

A CONDIÇÃO PÓS-HUMANA: OU “COMO PULAR SOBRE NOSSA PRÓPRIA SOMBRA”

Jonatas Ferreira

“Eis-nos aqui, pais de nosso próprio parentesco”
(Serres, 2003, p. 50).

“O fato de que a Filosofia e a química fisiológica podem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento ‘orgânico’, isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. Isto vale tão pouco como a opinião de que na energia atômica, esteja a essência da natureza. Pois, poderia mesmo acontecer que a natureza escondesse precisamente a sua essência naquela face que oferece ao domínio técnico do homem” (Heidegger, 1987, p. 47).

Introdução

Por intermédio de uma interface qualquer, a partir de uma série de perguntas e respostas, você seria capaz de diferenciar um computador de um ser humano? O famoso artigo de Alan Turing (1990), ‘Computer Machinery and Intelligence’, de 1950, propõe esse como critério para decidir se máquinas podem ou não ser consideradas inteligentes. Você é capaz de distinguir “performance verbal” de uma “realidade corpórea” e humana? Se você existe num mundo em que essa distinção não pode em certas circunstâncias ser traçada com facilidade, pouco importa, ao final, que a máquina em questão responda suas perguntas por meio de regras pré-estabelecidas. Você já se relaciona com o computador como se se tratasse de um ser humano. De acordo com Katherine Hayles (1999, p. *xii*), para além de nossa opinião pessoal sobre o assunto, ao aceitar os termos a partir dos quais Turing apresenta o problema, deparamo-nos com a seguinte situação:

O que o teste de Turing ‘prova’ é que uma sobreposição entre a corporeidade vivida e representada não é mais uma inevitabilidade natural, mas uma produção contingente, mediada por uma tecnologia que se tornou tão entrelaçada com a produção da identidade que ela não pode mais ser separada de modo significativo do sujeito humano.

A percepção de que a ‘subjetividade’ humana já não pode ser claramente discernível de um aparato mecânico é um passo decisivo na direção daquilo que ela chama ‘pós-humanidade’.

Na medida em que você olha atentamente significantes fluorescentes rolando pela tela de seu computador, independente das identificações que você possa atribuir às entidades corpóreas que você não pode ver, você já se tornou pós-humano (Hayles, 1999, p. *xiv*).

Recentemente, algumas vozes no campo da sociologia passaram a afirmar que as tecnologias de digitalização da vida nos conduzem a um tipo de sociedade na qual prevaleceria uma ruptura com o humano e com o humanismo. Lendo as citações acima, ocorre-me o quanto esse discurso está associado àquilo que se convencionou chamar de virada lingüística ou, mais remotamente, ao fato de, já no século dezenove, Nietzsche observar a inexistência de uma ligação orgânica entre a coisa nomeada, a sensação que ela produz e o símbolo que convencionamos adotar para evocar coisa e sensação¹. Devemos certamente à penetração dessa observação elaborações posteriores, tais como: a circulação desses símbolos obedece a uma lógica própria, em que o significante tem primazia sobre o significado (Saussure); o inconsciente se estrutura como linguagem (Lacan); os meios contemporâneos de comunicação produzem realidade como simulação (Baudrillard); a virtualidade dessa simulação implode o tempo e o espaço, e, conseqüentemente, retira-nos a possibilidade de agir reflexivamente, de pensar criticamente (Virilio e Baudrillard). Se os símbolos têm dinâmica própria e, portanto, já não podem ser considerados reflexos, representações de uma realidade pré-existente, se o próprio inconsciente se estrutura como linguagem, o que nos impede de inferir que o ato de pensar seja separável de um tipo específico de suporte: a mente humana?

