

**“Observador e sistema: contribuições para um pensamento do
metadesign”**

(Versão Corrigida e Definitiva)

Gonçalo Duarte de Menezes Rodrigues Pena

Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação

Junho, 2020

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Ciências da Comunicação realizada sob a orientação científica do Professor Doutor José A. Bragança de Miranda.

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of loops and a long horizontal stroke extending to the right.

Lisboa, 15 de Setembro de 2019

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

O orientador,

A handwritten signature in black ink, featuring a sharp vertical stroke on the left, a horizontal line, and a vertical line on the right.

José Bragança de Miranda

Lisboa, 17 de Setembro de 2019

Ao meu Pai

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação não teria sido possível realizar sem o apoio científico e pessoal do meu orientador, o Professor Doutor José A. Bragança de Miranda. As indicações bibliográficas que dele recebi foram fundamentais para estruturar a base da nossa argumentação. Por outro lado, não quero deixar de salientar a importância da sua vastíssima cultura e qualidade convival neste processo, e que me deixam recordações muito boas. O meu pai foi também um apoio inextinguível a todos os níveis inclusive científico, dando-me algumas noções importantes relacionadas com a sua área profissional, o direito. O seu desaparecimento recente marca com uma nota muito triste o que deveria ser um culminar feliz de anos de trabalho de investigação e redacção. Alguns amigos também me ajudaram através de discussões pontuais sobre alguns assuntos. Quero deixar uma menção de reconhecimento ao Jaime Sousa, Sara Orsi, Sílvia Tengner e também à Luísa Barreto, ao Manuel Correia Guedes, ao Victor Gonçalves, ao António Caeiro e ao João Maria Gusmão neste capítulo. A Marta Mestre foi inextinguível na revisão da escrita. Por fim, quero deixar um agradecimento a todos os membros da minha família, especialmente em horas difíceis à minha irmã Ana e à Piedade, e à fé que depositaram na conclusão deste esforço que agora se apresenta.

Observador e Sistema: contribuições para um pensamento do Metadesign

Observer and System: Contributions for Metadesign Thinking

Gonçalo Duarte de Menezes Rodrigues Pena

[RESUMO]

A investigação toma como ponto de partida um observador específico referente ao(s) sistema(s) que integra e à mecânica de controlo do(s) mesmo(s) face ao(s) ambiente(s) que o(s) envolve(m). No presente caso, estando o observador nomeado “humano”, este controlo faz-se através do político, onde o sucesso é medido enquanto observação do perseverar de uma nomeada “humanidade” no mundo ou cosmos que está dado.

A falência dessa progressão, empiricamente observada pelo observador específico, obriga este a avaliar as ferramentas (ou componentes sistémicas presentes) usadas em função desse fim. Essas destilam-se através da análise e, finalmente, no problema metafísico do nome e da nomeação, i. e. no problema da verificação, da construção de limiares e do direito através da linguagem específica que nomeia. Emerge no centro desta investigação, um sistema de captura específica que é a linguagem simbólica, assim como o(s) ente(s) capturado(s) pela função da mesma. *Metadesign* é aqui definido como uma “ecologia de mente”, como uma disciplina de crítica e política, de posicionamento e manobra (observação e agência) face a estes mesmos automatismos de captura. *Metadesign* funda uma reabertura (eco-política) do sistema ao todo perceptível.

[ABSTRACT]

This research takes as starting point a given specific observer referred to the system that integrates and to the control mechanics of this same system towards its steering in its given environment. In the present case, being this observer called “human”, this control is made through the political where success is measured as observation of the thriving of a so called “humanity” in its given world or cosmos. The failure of this progress, empirically observed by this specific observer, forces this one to evaluate tools (or system elements) used for those ends of thriving. These tools are sorted by analysis in the fundamental problem of the name and of naming, in the problem of rightly ascertaining, threshold building, rights implementation by

this same language that names. It becomes evident in the fulcrum of this research, a system of specified capture - the symbolic language -, as well as the captured being by its function. Metadesign is thus defined as an “ecology of mind”, as a discipline of criticism and politics, of positioning and maneuver (observation and agency) towards these same automations of capture. Metadesign founds an ecopolitical re-opening of the system to the perceived whole.

Palavras-Chave

#observador #sistema #ambiente #design #metadesign #linguagem #especificidade #limiar
#captura #controlo #potência #automatismo #antropocentrismo #direito #metafísica
#ecopolítica

Keywords

#observer #system #environment #design #metadesign #language #specificity #thresholds
#capture #control #power #automation #anthropocentrism #law #metaphysics #ecopolitics

INTRODUÇÃO.....p. 9

Iª PARTE – OBSERVADORES

A) Ecologia Política

a.1) Ciborgues, Aliens e Luta de Classes p. 28

a.2) Da Economia à Ecologia: a Descentralização do “Humano” p. 50

a.3) Ecologia Política: a Perspectiva Latouriana p. 74

B) A Questão da Técnica

b.1) O Técnico como Processo de “Apropriação”p. 86

b.2) Observação, Projectos em e para lá da Antropogénesep. 108

C) Os Objectos

c.1) “Quase-objectos” e Factiches. As tentações da *Object Oriented Philosophy*p. 126

c.2) Matéria Animada, Sensível e Autónomap. 140

c.3) *Design*, Automação e Linhagens técnicasp. 159

2ª PARTE – SISTEMAS

D) A Constituição de Sistema

d.1) Sistema e “Linguagem”p. 180

d.2) Sistema e a Diluição da Potência do Elemento (Sujeito)p. 201

d.3) Filosofias para o Incondicionadop. 224

E) Linguagem e Potência Sistémica

e.1) Liberalizaçãop. 238

e.2) A floresta como Modelo de Pensamento “Extra-Humano”p. 266

F) Design como Controlo Político

f.1) Direito do “Não-Humano”p. 287

f.2) *E la Nave va*p. 300

f.3) Aparelho e Imunizaçãop. 315

f.4) Governamentalidade e Produção de Espaço/Tempop. 335

CONCLUSÃO (da ideia de *Design* para a de *Metadesign*) p. 359

Bibliografia p. 408

INTRODUÇÃO

"Asnos prefeririam ramagens a ouro"¹

Heraclito

O que antecede a constituição de uma teoria do *design*? A presente investigação procura explorar esta condição prévia enquanto aquilo que define “*metadesign*”. Esta é a disciplina teórica que debate as condições prévias e necessárias para a conferência de sentido ao espaço de reflexão e produção ao qual - no espaço geo-cultural onde Portugal se insere - se chama “*design*”. Estas condições incluirão o contexto dado, incluindo a “natureza” dos actantes, ambiente observável e linguagens presentes, mas também uma teleologia “desenhada”, seja sob critérios deontológicos ou simplesmente utilitários.

Esta formulação parece simples. Não é. para o compreender basta pensar na variação contextual do âmbito onde a palavra “*design*” se aplica habitualmente no quotidiano. Tal definição será cada vez mais complicada porque “*design*” parece ser “tudo”. Basta fazer uma pesquisa rápida em motores de busca para ver como a afirmação do *design* se associa a um certo triunfalismo do *marketing*. Verifica-se uma reivindicação de hegemonia na aplicação do conceito antes de qualquer aprofundamento sobre o que tal significa e implica. Se “*design* é tudo” ou “está em tudo”, tal como na asserção de Espinosa sobre Deus, tal implicará também que é insignificante, ou pelo menos, que o debate sobre as suas qualidades e fins fica sujeito aos mesmos “perigos” relativistas a que se sujeitam os debates contemporâneos sobre ética.

Tal parece ser, no entanto, verdadeiro. “*Design*” aplica-se, de facto, a tudo o que se produz. Mas também se pode afirmar, nesta sequência, que se aplicará a muitas mais coisas do que as pensadas pelo *marketing*, este sim, limitado a um espectro de observação determinado pelo investimento de capitais. Ao verificar-se uma coincidência, *design* em nada se distinguiria de *marketing*, como por vezes sucede. É exactamente esta extensão do conceito de *design* para além da possibilidade de sobredeterminação do capitalismo, que obriga a que não se vote a questão da sua qualidade a uma insignificância ou

¹ “Parece que cada vivente tem um prazer que lhe é próprio, bem como uma acção própria: um prazer, portanto, correspondente à sua actividade. Isto torna-se claro quando os observamos um a um: diferentes são os prazeres do cavalo, do cão e do homem, pois conforme afirma Heráclito *asnos prefeririam ramagens a ouro.*” Veja-se: Heraclito (s.d.) *Fragmentos Contextualizados*, ed. e trad. A. Costa, INCM, Lisboa, 2005, p. 47.

indiferença. Pelo contrário, a enorme vagueza do seu significado mediante o alargamento dos contextos da sua aplicação, só tornam mais essencial e importante a discussão em torno da definição desta qualidade - e das condições que a determinam nos vários espaços históricos e/ou discursivos. O desenvolvimento prático de tal discussão procede-se frequentemente em forma de fuga, onde questões precedem questões em direcção a um princípio difícil de fixar (daí a verdadeira importância de Derrida para a arquitectura).

