incluídos nas *Variétés*, em seu quinto e último volume, de 1944).

11 Valéry, P. “Poésie et pensée abstraite” [1939]. In: _____. *Œuvres, I*, op. cit., p. 1320.

12 Valéry, P. “Pequena carta sobre os mitos”, op. cit., p. 71. A fórmula aparece também nos ensaios “Au Sujet d’Eureka” (1921), “Au commencement était la Fable” (1941) e “Dialogue de l’arbre” (1943).

13 Valéry, P. *Cahiers*, v. II, Paris: Gallimard/Pléiade, 1974, p. 1155.

A destinatária é nesse caso alguém íntimo do remetente: uma “sábua e simples amiga”, com quem ele diz ter aquele tipo de relação que se trava apenas “entre pessoas que se conhecem por essência”. É a esta amiga íntima que ele relata a tal troca epistolar anterior; é a ela que conta da carta que recebera de outra mulher, esta uma “dama inteiramente desconhecida”, “mulher sem rosto”, de quem sentira apenas o perfume nauseante no papel de carta. Conta-lhe ele ali que, entre as muitas perguntas que a desconhecida lhe dirigira por carta, uma o tinha impactado de modo particular – justamente uma pergunta sobre a natureza dos mitos. Confessando não saber bem por que, afinal, decidiu responder àquela desconhecida (“que suspeitas de doces riscos [o] seduziram a escrever”), promete então reproduzir para a amiga “a substância” do que imaginou como resposta para a pergunta que sequestrara a sua atenção.¹⁴

Interessantemente, as páginas seguintes a essa promessa adiam-lhe o cumprimento. O que lemos ali não é ainda a resposta prometida, mas antes o relato de um estado de desassossego agudo deflagrado pela pergunta. Para encarar a questão sobre os mitos, diz o remetente, fora preciso primeiro ultrapassar as resistências do espírito, lançando-o furiosamente “no meio dos monstros, na confusão de todos os deuses, demônios, heróis, espécies horríveis e de todas as criaturas de homens antigos”, em cujas trevas “os nossos ancestrais se acasalaram com todo enigma, nele gerando estranhas crianças.”¹⁵ (Guardemos na memória, para o que vem mais adiante, o gesto ancestral a que Valéry alude aqui: em face de um enigma, em vez tentar resolvê-lo, acasalar-se com ele – para procriar). Vencida a resistência, agora na companhia temerária de criaturas fantásticas e mesmo inconcebíveis, eis o que se passa:

*Não sabia me orientar na minha desordem, em que me apoiar para ali plantar o meu começo e desenvolver os pensamentos vagos que o tumulto das imagens e das lembranças, o número de nomes, a mistura de hipóteses despertavam e se arruinavam dentro de mim, diante do meu propósito.*¹⁶

Que propósito? Lançado nesse estado de tumulto absoluto está um homem com uma caneta na mão, seu propósito é escrever. Mas o que acontece é que a caneta “faz furos no papel”, logo começa por si mesma a “esboçar formas

14 Ibidem, p. 63-65.

15 Ibidem, p. 66.

16 Ibidem.

barocas, peixes hediondos, polvos descabelados” – a caneta passa a *engendrar mitos*, enquanto a “alma, que quase não via o que a mão criava diante dela, errava como uma sonâmbula entre sinistros muros imaginários”. No descompasso entre a caneta que cria e a alma que erra, dá-se um vislumbre, o relampejo de uma pergunta: ao engendrar as suas próprias criaturas, não procederia a realidade exatamente da mesma maneira que ele procedia – ali mesmo, naquele tumulto? Não nasceriam as criaturas na natureza da mesma maneira que nasciam no papel, da sua involuntária escrita, aquelas criaturas monstruosas e arbitrarias? Ele se pergunta, enfim: “[q]uando sonho e invento sem volta... não sou a natureza?”¹⁷ Convém aqui resguardar o ponto de inter-rogação, proteger a força suspensiva do vislumbre. Mas atentemos ao seguinte.

Antes de dar à amiga a “substância” de sua resposta, o remetente quis narrar para ela um turbilhão interior, falar-lhe do estado tumultuoso que precedeu a elaboração da sua “teoria para a dama invisível e terna” – a teoria (poética) com que ele encherá as páginas subsequentes, afirmando a natureza fabulosa e o fundo falso de todas as verdades e de todos os começos.¹⁸ Fundo falso? Sobretudo quando atentamos a essa estranha cumplicidade que Valéry promove entre turbilhão e teoria, talvez possamos dizer que sua carta hesita entre duas respostas ou ênfases possíveis. Por um lado, a carta reedita a velha noção de que o que se experimenta como verdade é, *no fundo*, falso (algo inventado). Mas se essa reedição se dá de modo singular, isso se deve em boa parte ao fato de que Valéry traz também, dramática e concomitantemente, a experiência do *sem fundo*. A paz relativa de uma conclusão do tipo “no fundo era falso” convive em tensão com o desassossego extremo que se vive quando aquilo que se oferecia como um chão firme sob os pés de repente se abre – quando um fundo falso cede sob a pressão de um peso maior, o peso de alguma pergunta insuspeita, por exemplo. E então caímos.

Uma hesitação entre esses dois sentidos se transmite também à pergunta de Valéry que anima este texto: que seríamos nós sem a presença do que não existe? Se o que temos em mente é, digamos, a falsidade de fundo de todas as verdades, a pergunta poderia insinuar retoricamente que coisas que não existem, mitos, vêm em nosso socorro, ajudam-nos a viver: precisamos de mitos para existir, mesmo quando nos damos conta de sua falsidade de fundo. Mas a mesma pergunta apontará talvez para algo mais radical, se ouvida em

17 *Ibidem*, p. 67.

18 “E eis como chego enfim a meu tema e como fiz uma teoria para a dama invisível e terna” (*Ibidem*.).

conexão com aquela experiência do sem fundo que o remetente vê por bem relatar – apontará, creio, para a possibilidade de sermos não tanto ajudados, mas antes visitados pelo que não existe.

E aqui gostaria de dar à tradutora brasileira da carta o devido crédito pelo que vou percebendo. Onde ela escreve em português “presença” (do que não existe), lemos no original em francês “*secours*”, palavra cuja tradução mais comum seria justamente “ajuda”, “socorro”.¹⁹ A escolha tradutória tanto menos óbvia quanto mais feliz feita aqui por Marcia Schuback justifica-se, creio, por sua atenção ao que reconhece como uma das forças maiores do escritor: a capacidade de pôr em movimento “um modo de pensar poético”, em que “o pensar se surpreende pensando, ou seja, na dinâmica própria do seu gerúndio.”²⁰

Na pequena carta sobre os mitos, essa dinâmica está, é claro, por toda parte. Mas se aviva de modo particular nas páginas em que o remetente relata ter perdido o chão, vendo-se incapaz de se orientar em sua desordem, de encontrar qualquer ponto onde pudesse se apoiar para plantar os seus começos. Pois é no tempo incontornavelmente gerundivo de um turbilhão que aquelas páginas nos lançam; acompanhamos ali a vertigem mesma que faz a percepção saltar e engendra o vislumbre de algo. Somos lançados, eu diria, no tempo interino de uma visita do que não existe. Uma visita assim não ajuda; pelo menos não no sentido de permitir que a vida siga seu curso normal. Muito ao contrário, perturba todo curso, qualquer curso. *Que seríamos nós sem presença do que não existe?* – ao optar por essa formulação, a tradutora reforça, creio, a tensa e instrutiva ambivalência que se deixa flagrar, na carta, entre contar com a presença (ajuda) e estar em presença (visita) do que não existe. A tradução de Marcia Schuback é um gesto crítico: acende de um modo particular a carta de Valéry.

Alguma luz também se promete quando, algo estranhamente, aproximamos essa carta de um certo escrito de Anne Carson.

19 “*Que serions-nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas?*” (Œuvres, I, op. cit., p. 966).

20 Schuback, Marcia. Por um modo de pensar poético. In: Valéry, Paul. *A arte de pensar: ensaios filosóficos*, op. cit., p. 9.

III.

“Visibles Invisibles”. Imaginemos nesse título paradoxal já um começo de resposta ao *inexistente presente* de Valéry. Postos lado a lado, os paradoxos de Valéry e de Carson talvez funcionem, cada um, como uma superfície na qual o outro pode entrar em foco.

Começemos por notar que Carson opta por formular o seu com um erro de gramática. A expressão “visibles invisibles” reúne dois nomes (adjetivos substantivados) sem qualquer elo sintático – em português, teríamos algo como “os visíveis os invisíveis”.²¹ A estranheza desapareceria com o uso de uma conjunção ou de uma preposição – não estranharíamos se lêssemos, por exemplo, “visibles *and* invisibles” [os visíveis *e* os invisíveis]; ou “visibles *against* invisibles” [“os visíveis *contra* os invisíveis”] etc. A normalidade gramatical seria também restituída com o corte da flexão do primeiro termo (“visible invisibles”), o que lhe devolveria a condição de adjetivo, referente a um atributo de certos invisíveis. Mas Carson não desejou aqui a normalidade gramatical; apostou, ao contrário, no erro.