Por isso mesmo, aquilo que o humanismo oferece como fundamento de sociabilidade constituiria um limite que estaria efetivamente sendo cruzado pela digitalização da realidade, pela simulação, pela cibernética. Quer seja moderno o humanismo de que se fala, portador de um projeto político e ético que se legitima em torno da idéia de consciência livre e autônoma, quer se trate de um humanismo greco-latino, que elabora a estreita relação entre a condição humana e o logos, viveríamos um momento de ruptura². Segundo esse tipo de abordagem, identificar o que seja o humanismo, dizer dentro dessa tradição o que é o ser humano, não constituiria uma dificuldade. Mais fácil ainda seria negar aquilo que o humanismo identifica como a essência do humano, negar a relação dessa essência com um corpo humano, negar a própria idéia de corpo humano. Afinal “os humanos e o ambiente que os circunda são diferentes formas de energia; a única diferença entre eles é a forma que a energia adquire” (Pepperell, 1997, p. 180-181).

¹ Ver, por exemplo, a esse respeito *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

² “Quanto a sabermos por que estamos indo irreversivelmente rumo a este limite final, tudo o que podemos fazer é nos agarrarmos a hipóteses fantásticas, como esta: a espécie humana poderia estar se empenhando numa espécie de escrita automática do mundo, dedicando-se a uma realidade virtual automatizada e operacionalizada, onde os seres humanos enquanto tais não têm mais motivos para existir. A subjetividade humana torna-se um conjunto de funções inúteis, tão inúteis quanto é a sexualidade para os clones” (Baudrillard, 2001, p. 71).

Proporei aqui uma questão inicial sobre a qual o discurso pós-humanista deveria dedicar uma atenção mínima: de que exatamente falamos quando falamos 'humanismo'?³ Se não formos capazes de responder a essa questão de forma convincente é bem provável que, na tentativa de estabelecer ou antecipar um momento zero que inauguraria o totalmente outro, na tentativa de cortar os laços com o passado, estejamos de fato sucumbindo ao não refletido nesse passado. É mesmo tão original aquilo que hoje nos anunciam certos intelectuais quando, numa bravata calculada, anunciam a possibilidade de a mente humana ser 'baixada' em um meio digital? Pensemos, a esse respeito, na relação problemática que Descartes já nos propunha entre o pensar e a corporeidade do pensar. Acredito que existe uma linha de continuidade clara entre cartesianismo e pós-humanismo em seu desprezo pela corporeidade do pensar. Mas isso, obviamente, diz pouco, caso não possamos especificar minimamente que humano aqui se supõe.

A possibilidade de encarar essas dificuldades, e de tentar responder às questões propostas acima mediante algum tipo de esforço analítico, todavia, é apenas parte da dificuldade pressuposta em se engajar numa reflexão acerca do discurso 'pós-humanista'. Quando, diante de um eventual 'futuro pós-humano', certos pensadores desdobram-se em boas-vindas ou alardeiam cenários catastróficos, não temos aqui meramente um tema filosófico a ser tratado, imprecisões conceituais a serem reparadas, mas um problema político. O reconhecimento desse descentramento leva necessariamente a um fim do humano, a um futuro pós-humano? Devemos aceitar como dado de partida que o ser humano possua uma essência passível de ser identificada e posteriormente negada (por um discurso pós-humanista)? Se não há nem nunca houve uma essência humana, algo que lhe seja próprio, todavia, as bases sobre as quais uma atitude crítica ao desenvolvimento tecnológico poderia ser esboçada parece se tornar algo problemático.

O discurso humanista acerca do humano

O humanismo diz respeito à constituição de uma retórica de civilização cujo eixo, dado de partida e de chegada é o ser humano. Nesse sentido amplo, ele se confunde com a própria história da metafísica ocidental, não dizendo respeito apenas ao movimento de secularização que se inicia na Europa a partir do século dezessete. Essa acepção da palavra humanismo corresponde ao tema sobre o qual Peter Sloterdijk se debruça no ensaio *Regras para o Parque Humano*. Trata-se, muitos devem se lembrar da polêmica que o livro gerou no final da década de 1990, de um texto controvertido. A partir de um engajamento crítico com a *Carta sobre o Humanismo* de Martin Heidegger, Sloterdijk discute

