

**A “MORTE” DO HUMANO COMO O “FIM” DA SOCIEDADE:
uma nova lógica de dominação na modernidade?**

***THE “DEATH” OF THE HUMAN AS THE “END” OF SOCIETY:
a new logic of domination in modernity?***

Marcos Lacerda

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

A nossa proposta será apresentar algumas das possíveis relações entre questões como a “morte do humano”, o pós e o transhumanismo, com algumas discussões sobre o “fim” ou a mutação da sociedade no mundo contemporâneo. Apresentaremos três formas de interpretação dessas relações que compreendem o processo contemporâneo de mutação da sociedade como a emergência de a) um processo de *instrumentalização da espécie via eugenia liberal* (Habermas, 2004); b) uma *lógica cultural do neocapitalismo global* (Vandenbergh, 2006); c) um *Império Cibernético* (Lafontaine, 2004). Veremos que em todas estas formas de interpretação a emergência de uma nova forma social na modernidade se associa a um processo de dilatação das formas de dominação do capitalismo

Palavras-chave: sociedade, humano, modernidade, mutação.

Abstract

Our proposal will present some of the possible relationships between issues such as the “death of human”, the post and transhumanism, with some discussions on the “end” or mutation of society in the contemporary world. We present four ways of interpreting these relationships that comprise the contemporary process of changing society as the emergence of; a) a process of instrumentalisation of the species via liberal eugenics (Habermas, 2004); b) Cultural logic of global neo-capitalism (Vandenbergh, 2006), c) an Empire Cyber (Lafontaine, 2004). We will see that in all these ways of interpreting the emergence of a new social form in modernity is associated with a process of expansion of the forms of domination of capitalism

Keywords: society, human, modernity, mutation.

Introdução

Estariamos diante da emersão de uma nova forma social na modernidade de fins de século XX, com a possível “mutação” da *sociedade* através do advento de novas formas de socialização e associação na era da informatização do Capital, do mundo pós-colonial, pós-Guerra Fria e “pós-moderno”? Ou tratar-se-ia de mais uma forma sorradeira e astuta de constituição da dominação do Capital, dessa vez através da vestimenta dos discursos pós-coloniais, das performances pós-modernas, das tecnologias da informação, da biotecnologia e da engenharia genética? Quais as implicações deste processo para se pensar alguns dos fundamentos da Sociologia, especialmente a “sociedade” e, por extensão, o próprio humano? Admitindo o caráter de mutação da sociedade na contemporaneidade, que papel teria o sociólogo neste processo: manter as suas categorias sociológicas dentro do velho quadro de referência da “modernidade”, ou assim como a própria “sociedade”, também seria ele objeto dessa mutação? De que forma poderíamos mostrar as relações entre estas questões como o problema da “morte do humano” e, conseqüentemente, o “fim” da sociedade, título e tema deste artigo¹?

Nossa proposta será apresentar três maneiras de se pensar esta questão, as três admitindo a existência de um processo de mutação, associando a questão da “morte do homem” ao “fim da sociedade”, e analisar o processo de mutação como um processo de emersão de uma nova forma social que mantém e dilata as formas de dominação do capitalismo moderno, desfazendo a “sociedade”, as formas de socialização da modernidade e chegando a sugerir alterações ontológicas, epistemológicas e normativas na própria constituição do humano e da condição humana. É o que se pode ver em Vandenberghe (2006) com a noção de *lógica cultural do neocapitalismo global*, em Habermas (2004) com a noção de *instrumentalização da espécie da eugenia liberal* e em Lafontaine (2004) com a noção de *Império Cibernético*. Em todos esses casos, a afirmação da emersão de uma nova forma social na modernidade de fins de século XX (em alguns casos, como no de Lafontaine, a partir já da segunda metade do século XX, no imediato pós-Guerra) a associa, desde já, às novas formas de dominação do modo de produção e reprodução do capitalismo, com uma postura crítica e desencantada.