Não é uma aposta incomum para ela, que dedica justamente ao erro um poema intitulado “Ensaio sobre aquilo em que mais penso”. Carson de fato gosta de perceber os erros em geral e os equívocos gramaticais em particular como ardis importantes da imaginação, bem mais do que como desvios que apenas confirmam a norma. É assim que ela louva, por exemplo, a coragem do poeta Álcman quando, em afronta à gramática grega, deixa sem sujeito um certo verbo, logrando com isso “pôr em jogo grandes questões metafísicas / (como quem fez o mundo) / sem análises patentes”.²² Estesícoro, por sua vez, rasga o código de epítetos que Homero fixara e, com isso, consegue nada menos que libertar o ser – com os novos epítetos de Estesícoro, diz Carson,

21 Sabemos que as palavras “visibles” e “invisibles” são aqui usadas como substantivos por estarem flexionadas no plural. Ao contrário do que ocorre em português, adjetivos em inglês são palavras invariáveis; não se diz, por exemplo, **visibles planets*, mas sim *visible planets*. Em português, idioma em que a flexão de número atinge tanto substantivo quanto adjetivo, diríamos tranquilamente, por outro lado, *estrelas visíveis*. Por essa diferença entre os idiomas, “visíveis invisíveis” não seria uma boa tradução para o título de Carson aqui – pois subtrairia a estranheza gramatical do original. A tradução do título em português precisaria marcar por outros meios a substantivação – uma possibilidade seria justamente esta, “os visíveis os invisíveis”.

22 Carson, A. “Ensaio sobre aquilo em que mais penso”. In: _____. *Sobre aquilo em que mais penso*. Organização e tradução de Sofia Nestrovski. São Paulo: Ed. 34, 2023, p. 86.

“todas as substâncias do mundo saíram flutuando”.²³ E quando, em certos versos espúrios de Homero, uma palavra inserida na língua dos deuses perturba o contrato métrico e transtorna o ritmo do poema, isso é também motivo de elogio: o erro métrico estaria ali para nos lembrar que a “versão melhor da verdade dos deuses não cabe nas medidas humanas”.²⁴ Exemplos mais e menos imaginativos poderiam se multiplicar aqui, mas estes já bastam para recomendar atenção à gramática incorreta com que Carson decide abrir o seu escrito.

“Visibles Invisibles”: por que teria ela optado por essa estranha parataxe no lugar do conforto gramatical da sintaxe articulada? Acredito que a supressão deliberada do nexos sintático é já uma insinuação do movimento geral do texto, que corre na direção de sublinhar que qualquer aproximação entre os mundos visível e invisível dependerá do hiato que entre eles não se deixa superar. Ao suprimir no título a ponte gramatical que uma conjunção ou uma preposição poderiam garantir – ao provocar no leitor a sensação de que falta algo que ligue as palavras –, Carson já nos dá um sinal discreto de que a experiência da falta terá um papel crucial em sua forma de imaginar encontro entre o visível e o invisível. Isso explica, creio, que o leitor seja recebido por essa aliança entre paradoxo e parataxe logo à entrada do texto. Registrado esse sugestivo erro inicial, entremos.

A poeta canadense se ocupa aqui de Simônides de Céos, poeta grego 2500 anos distante do poeta francês Paul Valéry. Separados pelos séculos, Simônides e Valéry (e Carson) têm em comum, diríamos, a liberdade com que souberam transitar entre os ofícios do poeta e do abstrator. As forças do Simônides aclamado como poeta são conhecidas. Anne Carson louva em particular a sua qualidade imagética; seus poemas são, para ela, como telas em miniatura; cada palavra, uma meticulosa pincelada. Assim como Valéry, Simônides foi reconhecidamente forte também como, digamos, abstrator: Carson o reputa como o primeiro crítico literário da cultura ocidental, o primeiro indivíduo que nessa tradição pensou a natureza e a função da poesia. E pensou ele a poesia assim como a exerceu, a saber, em comércio com a pintura. “A pintura é uma poesia muda; e a poesia, uma pintura que fala”, diz a sua divisa mais famosa, conforme nos foi transmitida por Plutarco.²⁵

23 Carson, A. *Autobiografia do vermelho*. Tradução de Ismar Tirelli Neto. São Paulo: Ed.34, 2021, p. 10.

24 Carson, A, op. cit., p. 162.

25 Plutarco, citado em Carson, “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 46.

Convém aqui devolver a essa divisa um pouco do seu contexto no mundo grego, algo que, como veremos, impõe indicar minimamente o modo como Simônides (o Simônides de Anne Carson) pensou a relação entre a *criação artística* e a *ilusão*. “Não podemos agir senão em direção a um fantasma”, dirá muito depois de Simônides o nosso remetente francês à sua amiga íntima: “não podemos amar senão o que criamos.”²⁶ Ele se refere ali ao que sua teoria sobre os mitos anuncia como espécie de lei absoluta, a lei “sem exceção e sem remédio” segundo a qual “o falso sustenta o verdadeiro; o verdadeiro se dá o falso como ancestral, como causa, como autor, como origem e fim”.²⁷ Atentando aos meandros dessa lei, talvez Anne Carson respondesse com o exemplo de Simônides.

Ela observa que o poeta grego foi o primeiro a empregar a palavra *ἄπᾶτη* (*apate*) para se referir à noção de *ilusão artística* em sentido crítico-literário. As acepções que o termo assume na teoria e na prática poética de Simônides dão testemunho do tempo em que ele viveu. Foi notadamente um tempo em que a arte da pintura passou por uma revolução. O desenvolvimento de técnicas como o escorço e a perspectiva linear, sobretudo a partir de Polignoto, transformou a superfície antes plana da pintura num mundo ilusório de objetos tridimensionais em movimento no espaço. Depois da revolução polignotiana, observa Carson, os pintores deixaram de ser meros “decoradores de superfícies”, para converterem-se em “mágicos capazes de conjurar o mundo real sob os olhos do espectador”.²⁸ E isso de um modo tão eficaz que um passarinho poderia se chegar à tela contando alimentar-se das uvas ali pintadas. O advento do ilusionismo visual impacta a imaginação e a vida grega como um todo: “a nova ciência da representação tridimensional criou ondas que se fizeram sentir muito além do pincel de Polignoto.”²⁹ A reverberação foi particularmente importante nos repertórios disponíveis para pensar o jogo entre arte, ilusão e verdade.

Pelo modo atento à ilusão e ao engano com que pensou esse jogo, Simônides foi muitas vezes tomado como uma espécie de proto-sofista, um defensor de posições posteriormente adotadas por Górgias e Protágoras – aquelas contra as quais Platão investiu ao reconhecer nas artes atividades análogas à retórica sofística. Em seu *Protágoras*, já encontraremos, de fato, uma imagem desse Simônides precursor:

26 Carson, A. “Pequena carta sobre os mitos”, op. cit., p. 72.

27 Ibidem.

28 Carson, A., “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 46, 52.

29 Ibidem, p. 48.

*a arte dos sofistas é muito antiga, mas [...] os homens das outras eras que a praticavam, por medo dos percalços da profissão, recorriam a subterfúgios para escondê-la, valendo-se alguns, como Homero, Hesíodo e Simônides, da poesia.*³⁰

Aos olhos de Anne Carson, por outro lado, Simônides teria inventado um pensamento e uma práxis poética que seriam invulneráveis (talvez indiferentes) quer a desconfianças platônicas em relação à pintura e à poesia – desconfianças enraizadas na percepção de que seriam sofística disfarçada –, quer ao que chama de *relatividade protagoriana*, para ela “um sonho de fabricação humana que Simônides jamais teria subscrito”³¹.

Na versão de Górgias para esse sonho, se as artes visuais e verbais são formas de ilusão e engano, é porque, como qualquer outra dimensão da vida, estão sob a influência de um poderoso tirano, o logos. “O logos [λόγος] é seu próprio mestre”, diz Górgias; é um tirano capaz de “escravizar todas as coisas”, nunca um meio de dizer as coisas como elas são.³² Os poderes especiais do sofista, muito como aqueles do poeta e do pintor, residiriam, sob esse ângulo, em sua intimidade com o tirano, isto é, em sua capacidade de honrar a máxima segundo a qual “a palavra (λόγος) que engana é mais justa do que aquela que não engana.”³³ Muitos foram os que desde Platão buscaram soterrar com argumentos lógicos e morais a riqueza do pensamento sofista sobre o laço entre a palavra e o engano – muitos reconheceram na boca do sofista não mais que o “gracejo cínico de um charlatão pretensioso”, em prejuízo de ver ali “um jogo criador de mundo”, para ficar com os termos críticos de Barbara Cassin.³⁴ Paul Valéry vê a riqueza do jogo:

O retórico, o sofista, sal da terra. Idólatras são todos os outros que tomam as palavras por coisas e frases por atos.

30 Platão. *Protágoras*. Tradução de Carlos A. Nunes. Editora da Universidade Federal do Pará. 2002, 316d.

31 Carson, A. “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 51.

32 Górgias, citado em Carson, “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 49.

33 Carson, A. “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 48-49.

34 Cassin, B. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina franco Ferraz. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 293.

*Mas os primeiros veem todo o seu grupo, o reino do possível
está dentro deles.*³⁵

Se o retórico e o sofista enganam, diríamos com este Valéry, não é porque a quem de forma venal, inescrupulosa ou cínica (embora possam fazê-lo, é claro). Como vimos, o engano é antes pensado em Valéry como a condição de toda criação, enganar é salgar a terra. Iludir é aqui instaurar algo no reino do possível – para o que, é preciso reconhecer o *grupo* entre palavra e coisa, frase e ato; é preciso discernir a força demiúrgica da linguagem. As criações assim engendradas serão ainda aqui, no entanto, aqueles *fantasmas* em cuja direção única nos é dado agir. Valéry insistirá nisso: precisamos que “as fábulas, os enganos, as abstrações, as crenças e os monstros, as hipóteses e os pretensos problemas da metafísica” povoem “nossas profundezas e nossas trevas naturais com seres e imagens sem objetos”.³⁶ Idólatras são todos aqueles que não se dão conta de que é pela palavra que o povoamento acontece: “mito é o nome de tudo que não existe e que só subsiste tendo por causa a palavra (...) toda a nossa linguagem é composta de pequenos sonhos breves”.³⁷

Mas tampouco é assim que sonha o Simônides de Carson.