³ Podemos aceitar um pensador como Sade em meio aos humanistas? Dependendo da abordagem, eu diria que sim. O platonismo é humanista? Pensadores como Todorov, por exemplo, demarcam a modernização como cenário exclusivo do humanismo – e, dentro da modernidade, o humanismo se diferenciaria de outras concepções de mundo, como o 'conservadorismo', o 'individualismo', o 'cientismo'. Que fantasmas o 'pós-humanismo' combate quando diz combater a boa luta?

as transformações culturais advindas de avanços tecnológicos recentes. Um dos argumentos centrais desse texto nos interessa. Luta contra a barbárie ou contra o embrutecimento, enquanto discurso civilizador, o humanismo concebe sua tarefa intelectual como oposição às pulsões capazes de levar à bestialização do homem. Por esse motivo, essa tradição procura sempre definir rubricões capazes de delimitar um campo de sociabilidade de um campo de guerra, um “homo humanus” de um “homo barbarus” (Heidegger, 1987, p. 41). A regularização desse tipo de delimitação mobiliza na Grécia a idéia de proporção (a condenação da *Hýbris*, da desproporção) como princípio moral, político e estético da vida civilizada, do mesmo modo como pressupõe estratégias simbólicas que regulem com segurança áreas consideradas limítrofes (Vernant, 2002). Sob esse ângulo, por exemplo, é que se pode entender o papel simbólico de uma divindade como Ártemis, capaz de conduzir em segurança da animalização da caça à segurança da vida civilizada, ou a desgraça que se abate sobre Minos quando ele negligencia o sacrifício de um touro a Poseidon: “pois, humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência” (Heidegger, 1987, p. 41). A partir dessa caracterização do humanismo, Heidegger (*Ibid.*, p. 45-46) indaga:

Estamos nós no caminho certo para a essência do homem, quando distinguimos o homem e enquanto o distinguimos, como ser vivo entre outros, da planta, do animal e de Deus? Pode proceder-se assim, pode situar-se, desta maneira, o homem, no interior do ente, como um ente entre outros. Com isto se poderá afirmar, constantemente, enunciados certos sobre o homem. É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*; é o que acontecerá, mesmo que não seja equiparado ao animal e se lhe atribuirmos uma diferença específica. Pensa-se, em princípio, sempre o *homo animalis*, mesmo que *anima* seja posta como *animus sive mens* e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. Uma tal posição é o modo próprio da Metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não pensada na sua origem. [...] A metafísica pensa o homem a partir de *animalitas*, ela não pensa em direção da sua *humanitas*.

Tanto Heidegger quanto Sloterdijk acreditam que o humanismo instaura uma retórica de civilização em que, ao perigo da bestialização, é oferecida a tranqüilidade da domesticação; em oposição às “sensações e embriaguez desumanizadoras” (Sloterdijk, 1999, p. 18), promove-se a consciência culta, letrada. Falar do humano significa aqui assumir o poder discricionário de determinar sobre quem e em nome de que o ato civilizador reivindica aquela domesticação. Assim, “a *humanitas* não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano; ela implica também – e de maneira crescentemente implícita – que o homem representa o mais alto poder para o homem” (*Ibid.*, p. 45). Esse gesto, no entanto, pressupõe um esquecimento. O terreno de animalidade, o campo puramente biológico, sobre o qual se pode pensar, por oposição, o humano, compromete de maneira sub-reptícia o modo como passamos a pensar a essência do humano. A palavra ‘domesticação’, empregada acima, indicaria

essa contaminação advinda da incapacidade do humanismo pensar verdadeiramente a essência do humano.