É exactamente nesta dificuldade de fixação de fundamentos que este estudo se estende. Consciente da inexistência de um fundo de verdade última, de um chão sólido e dado apriori para a construção de uma ética para a produção do que apelidaremos de “comum”, o “*metadesign*” corresponderá à tarefa - tornada assim infundável - do questionar de sustentabilidades para essa produção. Só neste papel é possível justificar este prefixo “meta” aplicado a algo tão geral (e tão “linguístico”) como aquilo que é justificado neste “dar sentido a” conferido à raiz de *design* (Krippendorff) ou justificado por uma raiz ainda mais geral e decididamente não-antropocêntrica, presente no conceito de “formação” (*Gestaltung*).

Na não-existência de um “chão” estabilizador “da” verdade ou uma razão última para pensar *metadesign*, obriga à sua construção conceptual sobre dois movimentos contraditórios aos quais adicionaremos um terceiro movimento resultante de ambos. A presença desta oposição verificar-se-á ao longo de toda a investigação.

a) O primeiro destes movimentos corresponde a uma necessária desconstrução ontológica e epistemológica que incide sobre as condições (e o acesso às mesmas) que suportam qualquer processo de decisão produtiva. Ao contrário de um simples arsenal estratégico incidindo sobre a variância dos materiais disponíveis, clima, situações sociais, tecnológicas e económicas, *metadesign* incidirá antes de tudo sobre a qualidade do acesso ao verdadeiro e sobre a questão de “que entidade” é essa ou isso que produz, produziu ou irá produzir. Na sequência disto e no âmbito da presente observação que se apelida de “humana” e consciente dos rudimentos do processo histórico que produziu o presente, duas grandes construções deverão ser desmontadas. Em primeiro lugar referimo-nos a uma absolutização de “a verdade”, presente e oculta na base do pensamento científico. Em seguida referimo-nos aquilo a que Agamben chama de “máquina antropológica”, ou

seja, o processo histórico dos discursos que procedem ao recorte da exclusividade “humana” sobre o pano de fundo do cosmos.

A primeira das questões - de carácter manifestamente ontológico - tem o seu horizonte de fuga na polémica em torno da indeterminação quântica (Bohr, Barad) ou na questão da “realidade” dos números (Shapiro). O problema da experimentação, por outro lado, desvia as questões ontológicas para o problema da epistemologia. De que modo é a mediação experimental responsável pelos resultados científicos? A segunda questão, interroga directamente o sujeito da vontade, da experiência e do conhecimento. Quem é este sujeito, sabendo que o “humano” é uma designação dada através da linguagem “humana” ao seu próprio utilizador vivente, o qual aparentemente não passa de um primata. O que impedirá esta mesma linguagem de designar o “não-humano” ou “inumano” como “humano”? Quem ou o quê fala? Quem ou o quê escreve?

Recordemos aqui como advertência e como contributo estruturante que Lacan recusa a possibilidade de existência de qualquer metalinguagem capaz de falar a verdade sobre a verdade. A verdade funda-se no facto de que a verdade fala, e que não tem outros meios pelos quais se possa fundar. Seguindo Lacan - e se *design* estiver tão próximo do linguístico, como se demonstra pelas definições que avançámos, - então a captação de algo como *metadesign* terá de se fazer heurísticamente. A natureza linguística aplicada por Lacan à estruturação do subconsciente, que fala a “verdade”, aplica-se a um fazer “emergir” ou “desvelar” através da *tekhné* (Heidegger), tanto presente em *Gestaltung* como nas definições comuns de fazer *design* (projectar, dar forma, etc). Enfim, esta relação entre *logos* e verdade, tal como pensada por Lacan, remete-nos também ao *verum esse ipsum factum* de Vico e à dificuldade da questão final (telos, móbil, motivo) desta investigação, ou seja, a da liberdade e potência *vis-a-vis* à conduta deontológica do *designer*, por seu turno votada a fazer face às falências éticas e políticas do modernismo, bem como às ameaças que emergem de uma existência colectiva votada à exploração e ao consumo da terra.

É evidente que estas questões, na “*mise en abyme*” que convocam, tiram a possibilidade de se constituir qualquer razão exterior que seja para o fundamento ético da decisão na raiz do projecto. Esta é a primeira tese sobre *metadesign* e uma tese necessária; a não-existência de quaisquer razões últimas, absolutas, finais, para qualquer desígnio que seja para além das que são proferidas e inscritas. Toda a tectónica sustêm-se sobre fluxos, durabilidades mais ou menos longas em relação ao contexto de observação que se tome.

Esta matéria, porém, não pode ser relegada para um pano de fundo de onnipresença que a faça equivaler a uma insignificância transcendental, quando será justamente esta onnipresença do devir que coloca em xeque o mandato metafísico e uma obsessão pelo controlo presente na linguagem do ocidente e nas tecnologias em geral. A incerteza na base obriga ao posicionamento. A este posicionamento ou a este “devir posicionar-se” - na medida em que corresponde a um re-investimento das linguagens e das tecnologias sobre o “abismo” - fazemos heurísticamente corresponder um conceito de *metadesign* (*metadesign* é já *design*).

b) Este re-investimento corresponde então ao segundo movimento, acima referido, que atravessa toda esta investigação. Se o primeiro correspondeu a um desconstruir sistemático então este segundo corresponderá à procura e estabelecimento de bases “flutuantes” ou “temporizadas” de direito que possibilitem repensar “cosmopoliticamente” (Stengers) ou “eco-politicamente” (Latour) a produção de mundo. Esta questão é dependente da caracterização dos actantes que participam nessa construção, mas sobretudo e também de uma caracterização do processo de observação e das suas limitações. De facto, esta seria uma discussão demasiado limitada se de outro modo a consignássemos pobremente às diferenças entre “sujeito” e “objecto”, tornadas ontológicas pela metafísica. A posição relativa entre sujeito e objecto pressupõe uma superioridade agencial do primeiro face ao segundo, a qual acaba por favorecer a posição antropocêntrica que a profere, para a sua confirmação de indispensabilidade.

Em contraste, optámos por sustentar esta reconstrução da questão do direito na base do eco-político, nos “freios e contrapesos” ordenados contra qualquer abuso ontológico que nos oferece a teoria geral dos sistemas, na relação entre observação e ambiente. A posição da observação é uma função necessária a um sistema como um todo para a gestão da sua auto-produção (ou autopoiesis) no seu ambiente.

Um sistema observador pode servir para caracterizar qualquer actante, seja este uma pessoa ou qualquer ser vivo, um sistema social ou climático, um sistema de rega automática. É a cibernética a disciplina que os estuda, aplicando-se às mais variadas ciências. Enquanto modelo de abordagem ao mundo - na filosofia - permite-nos recolocar as questões ontológicas no lugar do observador, renovando a crítica kantiana orientada para os limites das capacidades de julgar, mas sem se cair em nenhum excepcionalismo específico como se veio a verificar com a deriva antropocêntrica. Niklas Luhmann, neste contexto, adquire um papel importante por ter descrito com rigor o desenvolvimento dos sistemas sociais através de um ponto de vista comunicacional - a

instância de observação desses sistemas -, em face, tanto do ambiente exterior (*Umwelt*) como do ambiente “interior” (os indivíduos ou “sistemas psíquicos”).

Ao longo da investigação, o papel da observação é testado na gênese de diversas entidades concorrentes. A primeira destas narrativas genésicas e a que mais tempo tem vindo a ocupar a metafísica ocidental, é a antropogênese. As narrativas sobre a definição do “humano” organizam-se em torno da evolução dos próprios regimes discursivos. Estes manifestam-se como registro mágico, passando pelo religioso, até ao discurso “moderno” tecno-científico. A separação humana do animal, que acompanhamos através da importante leitura que Agamben realizou sobre Heidegger fornece-nos a chave para compreender a produção biopolítica tanto ao nível da ciência médica (Rose), da antropotécnica (Sloterdijk) como ao nível do político-governamental (Agamben, Foucault, Deleuze/Guattari). Da diferença com o animal, os discursos da “máquina antropológica” tomam o caminho de um elusivo confronto com a tecnologia. Se os discursos sobre o animal geram discursos de dominação e exclusivismo, já os discursos sobre a técnica - aos quais Bradley chama “filosofias da tecnicidade originária” - apontam para a crise do antropocentrismo.