Onde o sofista, o poeta, o pintor e os criadores de mitos de maneira geral poderiam jactar-se da habilidade de manejar as forças do logos para fazer com que se “veja, por assim dizer, o que não está lá”, o legado de Simônides seria para Carson, bem mais radical – pois abarcaria o que é, para ela, “a mais profunda das experiências poéticas: a experiência de *não* ver o que *está* lá.”³⁸ De um modo que se mostra bastante relevante para pensarmos a situação distópica que está no horizonte deste ensaio, Carson reconhece em Simônides caminhos para se chegar a esse lugar estranho e difícil no qual: *algo se deixa não ver*.

Gostaria de terminar este ensaio trazendo um poema de Simônides que, na leitura de Carson, encarna esse estranho lugar. Trata-se do fragmento 543, conhecido como “Lamento de Dânae”. Dânae e seu bebê Perseu, filho de Zeus, encontram-se atirados num mar bravio, dentro de uma precária arca de madeira. Foram jogados ali para morrer, por Acrísio, pai de Dânae, que com

35 Valéry, P. *Œuvres, Tome II*. J. Hytier (éd.). Paris: Gallimard/Pléiade, 1960, p. 619.

36 Valéry, Paul. Pequena carta sobre os mitos, op. cit., p. 70.

37 Ibidem, p. 68.

38 Carson, A. “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 62.

isso buscava escapar à profecia de que seria um dia assassinado por um neto. Reproduzo o poema na tradução de Carson, parte indispensável de sua forma de ler Simônides.

*[. . . When
in the painted box—
wind blasting her,
waves going wild,
knocked flat by fear,
her face streaming water,
she put her hand around Perseus and said,
“O child, what trouble I have!
Yet you sleep on soundly,
deep in infant’s dreams
in this bleak box of wood,
nailed together, nightflashing,
in the blue blackness you lie
stretched out.
Waves tower over your head,
water rolls past—you pay no attention at all,
don’t hear the shriek of the wind,
you just lie still in your bright blanket,
beautiful face.
But if to you the terrible were terrible,
you would lend your small ear
to what I am saying.
Ah now, little one, I bid you sleep.
Let the sea sleep,
let the immeasurable evil sleep.
And I pray some difference may come to light
father Zeus, from you!
Yet if my prayer is rude
or outside justice,
forgive me.”*³⁹

39 Simônides, citado em Carson, A. “Visibles Invisibles”, p. 56-57. Minha tradução da tradução de Carson: [... quando / na arca pintada – / ao açoite do vento, / as ondas em fúria, / desabada de medo, o rosto minando água, / com a mão ela cinge Perseu e diz: / “Filho, quanta dor! / Você porém dorme calmo, / imerso em sonhos meninos / neste baú desolado, / madeira cravada de pregos,

O que impressiona Anne Carson nessa pintura (é como ela se refere ao poema) é o modo como se dispõem lado a lado o mundo para nós visível e deserto de Dânae – a arca frágil no mar onde se ouvem suas aflitas palavras – e o *contramundo* invisível que entrevemos, como um cintilo noturno, aparecendo e desaparecendo no sono silencioso de Perseu. Comove-nos, Carson sugere que o estado de espírito do bebê adormecido seja *tão real* quanto o de sua mãe, ainda que mais inacessível. Comove-nos talvez isto: no estranho encontro entre essas duas consciências ou realidades, “uma não refuta nem substitui a outra: são interdependentes. São reciprocamente invisíveis.”⁴⁰ É justamente na circunstância dessa invisibilidade recíproca que algo se deixa não ver.

Para que esse *não ver* tenha lugar, é preciso que se preserve o hiato – os mundos visível e invisível devem chegar um à beira do outro, mas sem se fundir, sem que se dissolva a sua incongruência. Um ponto incandescente do poema-pintura 543 – que Carson marca em itálico em sua tradução – é o seu momento explicitamente contrafactual, quando Dânae, de sua beirada, diz ao filho: *Mas se o que é terrível lhe fosse terrível...* Para Carson, é em especial aqui, na iminência de um contato entre o aflito mundo visível de Dânae e o sereno mundo invisível de Perseu, que despertamos para algo que só se passa *entre* os dois mundos. Com sorte, temos então “a sensação de que algo passou por nós e seguiu adiante, de que alguma possibilidade se libertou.”⁴¹

Eis a experiência poética, segundo o Simônides de Anne Carson. Em sua leitura, ele estende o gesto contrafactual de Dânae à atividade de todo poeta – e poderíamos dizer, pensando em Valéry, de todo criador de mitos:

Se o que é invisível lhes fosse visível, diz Simônides à sua audiência, vocês veriam Deus. Mas não vemos Deus; e uma espécie diferente de visibilidade tem que ser criada pelo poeta atento. A atividade do poeta [...] o coloca numa relação contrafactual com o mundo dos outros e da linguagem

noturno cintilo, / na escuridão azul está você, / deitado. / A onda se ergue e quebra, / a espuma trespassa os cabelos – você não repara, / surdo ao grito do vento, / apenas jaz ali, envolto na manta rubra, / o rosto bonito. / Mas se o que é terrível lhe fosse terrível, / daria seu ouvidinho às minhas palavras. / Agora durma, bebê, eu lhe peço, / durma o mar, / durma o mal sem conta. / E rogo que alguma mudança, / Zeus pai, / surja da sua vontade! / Mas se é insolente esta prece, / ou sem justiça, / perdoe-me.*/. Diferentes traduções do fragmento para o português feitas diretamente do grego se encontram aqui: <https://formasfixas.blogspot.com/2020/04/simonides-fr-543.html>.

40 Carson, A., “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 58.

41 Carson, A. “Variações sobre o direito de permanecer calado”. In: _____. *Sobre aquilo em que mais penso*. Organização e tradução de Sofia Nestrovski. São Paulo: Editora 34, 2023, p. 169.

*comum. Ele não busca refutar esse mundo, mas apenas indicar-lhe as lacunas, dispendo ao lado do mundo das coisas que vemos uma estranha prótase de coisas invisíveis, ainda que não menos reais.*⁴²

Lendo o poema 543 de Simônides com Anne Carson, vemos nascer uma espécie diferente de visibilidade: ao pintar Dânae e o bebê adormecido alinhados no momento de sua invisibilidade recíproca, Simônides nos dá a chispa de um encontro entre o visível e o invisível. Visível e invisível “se reúnem no fato composto por sua diferença”, diz Carson – na beirada onde se encontram, uma luz brilha “no olho do espírito como um fato coerente”, e, quanto a isso, ela acrescenta: “a coerência será uma conjuração poética, *mas o fato não*.”⁴³ É de se notar que a experiência poética surge aqui ligada à instauração de um fato, não de um fantasma.

Anne Carson vê por bem chamar de “fato” a vivência efêmera de um mistério – diríamos talvez, com Valéry, a vivência de uma visita do que não existe. Parece insinuar-se aqui, em todo caso, um sentido de *fato* que subverte (auspiciosamente?) aquele sentido subjacente às guerras pelo reino do factual que marcam a violenta distopia que vivemos. Sobre esse outro sentido de “fato”, em uma entrevista, Carson nos diz:

*É intenso o momento em que vemos um fato tomar forma e tentamos fazê-lo acontecer de novo na linguagem – a forma é uma aproximação bruta do que os fatos estão fazendo. De sua atividade, mais do que de sua aparência superficial. Ou seja, quando dizemos que a forma imita a realidade ou algo do gênero, isso soa como uma imitação. Estou dizendo que é mais como um ritmo dentro de um evento ou de uma coisa.*⁴⁴

Como conceber que, neste exato momento ou em qualquer outro, fatos estejam fazendo algo? A palavra “fato” se vincula desde as suas origens etimológicas ao tempo passado, à esfera do feito, do consumado. Como instilar nessa palavra a continuidade sem começo nem fim de um gerúndio, para falar com Marcia Schuback? O caminho sugerido na escrita de Anne Carson envolve pensar os fatos como fazeres rítmicos, musicais, fazeres que podem estar em

42 *Idem*, p. 58-59.

43 *Idem*, p. 55, grifo meu.

44 Carson, A.; D’Ágata, John. A ____ with Anne Carson. *The Iowa Review*, v. 27, n. 2. 1997, p. 13.

curso no interior de um evento ou de uma coisa, mas imperceptivelmente, sob rarefação. Vislumbrados, por exemplo, na experiência poética, esses fazeres não trazem necessariamente paz ou harmonia; de modo algum curam por si as dores do mundo. O que prometem é, na verdade, refazer provisoriamente a violência da realidade – a violência secreta e turbilhonante do seu sem fundo, não aquela que alimenta a nossa desgraça diária.

Gostaria de pensar que, assim percebido, o jogo entre visível e invisível que Carson põe em movimento com Simônides tangencia e desloca o jogo entre inexistente e presente que tem lugar na carta de Valéry. E isso numa direção que intensifica o que há ali de mais vitalmente paradoxal. Pois algo do paradoxo que Valéry faz nascer em sua carta tende a debilitar-se pelo sussurro lúcido que, por todas aquelas linhas, parece constantemente advertir: no fundo são fantasmas. Não deixa de ser uma visão a visão desse fundo sem exceção e sem remédio. Não se trata propriamente de refutá-la. Trata-se talvez de reconhecer que não abole o invisível – que os que a adotam não ficam por isso invulneráveis a uma eventual visita do que não existe. Algo ainda pode insistir em se deixar não ver, tanto na vida presidida por essa visibilidade desencantada quanto na vida animada pela sanha hoje tão bélica (e em algum sentido necessária) de controlar a real versão dos fatos.