1 Ao usar o termo “morte do humano” estamos nos referindo tanto à discussão a respeito da “morte do homem”, no sentido dado por Foucault (2002) e por Derrida (1991), quanto às discussões atuais sobre os riscos para a constituição do que consideramos como “humano” nas intervenções biotécnicas da engenharia genética, da nano-tecno-biologia e da biologia molecular, como ficará mais claro no decorrer da análise.

Mutação como dominação: crítica imanente à modernidade

Habermas, em *O futuro da natureza humana* (2004), discute as implicações das pesquisas em engenharia genética, especialmente no que diz respeito aos Diagnósticos pré-implantação de genes (DPGI) e à pesquisa científica com embriões². O DPGI é um mecanismo que permite aos pais escolherem a manutenção ou não do desenvolvimento do feto. Tal possibilidade pode ser justificada através de duas motivações: a) como “eugenia negativa”, a fim de interromper a gravidez em virtude da descoberta de uma doença incurável; b) como “eugenia positiva”, a fim de redesenhar os arranjos dos genes para que a futura criança nasça com uma série de aptidões físicas e mentais. No primeiro caso, o da “eugenia negativa”, põe-se em questão a definição do que seria uma vida digna de ser vivida e o que seria uma vida não-digna de ser vivida. No segundo caso, o da “eugenia positiva”, a questão se complica na medida em que,

[c]om a decisão irreversível que uma pessoa toma em relação à constituição “natural” de outra, surge uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento. Esse novo tipo de relação fere o nossa sensibilidade moral, pois forma um corpo estranho nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas (Habermas, 2004, p. 20).

Neste sentido, a programação genética forja uma nova relação interpessoal de cunho assimétrico, um tipo de dependência social irreversível, uma espécie de “paternalismo *sui generis*” (Habermas, 2004, p. 88) que “submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros”, pois “o planejador do programa dispõe unilateralmente, sem supor o consenso fundamentado, da constituição genética de uma outra pessoa” (Habermas, 2004, p. 87-89). Tal situação conduz a uma mutação nos processos de socialização e na própria noção de socialização. Como nos diz Habermas:

Os processos de socialização somente se dão na ação comunicativa e desenvolvem sua força formadora no âmbito de processos de compreensão e decisões, que, por parte das pessoas adultas de referência, também se unem a razões internas, mesmo quando o “espaço das razões” ainda não se tiver aberto à criança, num determinado estágio de seu desenvolvimento cognitivo. A estrutura interativa de processos de formação, em que a criança sempre assume o papel de uma segunda pessoa, torna fundamentalmente

2 Nas reflexões que se seguem trataremos apenas da questão dos DPGI.

“contestáveis” as expectativas dos pais quanto à formação do caráter de seus filhos (Habermas, 2004, p. 86).

Numa situação na qual a criança não pode assumir o papel de “segunda pessoa”, uma vez que o seu “destino” é definido geneticamente, através de uma programação unilateral, não é possível reverter criticamente a dependência dos processos de socialização impostos pelos pais e pela estrutura social na infância, pois “diferentemente da dependência social da relação pais-e-filhos, que sempre se desfaz com o acesso das crianças à idade adulta, na medida em que as gerações vão se sucedendo, por certo a dependência genealógica dos filhos em relação aos pais não é reversível”, pois “a intenção paternalista sintetiza-se num programa genético desarmado, e não numa prática socializante, mediada pela comunicação, que pode ser recuperada pelo ‘pupilo’” (Habermas, 2004, p. 89). O ponto crucial me parece aquele relacionado ao possível surgimento de seres humanos que se autoidentificam de uma maneira radicalmente distinta dos seres nascidos através da evolução natural, se situam assim numa zona sombria entre a condição de artefatos técnicos da mesma natureza ontológica de objetos inanimados e a de seres vivos da mesma condição ontológica de seres humanos e seres vivos em geral: “Na medida em que o indivíduo em crescimento, manipulado de forma eugênica, descobre seu corpo vivo também como algo fabricado, a perspectiva do participante da ‘vida vivida’ colide com a perspectiva reificante dos produtores ou artesãos” (Habermas, 2004, p. 71) gerando tanto uma situação ontológica e moral novas quanto uma situação político-institucional desafiadora, e talvez a ruptura mesmo com o sistema social político-institucional, talvez ainda uma autotransformação da espécie sem precedentes.