Na relação com as narrativas anteriores, a antropologia de Blumenberg oferece-nos um terreno intermédio; o da formação do próprio discurso. Trata-se de uma temporalização fenomenológica; do “como surgiu” um modo de ver e ser visto no mundo, o qual acabará por gerar o modo de agir designado como “humano”. Esta visão coordena-se bem com a paleontologia antropológica e paleo-tecnologia de Leroi-Gourhan mas também com a teoria dos sistemas na sua gênese na biologia (Uexküll, Maturana e Varela). Estas narrativas de antropogênese sustentam a recusa de qualquer definição estável do “humano” e apontam para uma natureza torrencial da realização intra-agencial (Deleuze/Guattari) que compõe as linhas de fuga do trans-humanismo e da mitologia relacionada com o corpo ciborgue (Haraway), corpo “sensorimotor” (Hansen) e com a chamada “singularidade” ou a tomada da consciência autónoma por parte da máquina, do chamado “pós-humano” (Roden).

Chega então a vez da tecnologia ser questionada na ocupação do lugar de observador. Em primeiro lugar questionámos a simplicidade da realização conceptual de uma passagem de “inteligência animal” para a noção de “inteligência artificial”, uma dúvida motivada pela especificidade das duas configurações “neurais” em presença, face ao diferendo (Lyotard), à questão da reprodução sexuada, à importância agencial da pele e da motivação do desejo. O devir observador da inteligência artificial será sobretudo

por nós pensado ao nível da rede, um estado desenvolvido a partir do esquema luhmaniano do sistema social, ou seja, fortemente dependente da comunicação e processamento de dados. Enfim, através de Simondon, McLuhan e Kittler investimos na possibilidade de pensar a tecnogénese á luz da teoria dos sistemas. Concluimos na sequência que não existem razões para a manutenção de discursos de substituição ou obsolescência do “humano”, característicos do trans-humanismo e presentes em Stiegler ou Kittler.

O “prometeísmo” demonstra o carácter pivotal de Marx, tanto como filósofo herdeiro do “apocalipticismo” da religião gnóstica (Taubes), ou como filósofo pioneiro da tecnicidade originária (Bradley). A visão do carácter destinante e revolucionário da técnica determinará em grande parte as esperanças do “experimento” sobre o “humano” em curso, bem como os seus perigos (Martins). Ao mesmo tempo que se experimenta sobre o corpo e o ambiente “humano”, a “imagem manifesta” (Sellars) deste “humano” enquanto centro, replica-se através da produção e do desenvolvimento de estruturas de um direito baseado na ideia muito viquiana do “facto consumado” como “verdade” operada como ocupação do espaço e da duração para o futuro. O antropocentrismo é a imagem que assombra a ecologia, tanto na sua adopção (como sucede na ecologia marxista), como na sua recusa (no caso da ecologia profunda com Næss).

A metafísica, através das fronteiras conceptuais que produz, reproduz um permanente estado de erro. Nem o “humano”, nem o “técnico” nem sequer a “natureza” (Latour) podem ser tomados como a base para se pensar eco-politicamente. Tal como o designado “humano” ou a designada “natureza”, a tecnologia é um dos actantes contribuintes para o prosperar no mundo de sistemas complexos ou daquilo a que Morton chama de “hiper-objectos”.

O verdadeiro quase-sujeito, quase-objecto no mundo da “nossa” escala de observação será então o infindável processo de interferências, traduções, distribuições ou “parasitismo” (Serres) de matéria, energia e informação que se escapa permanentemente à categorização conceptual. O ponto de vista da matéria é experimentado filosoficamente através do expressionismo deleuziano, onde os objectos, as coisas no geral, independentemente da sua categorização “humana”, manifestam potentemente a sua agência no mundo (Bennett). Alguns autores tentarão mesmo fundar um acesso ontológico, através de uma metafísica especulativa (Harman, Bryant), à aceitação de “pontos de vista” individualizados em cada coisa. Porém é a partir dos conceitos de “rede”, “colectivo”, “agregado” ou “sistema” - e não de objectos singulares inanimados -

que poderemos vislumbrar a função específica da observação e agência em territórios contingentes ao que se designa por “humano”. Estes sistemas podem ser predominantemente “naturais”, como será o caso exemplar da floresta da Amazônia (Kohn) ou predominantemente “artificiais” como no exemplo de um ciclo económico (Luhmann, DeLanda), ambos os exemplos incluindo e excluindo os “humanos”.

Os sistemas, os verdadeiros produtores de realidade, são entidades próprias, autopoieticas, que não dependem de todo dos “humanos” (ou de qualquer uma observação exterior) para se definir. Excedem por reacção ao ambiente, a qualquer nomeação (com a excepção do que seria um sistema puramente lógico ou matemático-abstracto).

A descoberta ou o encontro com aquele ou aquilo que deverá ser o “verdadeiro herói da filosofia”, ao contrário do que Harman pretenderia com a metafísica, só se pode realizar meta-linguisticamente. Gregory Bateson chamou a este encontro “ecologia da mente”. A abordagem aos sistemas, ou seja, a observação sobre os sistemas terá de passar pela observação do próprio processo de observar. A observação, função definidora do sistema, faz-se através das linguagens, codificações e decodificações, processamento infundável de dados, “bits” de informação, diferenças que fazem a diferença (Bateson). Se a observação em filosofia se faz através da linguagem, então uma “ecologia da mente” terá de se constituir como um processo meta-linguístico. É este o dado crucial que tem vindo a faltar à eco-política latouriana.

As linguagens, incluindo aquelas que se dizem “humanas”, transformam-se ao longo desta investigação no protagonista central na construção de mundos. É claro que esta concepção de linguagem corresponde à noção geral de um sistema de sinais, aberto à codificação e decodificação para a obtenção de informações. Os seus utilizadores (e utilizados) podem ser “humanos” e “não-humanos”, seres vivos e artefactuais, fenómenos atmosféricos, tectónicos, cósmicos ou oceânicos ou simplesmente sistemas híbridos sem distinção para além do tipo de “linguagem” que os organiza, ou os faz emergir enquanto tal. O conceito de observador obriga imediatamente ao problema da “leitura” da informação. Nada obriga a que a produção de diferenças que fazem a diferença seja “consciente”, sendo a ideologia da consciência uma das mais óbvias armadilhas da máquina antropológica.

A nossa concepção “descolonizada” de linguagem refugia-se em última análise em Bateson mas também em Peirce. Porém é Heidegger, sobretudo o Heidegger tardio dos escritos sobre a tecnologia, sobre o “habitar”, sobre a linguagem que nos fornece a génese e as formas de produzir desta mesma linguagem, mesmo que até ao fim da vida se tenha

mantido dentro de uma perspectiva que tentou colocar o “humano” num lugar de excepção. Para Heidegger a linguagem precede, origina, é “a-propriante”, fazendo emergir, tornando “próprias” as mais variadas entidades entre as quais o ente que designa como o “Homem”. Assim a analítica da ferramenta (datando ainda de “O Ser e o Tempo”), os conceitos de “captura” e “ projecção” mas sobretudo o conceito pós-*Kehre* de *Ereignis* (evento a-propriante), acompanharão insistentemente a nossa elevação da linguagem enquanto o processo genésico central a ser pensado pela filosofia. Na sequência a gramatologia derridiana fornece-nos outros conceitos complementares para uma filosofia de produção que se mantém consistente para lá do recuo piedoso e humanista do “pastor do Ser” em Heidegger, ou das tentações de evocação pelo próprio Derrida - perante a inumanidade da “*différance*” de uma tecnicidade originária - de uma espécie de messianismo retroactivo (Bradley).