Penso, como disse de início, que os nossos tempos estão especialmente desfavoráveis ao que quer não se deixe ver. Estamos, creio, precisando abrir espaço para a insurgência dos fatos invisíveis, encontrar formas ardilosas de habitar as beiras que permitem vislumbrar o que esses fatos sem fundo estão fazendo em lugares remotos. Estamos, enfim, precisando não ver. Se esta é uma necessidade de mudança, não é, por outro lado, uma necessidade teleológica, um meio para chegar a um destino antecipado. É, ao contrário, uma necessidade de abertura para o desconhecido. A abertura de quem, diante de um enigma, em vez de tentar solucioná-lo, se acasala com ele? Falamos, em todo caso, de uma de uma abertura sem orientação definida, nem salvaguardas.

“E rogo que alguma mudança, / Zeus pai, / surja da sua vontade!”. Com a vida por um fio no mar bravio, “Dânae roga por uma mudança – todos rogamos – sem saber o que daí pode decorrer.”⁴⁵ Uma prece pode ser uma forma de atenção – “a atenção é a prece natural da alma”, diz Carson a certa altura, citando Malebranche.⁴⁶ A atenção simultânea que quis dedicar aqui aos escritos de Paul Valéry e Anne Carson é talvez também uma prece nesse

45 Carson, A. “Visibles Invisibles”, op. cit., p. 72.

46 Malebranche, citado em Carson, A., op. cit., p. 71.

sentido. Na vida por um fio de hoje, foi um pouco como quem reza, quis aqui imaginar uma resposta não dada a uma carta não enviada. Nessa minha imaginação, viveram uma à beira da outra as imaginações paradoxais de Valéry e de Carson. Se, dispostos lado a lado, seus escritos não se confirmam nem se refutam, com sorte, indicam lacunas – estranhas prótases de coisas invisíveis, ainda que não menos reais.

Referências

- CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- _____. *Visibles Invisibles (sic)*. In: _____. *Economy of the Unlost: (Reading Simonides of Keos with Paul Celan)*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 45-72.
- _____. *Economy of the Unlost: (Reading Simonides of Keos with Paul Celan)*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- _____. *Men in the Off Hours*. New York: Vintage Books, 2001.
- _____. *Decreation*. London: Jonathan Cape, 2006.
- _____. *Autobiografia do vermelho*. Tradução de Ismar Tirelli Neto. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 10.
- _____. *Eros o Doce-Amargo*. Trad. de Julia Raiz. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022
- _____. *Sobre aquilo em que mais penso*. Organização e tradução de Sofia Nestrovski. São Paulo: Editora 34, 2023.
- CARSON, Anne; D'Agata, John. A ____ with Anne Carson. *The Iowa Review*, v. 27, n. 2. 1997, p. 13
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina franco Ferraz. São Paulo: Editora 34, 2005
- GUÉRIN, Maurice de. *Poèmes en prose. Précédés d'une petite lettre sur les mythes par Paul Valéry*. Paris: Blaziot, 1928.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora da Universidade Federal do Pará. 2002.
- SCHUBACK, Marcia. Por um modo de pensar poético. In: Valéry, Paul. *A arte de pensar: ensaios filosóficos*. In: VALÉRY, Paul. *A arte de pensar: ensaios filosóficos*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 7-24.

VALÉRY, P. “Petite lettre sur les mythes” [1928]. In: _____. *Œuvres, I, Poésies-Mélanges-Variétés*. J. Hytier (éd.). Paris: Gallimard/Pléiade, 1957, p. 961-967.

_____. *Variété II*. Paris: Gallimard, 1930.

_____. *Œuvres, Tome I, Poésies-Mélanges-Variétés*. J. Hytier (éd.). Paris: Gallimard/Pléiade, 1957

_____. *Œuvres, Tome II*. J. Hytier (éd.). Paris: Gallimard/Pléiade, 1960.

_____. *Cahiers*, v. II, Paris: Gallimard/Pléiade, 1974.

_____. Pequena carta sobre os mitos. In: _____. *A arte de pensar: ensaios filosóficos*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 72. Utilizo essa tradução em todas as citações do texto em português.

O Interjecto

The Interject

Resumo

No auge das crises da Modernidade tardia, o paradigma dicotômico sujeito/objeto vem sendo posto em questão em várias frentes filosóficas e culturais. Nesse contexto, propomos aqui o conceito de interjecto e de relações interjectivas para pensar o intervalo ou a fronteira onde ocorrem as conjunções e disjunções da experiência.

Palavras-chave: Interjecto; relações interjectivas; experiência; William James; subjetividade.

Abstract

At the height of the late Modernity crises, the subject/object dichotomic paradigm has been called into question on various philosophical and cultural fronts. In this context, we propose the concept of interject and interjective relations to think of the gap or border where the conjunctions and disjunctions of experience take place.

Keywords: Interject; interjective relations; experience; William James; subjectivity.

* Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: adalbertomuller@id.uff.br

Recebido em: 30/05/2024 Aceito em: 07/08/2024

*Cuidado com o objeto
com o objeto cuidado
mesmo sendo uma bala
desse chumbo ferrado.*

*João Cabral de Melo Neto
“Uma faca só lâmina”*

1. Preâmbulo

Nas últimas décadas, o antigo fantasma da relação sujeito/objeto, que participara da fundação da epistemologia clássica, voltou a assombrar a filosofia, com os debates entre o realismo especulativo e o correlacionismo. Sucedeu também que os desenvolvimentos da genética, robótica e da IA, os estudos sobre inteligência e comportamento dos vegetais e micro-organismos, e tantas viradas pós-humanas, não-humanas e trans-humanas, colocaram em evidência os limites do humano, evidenciando novas formas de pensar a subjetividade e a objetividade. Este ensaio é uma tentativa de pensar o que ocorre além do sujeito e aquém do objeto, ou na confluência de ambos, que denomino interjecto. Após um breve e necessário sobrevoo por uma história do problema desde a perspectiva da filosofia, proponho que o interjecto (e as relações interjectivas) pode dar a ver o que se passa no interior mesmo da velha dicotomia sujeito/objeto, naquilo que William James chama de *relação cognitiva*, dando atenção para as formas de conjunção e de disjunção que ocorrem no processo de conhecer dentro dos limites da experiência¹. Pensamos experiência aqui, a partir de James, não apenas como o que acontece na relação cognitiva entre sujeito e objeto (ou entre sujeitos ou entre objetos), mas aquilo que, como se diz em português, já se experimentou antes, e do qual já se possuem certas ideias ou noções (ou conceitos previamente formados). Disso decorre que não é impossível experimentar algo de absolutamente novo: acerca da maioria das coisas já temos experiência, e graças a ela, vivemos usando uma espécie de piloto automático em que sujeito e objeto vão se construindo recíproca e simultaneamente dentro das relações interjectivas. Acredito, enfim, que o conceito de *interjecto* (e de relações interjectivas), proposto aqui

1 James, W. *Writings 1902-1910*. New York. The Library of America, 1987, p. 1161.

em confronto com ontologias não-Modernas ou não-Occidentais, pode ser útil para (re)pensar as disjunções que herdamos da teoria do conhecimento e servir de ponte para a discussão de temas contemporâneos como redes, pós-humanismo e Antropoceno.

2. Objeto e sujeito: da filosofia antiga ao pensamento em rede.

Já entre os filósofos gregos, a questão que se colocava, além da origem (das coisas, do universo, do homem), era a de saber em que medida o ser se constitui e mantém sua permanência num mundo em constante mutação. Essa primeira “virada” do pensamento em direção ao ser teria desenvolvido a crise (ou cisão) constante entre o homem e as coisas, fossem elas experiências físicas, as crenças (e.g. nos deuses), as ideias metafísicas, ou ainda coisas representadas ou miméticas. A partir de Platão e sobretudo de Aristóteles, essa crítica se radicaliza, na medida em que se operam as grandes cisões epistemológicas no interior mesmo da filosofia, ou entre o que conheceríamos mais tarde como ciências: as ciências ditas teóricas (metafísica, matemática, física), as práticas (ética, política) e as produtivas ou poéticas (manufatura, medicina, poesia, retórica). A essas três ciências se acrescentaria o que pode ser entendido como a caixa de ferramentas do filósofo: a lógica.

Anteriormente a todas essas divisões, e contrariando a teoria platônica, Aristóteles propõe então que o conhecimento deve partir sempre da observação empírica dos fenômenos, confrontando-os (em seu ser) com as opiniões (*doxa*) e com ideias metafísicas. Quando dirigido para as coisas materiais, por exemplo, a observação empírica dos fenômenos é capaz de distinguir entre matéria e forma, entre substância e acidente, entre gênero e espécie etc.; quando dirigida para o domínio metafísico, o empirismo aristotélico permite distinguir a fronteira do ser e do ente; e, ao “isolar” o ser do ente, tal como se isolam umas substâncias de outras, Aristóteles garante ao homem um lugar privilegiado no cosmos enquanto animal capaz de desenvolver plenamente uma função (*ἔργον*), sendo que a função soberana do homem, em estado de plenitude (*εὐδαιμονία*) é o uso ativo das faculdades intelectivas de acordo com o princípio racional ou a lógica (*ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*)².

2 Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894, 1098a.

Independentemente das transformações históricas por que passará a humanidade, é provável que a filosofia de Aristóteles tenha se mantido como base de sustentação epistemológica tanto da teologia cristã e sua relação com o mundo temporal quanto da formação do humanismo renascentista, quando o corpus de sua obra – preservado durante a Idade Média e comentado pelos grandes filósofos árabes – passa a circular integralmente. É também a partir das distinções aristotélicas e de sua lógica, mesmo que para discordar delas, que tanto os empiristas e os racionalistas teriam fundado o que chamamos de ciência e de filosofia modernas.