Com isso, o problema conceitual proposto pela delimitação entre prevenção e eugenia transforma-se numa questão de legislação política. Quando se considera que os *outsiders* da medicina já estão trabalhando em clones reprodutores de organismos humanos, impõe-se a perspectiva de que em pouco tempo a espécie humana talvez possa controlar ela mesma sua evolução biológica. “Protagonistas da evolução” ou até “brincar de Deus” são as metáforas para uma *autotransformação da espécie*, que parece iminente (Habermas, 2004, p. 30, grifo do autor).

É neste sentido que podemos falar, seguindo Habermas, numa “eugenia liberal”, que pode ser pensada como precursora de uma autoinstrumentalização da espécie e de uma mutação na nossa autopercepção como espécie humana, dividida agora entre “seres naturais” e “seres

artificiais”. Essa mutação acompanharia aquela dos processos de socialização simbolicamente mediados e racionalmente comunicativos, fazendo emergir uma nova forma de dominação, um “paternalismo *sui generis*”, como diz o filósofo alemão. Assim, uma mutação do humano – a “morte do homem” – acompanharia uma mutação da “sociedade” em sua dimensão “cultural-simbólica” e em sua dimensão político-institucional através da constituição de “um corpo estranho nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas” (Habermas, 2004, p. 20) e dos processos reflexivos de socialização – a “morte do social”. Haveria assim um “determinismo” reversível, aquele relacionado aos processos de socialização – culturalmente, simbolicamente, politicamente e institucionalmente formados –, já que o jovem em crescimento coloca-se em um movimento reflexivo e passa a reconsiderar uma série de prescrições morais, estéticas, culturais e pedagógicas “impostas” pelos pais, mas também, se quisermos, pela “sociedade”, uma vez que

[p]erante nosso destino determinado pela socialização, preservamos fundamentalmente uma liberdade diferente da que teríamos com a produção pré-natal do nosso genoma. O jovem em crescimento poderá um dia *ele mesmo* assumir a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que ele é. Com efeito, ele pode se colocar de modo reflexivo perante seu processo de formação, elaborar uma auto-compreensão *revisória* e compensar, de maneira aprofundada e retrospectiva, a responsabilidade assimétrica dos pais em relação à educação de seus filhos (Habermas, 2004, p. 20)

Mas o advento da engenharia genética traz também um determinismo irreversível nos casos de intervenção genética, já que mesmo havendo um movimento reflexivo de reconsideração das escolhas genéticas “pré-pessoais”, tal movimento é nulo em sua intenção de alterar tais escolhas, que seriam assim inalteráveis, já que a “possibilidade de uma apropriação autocrítica da história da própria formação não ocorre do mesmo modo em relação aos que sofreram manipulação genética” (Habermas, 2004, p. 20), pois

[...] o adulto neste caso permaneceria totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada, e não teria a chance de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento entre *peers*[iguais], seguindo o caminho retroativo de uma autorreflexão ética. Ao descontente restaria apenas escolher entre o fatalismo e o ressentimento (Habermas, 2004, p.20/21)

É interessante notar que, na perspectiva de Habermas, a condição humana depende tanto da consciência da vulnerabilidade física quanto da consciência da dependência social, sendo esta dupla dependência crucial para a regulação normativa das relações interpessoais, pois

A regulamentação normativa das relações interpessoais pode ser compreendida como um poroso invólucro de proteção contra certas contingências, às quais o corpo vulnerável e a pessoa nele representada estão expostos. Ordens morais são construções frágeis, que, de uma só vez, protegem o corpo de lesões corporais e a pessoa de lesões internas ou simbólicas (Habermas, 2004, p. 47).

Aqui retornamos ao tema da relação entre o caráter inalterável da nossa constituição biológica, ou do nível orgânico do Ser, a sua natureza frágil e vulnerável, e a necessidade de constituir domínios extraorgânicos (que constituem a dependência social de que fala Habermas) a fim de nos garantir proteção física e simbólica e possibilidade de desenvolvimento. Habermas é bastante claro neste ponto:

Depender dos outros é uma circunstância que esclarece a vulnerabilidade do indivíduo em relação aos outros [...] A autonomia é, antes, uma conquista precária de existências finitas, que só conseguem “se fortalecer” quando conscientes de sua vulnerabilidade física e de sua dependência social (Habermas, 2004, p. 48).