Na materialidade em fluxo do mundo - ontologicamente e mais do que qualquer objecto ou entidade concreta, são as linguagens que no seu modo de a-propriante, oferecem o chão mais seguro para se poder conceptualizar algo como o “verdadeiro” (Samuel Weber) na escala daquele que observa. O designado “humano” é um produto milenar e específico de sucessões genéticas celulares coordenadas pela “linguagem” do ADN, como qualquer outro ser vivo. Pensar é já fazer (Maturana e Varela). A “linguagem” de uma tecnologia específica (do saber falar à criação do simbólico) nascida de um encontro também ele específico com um ambiente, habitando-o interiormente e exteriormente (Blumenberg, Leroi-Gourhan), acabará por designar este animal como “humano”, designando-se a si nesse mesmo movimento como linguagem “humana”. Assim o “humano” é aquilo que é atravessado, animado pela linguagem que se diz “humana”.

É esta linguagem específica que permeia hoje toda uma escala de experiência também ela específica, que suscita à produção da arte e à magia, induz à enunciação metafísica e à “construção” de uma ciência da física “moderna” (Stengers).

É também a escala da observação que determina a “realidade” física experimentada; o fenómeno. Assim, a imaginada linguagem que forma a mente pensante arcaica pensada como “alma do mundo” (Schelling), forma-se entre a liquefacção e a duração; é o sentido ou a musicalidade no tempo da informação que orchestra energia e matéria. É por isto que nem a *physis* (natureza) nem a tecnologia (cultura) e muito menos o “humano” podem ser dados acriticamente num processo de decisão como é o do *design*. Este fazer está sempre assente sobre articulações, qualidades, velocidades que se combinam em tantas

formas quantas a linguagem permite ao que por ela observa.

A nossa pesquisa sobre os limites ontológicos e epistemológicos para uma descrição do mundo, fundada em dois movimentos contraditórios, estabiliza-se enfim, concebendo a linguagem como a estrutura agencial fundamental. A linguagem é *tekhné* temporizada como “diferença diferida” (Derrida), tornada presente de modo elementar como *bit* informativo, ou “diferença que faz a diferença” (Bateson). A própria linguagem replica os dois movimentos: o primeiro de liquefacção (ou uma inadequação essencial pela regressão infinita do referente, motivando o consumo, a dissipação, a disseminação) e o segundo enquanto concreção (produção de padrões e de cadeias de comando para a formação de sistemas).

c) Referidos estes dois movimentos e o especial enfoque na questão da linguagem enquanto *modus operandi* geral, falta enunciar o terceiro motivo que atravessa esta investigação. A antropogénese em Blumenberg refere-se a um organismo (um sistema), o qual, dadas as suas características “iniciais”, se encontra em mutação (arrastando nessa mutação a mutação do seu próprio ambiente), nomeadamente no modo como ordena e é ordenado através do olhar, no modo como essa observação gera uma linguagem que o ajuda a prever, coordenar, ordenar o que o rodeia.

Esse corpo não é um corpo inanimado ao qual uma linguagem “ex-machina” anima. Este corpo, tal como tantos outros corpos vivos, é atravessado por múltiplas territorializações e estratos, linhas de investimento libidinal (Deleuze/Guattari) motivadas por “conversas” sob a forma, é certo, de injeções neuro-transmitidas, mas que enquanto totalidade não se pode reduzir a uma espécie de objecto de ventriloquismo. A observação por parte deste corpo em face do ambiente, é motivada não por uma linguagem mas por uma enorme densidade de marcas de anterioridade, conversas anteriores, a cujo somatório que se chama líbido, vontade ou “desejo de potência” (Nietzsche). É esta densidade para a propensão que tornará inadequado o paradoxo de Meno (Platão), se aplicado a algo mais do que a um universo lógico matemático. Esta descrição da vontade de preservar parece ainda “demasiado humana” mas Espinosa autoriza-nos a aplicar esta “vontade” de preservar a tudo o que existe. Schelling faz-nos compreender este preservar como a uma força contrária à pura energia, como aquilo que, mediante a sua força reactiva, perdura.

Linguagem e perseverança (ou desejo), são dois modos complementares e indissociáveis para a compreensão do movimento incessante das coisas. O impulso para o perseverar no *Ser* é o princípio suficiente para surgir do “evento a-propriativo”

(*Ereignis*) do linguístico, o qual faz emergir o ser-no-mundo. A observação e todas as agências daí resultantes fundam-se nessa temporalidade ou duração (Bergson). Ao tomar este par de conceitos - ao contrário do que sucederia com o uso da ficção da “coisa-em-si” ou dos recortes da “máquina antropológica” os quais hipostasiam as fronteiras da “humanidade” face à “natureza” ou à “tecnologia” - obtemos uma base ontológica que é processual e contingente, fundada na duração, no episódico e de acordo com um “quando é” mais do que com “o que é”. Esta mudança de perspectiva, de uma vontade da fixidez de conceitos para a aceitação de uma condição da mobilidade dos mesmos, adequa-se à experiência íntima do transitório, a uma noção de fluxo perene. Linguagem e *conatus* (na leitura de Espinosa) adequam-se a uma pragmática perspectivista e anti-antropocêntrica, isto é, são transferíveis através da imaginação para qualquer entidade observada requerendo um esforço de tradução e empatia (Serres).

Na nossa investigação, a questão da vontade (in)surge primeiramente e claramente contra a linguagem niilista do cálculo (Brassier), demonstrando a sua inadequação como matriz prescritiva para a filosofia. Será a inadequação geral e em actualização, da linguagem que se diz “humana” em face do mundo, que motivou esta mesma investigação. Se *design* “é dar sentido *a*” (Krippendorff), então a sua razão de existência será a abordagem prática ao problema da inadequação das linguagens no seu geral e em casos particulares (num contexto de desenho existe uma certa proximidade entre *Drang* (impulso, pulsão, vontade, como na interpretação de *conatus* em Scheler) e *Druck* (impulso, pressão, impressão)). Na continuação disto, *metadesign* constituir-se-á como o lugar para a investigação teórica destes problemas.

Linguagem e este sentido da perseverança num existir, podem situar-se em antítese, ou seja, considerando dois pontos de observação diversos, eventualmente a partir de um terceiro. O sistema da erosão contraria a resistência das formações rochosas; a linguagem “autoritária” dos pais disciplina a predisposição das crias ao “excesso”; o processo para a exploração incessante, protagonizado pelas linguagens e codificações do capital, enfrenta a “recalcitrância” (Latour) da paisagem física e “humana” onde se aplica. Nesta discussão sobre a economia dos vários sistemas, o observador que se diz “humano” vai emergindo de modo mais ou menos denotado, à medida que o seu preservar se encontra mais ou menos implicado. Esta implicação pode manifestar-se primeiro como “angélica” num “terceiro” observador que contempla a oposição polémica entre dois sistemas como tal ou sob a forma das diversas linguagens em relação dialéctica com as pulsões para a existência, e por fim já como observador interessado, presente na condição de participante

“de classe” no último exemplo dado.

Assim sendo, após a desconstrução do lugar oculto de empoderamento “humano” no seio da metafísica, a presente investigação procura os caminhos para o re-empoderamento de um “nós” agregado na observação de uma falta que funda o *communus* (Esposito), “*le défaut qu’il faut*” (Stiegler), de um “nós” que se reconhece num animal produzido numa teia infinda de olhares (Blumenberg), distribuições e traduções (Serres), neste “nós” que procura estender a democracia, o equilíbrio justo, “eco-político” a um mundo complexo redes heterogêneas (Latour).

Mas este retorno obedece sobretudo a uma inevitabilidade. A linguagem que nos faz emergir é específica e forma sistemas específicos. Na rede de sistemas que forma - e enquanto supra-sistema “metafísico” -, relaciona-se com o mundo, com o que lhe é ambiental através de processos de tradução e de “selecção”, que hierarquizam a proximidade ou a distância das coisas que contempla. Se seguindo Laruelle, aceitarmos uma ontologia radicalmente planar, onde tudo é real e não-hierarquizado, tal não negará que ao experimentarmos e pensarmos, situados num ponto específico de observação, tudo se organizará mediante a potência de sentido, traducibilidades perante um centro organizado, uma linguagem específica.

O que emerge agora não é o “Homem” mas sim um observador específico (ou se quisermos, uma tríade composta por linguagem, observação e pulsão) entre outras instâncias específicas de observação. A “eco-política” faz-se nesse espaço de proximidades e distâncias para a experiência mediada pela linguagem, motivada pelas pulsões orgânicas, pelas faltas, pelo “diferendo”, este por seu turno determinado por miríades de infra-códigos, tão próximos e ao mesmo tão fora-da-vista.