O ataque heideggeriano ao humanismo é bem conhecido. Recordemos seu argumento. O humanismo é incapaz de pensar a essência do humano porque o pré-determina no campo dos entes: como animal racional, como transição em direção ao divino ou como produto de condições materiais e históricas. Nas primeiras páginas de *A Condição Humana*, Hannah Arendt (2000, p. 180) oferece um argumento semelhante: “se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’”. O humanismo é incapaz de pensar a essência do humano a partir de um terreno mais digno, ou seja, na abertura do ser. Para Heidegger, a essência do ser humano é ocupar-se do existir, é pensar. Esse ‘ocupar-se’, esse pensar, não constituem atos de um *sujeito*, não lhe pertencem como sua determinação, como determinação de sua vontade ou de sua consciência. O pensar não é coisa sobre a qual a consciência de um sujeito disponha. Pelo contrário, “o homem é ‘atirado’ pelo próprio ser na verdade do ser, para que, existindo dessa maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é” (Heidegger, 1987, p. 55).

A crítica heideggeriana ao humanismo prossegue através de um novo argumento: a humanização do ser humano pressupõe uma compreensão ontológica da linguagem. A linguagem não é primordialmente meio de comunicação de uma consciência, de um sujeito, mas a própria casa onde o ser reside. Já dissemos acima: o pensar não é uma determinação dessa consciência, não é sua qualidade, pelo contrário. Em oposição a um pensar comprometido com a eficiência, com a utilidade, ele propõe a contemplação da verdade do ser como o apelo mais digno do pensar e como impulso através do qual nos movimentamos na linguagem. Compare-se essa apreciação do fundamento da linguagem com aquela oferecida pela cibernética⁴, ou seja, a linguagem como meio para realização de tarefas determinadas, e estaremos no caminho para apreciar a importância da definição heideggeriana.

Aqui se estabelece o ponto em que Sloterdijk já não deseja acompanhar Heidegger. Para ele, não apenas a linguagem é a morada do ser, mas ao constituir um mundo ela pressupõe outro tipo de casa, produto do empenho técnico do ser humano para se proteger das intempéries, dos predadores. Ou seja, pressupõe a habitação concreta a que a metáfora ‘linguagem como casa’ recorre. Por esse motivo, a argumentação de Sloterdijk passa a se diferenciar da de Heidegger, recusando a aceitar como verdadeira a proposição que diz que a técnica é apenas esquecimento do ser (Heidegger, 1987, p. 67), ou seja, encerramento do humano no terreno prático das utilidades, no terreno em que um ‘quem’ é tratado como um ‘que’, no terreno da repetição e do esquecimento. A casa enquanto produto técnico é essencial na humanização do ser humano, tanto quanto a linguagem. Evidentemente, a técnica também é esquecimento. Tomemos mais detidamente a menção que fizemos acima à

⁴ Ver, por exemplo, Ferreira (2003) ou Wiener (1971).

tragédia do rei Minos. Por ter negligenciado seu compromisso com Poseidon, ele ganha um filho ilegítimo, corpo humano e cabeça de touro. Uma solução técnica para a vergonha de Minos e sua esposa, Pasífae, é apresentada por Dédalo: confinar o Minoutauro num labirinto onde ele seria soberano. O labirinto é ao mesmo tempo esquecimento e condição de que nada seja esquecido. Pois o produto do trabalho, no sentido atribuído a esse termo por Hannah Arendt, é condição de mundo, ou seja, de uma vida pública, de memória compartilhada. A técnica, nesse como em outros casos, então, condensaria um paradoxo: ela é o trabalho do esquecimento; ela é esquecimento e condição de rememoração.

Constatando, a partir de Heidegger, que o humanismo não pensa suficientemente a essência do ser humano, chegamos a duas conclusões. Primeiro, o humanismo localiza essa essência no âmbito dos entes, das coisas nomeáveis como um “que”. Segundo, por esse motivo, o humanismo é sempre um discurso de domesticação, de estabelecimento de um campo em que o humano se constitui em oposição à perspectiva de bestialização. Heidegger propõe que a discussão da humanidade do ser humano seja tratada num outro âmbito, no âmbito de um pensar sensível ao ser. Ao fazê-lo, todavia, não pôde deixar de considerar a técnica como possibilidade ontológica de abertura do ser humano para o mundo. Aquilo que no princípio desse texto identificamos como discurso pós-humanista deve ser entendido como radicalização unilateral dessa que é uma possibilidade sempre aberta ao ser humano, possibilidade essa que é a essência do humanismo, a saber, esquecimento do ser, embrutecimento. A técnica, por outro lado, é também condição de rememoração, de vencer a compulsão neurótica pela repetição, a razão instrumental como destino inescapável. O descortinar de uma tal perspectiva, porém, demanda uma análise da lógica que orienta o próprio mundo dos aparatos mecânicos que temos diante de nós. Para isso, servir-nos-emos das considerações de Foucault sobre o humanismo, a ciência e a técnica modernos.