Além do mais, é esta dupla dependência que funda uma auto-percepção moral da espécie, pois

A empatia ou a “compreensão manifestada” em relação à vulnerabilidade da vida orgânica, que cria um entrave moral ao manejo prático, funda-se abertamente na sensibilidade do próprio corpo e na distinção entre uma subjetividade, embora rudimentar, do mundo de objetos manipuláveis (Habermas, 2004, p. 65).

O problema é que a intervenção biotécnica interrompe esta correspondência de seres vivos com outros seres vivos – que compartilham a mesma condição de vulnerabilidade biológica inalterável em sua essência – forjando uma situação na qual seres vivos biologicamente – e socialmente – determinados pela “evolução natural” e pelas mediações simbólicas, culturais, políticas e institucionais da sociedade passariam a conviver com seres vivos artificialmente determinados por programadores do genoma

humano inseridos em sistemas sociais autorreferentes e orientados por um viés tecnocrático e mercadológico, por uma “eugenia liberal”

É nessa situação que nos encontramos hoje. O progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliam não apenas as possibilidades de ação já conhecidas, mas também possibilitam um novo tipo de intervenção. O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado”, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo (Habermas, 2004, p. 17).

É neste quadro que incide a crítica de Vandenberghe em *Jamais fomos humanos* (2010a) aos teóricos do pós-humanismo, que associam a tecnologia à sociedade através de uma relação de dupla mediação, na qual o “mantra dos sociólogos da ação “nenhum humano-nenhuma sociedade (“intersubjetividade”)” é substituído pela inversão “nenhum objeto-nenhuma sociedade” (“Interobjetividade”), e aos analistas pós-modernos da ciência e da tecnologia, que “nos dizem que sem objetos não somente não haveria sociedade, como também inclusive não haveria seres humanos” (Vandenberghe, 2010a, p. 215), a tal ponto que poderíamos afirmar que:

Há nenhum humano no mundo. Ou melhor, humanos são fabricados – na linguagem, através de formações discursivas, em suas várias ligações com atores tecnológicos e naturais, por meio de redes que são compostas heterogeneamente de humanos e não-humanos, que são eles mesmos da mesma forma compostos (Michael apud Vandenberghe, 2010a, p. 215).

Tal concepção, que dilui o “humano” na “linguagem”, nas “formações discursivas”, e que coloca numa zona de indiferenciação humanos e “não humanos” (animais e objetos), tem sido, na perspectiva do autor, em linhas gerais, a ideologia que fundamenta a lógica cultural do neocapitalismo global tanto numa perspectiva tecno-científica ligada a uma racionalidade instrumental hiperliberal e hipercapitalista quanto um neovitalismo maquínico de extração neonietzschiana e deleuziana que, de diferentes maneiras, pode se associar à primeira perspectiva num movimento de humanização das máquinas e maquinização dos humanos.

Uma das maneiras de entender este processo é através do “modelo informacional” da cibernética (Lafontaine, 2004) que

[reduz] o humano a uma máquina inteligente que processa informação (na mesma medida em que) as ciências biológicas reduzem o

humano ao DNA, a uma fita complexa de informação que pode ser ciberneticamente decodificada, recodificada e recombinada [neste sentido] tudo, inclusive a vida, pode potencialmente ser nivelado e reduzido à informação e à comunicação da informação modularizada (Vandenberghe, 2010a, p. 229).

É em relação ao tema da indiferenciação entre humanos e não humanos (animais ou objetos) que trata Lafontaine(2004) ao se referir à cibernética e ao conceito de informação, ao dizer que a cibernética “subordina a vida ao princípio informacional” esboroando, assim, qualquer diferença ontológica entre o vivo e o não vivo, colocando em suspenso a concepção biológica ou orgânica da vida e, ao mesmo tempo, colocando em suspenso a distinção entre humanos e máquinas através da relação entre “comunicação” e “informação”.