Este que emerge no “ecúmeno” quer preservar. O paradoxo no confronto desta vontade “legítima” com a clara “ilegitimidade” das inclinações antropocêntricas, num resvalar de comércio metafísico, torna-se evidente nos confrontos entre eco-socialismo e a *deep ecology* mas sobretudo no domínio das filosofias da técnica. Neste domínio filosófico, de facto, verifica-se a impossibilidade de se estabilizar, fundar enquanto finalidade ou justiça um desígnio especificamente “humano”, seja sob a forma de um programa de redenção ético-político, deontológico ou científico, e isto perante o cenário também ele apocalíptico da destruição planetária realizado pela própria mão “humana”.

Resumindo; não é possível separar a “tecnologia” nem da origem, nem do destino do “humano”. Ambos os conceitos significam o mesmo (Bradley). Mas, quanto a nós, este facto em si correcto - o de reduzir o problema à questão de um uso enganoso dos

nomes “tecnologia” e “humano” ao serviço de uma metafísica “humanista” - não encerra a questão do desígnio de uma comunidade de seres perseverantes que, conscientes do seu poder feral, temem a sua autodestruição.

A nossa proposta capitaliza então as conclusões tomadas sobre o papel da linguagem como determinante na mecânica interior de um sistema, mediando a observação, conduzido as paixões, para tentar superar este paradoxo. A linguagem simbólica é o sujeito da observação, estrutura, define, empodera e fala. Se existe “humano” é porque se diz “humano”, porque foi conveniente a um determinado sistema de corpos dizer-se “humano”; empoderar-se da paisagem como “humano”. Se a linguagem nomeia, determina “politicamente” aquele que nomeia, tanto como o nomeado. Não interessa descobrir materialmente uma fronteira entre “humano”, “tecnologia” e “natureza”; interessará sim compreender e desmontar a gramática de exclusão e inclusão, em acção permanente na metafísica (Derrida) através do nome, do uso do verbo “ser”, do uso de disjunções, mas também compreender e abraçar as aberturas ao novo que esta mesma metafísica permite (“torcendo” a sua lógica quando não o permite). Daqui a relação íntima que defendemos entre poesia, magia e potência.

A linguagem simbólica constitui assim um jogo de aproximações e legitimação pelo nomear. Esta questão relativiza a legitimação verbal na base referencial, sem no entanto indicar uma deslegitimação do “poder nomear” como expressão da observação, como constituição. Todos os discursos são assim legítimos (Laruelle), extendendo esta legitimidade aos discursos das “máquinas” sejam estas animais, vegetais ou tectónicas. A linguagem simbólica não confere “centralidade” ou “primazia” universal, mas apenas um poder relativo de controlo ambiental para a expansão do sistema que forma (através da capacidade única de abstracção), limitado pelo poder de miríades de outras linguagens que rodeiam, trespassam, sustentam e ameaçam o seu portador “humano”.

Este animal “humano”, para além disso participa como parte do jogo interconectado de todas essas outras linguagens - para além da linguagem simbólica -, como produção biológica, como agente inconsciente, como sujeito da experiência. Cada participação através de uma linguagem específica permite formar relações com o mundo, insubstituíveis por outras relações mediadas por outras linguagens. Daqui afirmar-se-á a importância política de uma abertura deste animal, deste centro de experiência e de observação, ao jogo múltiplo das linguagens que o produzem como tal. Neste sentido, as abordagens perspectivistas da antropologia (Viveiros de Castro, Eduardo Kohn) não nos convidam apenas a restabelecer uma justiça eco-política, mas a experimentar um re-

empoderamento num território de ruínas produzido pela monocultura gramatológica dos alfabetos.

Ao referido conceito do complexo entre tecnologia e capitalismo, deveria sobrepor-se o conceito muito mais revelador da relação entre linguagem e capitalismo, onde o capitalismo não é apenas suportado, mas existe como consequência directa de uma forma específica de linguagem liberalizada (a inter-implicação de linguagens abstractas “modernas” na ciência, na política quotidiana, como a do dinheiro e da metafísica que se lhe associou). É a relação com uma forma de linguagem específica que separa a tecnologia da técnica. Assim se o destino do capitalismo e da tecnologia se tornam, de facto, indissociáveis num regime liberal, a técnica estará sempre aberta à experimentação noutros registos “a-proprianter”, ou seja, noutras formas de existir linguagem.

Esta argumentação em prol de várias velocidades de linguagem (no sentido geral que lhe conferimos), várias formas de uso e experiência, numa justaposição planar igualitária, com uma articulação de legitimidade fundada no lugar específico do observador, será quanto a nós a peça que falta para a possibilidade de continuar a pensar o eco-político. Este pode ser pensado directamente enquanto assembleia de coisas (Latour), como através de uma revisão dos modelos de liberalismo moderno e dos seus limites. Aqui ensaiámos este segundo caminho através de Hobbes mas também através dos regimes discursivos, para a produção excepcional, na produção do direito e do Estado (Schmitt, Jessop, MacIntyre, Sloterdijk).

A multiplicidade dos regimes linguísticos que se cruzam no actual espaço eco-político reforçam por fim, a noção viquiana da relação da produção da norma com a produção dos artefactos. Esta relação funda a importância central das decisões (*design*) sobre produção de espacialidade (Lefebvre, Harvey) e temporalidade (Stiegler). Ficará demonstrada assim a importância do debate de *metadesign*, como a crítica da interpenetração dos regimes linguísticos num determinado espaço/tempo dado e os fenómenos de pulsões conexas, tal como surgem, orientam e decidem perante um observador. Esta crítica é tão mais urgente quanto se torna evidente perante essa mesma observação, a profunda ameaça ambiental que tem vindo a protagonizar como dominante e hegemónica, a monocultura discursiva a que se chama “capitalismo”.

O texto segue dividindo-se por cinco partes. O argumento retira a sua matéria de textos filosóficos, da teoria dos sistemas, teoria e história do *design*, da antropologia, da filosofia política, da técnica e da linguagem, história e estudos de mitologia e religião. Também são muito importantes alguns textos de filosofia ou sociologia da ciência, bem

como das ciências em si, nomeadamente da física e da biologia.

a) A primeira parte, “Observadores”, inicia-se num tom histórico e traça uma narrativa conjunta - incluindo mitologias e narrativas apocalípticas relativas tanto ao corpo “humano” como ao seu ambiente - que se condensa finalmente no projecto “trans-humano”. O problema da linguagem ressurgue aqui através da *potestas* do “nomear” enquanto estabilização metafísica e instrumentalização de algo que existe em fluxo, dando uma outra dimensão (mais negra) à pergunta kantiana sobre o que é o “Homem”. O nome do “Homem” inscreve uma rede de “colonização” da natureza, do social, dos próprios usos do corpo. É, porém, o emergir das suas obras em torno do que se chama de tecnologia, que coloca em crise esta nomeação, as certezas sobre a natureza do que é ou não é o “humano” e enfim, do que este “humano” deverá ou não ser no futuro. As ambiguidades de Marx no que diz respeito à evolução do trabalho e da tecnologia e os seus efeitos no horizonte evolutivo do “Homem” e da sociedade, fornecem uma linha narrativa importante para se compreender as relações entre estas mitologias e as decisões tecno-políticas que comandam.

Abordamos então a mitologia ciborgue (Hansen, Haraway) e a do alienígena (Jameson), as quais manifestam a problemática da existência de limites projectáveis da auto-imagem do “humano” num horizonte de futuridade e alteridade. Assim conclui-se, apesar de um potencial virtual linguístico e técnico, que se verifica em continuidade uma recalcitrância da presença do corpo próprio do “humano”, a qual se manifesta no comandar do retorno da imagem de si-mesmo em cada projecção (Bradley).

Nesta segunda parte transita-se então das questões relativas à evolução do corpo próprio, para as adaptações que este historicamente realizou em seu entorno. Aqui mais uma vez sublinhamos as insuficiências de Marx para os desenvolvimentos de um eco-socialismo verdadeiramente inclusivo pelas armadilhas antropocêntricas que destina. Também acusamos insuficiências noutras posições ecológicas como as da *deep ecology* ou as de Bruno Latour. As propostas “eco-políticas” deste último são analisadas chegando-se mais uma vez à conclusão que, sem incluir o modo próprio e autónomo de produção protagonizado pela linguagem, não será possível pensar numa verdadeira assembleia de “humanos” e “não-humanos”. É neste contexto que a figura do *designer* é equiparada à de um diplomata latouriano, mas com um *insight* particular sobre as formas linguísticas e aquilo que estas fazem emergir.