Grosso modo, racionalismo e o empirismo como que dividem o *corpus* aristotélico ao meio: os primeiros insistirão (com Descartes) no primado do intelecto ou razão ante a impermanência ou a contingência dos fenômenos; os segundos (Berkeley, Hume, Locke) creditando aos sentidos e aos dados da experiência a origem de todo conhecimento, numa radicalização do empirismo aristotélico. Caberá então a Immanuel Kant uma síntese heroica de ambas as posturas: para Kant, razão é uma estrutura de pensamento que, antes mesmo de se revelar como fonte (racionalismo) ou como espelho (empirismo) do conhecimento oriundo da experiência sensível, já se encontra dividida em partes ou faculdades: a imaginação, que processa as formas da intuição sensível; o entendimento, que ordena, classifica as formas em categorias; e finalmente a razão, capaz de relacionar as formas da sensibilidade filtradas pela imaginação e as categorias do entendimento com as ideias transcendentais, decodificando e recodificando a si mesma independentemente do conhecimento empírico, projetando e antecipando o conhecimento antes mesmo (mas não independente da) experiência, através do juízo sintético *a priori*.

Em Kant, esse sistema se desenvolve numa *crítica* da razão pura – crítica também no sentido de que tal razão deveria reconhecer os seus limites, como os limites morais ou os juízos de gosto – e será seguida de uma crítica da razão prática que justifique uma teoria ética (com a introdução do imperativo categórico); e, por fim, desenvolve uma crítica do juízo estético. Em toda a sua obra crítica, Kant vai operando cada vez uma distinção clara entre sujeito e objeto (inclusive “dividindo” o sujeito, e propondo a distinção objetos da experiência e objetos transcendentais), na mesma medida em que vai criando uma espécie de Super-Sujeito (dotado de muitas faculdades ou capacidades, organizadas como que numa máquina de pensamento), o qual repõe o homem no centro de um mundo esférico, como a mola racional de uma relojoaria, que, só não é mecânica porque é viva, socialmente falando. Evidentemente, como bom Iluminista, Kant imagina um mundo ideal de Super-Sujeitos

livres e vivendo numa comunidade intersubjetiva de sujeitos dotados de uma razão pura, uma razão prática e uma razão estética, que permitiria compartilhar ideias, valores e gostos. No melhor dos mundos possíveis, uma república cosmopolita, que lembra a de Platão, só que desta vez os excluídos não são os sofistas e os poetas, mas toda sorte de seres fechados em suas próprias razões (da ostra aos extraterrestres), razões que podem ser apenas observadas e intuídas, mas não conhecidas racionalmente.

Na contramão do *mainstream* filosófico que vai de Platão e Aristóteles e a Kant, e às vezes dentro mesmo dele, várias formas de pensamento dissidentes vão provocando fissuras nas formas rígidas separação entre sujeito e objeto, entre o que Descartes chamou de *res cogitans* e *res extensa*. Heráclito, por exemplo, não deixava de dialetizar tudo o que observou sobre o mundo físico (e.g. ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὄυτή, “caminho de cima, caminho de baixo, um e o mesmo”), demonstrando a unidade na disjunção dos pontos de vista (quem sobe, quem desce?), ou ainda argumentando que tudo é fluxo e devir (πάντα ρεῖ), que o conhecimento não é menos instável e contingente que os objetos desse conhecimento (“entramos e não entramos no mesmo rio, somos e não somos os mesmos”, ele teria dito alhures). Vinte séculos depois (perdoem o salto), em Leibniz, o mundo das mônadas será um mundo de infinitos pontos de vista. Guimarães Rosa sintetizou Heráclito e Leibniz numa das frases espetaculares de *Tutaméia*: “o mundo do rio não é o mundo da ponte”. E William James, ao propor a ideia da consciência como um fluxo (ou correnteza, o termo é *stream*), acentuava que cada fluxo-consciência (seja de uma formiga ou de um peixe) “dicotomiza” o mundo em fluxos distintos, ou seja, em realidades distintas (James, 1979, 168-9³).

Já os antigos os atomistas ou materialistas Demócrito e Epicuro podem ser elencados entre os dissidentes. Ancestrais de Marx e Engels, haviam situado o homem entre as coisas, ambos compostos de átomos, e imersos numa corrente universal de partículas que forma tudo o que existe e que é perecível. A essa corrente universal de átomos, que tudo arrasta, e tudo forma e desforma (seguindo Hegel), Marx e Engels darão bem mais tarde o nome de História, em que os átomos serão os homens, divididos em classes sociais em luta dialética. À diferença dos atomistas e epicuristas, contudo, Marx e Engels, preveem um *sentido* para a luta dialética dos contrários sociais, que chegaria à sua *Aufhebung* na superação/abolição do modo de produção capitalista e na

3 James, W. *Pragmatismo e outros textos*. Traduções de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores), p. 168-9.

forma do comunismo. Evidentemente, para os pensadores revolucionários, o mundo (das partículas atômicas aos animais, das plantas às florestas) deveria estar a serviço de um futuro exclusivamente humano.

Seguidor dos atomistas gregos, mas ao mesmo tempo poeta dotado de um talento raro para pensar poeticamente, o romano Tito Lucrécio Caro também via uma forma de sentido para o caos atômico, pois que Lucrécio, apesar de ateu *avant la lettre*, não deixa de projetar em sua deusa Vênus a ideia de um amor universal que molda o universo segundo seus desígnios secretos. No entanto, Lucrécio, como os atomistas, argumenta que as formas que vemos são precedidas de simulacros que se interpõe à nossa vista (e à nossa razão), simulacros que na verdade são como toda a matéria, composta de infinitas partículas que voam por conta própria em movimento perpétuo (“sponte sua volit[a]nt aeterno percita motu”)⁴. Advirta-se que, para Lucrécio, tudo no universo é material (inclusive os pensamentos, as fantasias e os sonhos), pois as *semina rerum* (sementes das coisas ou átomos) que compõem a matéria circulam por toda parte em diversos tipos de densidades e aparências (ou simulacros), formando um universo em que tudo se move. Nesse fluxo perene de simulacros, no qual o homem está imerso, é possível imaginar que as posições de sujeito e objeto perdem seus contornos claros, pois constantemente se fazem e se desfazem. O caso do amor é um dos mais belos exemplos: ou o amante se deixa invadir por simulacros daquele por quem arde e deseja possuir violentamente, o que configura as paixões; ou o encontro dos amantes se transforma num mútuo dilaceramento (no caso do amor cego e incontrollável); ou em dilaceramento e recomposição, no caso do amor genuíno⁵, que é aquele em que o prazer é comum (*communi voluptas*), e o gozo é recíproco (*mutua gaudia*).

Esse amor de Lucrécio, ou o modo de fusão de sujeito e objeto, antecipará certas visões místicas medievais e pós-renascentistas, como a ideia da *unio mystica* na qual a alma do devoto e Deus se unem como a água na esponja, na visão de Santa Teresa de Ávila. Tal forma de conhecimento místico aparece muitas vezes na poesia barroca (de Gregório de Matos ou de Sor Juana Inés de La Cruz), e se aprofunda na poesia moderna de Novalis, Hölderlin e Wordsworth, Rimbaud, poesia que se torna o cenário de formas dissidentes de pensamento, tanto da filosofia como da ciência.

4 Lucrécio. *Sobre a natureza das coisas*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 229 (*De Rerum Natura*, IV, 47).

5 Lucrécio, *ibidem*, p. 455 (VI, 1192-1208).

O mesmo se poderia dizer sobre as experiências de transe em religiões não-cristãs como a umbanda e o candomblé, ou sobre o que Victor Turner denominou de experiências liminares (como os ritos de passagem das sociedades arcaicas) e *liminóides*, ou seja, os ritos de passagem das sociedades modernas (como a arte, tomada em sua autonomia, ou simplesmente como o lazer, por oposição ao trabalho). Na tradição africana de origem Nagô – que floresceu no Brasil –, a figura que encarna o interjecto é Exu ou Exu Elegbara, uma entidade central no panteão dos orixás. Na cosmogonia Nagô, Exu está associado ao princípio de vida, por ter sido quem devora todos os seres e tem seu corpo retalhado em pedaços, Exu participa de todos os seres, todos os seres e coisas “têm” o seu Exu, ou seja, seu princípio de comunicação com o axé, a força vital que permeia o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que permanece sempre na “encruzilhada” entre os orixás e os humanos. Segundo Juana Elbein dos Santos,

*Exu não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o axé [força vital] que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria.*⁶

De nossa parte, diríamos que Exu é não apenas o Senhor das Encruzilhadas, mas o Senhor do Interjecto, pois o que é o interjecto senão a encruzilhada em que ocorrem todas as formas e trânsito entre sujeito e objeto, onde o trânsito é ele mesmo a origem do conhecimento? Não à toa, Exu também é o mediador dos orixás para os humanos, e destes para os orixás, mas também o mediador entre os orixás, assumindo formas múltiplas. A encruzilhada de Exu é o lugar (ou o entre-lugar) da diplomacia e da tradução⁷. Estamos aqui, portanto, num terreno em que as ontologias antigas se encontram com cosmologias não europeias, criando novas ontocosmologias, nas quais não raro (e não por acaso) as relações interjectivas são elevadas a um papel bem mais importante, na medida em que passamos de modelos epistemológicos discretos (baseados na separação) a modelos ontocosmológicos contínuos (baseados nas relações e nas transições).

6 Santos, J. E dos. *Os Nagô e a Morte: Páde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 181, grafia aportuguesada por mim. Cf. . Leda Maria Martins, *Afrofotografias da Memória*, 2021, p. 32.

7 Em *Tradução-Exu*, Guilherme Gontijo Flores e André Capilé propõem uma interessante teoria da tradução baseada nas potências de Exu.