Efetivamente, a cibernética subordina a vida ao princípio informacional. Segundo esta lógica o ser humano possui tão-só um valor diferencial ligado à sua capacidade de processar informação complexa [...] Definindo o ser humano unicamente em função da complexidade da sua inteligência, Wiener deixa perceber que a reprodução artificial de um organismo teria um valor “existencial” idêntico ao de um ser vivo. O modelo informacional aplica-se indiferentemente ao organismo e às máquinas (Lafontaine, 2004, p. 41).

Assim, o modelo informacional conseguiria tanto eliminar a barreira ontológica entre humanos e animais (já que todos estaríamos informados pela “informação”) quanto a barreira que se dá entre vivos e não vivos (posto que a diferença seria menos de substância do que de gradação de complexidade) e, nesse sentido, não haveria diferença ontológica entre a reprodução “natural” de um ser vivo e sua possível reprodução “artificial”, nos levando, assim, a retomar o problema habermasiano das implicações morais e ontológicas da reprodução de “seres artificiais” através de uma outra ótica. Embora o termo “informação” seja de difícil definição, já que, como bem o diz Lafontaine, trata-se de um termo que possui uma fluidez conceitual problemática, podemos dizer, seguindo ainda mais uma vez a autora, que o termo traz em seu bojo um alto grau de indiferenciação e de penetrabilidade, o que faz com que possa atravessar regiões ontológicas distintas, como a dimensão física, biológica ou cultural. Assim,

[a] informação é um princípio físico quantificável, cuja eficácia pode ser medida num determinado sistema. Partindo de uma base probabilística, a linguagem binária permite reduzir a incerteza ligada

à transmissão de uma mensagem. A natureza desta última pode ser física, biológica ou cultural, isso não tem qualquer importância. (Lafontaine, 2004, p. 42).

Ao mesmo tempo em que forjaria um novo modelo societário que teria como significado principal a negação da herança humanista de autonomia subjetiva do sujeito associada à modernidade política, herança esta entendida como a “de um sujeito historicamente construído, frágil e sensível, cujo valor último reside na sua capacidade reflexiva de agir politicamente no mundo” (Lafontaine, 2004, p. 20). Esta herança estaria sendo substituída pela “figura polimórfica do sujeito informacional”, o “sujeito virtual das redes”, num mundo “inteiramente voltado à comunicação e à troca de informações, no seio do qual as barreiras entre o ser humano, o animal e a máquina parecem estar definitivamente abolidas” (Lafontaine, 2004, p. 15). Assim, ao “paradigma” humanista da modernidade política reflexiva e historicamente fundamentada, o “paradigma cibernético contrapõe uma visão científica e naturalista [na qual] a sociedade surge já não como o resultado de uma contingência histórica, mas antes como fruto de um processo de evolução e de complexificação” (Lafontaine, 2004, p. 19).

Com a cibernética, entramos a todo o gás na pós-modernidade tal como o sociólogo Michel Freitag a entende, isto é, num mundo em que a regulação societal se caracteriza pelo esboroamento das referências normativas em proveito de uma lógica tecnocientífica puramente operacional (Lafontaine, 2004, p. 18).

Vandenberghe segue na mesma direção ao sugerir que a indiferenciação entre humanos e não humanos, assim como o esboroamento da noção de vida orgânica, ou a perda do privilégio ontológico da vida orgânica em relação à “vida” de silício dos objetos e “coisas”, pode estar nos conduzindo para uma “megamáquina capitalista” que oculta justamente a lógica cultural do neocapitalismo global, que produz os produtores, os consumidores e a própria vida como mercadoria (Vandenberghe, 2010a, p. 234). Nesse sentido, o tipo de relação intersubjetivamente mediada que depende de processos de socialização simbolicamente mediados e reflexivamente constituídos é colocado em suspenso em favor de uma “reificação das relações sociais [que forja] uma socialização das relações coisas” (Vandenberghe, 2010b, p. 130) problemática, pois ao atribuir uma situação de indiferenciação ontológica entre humanos e não humanos, esquece que

[s]eja qual for a maneira pela qual os humanos estão ligados aos não humanos, são sempre os humanos que encontram os não humanos e lhes conferem sentido, valor de uso ou valor de troca. Os não humanos têm um sentido para os humanos, seja de maneira proximal, porque os encontram no mundo ambiente e os percebem no interior de uma multiplicidade de regimes axiológicos de justificação [...] seja de maneira última, porque eles o fizeram (Vandenbergh, 2010a, p. 130).