Abandonamos então e em parte o teor crítico sobre o acesso e as caracterizações insuficientes para definir o presente observador-actante, e, como contraproposta torna

visíveis e de um modo mais concreto, várias teses presentes neste estudo para a resposta a esta mesma questão sobre o sujeito da observação. Estas relacionam-se com o lugar descentrado que ocupa o ente a que se chama “humano”.

É num universo já técnico que se instalam as divisões entre sujeito e objecto. Perseguir estas divisões oculta assim o terreno capital de onde emerge a gramática como estrutura, dispositivo e entidade actante (Derrida). É nesta fase dos trabalhos que se desenvolve o maior contributo de Heidegger para a investigação no seu todo.

Da linguagem emerge o que há-de vir. *Gestell* - habitualmente traduzido como “dispositivo” e ligado por Heidegger à tecnologia moderna - é aqui tornado mais primitivo, sendo proposto também como “estrutura”, “enquadramento” ou “exoesqueleto” e colocado em articulação com *Ereignis* (evento a-propriante). Deste modo tentamos evitar a divisão nostálgica entre estádios técnicos (entre estados “autênticos” e “inautênticos”) procurada pelo filósofo alemão.

É a relação entre estrutura e evento que “a-propria”, que é declarada como fazendo emergir o sujeito que observa e age. Esta definição de sujeito afasta-se assim da concepção demasiado antropomórfica de *Dasein*. O “humano” é ele próprio um destes sujeitos. É o evento da linguagem que faz emergir historicamente o “humano”, torna-o próprio (algo reivindica: “nós somos humanos”), descobre-o enquanto “lei suave” contra a “lei dura” em que consiste um certo *Gestell* moderno e toda a alteridade que motiva. O evento é definido como a emergência do verdadeiro para lá de qualquer determinação metafísica. Referimos também que é “linguagem” o que faz emergir outras formas de agir, que Kittler descreve enquanto “redes discursivas”, que ameaçam suplantar esse “humano” que existe apenas num espectro específico de linguagem, - a simbólica. Assim, como produção específica e deslocados do centro da produção de mundo, aqueles que se dizem “humanos” são obrigados em movimento e sem outra referencialidade possível àquela que os faz “autónomos” (a sua linguagem específica) a enfrentar o espesso e fluído magma dos códigos que fazem aquilo a que chamam ambiente. O preço do projecto da política é o abandono metafísico do conceito de autenticidade a favor de uma abertura ao jogo incessante de trocas, traduções, intensificações, micro-catástrofes e parasitismo existentes como um manto informal do verdadeiro no lugar originário da *de-cisão* (Hobbes).

Depois de um capítulo de interrogação crítica sobre o protagonismo dos objectos no quotidiano, onde se trabalha a noção de *quasi*-objecto, híbrido ou “*factiche*” (Serres, Latour) e se avaliam as propostas ontológicas das “filosofias orientadas para o objecto”

(Bennett, Harman, Bryant), aproximamos as filosofias da técnica de Heidegger e Simondon, através da harmonização do conceito heideggeriano de *Entwurf* (Projecto) com o conceito simondoniano de individuação e de transindividuação (stiegler). Deste modo abandonamos definitivamente o terreno do enclausuramento metafísico de entidades elusivas através do “nomear”, para abraçar o murmúrio constante, criador dos colectivos, dos fluídos, dos sistemas.

b) A segunda parte desta investigação, intitulada “Sistemas”, dedica-se finalmente a uma descrição realista dos actantes que constituem o ambiente daquele que presentemente observa, mediante as suas capacidades experimentais no mundo. É nesta parte que se resolvem e combinam muitas linhas de narrativa que se iniciaram ao longo de partes anteriores, sendo por esta razão que esta secção do texto é também a maior em extensão. “Sistema”, “ambiente” e “linguagem” são os conceitos em estudo, assumindo-se então a escala presente da observação.

O sistema (Maturana e Varela, Luhmann) é a entidade típica que emerge autopoieticamente através da linguagem (que o transcende), da observação e da acção. É o “sistema”, não o “humano”, nem o “objecto” a única configuração conceptual de entidade, que se verifica e resiste a todos os testes críticos perante a impermanência. As linguagens são elas próprias sistemas e os sistemas podem ser elementos de uma linguagem. A diferença entre sistema e linguagem descobre-se apenas quando estas entidades são especificamente contextualizadas, ou seja, consideradas numa escala seleccionada pelo observador.

Na presente observação, contextualizada e existente num espectro específico de selecções possíveis (a “humana”), a linguagem pode ser especificada como simbólica. Assim podemos proceder à crítica do liberalismo dos símbolos como a base do desenvolvimento do capitalismo, o qual definimos como uma doença da linguagem, ou seja, uma “anomalia” genética percebida de um ponto de vista específico (de “classe” por exemplo) e que se agudiza através do que Noys chama de “velocidades malignas”. As formas discursivas legais constituem-se farmacologicamente face a essa perceptível “ameaça”.

Desenvolvemos então no texto então uma leitura da teoria social de Luhmann, sublinhando as suas ferramentas conceptuais e o estatuto do elemento “humano” conceptualizado enquanto descontínuo (ele próprio um sistema “psíquico”) dentro do sistema social contínuo. No seguimento da crítica a Luhmann, interrogam-se as possibilidades de resistência do observador individual biológico, descobrindo-se diluído

e observado agora do ponto de vista dos imperativos que resultam da própria observação e evolução do sistema social como um todo.

Segue-se então uma secção dedicada à caracterização do “ambiente” (*Umwelt*) do sistema. É aqui que a investigação segue de perto propostas “especulativas” e arrisca também ela discorrer ontologicamente sobre o cosmos. São estas propostas a “não-filosofia” de Francois Laruelle (igualitarismo radical de tudo num único plano do real) e a proposta do “incondicionado” resultante da leitura de Schelling (e de Kant) realizada por Iain Hamilton Grant. A razão dita “humana” é aqui apresentada numa versão condicionada, atormentada pela instabilidade das suas bases, forçada a uma permanente humildade perante o que a fabrica, perante o que permite a sua existência enquanto tal. Tal é a energia primordial, pensada por Schelling como a “alma do mundo”.

Por fim e a terminar esta longa parte, desenvolvemos um importante capítulo sobre a linguagem, entendida tanto num sentido geral como na sua especificidade “humana” enquanto linguagem simbólica abstracta (alfabética, neste caso). Caracterizamos então os processos de “captura” gramática do vivente nas várias extensões da técnica (Stiegler, McLuhan) e nos processo de mutação capitalista (Lyotard, Deleuze), formando aquilo que Taubes definiu como “paradoxo trágico da liberdade moderna”. A relação entre linguagem e sistema também é por nós apresentada através do conceito da assemblagem e da jogabilidade (sob a forma de magmas, carne, genes, memes e normas através Manuel DeLanda) ou através do valioso conceito de “ecologia mental” (Bateson).

Referimos então que a linguagem da ciência é um modo apenas diferente de “assemblagem” daquele operado pela magia, pelo “pensamento selvagem” (Laruelle, Tambiah, Levi-Strauss, Viveiros de Castro). Para ilustrar as entidades que nascem destes vários regimes linguísticos, socorremo-nos do conceito de “hiper-objecto” (Morton) e como alternativa, o complexo sistema da floresta tropical (Kohn). A floresta é apresentada por Kohn como um modelo de pensamento “extra-humano” que permite compreender diferentes modalidades linguísticas (Peirce) em intra-acção, cuja presença, sublinhamos, induzem ao esforço permanente da tradução. Colocam-se então em justaposição várias “políticas” de tradução face à ideia de eco-comunidade (ou cosmopoliteia) a formar (Benjamin, Ricoeur, Derrida, Klossowski, Espinosa, Wigley, Steiner).

Esta segunda parte, dedicada ao “político”, mistura crítica com algumas teses importantes e um certo tom prescritivo, para além de apontar caminho para futuras investigações. O político é por nós avaliado sobretudo sob a óptica das conclusões tomadas anteriormente sobre sistema, linguagem e observação.