Poder-se-ia ainda falar aqui falar das mudanças profundas da relação sujeito/objeto provocados pela etologia, pela cibernética e pelas revoluções genéticas, digitais e robóticas em curso, e mais especificamente pelas novas redes que surgiram no universo contemporâneo, em que a interação entre o humano e o não-humano acentua cada vez mais a crise da razão humanista (por exemplo, no caso da Inteligência Artificial). Parece então que o mundo contemporâneo quer abolir a velha distinção sujeito/objeto, na medida em que as demandas da ecologia e a experiência das redes (Bruno Latour) reconfigura e redesenha os jogos de poder entre os distintos atores. A emergência de novas ontologias (como a Object Oriented Ontology ou OOO) e de diversas ecologias (como a ecologia das mídias), bem como a compreensão mais acurada das cosmologias oriundas de povos que sempre habitaram as terras baixas da América Latina (como as dos Yanomami), também põem em crise os velhos pressupostos de separação entre o sujeito (humano) e o objeto (não-humano), quando não questionam também a relação sujeito/objeto no próprio humano⁸.

3. O interjecto

Seria então necessário descartar de vez o velho par sujeito/objeto? Parece-me que não, que não se deve jogar o bebê com a água da banheira, e que nessa relação (sujeito/objeto, o bebê querido da filosofia), há ainda algo de impensado, ou pelo menos, de inominado, que é justamente a água. Assim, queria propor que se pense sobretudo naquilo que William James chama de *experiência pura*, e que A. N. Whitehead chama de *preensão* e *nexo*. Meu pensamento vai na direção de pensar esse “entre” que permeia toda relação entre um sujeito um objeto, e que eu, por falta de termo melhor, nomeio interjecto. Trata-se de uma questão epistemológica que pode se inserir no numa discussão sociológica, política e cultural sobre o tema das fronteiras. Creio que uma teoria do interjecto recebeu muitos nomes na crítica cultural contemporânea, como o conceito de *entre-lugar* de Silviano Santiago ou de *Relação* em Edouard Glissant. Mas é, antes de mais nada, na filosofia de William James que ela se encontra plenamente desenvolvida, na medida em que James elabora um empirismo radical, segundo o qual a experiência estrutura toda forma de conhecimento na mesma medida em que toda forma de conhecimento estrutura

8 cf. Calarco, M. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford Briefs, 2015.

a experiência, sem que haja uma hierarquia entre conhecimento e experiência – ambos são sempre simultâneos quando *ocorrem*. Em outros termos, James é um Heráclito que renunciou à ideia de qualquer totalidade como o Logos, ou o Universal, o Absoluto ou a Razão. Tudo ocorre na experiência, e, em último caso, a experiência é justamente o que chamamos de interjecto.

Dito isto, gostaria de pensar que todos os “seres” (ou entidades, em Whitehead, ou modos de existência em Latour) participam de uma rede de conexões mais ou menos estáveis, rede esta composta de infinitos “pontos” – lembrando aqui que Whitehead considera que um ponto pode ser apenas o início de uma linha que não vemos. A cada um dos pontos, de acordo com a perspectiva que se considera, a tradição filosófica e científica deu o nome de “sujeito” e de “objeto”. Mas essa diferença é puramente contingente, e depende sempre de uma perspectiva. Assim como o cientista considera o protozoário como objeto, o protozoário “se vê” ou “se sente” como sujeito quando se alimenta da matéria orgânica com que se depara, mas ele (ou, melhor dizendo, *ile*) também entra em relação sujeito-objeto (ou sujeito-sujeito ou objeto-objeto) com outros protozoários. Nessa mesma linha de fatos, o cientista-sujeito que observa o protozoário-objeto é ele mesmo observado (portanto objeto) por um órgão de fomento ou por uma empresa que financia a sua pesquisa, e esse “observador de segunda ordem” (para usar a terminologia de Luhmann) é por sua vez composto de várias gradações de relação intersubjetiva/interobjetiva que compõem o Mercado ou o Estado.

Chamo assim de interjecto a relação entre sujeito e objeto, relação que se dá sempre num meio que interfere na relação e sofre interferências da relação, quando não é ela mesma o *meio* da relação (como água onde está o bebê da banheira acima). Deve-se considerar que o meio é em si mesmo uma relação interjectiva entre múltiplos sujeitos e objetos (isso é relevante para se pensar o conceito de *Umwelt* ou de meio-ambiente). O interjecto pode ter múltiplos aspectos e funções de acordo com ponto (i. e., no espaço-tempo) e com o modo como é observado, e por quem é observado. Um casal humano, por exemplo, vive uma relação que pode ser mais ou menos feliz ou infeliz, dependendo de quem observa e de quando se observa. A um observador neutro que encontra casualmente determinado casal, a relação parecerá feliz, ao passo que um filho pode enxergar todos os “podres” desse casal, e encontrar razões suficientes para uma separação. Um psicólogo especializado em casais certamente usará ferramentas dedutivas. Para o observador neutro, o interjecto resulta ser “menor” ou mais “achatado” do que para o filho e para o analista, que experienciam o interjecto (a relação) como um espaço-tempo denso e multidimensional, que

está num meio não menos denso (as regras e convenções afetivas dadas pela cultura, as relações econômicas e sociais etc.). No mundo vegetal, em que as relações interjectivas se configuram de forma mais lenta (e por isso muito mais visíveis), podemos observar plantas parasitas que têm uma relação mais branda com as suas hospedeiras (como as belas *Monsteroideae*), ao passo que outras são muito mais destrutivas, como as holoparasitas, cuja vida depende totalmente da sua hospedeira, a ponto de as destruir e destruir-se a si mesma (lembrando que nos vegetais o tempo é sempre distendido). Numa floresta tropical, as relações interjectivas são bastante visíveis tanto na superfície – suas formas mais visíveis são os cipós, que formam verdadeiras redes de conexão entre as árvores, e que os macacos (e Tarzans!) usam como caminhos, mas também se pode pensar no musgo, nos líquens – quanto nas intrincadas conexões subterrâneas das raízes, que formam um texto sócio-natural tecido numa trama de múltiplos sentidos. Mesmo em cenas cotidianas, o interjecto é plenamente visível: a relação interjectiva de um salva-vidas ou de um oceanógrafo com o mar é muito diferente da relação que com ele tem um turista casual. Aqui também a noção de *meio* se mostra mais fluida, pois a praia (ou a praia turística, dependendo do caso) já é uma fronteira (cf. Ponge, “Bordas do Mar”). Nos meios fronteiros, aliás, não raro proliferam formas incomuns de relações interjectivas, já que eles são em si polissêmicos ou ambíguos.

Ao contrário da ideia de “intersubjetividade”, na qual um sujeito se relaciona com um ou mais sujeitos dentro de um modelo estável de mundo (como no modelo cosmopolita kantiano), o mundo do interjecto é um mundo de contingência e instabilidade, e a infinita e invisível rede interjectiva se constitui num meio que lembra o do oceano, que faz e refaz constantemente sua estrutura molecular em bilhões de pontos ao movimentar-se em ondas. A rede interjectiva e o meio se distinguem apenas aparentemente, pois como vimos o meio é ele própria uma relação interjectiva, mais ou menos “neutra” em relativamente às conjunções ou disjunções de sujeito e objeto que ocorrem. Ou se pode dizer que todo meio é mais ou menos espesso, de acordo com a perspectiva. Assim como o oceano é uma rede molecular, é também um meio vivo que abriga em si uma miríade de seres que entram em relação interjectiva permanente. Nesse meio enredado de múltiplas redes que é o oceano, podemos observar milhares de relações interjectivas, das algas às anêmonas, que vivem em grau elevado a condição objetiva (ela está fixa e captura seu alimento apenas na medida em que ele passa por ela); mas também podemos observar a lula, que demonstra um alto grau de subjetividade, na medida em que não apenas entra em vários tipos de relação com múltiplos objetos, mas vive e experiencia essas relações de forma múltipla, graças ao seu sistema

tentacular; a lula-vampiro (*Vampyroteuthis infernalis*), segundo Vilém Flusser, é um ser tão complexo quanto o humano (é o seu antípoda) e vive em si mesma e consigo mesma uma relação autoerótica, como se realizasse uma subjetividade interjectiva ao grau máximo. O próprio humano, na medida em que se questiona – em que questiona o seu Ser – é uma espécie terrestre de lula-vampiro dotado de um sistema tentacular de pensamento-linguagem, que o permite entrar em relação interjectiva consigo mesmo; isto é, é capaz de ser sujeito e objeto (ou sujeito e sujeito ou objeto e objeto) ao mesmo tempo, na mesma medida em que pode se autoerotizar ou entrar *ad infinitum* em redes imaginárias graças à fantasia. Nestas últimas também o interjecto pode ser mais ou menos espesso, assim como nos sonhos, cujas tramas deletérias se desfazem ao amanhecer, como um tecido feito de fios tão sutis, que se esboroam com a mínima intromissão da vigília e sua máquina perceptiva – esta máquina que ao dormir desligamos, ou deixamos em *stand by*.

Na verdade, quanto mais pensamos o interjecto, mais o mundo se parece com aquilo que James chamou de experiência pura, que é onde a nossa capacidade de conhecer e entender o mundo se depara com o próprio mundo, e deve se “ajustar” a este, ou em função de uma ação a ser desenvolvida (por exemplo, cruzar uma ponte pênsil sobre uma correnteza) ou em função de um pensamento que necessita ir na direção contrária da ação, como ocorre com a recordação ou com o movimento de abstração. Nesse último caso, o pensamento se aventura em outra forma de experiência, aquela que se dá na formalização de conceitos. Mas os conceitos e as teorias, por mais abstratos que sejam, em algum momento já foram experiência, ou em algum momento o serão (como o cálculo que possibilitou a descoberta dos buracos negros). Hegel tinha razão em dizer que o mundo dos conceitos é como uma “noite escura”, mas em algum momento a luz se acende, a não ser que estejamos mortos. Não por acaso, antes de morrer, Goethe teria exclamado: “Mehr Licht!”