Tanto Habermas quanto Vandenbergh e Lafontaine sugerem a possibilidade de estarmos vivendo um período de mutação civilizatória de grandes proporções, e que tal mutação acompanharia um possível processo de ruptura com alguns dos paradigmas nos quais se fundou a representação moderna do humano, da sociedade e, por extensão, das formas de socialização institucionalizadas nos Estados modernos. Essa mutação estaria associada aos desafios da cibernética, da biotecnologia, das nanotecnologias e da engenharia genética. Nas reflexões que apresentamos – de um modo bastante esquemático e simplificado –, a crítica primeiramente apresenta uma situação de mutação civilizatória concreta, implicando a mutação da sociedade com uma mutação do próprio humano – poderíamos dizer: do humano da episteme moderna das Ciências Humanas, do humano como duplo empírico-transcendental – e, posteriormente, pinta com cores bastante sombrias as consequências políticas, normativas, culturais e ontológicas dessa nova forma social que estaria por vir, sugerindo que estaríamos diante da emersão de um tipo de sociedade baseada numa instrumentalização da espécie, forjada por uma eugenia liberal (Habermas, 2004), que seria a nova lógica cultural do neocapitalismo global (Vandenbergh, 2010a), fundando assim um “Império Cibernético” (Lafontaine, 2004)³.

O interessante é que nos casos apresentados há a aceitação da

3 É este também o caminho reflexivo de Herminio Martins no livro *Experimentum Humanum: Civilização Tecnológica e Condição Humana* (2012) – segundo o qual estaríamos vivendo um momento perigoso em que a “desantropologização da técnica”, a sobreposição do ambiente técnico-científico-informacional em relação ao ambiente natural-orgânico-social e a constituição de uma “metafísica da informação” se unem para anunciar a “morte” ou a “obsolescência” do homem, o “fim” da sociedade e quem o sabe o próprio fim da natureza e da vida orgânica no planeta Terra – e de Michel Freitag em *L’oubli de la société* (2002), no qual se sugere que estaríamos vivendo um momento em que uma nova forma social, um novo modo de produção e reprodução da vida social estaria emergindo: os sistemas decisórios-operacionais com uma lógica técnica instrumentalizada, cuja principal característica é a negação dos sistemas sociais simbólico-culturais e político-institucionais, em suma todo o processo complexo que constitui a forma societal que forja a “sociedade” e o “humano”.

possibilidade efetiva de alterações significativas no nível orgânico do Ser, para citar uma expressão de Lukács (2010). Não é demais lembrar que um dos objetivos principais de alguns dos apólogos menos críticos da biotecnologia, da engenharia genética e das tecnologias da informação é justamente aperfeiçoar a condição precária e frágil do “humano”, a sua inferioridade biológica “congenita, especialmente – embora não só – os trans-humanistas. Como diz Vandenberghe:

Os trans-humanistas partem de uma suposição de que o humano é um “animal deficiente” (Nietzsche) que é incapaz de fazer frente à complexidade do ambiente tecnocientífico. No site de Stellarc, um net-artista pós-humanista, ele afirma peremptoriamente que “é tempo de questionar se um corpo bípede e respiratório com visão binocular e um cérebro de 1.400 cm³ é uma forma biológica adequada. Ele não faz frente à quantidade, à complexidade e à qualidade de informação que foi acumulada; ele é intimidado pela precisão, pela velocidade e pelo poder da tecnologia e é mal equipado para fazer frente a seu novo ambiente extraterrestre” (Vandenberghe, 2010a, p. 218).