Foucault, humanismo e ambigüidade

Interessa-nos analisar precisamente o momento em que o desenvolvimento de um discurso científico rigoroso elabora, se não uma nova designação do que seja o ser humano, certamente uma perspectiva específica a partir da qual seria possível abordar a humanidade do ser humano. Se nos ativermos à análise heideggeriana exposta acima, esse discurso poderia ser entendido como radicalização de uma concepção da essência do ser humano no domínio dos entes. As considerações de Sloterdijk, todavia, levam-nos a considerar mais de perto a técnica, sobretudo como ela nos abre o mundo na modernidade. Comentando acerca do pensamento conservador francês, de De Maistre ou Bonald, Todorov (1998, p. 24) identifica uma tensão básica sobre a qual se desenvolve o humanismo moderno:

... o homem moderno, fermentado por Calvino, Descartes e Rousseau, e lançado no mundo pela Revolução, não conhece nada de exterior a si. Nem acima dele (um ser superior), nem para além dele (seres semelhantes); ele está condenado a permanecer em si mesmo.

O humanismo moderno é um campo discursivo que sobrevive da ambigüidade de reivindicar a constituição de um método em que somos ao mesmo tempo sujeitos e objetos de nossa investigação. A identificação de tal ambigüidade, a meu ver, é central para entendermos o significado que Foucault atribui ao termo humanismo, e nos aproximarmos do cerne da reflexão que propomos aqui. Através da ciência moderna, o humanismo radicaliza aquilo que descrevemos acima como 'domesticação', ou seja, a percepção do homem como animal com uma qualidade distintiva. É nessa qualidade que ele pode se tornar um objeto de conhecimento. O poder advindo desse conhecimento configura aquilo que Foucault virá a chamar biopoder.

O humanismo moderno diz, pois, respeito a uma certa atitude teórica, e a uma certa invocação da técnica, em que o ser humano torna-se sujeito e objeto de uma investigação racional, científica. Lembremos das considerações de Foucault acerca do quadro 'As Meninas' de Velásquez, ou seja, o modo como o pintor deixa de ser transparente para anunciar que toda representação do real é contaminada pela perspectiva produtiva daquele que representa. O pintor é capturado em um momento ambíguo em que ele se dedica não apenas ao ato de representar, mas problematiza ao mesmo tempo a possibilidade desse ato. As considerações de Foucault acerca das ciências sociais dão continuidade ao mesmo tipo de preocupação: a legitimidade do conhecimento que essas ciências advogam depende de uma relação problemática com o ato de representar⁵. Fundamental na construção desse tipo de conhecimento é a própria dubiedade de ver e, ao mesmo tempo, ser visto. Essa dubiedade, evidentemente, está associada a uma outra de caráter político. O conhecimento tecnocientífico institui um espaço de poder em que podemos nos colocar alternadamente como controladores e controlados. É precisamente essa qualidade do espaço político moderno que faz o ato de vigiar mais eficiente que o do punir, é ela que garante a internalização do controle político.