Ainda segundo James, nesse mundo de experiência pura, o importante é atentarmos para os modos de conjunção, de preposição e de disjunção, ou para a sua intensidade. “A vida está nas transições”, afirma James (cf. *infra*), e essas são essas transições constituem o que chamamos de sujeito e o que chamamos de objeto, cujas funções podem se alternar de acordo com quem sobe ou quem desce o caminho inclinado de Heráclito (cf. *supra*). Evidentemente, assumir que o mundo é assim é assumir o caos, ou, para ser mais simpático, e usando novamente James, um mosaico. Só que, afirma James, trata-se de um mosaico sem enchimento ou sem cimento. Mesmo essa metáfora, como qualquer outra (por exemplo, o caleidoscópio) parece insuficiente:

Claro, uma metáfora dessas é enganosa, uma vez que na experiência concreta as partes mais substantivas e mais transitivas cruzam-se continuamente; não há, em geral, uma separação que se deva superar por um cimento externo; e qualquer separação que seja de fato experiência não é superada, permanece como tal e conta como uma separação até o fim. Mas a metáfora serve para simbolizar o fato de que a Experiência em si, em um sentido amplo, pode crescer pelas bordas. Que um momento dela se prolifera rumo ao próximo através de transições que, sejam conjuntivas ou disjuntivas, prolongam o tecido da experiência, é algo que sustento, não pode ser negado. A vida está nas transições tanto quanto nos termos relacionados⁹.

Apesar disso, o pensamento Moderno, segundo Bruno Latour, é aquele que ignorou ao máximo essas transições, acentuando a separação do par sujeito/objeto, na mesma medida em que, diz Latour (2013), o conhecimento científico afastou-se totalmente do animismo e da religião (e de outras formas pré-Modernas de relação conjuntiva), erigindo para si um ideal de “objetividade” que resulta de separação cartesiana da *res cogitans* e da *res extensa*. No entanto, como demonstra o mesmo Latour, o ideal de objetividade, que certamente foi decisivo na manipulação e na transformação *ad infinitum* do mundo objetivo, nunca deixou de ser “subjetivo”, quando analisado do ponto de vista das *redes*: em qualquer experiência de laboratório (ou *in vitro*, como se diz) pressupõe aquilo que se quer “ver”, que alguém (muitas vezes uma instituição, ou uma época) já se dispõe previamente a observar e mensurar, com aparelhos previamente selecionados, com “recortes” de definidos, e que já recorta também previamente do contínuo material as “fases” que pretende observar. Esse “alguém” que recorta e retalha os modos de existência contínuos nunca é neutro, por exemplo, para questões ideológicas ou religiosas. Assim, acrescento, se Einstein disse que Deus não joga dados, muito menos o cientista joga dados ou *joga com dados*. Toda ciência desenvolve os seus métodos ou as suas ferramentas para observar e analisar os fatos ou objetos. A esses métodos e ferramentas podemos chamar também de interjecto, na medida que servem de mediação para a relação disjuntiva entre sujeito e objeto. Quanto mais o método ou a ferramenta é complexa, tanto mais força de manipulação terá o sujeito sobre o objeto.

9 JAMES, William. “Um mundo de experiência pura”. *Ensaio de empirismo radical*. Tradução de Jonny Miranda e Miriam Monteiro Kussumi. Introdução de Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022, p. 82-83.

No entanto, todo objeto possui um lado obscuro. É precisamente por isso que a ciência sempre tarda a avançar em certas áreas, em que os objetos parecem ser dotados de uma recalcitrância (*opiniâtreté*). As bactérias e os vírus, ou fenômenos cósmicos como os buracos negros, são recalcitrantes (*opiniâtres*) mesmo diante de uma parafernália de ferramentas e métodos de recorte. Parece que, nessa recalcitrância, o interjecto só avança do lado subjetivo, enquanto permanece “fechado” do lado objetivo, e é isso justamente o que a palavra francesa *opiniâtreté* define, aquele fechamento em si mesmo, em sua própria opinião, que recebe, do ponto de vista subjetivo, um sufixo pejorativo (-âtre)¹⁰. Assim, um objeto recalcitrante é *opinoso*, fecha as portas de si para a relação interjectiva. Tanto mais recalcitrantes são os fenômenos “culturais”: tanto humanos, como o gosto, a fé, o transe, as formas de apego ou *attachement* (segundo Antoine Hennion), quanto os hábitos sociais dos animais ou vegetais, quando estudados do ponto de vista da inteligência.

Ao contrário, há objetos extremamente dóceis e dúcteis à relação interjectiva, ou, melhor dizendo, há relações interjectivas que se percebem ou que se desenvolvem mais facilmente ou plenamente que outras, porque nelas as posições dos termos se invertem. Dentro das concepções animistas ou xamânicas dos povos originários, é muitas vezes o objeto que manipula o sujeito (como no caso do fetiche ou do vodu); ou então, pode ocorrer que as fronteiras entre o que é objeto e o que é sujeito se tornem indiferenciadas. Ao tupinambá canibal Cunhambebe, por exemplo, o expedicionário Hans Staden teria perguntado a razão de ele comer carne humana, já que quem come carne humana são os jaguares. Ao que Cunhambebe teria respondido: *Jawar ixé*, “sou um jaguar”¹¹. Para o alemão, isso significava evidentemente que o tupinambá era um bárbaro cruel, e tal foi o modo que o representou para seus compatriotas ao publicar a sua *História Verdadeira*. O que Hans Staden não sabia e não poderia saber é que a ontologia tupinambá pressupunha uma outra História Verdadeira, porque tal ontologia é multiposicional ou multinatural (como dirá o antropólogo canibalizante Eduardo Viveiros de Castro), ou seja, um corpo pode ser atravessado por outros corpos, um sujeito (homem) pode ser, do ponto de vista cultural evidentemente, um outro sujeito (o jaguar) e

10 Cf. Francis Ponge, “L’huître”, “A ostra” em *Partido das coisas*. Trad. Adalberto Müller. São Paulo: Iluminuras, 2002.

11 Na edição original, lê-se a transcrição do tupi e a tradução ao alemão: “Jau ware íche/ Jch bin eyn Tiger thier/ es íchmeckt wol...” Iau ware íche / Sou um tipo de Tigre, o gosto é bom...” Note-se que a palavra jaguar ainda não era conhecida, daí o uso de tigre. Staden, H. *Wahrhaftige Historia...*, Marburg: Andreas Kolbe, 1557, cap. 42 caput, p. 107.

entrar, portanto, numa relação invertida sobre quem é o predador e quem é a presa¹². Em outros termos, as relações interjectivas são mais visíveis e importantes para os povos originários, que parecem dotados de uma consciência pragmática para o mundo da experiência. Os tupinambás já eram empiristas radicais, diria William James (que aliás viveu com os indígenas da Amazônia e chegou a estudar a língua *nheengatu*).

Ademais, no caso do nosso tupinambá, é preciso acentuar que as línguas tupi-guarani não usam verbos de ligação, de maneira que os termos *jawar* (jaguar) e *ixe* (eu) já pressupõem uma construção de identidades reversíveis por justaposição, pois literalmente o que se diz é *jaguar eu*, ou: jaguar = eu; eu = jaguar. Todo o sistema dessas línguas estabelece lógicas flexíveis (multimodais) de identidade e diferença, na medida em que a cópula (o verbo ser, e a com ele a própria lógica do Ser) é desnecessária. Para dizer “o urubu é um pássaro” o guarani Kaiowá diz *gwyra yryvu*, e para dizer “o urubu é um pássaro negro”, diz: *hũ gwyra yryvu*; a mera anteposição do predicado diante do sujeito já cria uma relação interjectiva que prescinde da cópula. Ademais, a densidade semântica das palavras do guarani sempre pressupõe muito mais do que aquilo que está dito. Em primeiro lugar, dizer que o urubu é um pássaro equivale a dizer que o urubu é uma “alma” ancestral, pois o termo *gwyra* também significa “alma” (ou psique). Assim, a frase *gwyra yryvu* se bifurca naturalmente em dois sentidos, ambos empíricos para um Kaiowá: um, natural, ou seja, que diz respeito às coisas do mundo da floresta; e, outro, sobrenatural, ou seja, que diz respeito às coisas ancestrais, que, para um Kaiowá, não estão no passado remoto, mas num presente contínuo¹³. Aquilo que aqui seria chamado de polissemia deveria ser na verdade descrito como um interjecto denso ou complexo.

Essa talvez seja uma das vantagens de se pensar na teoria do interjecto. Para nós, os Modernos (no sentido de Latour¹⁴), a rígida separação entre

12 Cf. Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

13 Como procuro demonstrar em relação à cosmologia Guarani Mbyá contida no *Ayvu Rapyta*, na religião Mbyá não há deuses, mas ancestrais dotados de certas capacidades operacionais. Ademais, um ancestral como Jakaira pode ocupar um lugar no “céu” e na semente de uma planta – a ponto de ser ele próprio um tipo de planta, o milho saboró, com o qual se faz o cauim ritual, e em cuja colheita se atribuem os nomes.