Do mesmo modo, Lafontaine mostra que o projeto inicial da cibernética estava também associado a uma necessidade de melhoramento da condição humana, particularmente no que diz respeito à sua precariedade biológica. É nesse sentido que se indaga a autora “Não é um dos principais objetivos dos fundadores da cibernética suprir as fraquezas humanas criando uma máquina capaz de controlar, prever e governar? (Lafontaine, 2004, p. 38). Seja na crítica de Vandenberghe, seja na de Lafontaine e na de Habermas tal possibilidade se apresenta como capaz de ser efetivada, embora normativamente seja discutível, especialmente porque a pesquisa biogenética se uniu ao interesse de investidores e do mercado que se quer autorregulado, atropelando assim “os longos processos normativos de esclarecimento na esfera pública” (Habermas, 2004, p. 25). Mas a possibilidade de alteração “concreta” na nossa herança genética conduz Habermas a refletir sobre a necessidade de se pensar um “direito a uma herança genética não-manipulada”(Habermas, 2004, p.32), já que “o modo como a neutralização biotécnica da distinção habitual entre “o que cresceu naturalmente” e “o que foi fabricado”, entre o subjetivo e o objetivo, muda a autocompreensão da espécie que tínhamos até agora de tal maneira que os avanços espetaculares da genética molecular conduzem aquilo que somos “por natureza” cada vez mais para o campo das intervenções biotécnicas (Habermas, 2004, p. 33).

Conclusão

A crítica às consequências das alterações só fazem sentido, obviamente, se aceitamos a condição de possibilidade efetiva de alteração do nível orgânico do Ser, como o fazem implícita ou explicitamente os autores analisados. Ainda que a crítica ao processo de mutação seja consistente, especialmente ao destacar os aspectos de dominação política sem precedentes do processo, podemos abrir um pouco mais o problema e aceitarmos o desafio de pensar esta mutação sem associá-la diretamente a novas formas de dominação⁴. Uma das principais questões da biotecnologia, da engenharia genética e da nanotecnologia incide sobre os riscos da possibilidade efetiva de se alterar a nossa dimensão orgânica, a nossa condição biológica, em suma, o tipo de ser orgânico. Na medida em que a relação entre socialização e humanização se funda através do grau aparentemente inalterável do nível orgânico, e na medida em que, através da biotecnologia, da nanotecnologia e da engenharia genética, já seria possível alterar o nível orgânico do Ser, como fica, nesse sentido, uma sociologia que se funda justamente contra essa possibilidade? Como vimos em Habermas, é a dupla condição de dependência física (em razão de nossa fragilidade e vulnerabilidade biológica compartilhada) e dependência social (como uma necessidade advinda dessa nossa fragilidade e vulnerabilidade biológica) que caracteriza a “natureza humana”. Numa situação na qual já não compartilhariamos da mesma dependência física (visto que haveria uma cisão entre “seres humanos naturais”, gerados através da “evolução natural” e que, por isso, compartilhariam da mesma dependência física de todos os outros humanos, e “seres humanos artificiais”, gerados através de programações genéticas controladas racionalmente e que, por isso, não compartilhariam da mesma situação de dependência física e talvez até de constituição orgânica), como ficaria a própria concepção de

4 Entre os autores que não necessariamente aderem ao tipo de crítica que associa tal processo com a emersão de uma nova forma de dominação política (instrumentalização da espécie, lógica cultural do neocapitalismo global ou Império cibernético) podemos pensar, entre outros, em Latour, Luhmann e Simondon. O primeiro através da teoria ator-rede, especialmente pelo fato de conferir aos não-humanos a condição de atores. O segundo pela adesão a uma representação comunicacional da sociedade, pela constatação de que a “comunicação” não é atributo apenas de humanos e da consciência humana, e, por fim, pelo uso de conceitos retirados da biologia molecular, da genética, da cibernética e da teoria da complexidade. O terceiro, no dizer de Vandenberghe, estaria construindo uma “sociologia mecanológica” capaz de pensar uma “sociedade maquina” na qual a velha linha divisória entre mecanismo e vitalismo, entre tecnologia e biologia, simplesmente esvaneceu.