Assim, a ciência moderna expande-se, não como higienização dessa ambigüidade fundamental, mas a partir dela. Contrariamente ao que propõe Zigmunt Bauman⁶, a ciência e a técnica modernas não precisam ser entendidas como um campo total, mas como articulação diferencial e ambígua, que prospera e se expande na ambigüidade. Essa dinâmica aparentemente precária decorre, como dissemos acima, do fato de nos tornarmos sujeitos e objetos de um tipo de conhecimento. A definição weberiana de burocracia já se abria a esse tipo de ambigüidade: a burocracia nos garante a posição de sujeitos contanto que aceitemos nos tornar objetos do controle legal. O apelo do poder que essa dinâmica põe em movimento é a perspectiva de nos percebermos alternadamente numa e noutra posição. Essa ambigüidade é sua força de

⁵ Já tivemos oportunidade de comentar acima o quanto tal relação problemática e aquilo que se convencionou chamar virada lingüística estão associados ao desenvolvimento de certas possibilidades de um discurso tecnológico pós-humanista. Apenas quando a linguagem abandona a pretensão de representar uma realidade à qual se subordina abrem-se perspectivas técnicas de que o mundo simbólico passe a constituir um mundo, sua própria jurisdição.

⁶ Em livros como *Modernity and Ambivalence* ou *Modernity and the Holocaust*.

sedução. Tomemos o panopticismo, de que nos fala Foucault, como modelo de administração técnica e científica da sociedade – pois, obviamente, esse modelo de administração prisional deveria ser um protótipo para a sociedade como um todo⁷. O prisioneiro só se estrutura como objeto de vigilância na medida em que ele introjeta, torna subjetiva, a perspectiva do dominador. Dominador que nunca se materializa, nunca se torna visível como tal, mas como iminência de que tal materialização possa de fato ocorrer. Aquele que é observado é capturado em um regime escópico perverso que pressupõe que sua mirada seja cindida: coloco-me na perspectiva de alguém observado e da perspectiva objetiva e geral de observação daquele que eventualmente me observa. Talvez seja necessário ainda enfatizar que o observador é capturado na mesma lógica. Porque é ele próprio objeto de uma vigilância hierarquicamente superior e igualmente virtual; porque ele só pode exercer o poder de vigiar a partir de uma perspectiva que lhe é estranha, ou seja, da perspectiva do regime escópico ao qual ele necessariamente se submete. Quem não se lembra dos apuros midiáticos envolvendo o presidente americano Bill Clinton, seu gosto por charutos cubanos, estagiárias gordinhas, coitos interrompidos, inalações não tragadas? Ao defender seu mandato com técnicas tais como, a existência de diferença entre inalar e tragar, entre ativamente entrar em intercurso sexual e ‘submeter-se’ a uma seção de sexo oral, Clinton garantiu a condição de sujeito privilegiado ao aceitar que sua vida privada se tornasse objeto de um controle público.

Os efeitos práticos de uma concepção de tecnociência fundada na ambigüidade podem ser tão perversos quanto aqueles advindos do cenário traçado por Zigmunt Bauman⁸. Ao constituir indivíduos como sujeitos e, ao mesmo tempo, objetos do poder, essa tecnociência parece retirar-se do terreno das coisas humanas. Precisamente pelo fato de não pensar a essência da técnica, seu modo de abrir-se ao mundo e de constituí-lo, o humanismo moderno limita nossas possibilidades existenciais. Esse é o preço do tipo de antropocentrismo que a modernidade instaura. As questões que ainda são possíveis de ser formuladas devem restringir-se, pois, ao terreno da administração, da eficiência sempre inercial diante do mundo dado. E esse mundo é dado porque foi concebido de antemão como coisa disponível, como terreno de afirmação de nossa vontade controladora. Sob essa perspectiva, obviamente, é possível pensar que nossos engajamentos técnicos possam ser reduzidos a um número delimitado de regras que, por seu turno, podem ser traduzidas em um aparato cibernético. O pós-humanismo, nesse caso, é um hiper-humanismo.

Dizer que na ambigüidade a tecnociência desaparece, ou seja, quanto mais ela se torna onipresente, menos visível se torna, não significa dizer que ela afete politicamente a todos do mesmo modo. Pois há aqueles que fumam

⁷ Cf. MACHADO, Arlindo (1993, p. 219 e seq.).