14 É necessário lembrar que, para Latour, “jamais formos Modernos”, na medida em que mesmo os modernos preservaram formas “subjetivas” de ação, mantiveram crenças e ideologias que são contraditórias com os postulados de rigor e objetividade que se atribui à ciência.

sujeito e objeto enfraqueceu a nossa relação com o mundo, aprisionando-nos numa redoma subjetiva chamada civilização, dentro da qual os objetos são cada vez mais manipuláveis¹⁵ (dos enxertos aos transgênicos, da roda aos aviões), e o interjecto, enquanto método e ferramenta, é muito mais uma forma de separação do que de união. No entanto, o ser humano, por mais que se isole em redomas, continua a respirar (ou seja, tem uma relação interjectiva constante entre seu corpo e a atmosfera), a alimentar-se, a defecar e a reproduzir-se como outros seres, entrando em interação constante com a natureza. Ora, parece que está ficando claro que quanto mais essa natureza é manipulada pelo método e pela ferramenta (ou seja, pela relação interjectiva artificial ou pela relação interjectiva do método e da ferramenta), mais a natureza se volta contra o homem, mais a criatura se rebela contra o criador: o ar se torna poluído e provoca doenças respiratórias e alérgicas; a água que compõe 80% do corpo humano se contamina e o contamina; os animais e plantas modificados geneticamente produzem mutações malignas nos corpos humanos, como as novas formas de câncer ou de gripe, que se multiplicam.

Ao impor uma relação interjectiva não apenas disjuntiva mas unilateral (sujeito → objeto), ao expandir a força de um interjecto cada vez mais mecânico e mais agressivo ao outro (o mundo, a natureza), tanto mais os Modernos se afastaram de formas de relação que os “nativos” do mundo ainda mantêm com a natureza, e tanto mais passaram a sofrer de uma nostalgia (que os poetas românticos bem expressaram) e dos efeitos maléficos da natureza modificada e transcriada sobre eles mesmos. Certamente a soja transgênica produz mais, mas não é mais uma planta apenas, e sim um mecanismo envolvido em operações técnicas e jurídicas complexas, que produz de forma acelerada num mundo cada vez mais acelerado.. Isso sem contar os efeitos catastróficos que decorrem dos altos lucros decorrentes da soja transgênica, como a devastação de um dos biomas mais importantes da América Latina (o Cerrado) e o genocídio de povos que nele vivem tradicionalmente. Por mais “objetivos” que tenham sido os criadores da soja transgênica, o interjecto atual demonstra um lado obscuro da relação entre Ciência e História. Vivemos hoje num mundo onde quase tudo foi esquadrihado e matematizado, mas esse grande objeto recalcitrante que é a Terra (ou Gaia) está começando a reagir a séculos de manipulação obscena. Assim, o Antropoceno, ou melhor dito, para excluir desse conceito os não-Modernos que restaram, o Capitaloceno nada mais é que a expansão ilimitada desse interjecto-ferramenta, que vai cortando tudo

15 *Vorhanden*, para Heidegger.

como uma gigantesca máquina de cortar grama descontrolada. Aliás, muitas vezes é a própria ferramenta que se volta contra o criador, uma vez que os objetos técnicos nada mais são do que pro-jectos que se interpõem entre o homem e o seu meio, alterando ou destruindo as múltiplas as relações inter-jectivas originárias, que alguns xamãs ainda podem ver na floresta amazônica. Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa alerta para o fato de que não é a terra que está sendo destruída, mas é o céu que está caindo sobre nossas cabeças.

*A queda do céu*¹⁶, livro produzido a partir do encontro do xamã Yanomami Davi Kopenawa com o antropólogo francês Bruce Albert) representa uma mudança de paradigma na tradição etnográfica (que é tradicionalmente uma relação sujeito/objeto), já que tanto o processo colaborativo entre o xamã e o etnógrafo quanto os processos de transcrição, tradução e edição explicitam uma relação interjectiva na sua própria configuração antropológica. Trata-se de uma grande cosmologia narrada por um xamã, na qual muitos aspectos da cultura Yanomami e dos embates entre o modo de pensar da selva e da cidade entram em confronto, questões existenciais, políticas, científicas e tecnológicas. Mas é também uma ontosmologia, na medida em que comporta também uma ontologia muito interessante, que acaso poderia por em causa a ontologia ocidental de Platão a Heidegger. Os seres, tais como definidos por Kopenawa, compõem-se de uma “pele” (*siky*, o que chamamos de corpo) e uma imagem (*utupê*) “sede de energia e identidade pessoal”. Mas não se trata aqui de um dualismo do tipo corpo x alma ou corpo x mente, pois há ainda três elementos ontológico-perceptivos: *wixia*, o “sopro vital” que corresponde mais ou menos à nossa ideia de alma; *pihi*, ou consciência (“pensamento consciente e também volição e olhar”), e finalmente o *pore*, ou fantasma, “que assume o comando psíquico em detrimento da consciência [*pihi*]” nos estados de alteração provocados pelos alucinógenos, pelo sonho (pela dor, pela doença). Ao tomar o *yakoãna*, o xamã entra em *poremuu*, ou seja, “em estado de fantasma”, liberando assim a sua *utupê* para o encontro com os *xapiri* (que também revelam as suas *utupê* aos xamãs) e com os milhares de outras *utupê* da floresta (animais, plantas, e até os brancos *napê*, tudo tem uma *utupê*). Observe-se que o processo do xamanismo, que resulta não apenas de um dom, mas de um longo aprendizado, não consiste em ser afetado por um alucinógeno e sofrer uma alteração psicomotora e perceptiva, que provoca

16 KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. As observações que apresento a seguir se baseiam numa leitura cruzada do texto, do posfácio e das notas de Bruce Albert, portanto não remeterei às páginas.

meras alucinações. Antes, trata-se de uma dissociação efetiva da *siky* (pele ou corpo) e da *utupê* (imagem-alma), enquanto a consciência (*pihi*) passa a ser dominada pelo fantasma (*pore*), sem que se altere a alma essencial (*wixia*).

Estamos aqui, portanto, diante de uma ontologia radicalmente distinta das ontologias que o Ocidente produziu ou que se tornaram dominantes no Ocidente, como distinção entre alma e corpo, entre sujeito e objeto, entre razão e sensibilidade, para mencionar algumas. Talvez se pudesse comparar esse descolamento da *utupê* ao sujeito transcendental kantiano, mas ao invés de entender as categorias *a priori*, a *utupê* experimenta categorias *a posteriori*, que advêm de um outro aparelho perceptivo, que se conecta ao mundo ancestral e supramundano dos *xapiri*, e também ao mundo dos demais sujeitos transcendentais da floresta, que formam uma rede transcendental intersubjetiva, na qual experiências de ser radicalmente Outro são intercambiadas, sobretudo quanto aos processos de cura:

Quando o espírito papagaio termina seu canto, o espírito anta começa o dele; depois é a vez do espírito onça, do espírito tatu-canastra e de todos os ancestrais animais. Cada um deles primeiro oferece suas palavras, para então perguntar por que seu pai os chamou e o que devem fazer... Os espíritos cutia, cutiara e paca arrancam o mal fincado nas imagens dos humanos por seres maléficos...As mulheres espíritos arco-íris hokotoyoma refrescam o corpo dos doentes com água e os espíritos anta lambem suas feridas. Os espíritos da árvore masihanari kohi lhes dão novas forças. Assim que um espírito acaba seu trabalho, volta para seu espelho e aguarda até os outros terminarem o deles.¹⁷

Assim, a floresta é para o xamã uma infinita biblioteca, como a Biblioteca de Babel descrita por Jorge Luiz Borges, na qual tudo está conectado em rede:

os cantos dos xapiri são tão numerosos quanto as folhas de palmeira paa hana que coletamos para cobrir o teto de nossas casas, até mais do que todos os brancos reunidos...Os xapiri nunca se deslocam na floresta como nós. Descem até nós por caminhos resplandecentes de luz, cobertos de penugem branca, tão fina quanto os fios das teias de aranha warea koxiki que flutuam no ar. Esses caminhos se ramificam para todos os lados, como os que saem de nossas casas. Sua rede cobre toda a nossa floresta. Eles se

17 Kopenawa & Albert, *op cit*, p. 177.

*bifurcam, se cruzam e até se superpõem, para muito além dela, por toda a vasta terra a que chamamos urihi a pree ou urihi a pata, e que os brancos chamam de mundo inteiro.*¹⁸

Diante desse quadro, que só promete mais guerras, mais catástrofes climáticas, talvez se trate de não de agir como os povos originários, mas de pensar com eles. Assim como a agência xamânica de Kopenawa (e de tantos outros) apresenta formas de vínculos (relações interjectivas) com a natureza que desconhecemos (ou será que desaprendemos?), talvez se pudesse pensar, ao invés de implantar *microchips* no cérebro para aumentar a nossa velocidade de conexão com as redes digitais e com os objetos técnicos, constituir novas redes que nos conectem de forma mais harmônica com outras formas de relação interjectiva (com o mundo animal e vegetal, com os rios, as florestas, com o que resta de vida nos oceanos). Mas tais conexões (ou relações interjectivas) não deveriam, no sentido em que propomos acima, ser pensadas dentro do paradigma cosmopolita, tendo o ser humano Ocidental e Moderno no centro, mas no sentido do pluriverso e da cosmopolítica. Trata-se, portanto, de criar um novo pensamento de fronteiras, ou um pensamento-fronteira. Enfim, de recodificar as fronteiras e limites criados pelos Modernos, que também jamais fomos, ou que não necessariamente deveríamos ser ou seremos para sempre.

Referências

- HENNION, Antoine. “Você disse apegos?” In: Erick Felinto, Adalberto Müller, Alessandra Maia (org.). *A vida secreta dos objetos*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, pp.217-231, 2017.
- JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Traduções de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).
- JAMES, William. *Writings 1902-1910*. New York. The Library of America, 1987.
- JAMES, William. “Um mundo de experiência pura”. *Ensaio de empirismo radical*. Tradução de Jonny Miranda e Miriam Monteiro Kussumi. Introdução de Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

18 Kopenawa & Albert, *op. cit.*, p. 115-116.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2013.

LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pãde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986,

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 2018, pp. 442-64.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.