socialização, a concepção de sociedade (como vimos, também sofrendo um processo de mutação através da instrumentalização da espécie, da megamáquina capitalista e dos sistemas sociais autorreferentes que agem num modo decisório-operativo) e, por fim, a própria concepção de humano, incerto, como vimos, entre não-humanos (os animais e as máquinas)? Seria possível, neste sentido, aproximar a noção de “morte do humano” como duplo empírico-transcendental (morte do homem como “natureza humana” que compreende um domínio ontológico próprio e que funda o conhecimento e forja um regime político de verdade) que, como sugerimos, estaria perdendo esta condição de privilégio ontológico na medida em que as intervenções genéticas misturam os domínios ontológicos do humano com os animais e com as máquinas, da morte da “sociedade” (a versão sociológica do homem como duplo empírico-transcendental) através da perda de centralidade dos processos de socialização da modernidade. Se pensarmos em Foucault (1986), poderíamos sugerir a emersão de uma nova “política da verdade” de cunho fortemente “anti-humanista”. Nesse sentido, poderíamos dizer que estaríamos diante da emersão de um novo “regime de verdade” fundado em um “sistema social decisório-operante”, em uma “instrumentalização da espécie através de uma eugenia liberal”, em uma “lógica cultural do neocapitalismo global” ou em um “Império Cibernético”, tal qual analisadas pelas críticas que apresentamos? Ou na verdade tais críticas seriam ainda reféns das “sujeições antropológicas” de uma concepção de “humano” como domínio ontológico privilegiado, objeto e fundamento dos tipos de ser orgânico (espécies vivas) e inorgânico (objetos e máquinas) e, portanto, dependente deste *a priori* histórico a que se chamou “o homem”. De fato, o termo “refém” não faz jus ao propósito consciente e voluntário dos autores de produzir uma crítica moderna de cunho humanista e democrático aos perigos da mutação contemporânea da sociedade e do homem (Habermas, 2004).

Mas, seguindo a crítica de Foucault, poderíamos nos perguntar: por que não imaginar uma situação na qual o “humano” realmente desapareceria? O “homem”, não os seres humanos, é preciso que se ressalte, pois “estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existia o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem” (Foucault, 2002, p. 444). Por esta razão é que nos esquecemos dos limites históricos, culturais e linguísticos do “signo homem”, para retomar uma menção a Derrida. Do mesmo modo, esquecemo-nos da dimensão política, institucional, bélica, das relações de poder e do regime de verdade que fundamentou e ainda fundamenta este “*a priori* histórico” (Dosse, 2007). Se pensarmos dessa maneira, aquilo que pode aparecer como algo no âmbito da dominação – a perda de privilégio

do “humano” e a indiferenciação entre os domínios orgânico humano, orgânico animal não-humano e maquínico – pode ser encarado também como algo libertador, no sentido de que neste processo estaríamos próximo de nos desvencilhar dos discursos das “sujeições antropológicas”, incluindo a própria sociologia. Pensando dessa maneira, **não** estaríamos diante de uma mutação epistêmica, ontológica, normativa, técnica e política para além do próprio capitalismo, ou pelo menos diante dessa possibilidade?

Referências

- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães. Campinas SP: Papirus, 1991.
- DOSSE, François. **História do Estruturalismo: O canto dos cisnes, de 1967 a nossos dias**. Vol. II. Trad. Álvaro Cabral. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **Técnica e Ciência como “ideologia”**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. **O Discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LAFONTAINE, Céline. **O império cibernético**. Trad. Pedro Filipe Henriques. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARTINS, Hermínio. **Experimentum Humanum, Civilização Tecnológica e Condição Humana**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Complexités du posthumanisme**. Paris: L’Harmattan, 2006.
- _____. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Trad. Gabriel Peters, Estela Abreu, Ana Liési Thurler. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010a.
- _____. **Jamais fomos humanos. Liinc em Revista**, v. 6, n. 2, set. 2010b, p. 214-234. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/view/376>>. Acesso em: 20 fev. 2013.

Recebido em 30/01/2014

Aprovado em 25/03/2014