⁸ Em seu afã de denunciar a desumanização a que estaríamos expostos ao nos envolvermos com a razão técnica moderna, Bauman realiza o movimento que ele próprio critica na modernidade, isto é, uma despolitização através da defecção da ambigüidade.

charutos cubanos, apesar de todo embargo econômico à pequena ilha do Caribe; há aqueles que humilham, estupram e matam e outros que são humilhados, estuprados e mortos. O lado negativo do humanismo subjacente à ciência moderna, do desejo em nos transformar a todos em sujeitos da história, nessa perspectiva, seria a desumanização que nos afeta de modo desigual, porém objetivo.

A tecnociência, o humano e o pós-humano

Nos últimos quatro anos, venho procurando refletir acerca da relação do ser humano com a tecnologia a partir de um pressuposto derridiano: é preciso pensar o ser humano a partir da perspectiva de sua complementaridade técnica. Isso não significa dizer, como McLuhan, ou o mcluhanismo em Baudrillard ou Virilio, por exemplo, que nosso meio técnico constitui sempre a mensagem fundamental sobre a qual jogariamos com algumas *possibilidades fechadas de dicção*, caso em que o exercício crítico seria impossível ou inútil e o ato de refletir meramente reprodutivo. Isso quer dizer que nos abrimos para o mundo, e o constituímos, a partir de possibilidades técnicas sempre conflitantes, ambíguas. Essa ambigüidade e esse conflito são aspectos fundamentais dos horizontes históricos que se nos abrem - a nós, sempre suplementados por artefatos. Mais que uma ambigüidade, diríamos que a essência da técnica nos abre uma aporia: o trabalho do esquecimento, ou seja, condição de esquecimento e de que nada seja esquecido. Assim, o esquecimento do ser é *uma das* possibilidades abertas ao ser humano enquanto ser que se humaniza pela técnica. A radicalização unilateral desse esquecimento fundamenta os discursos que falam de uma condição pós-humana.

A esse respeito, seria interessante comentar, ainda que brevemente, uma tese central de um dos últimos livros de Michel Serres. Em *Hominescências*, Serres defende que a ontologia não pode ser entendida como caminho para abordar a questão da condição humana. "Não existimos como entes nem como seres, mas como modos" (Serres, 2003, p. 62). O processo de hominização significaria, assim, uma constante evasão do ser: o homem é aquilo que não existe na determinação e finalidade do ser. "O homem tem horror do ser" (Ibid.). E se o que caracteriza a nossa hominização contemporânea é a percepção de uma evasão do ser como sendo essencial, essa consciência é produto de um modo de vida, de um modo técnico de confrontar o mundo. Esse modo de existência, em outras palavras, é-nos aberto historicamente pelo computador, por essa máquina universal e sem finalidade. Desse modo, contrariamente àqueles que vêm no computador uma jaula de ferro da simulação, a prisão da 'informação para', do pensar instrumental, Serres percebe no computador a expressão de nossa falta de vocação para a determinação do ser. "As ausências do ser, de um projeto definido, de uma definição de homem são testemunhas de nossa infinitude que agora se inicia" (Serres, 2003, p. 64). Com o advento de uma máquina rigorosamente universal, o computador, teríamos a possibilidade de vencer a determinação fechada dos aparatos mecânicos.

Serres parece propor que o computador seja uma máquina que não projeta sequer um horizonte de sentidos possíveis, um horizonte arquivico em que certas coisas são viáveis, outras, não, certas coisas são desejáveis, outras não. Fascinado pela abertura técnica do que o computador propicia, ele não chega a questionar em que medida essa abertura se opera a partir de limitações precisas: a linguagem matemática como pressuposto, por exemplo. Pelo contrário, a matemática é aclamada por Serres como fundamento último do próprio real. Insistimos aqui no ponto. Lançada na pura produtividade, no operar irrestrito, a técnica é apenas esquecimento. Para que isso não seja nosso horizonte histórico inescapável, é preciso estarmos sempre atentos às delimitações do que aparentemente se oferece como puro jogo simbólico, pura deriva. A técnica não pode ser, portanto, concebida apenas como esquecimento do ser. Ela deve nos capacitar a rememorar a estrutura de arquivamento dentro da qual certas prioridades políticas, existenciais, são estabelecidas (Ferreira e Amaral, 2004). Sem isso o exercício crítico sobre o humanismo é, de fato, apenas evasão.