Assim, depois de definir o domínio da política (Arendt) e ampliá-lo ao eco-político, a nossa primeira proposta faz equivaler *design* e legislação (Vico). A partir da imagem de um veleiro como forma de legislar nos elementos (a partir de Flusser) apresentamos o mito do nascimento da pólis, através de uma imagem da arca de Noé (Sloterdijk) a partir da qual relacionamos modernidade e pós-modernidade em relação aos seus regimes legais. O limiar da polis, o texto legal, é pensado como a membrana de um sistema autopoietico. Tal associa-se à nossa afirmação de que “Homem” é apenas uma decisão (por “nomeação” ou “aclamação”) de jurisprudência, cuja autoria está na própria linguagem. Assim a eco-política, para nós, não é tanto um modo de trazer ao mesmo plano da democracia, objectos “humanos” e “não-humanos”, mas as linguagens que os fazem emergir e colocam em concerto. A eco-política, afirmamos, é um *commonwealth* de linguagens e sistemas.

Feita esta abertura, efectua-se uma leitura de Hobbes através de vários autores (Esposito, Wolin, Schmitt). A crise da linguagem na época da sua máxima desorientação apresenta um horizonte de barbárie mas por outro lado é prerrogativa do soberano hobbesiano a decisão final sobre o sentido da linguagem. Assim sendo propomos que uma visão utópica do *Leviatã* poderá contrastar com outra distópica, tal como “sistema social” pode tomar agora a face terrível do “*apparatus*” ou do “governamental” (Agamben, Flusser, Foucault). A “selva” neoliberal é apresentada como a resultante do estilhecimento gramatical ao nível da regulação, da produção do cidadão imunizado (contra a ideia do comum), como resultante da guerra na memória sobre a memória, (Stiegler). O neoliberalismo é proposto agora como um potencial “estado da natureza” onde a leitura do contrato social (ou *covenant* em Hobbes) obriga-nos a repensar a “comunidade” (Esposito).

É a partir daqui que propomos a equiparação do Estado a um autor. Aristóteles autoriza esta comparação ao colocar o peso do dever ético na comunidade e não no cidadão isolado (MacIntyre). Mas ao realizar esta equiparação, no final desta pesquisa, também estamos autorizados a sublinhar uma equiparação do Estado ao *designer*. O Estado, enquanto sistema regulador é uma entidade deontologicamente obrigada ao projectar. Antes de avançar seremos obrigados a definir o que é o Estado, como se desdobra de modo multi-escalar, age, evolui e eventualmente implode (Laclau, Gramsci, Foucault, Deleuze e Guattari). Jessop e o modo como pensa este Estado, permite-nos realizar a harmonização entre o “decisionismo” de Carl Schmitt e proposta radicalmente oposta que reitera a ausência de suporte para a decisão individual, tal como formulada

por Luhmann. A argumentação termina com propostas “geofilosóficas” de harmonização tectónica e sistémica através da prática espacial, em Lefebvre e David Harvey.

c) A “conclusão”, divide-se em duas partes. Na primeira realizamos uma revisão da matéria dada, sublinhando naturalmente conclusões, ao mesmo tempo que se descrevem alguns desafios ao presente, motivados pela liquidez persuasiva do capital e pelo potencial insurrecto da vida. Referimos também que a decisão de soberania política sobre a produção de linguagem está no mesmo plano político da decisão sobre o que é ou não “humano”, ou seja, num plano biopolítico. A “linguagem” no modo como habita os corpos tem de ser “presente-à-mão” do *designer*, presente-à-mão do ente que impõe conscientemente “sentido *a.*” Na segunda parte abordamos directamente a questão do *design* e do *metadesign*, realizando um “estado da arte” à luz das conclusões tomadas.

No início desta “conclusão”, Nietzsche é por nós apresentado como aquele que exaltou o gesto soberano e a aversão ao instinto de rebanho, colocando o seu pensamento numa rota de colisão com toda a teoria moderna do Estado, desde Hobbes, à esquerda e à direita até ao presente. A liberdade é a essência trágica e o eterno problema da vida, recordemos. É nesta secção final que se enuncia, articula e defende a justaposição ou assemblagem de dois regimes muito diversos de velocidade da linguagem (velocidade liberal *versus* uma *gravitas* legal do Estado de direito). A linguagem da arte e a linguagem da política encontram aí o seu ponto de disjunção.

Os “*General Principles of Law*” (Dworkin) são apresentados como um modelo de abordagem ética através do comunitário, com o qual o indivíduo se pode medir, actualizando o ético em Aristóteles. Do lado individual, face à lei - na tradução para os terrenos da arquitectura, da arte e do design em geral - esta proposta intermédia dos “*General Principles*” também é sustentada pela articulação entre o tectónico e o psicograma, na ideia de “transgressão” tal como idealizada por Carl Einstein.

Termina-se o texto com a já referida segunda parte da “conclusão”, onde questionamos a raiz específica da palavra “*design*” e declaramos este tipo de reflexão como a primeira que se deve abrir ao abordarmos *metadesign*. No “estado da arte” da teoria do *design*, tentamos estabelecer o diálogo entre narrativas recentemente publicadas e as nossa próprias e presentes propostas. Logo a seguir terminamos com a revisão histórica das várias definições que investigámos relativas a *metadesign* (Onck, Giaccardi, Vassão, Virilio), comparando-as criticamente com a nossa própria proposta.

Iª PARTE – OBSERVADORES

a) Ecologia Política

a.1) Ciborgues, Aliens e Luta de Classes

A nossa investigação inicia-se com a afirmação do lugar de observação colocado num corpo em fluxo, ora territorializado, ora desterritorializado para outras formações, onde a linguagem simbólica específica ao humanismo falha nos seus tentames de cartografia. A ecologia comporta uma revolução conceptual em curso.

O que poderá constituir-se como ecologia política? Esta pergunta deve ser feita após uma crítica transcendental, para a qual Kant estabeleceu a metodologia e os conceitos. Recordemos que a crítica dos transcendentais foi realizada a partir de condições antropológicas de experiência. Incluímos aqui a linguagem simbólica - uma condição ela própria de especificação do “humano” - como parte destas condições a ser pensadas.²

A realidade, tal como experimentada pela ciência (isto é, pelo presente observador), emerge em fluxo, do qual se tenta fixar permanências, sucessões de durações, enquanto manifestações de causa e efeito, e como tal dedutíveis em leis. Estas, no entanto, só se podem reclamar como universais dentro de uma determinada escala ou âmbito. Esta escala é “específica”, relaciona-se com uma espécie de corpo, ele próprio em evolução, tal como tudo o resto em seu redor.

Para fazer face a esta “realidade” fluída só será possível fazê-lo a partir de um laboratório, ele próprio fluído cujos conceitos e ferramentas se obtenham do próprio processo de viagem - aquilo que se poderia descrever como uma ciência nómada. Esta ciência emerge de corpos vivos, de ambientes circundantes e destas ferramentas, modelos e procedimentos. De facto, *metadesign* parece corresponder à atenção sobre a linguagem, generalizando-a e entendendo-a como o conjunto das ferramentas dispostas “perante a mão” (abertas à decisão, portanto) de corpos sempre agitados por outro aspecto ainda do linguístico. Este “outro aspecto” do linguístico pode referir-se tanto ao antropogenético como àquilo que Guattari designa por CGI (capitalismo global integrado).³ Nesta concepção, não existe um lugar de observação exterior ao processo protagonizado por

² Estas condicionantes da experiência e do discurso são trabalhadas nos complementos de investigação (em anexo) apresentados com este texto.

³ Félix Guattari, *The Three Ecologies*, Londres *et al.*, Bloomsbury, Londres, 2014, p.31

aquilo que mediatiza⁴ os organismos. *Metadesign* é um processo crítico, uma observação que toma “perante a mão” a própria criatividade da linguagem. “O que distingue uma metamodelização de uma modelização é, assim, o facto de ela dispor de um termo organizador das aberturas possíveis para o virtual e para a processualidade criativa”.⁵

A observação da linguagem é, porém, sempre parcial. A observação só é possível porque é ela própria um processo, resultante de uma miríade de processos. Assim sendo, a ecologia não pode ser desligada de um observador corpóreo e pensada ortoteticamente, segundo linhas de modelação purificadas da subjectividade e das pressões dos colectivos sociais. Com efeito, Guattari propõe-nos três ecologias: uma ecologia da mente, uma ecologia do *socius*, uma ecologia da natureza.⁶ Nenhuma destas poderá subsistir sem um investimento nas restantes duas.