REFERÊNCIAS

- ARENDETT, Hannah. (2000). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- BAUDRILLARD, Jean. (2001). *A Ilusão Vital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DOR, Joel. (1985). *Introduction à la lecture de Lacan. 1. L'inconscient structuré comme um langage*. Paris: Éditions Denoël.
- FERREIRA, Jonatas. (2003). "A Produção da Memória Biotecnológica e suas Conseqüências Culturais". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 18, 53: 97-109.
- FERREIRA, Jonatas e VENTURA, Jorge. (2000). "O Monstruoso Tecnológico". *Perspectivas, Revista de Ciências Sociais*. 23: 25-50.
- FERREIRA, Jonatas e AMARAL, Aécio. (2004). "Memória Eletrônica e Desterritorialização". *Política e Sociedade*, 4: 137-166.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. (1995). *A Palavra e as Coisas*. São Paulo, Martins Fontes.
- FUKUYAMA, Francis. (2003). *Nosso Futuro Pós-Humano. Conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- HAYLES, N. Katherine. (1999). *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago and Londres: The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1987). *Cartas sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores.
- MACHADO, Arlindo. (1993). *Máquina e Imaginário*. São Paulo: EDUSP.
- PEPPERELL, Robert. (1997). *The Post-human Condition*. London: Intellect, Ltd.
- SERRES, Michel. (2003). *Hominescências. O começo de uma outra humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.)

- SFEZ, Lucien. (1996). *A Saúde Perfeita. Crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Edições Loyola/ Unimarco Editora.
- SLOTERDIJK, Peter. (1999). *Regras para o Parque Humano*. São Paulo: Estação Liberdade.
- TODOROV, Tzvetan. (1998). *Le Jardin Imparfait. La pensée humaniste en France*. Paris: Éditions Grasset et Frasnelle.
- TURING, Alan M. (1990). Computing Machinery and Intelligence. In Boden, Margaret A. (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- VERNANT, Jean-Pierre. (2002). *Mito & Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz e Terra.
- WIENER, Nobert. (1971). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: Massachusetts, MIT Press.

RESUMO

A condição pós-humana: ou "como pular sobre nossa própria sombra"

Qual seria o fundamento da natureza humana? Uma resposta a essa questão parece estar pressuposta num determinado leque de abordagens teóricas que afirmam que as novas tecnologias de digitalização da vida nos conduzem a um tipo particular de sociabilidade, a uma ruptura com o humano, a uma condição pós-humana. No artigo que se segue pretendo fornecer subsídios teóricos que possam instrumentar uma reflexão acerca de determinados projetos de ruptura com a tradição humanista. Meu impulso inicial para empreender tal tarefa foi dado por dois ensaios curtos: *Regras para um Parque Humano*, de Peter Sloterdijk, e *Carta sobre o Humanismo*, de Martin Heidegger. O texto conclui que não existe nada mais metafísico que tentativas de dar um salto para fora da metafísica e do humanismo.

Palavras-chave: humanismo; pós-humanismo; modernidade.

ABSTRACT

The post-human condition: or "how to jump out of our own shadow"

What would be the essence of human nature? An answer to this question seems to be presupposed by a set of theoretical approaches which argue that new life digitalization technologies lead us to a particular type of sociability, to a rupture with humanism, from which a post-human condition would spring. The following article aims to provide theoretical support for undertaking a reflection on particular projects of rupture with the humanist tradition. My original motivation for doing so was given by the analysis of two

short essays: *Rules for a Human Park*, by Peter Sloterdijk, and *Letter on Humanism*, by Martin Heidegger. The paper concludes that there is nothing more metaphysical than attempts to jump out of metaphysics and humanism.

Keywords: humanism; post-humanism; modernity.

Enviado para publicação: julho de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004