No entanto, notamos que no filósofo-psicólogo, “mente” é ainda a mente “humana”. Logo, subsiste na concepção das “três ecologias” um recorte da máquina antropológica, nomeadamente entre mundo “humano” (mente e sociedade) e mundo “natural” (o exterior). Para nós, a ecologia é uma componente essencial de *metadesign*, enquanto ciência das linguagens, ciência dos processos de produção-criação. A “ecologia da mente”, tal como pensada por Bateson informado pela cibernética, corresponderá melhor ao modelo ecológico que temos em vista. Os processos implicam-se noutros processos que observam e manipulam como linguagens e segundo linguagens. Esta observação ecológica reconhecerá três componentes funcionais num dado estádio e numa dada escala seleccionada pelo observador corpóreo: são estas, os processos *linguísticos*, os processos *corpóreos* e os processos *ambientais* em produção contínua, sabendo-se que as funções de “corpo”, “linguagem” e “ambiente” são livremente atribuíveis e revogáveis a qualquer objecto mediante a escala de selecção.

A mitologia ciborgue congrega utopias e rotinas ideológicas herdadas das esperanças sociais do século XIX. Narrativas de emancipação por um lado, de redenção por outro, narrativas apocalípticas e legitimadoras no geral, atravessam os diversos discursos transhumanistas, complementando o sujeito singular ou colectivo, que insistentemente se auto-representa em imagens espessas de historicidade. As linhas

⁴ Esta mediatização corresponde à definição original política do termo, tornada clara na “mediatização” pelo estado francês “representando” os estados alemães subjugados com vista à formação da “Confederação do Reno” em 1806.

⁵ Félix Guattari, *Caosmose; Um Novo Paradigma Estético*, São Paulo, Editora 34, 2006, p. 44.

⁶ Félix Guattari, *The Three Ecologies*, Londres *et al.*, Bloomsbury, Londres, 2014.

narrativas dessa historicidade que se identifica com a máquina antropológica, são múltiplas, fracturantes, exclusivas.

Foucault registra a angústia da “analítica da finitude”,⁷ de uma cisão fatal com a alteridade, que concorre para isolar de modo cada vez mais furioso o recorte de auto-representação “humana”. Acesso e representação são cada vez mais os tropos de uma ideologia histórica produzida nos mais diversos campos, desde o político ao científico, passando pela Arte e pelo desporto. No vocabulário da esquizo-análise, esta produção faz-se através de uma *machine désirante*, sujeita quer às potências reaccionárias “edipianizantes” da estratificação quer à *jouissance*,⁸ recuperando e integrando livremente a alteridade para si, a partir de um ponto de intensidade zero. As marcas inscrevem-se, re-inscrevem-se, preenchem e percorrem o corpo sem órgãos (CsO), a superfície do plano colectivo de consistência ou a profundidade indiferenciada; farão emergir o que há-de vir.

Mille Plateaux constitui uma das fontes de vocabulário crítico mais produtivas das últimas décadas, especialmente para a conflagração trans-humanista e para o debate em torno de novas subjectividades de transgressão biopolítica. O valor crítico do conceito de CsO para a cibernética joga-se na sua recusa, não dos órgãos, mas da “organização orgânica dos órgãos.” A diferença entre o corpo livre ou corpo vitimado perante o sistema desenha-se no modo como o primeiro “arrasta sempre consigo como o seu próprio meio de experimentação, o seu meio associado”,⁹ e o segundo deixa-se abandonado nas franjas como um destroço demente. É no CsO esquizóide que os autores depositam as esperanças de redenção em *O Anti-Édipo*. No segundo volume de *Capitalismo e Esquizofrenia*

⁷ “Assim, redescobrimo a finitude na interrogação da origem, o pensamento moderno fecha o grande quadrilátero que começou a desenhar quando toda a épistémé ocidental basculou no final do século XVIII: a ligação das positivities à finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do cogito ao impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do Homem. É sobre a análise desse modo de ser, e não mais sobre a da representação que desde o século XIX a reflexão procura fundar filosoficamente a possibilidade do saber”. Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas; Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Lisboa, Edições 70, 1998, p. 346.

⁸ Marx usa este termo no original Alemão dos *Grundrisse*, traduzido em português como “fruição” quando se refere à verdadeira economia ou poupança que é o corte das horas de trabalho. “A capacidade de fruição é uma condição de fruição, e mesmo o seu primeiro meio: essa capacidade corresponde ao desenvolvimento de uma disposição individual e de uma força produtiva. Economizar tempo de trabalho é aumentar o tempo livre, quer dizer, o tempo destinado ao desenvolvimento completo do indivíduo, o que, por sua vez, actua sobre a força produtiva do trabalho e a aumenta”. Karl Marx, *Consequências Sociais do Avanço Tecnológico*, São Paulo, Edições Populares, 1980, p. 59.

⁹ Numa clara referência a Simondon, Deleuze abre nesta concepção de um CsO saudável, o espaço a todas as formas de hibridação com a alteridade tanto física como simbólica. “Há uma convergência fundamental da ciência e do mito, da embriologia e da mitologia, do ovo biológico e do ovo psíquico ou cósmico”. Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mil Planaltos; Capitalismo e Esquizofrenia 2*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007, p. 216.

defendem já um corpo potente e consciente do usufruto dos recursos que em cada momento descobre no plano de consistência, esse vasto CsO é a superfície nua do mundo.

Entre outros possíveis, os corpos ciborgues de Donna Haraway e Mark B. N. Hansen, constituem narrativas que se encaixam neste horizonte de *empowerment* narrado através do CsO. Sem que tenha tido contacto com a dupla filosófica francesa, Haraway no seu *A Cyborg Manifesto*, parece acompanhar alguns aspectos do antagonismo com a final das versões de CsO apresentado em *Mille Plateaux*. Este é o corpo fascista ou o corpo da subjectivação asfixiante, fabricado pela produção molar da indústria, do exército, do hospital, da família patriarcal.

Ao contrário do corpo renovável com o qual sonha o gnosticismo trans-humanista, e ao contrário do sonho de um corpo “humano” melhorado para acompanhar a velocidade de circulação da informação, Haraway propõe o imperativo da criatividade sobre as estruturas do sistema de um corpo preparado para as transcender. Um novo corpo híbrido, transformável, trans-género, propõe-nos estratégias de resistência mais do que velocidades conectivas terminais. O ciborgue de Haraway é um corpo adaptado à livre navegação, à subversão de um *fine tuning* ou perfeita comunicação do código único.¹⁰ O que diferencia este corpo ciborgue do “corpo” luminoso do gnosticismo trans-humanista é ainda a “demasiadamente humana”, contemporânea e consciente, posição de contestação perante o capital, o patriarcalismo, o bio-poder policial. É evidente a comparação desta narrativa do ciborgue com o conceito de proletarização do sistema nervoso em Paolo Virno ou o processo de alienação relacionado com o *networking* em Pasquinelli.¹¹

De forma distinta de Hansen, Haraway recusa o privilégio da consciência sobre a sensação, e defende um conceito afirmativo da produção criativa do intelecto, (ou talvez uma concepção excessivamente cândida de sistema), ao conceber o espaço existente entre intelecto e sistema como aberto a uma agência livre. Se Deleuze e Guattari são mais

¹⁰ “Exchange in this world transcends the universal translation effected by capitalist markets (...) The privileged pathology affecting all kinds of components in this universe is stress - communications breakdown. The cyborg is not subject to Foucault biopolitics; the cyborg simulates politics, a much more potent field of operations”. Haraway claramente sob a influência derrideana de uma arqui-escrita como essência técnica designa o seu ciborgue como livre perante a ditadura do código; “Writing is pre-eminently the technology of cyborgs (...) Cyborg politics is the struggle for language and the struggle against perfect communication, against the one code that translates all meaning perfectly, the central dogma of phallogocentrism”. (...) “Cyborg imagery can suggest a way out of the maze of dualisms in which we have explained our bodies and our tools to ourselves. This is a dream not of a common language, but of a powerful infidel heteroglossia”. Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” in *Philosophy of Technology; The Technological Condition*, Malden MA, Blackwell Publishing, 2003, pp. 434-444.

¹¹ Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles CA, Semiotext(e), 2007; Matteo Pasquinelli, *Animal Spirits; a Bestiary of the Commons*, Roterdão, NAi Publishers, 2008.

radicais, Haraway é mais explícita e pragmática quando se refere a estratégias de subversão ciborgue. A relação de “friendliness” interfacial e a ilusão contida na promessa de fluxo e de acesso sustenta-se na “húbris” persistente na linguagem simbólica e escrita sobre a sua própria capacidade hermenêutica;¹² a ilusão violenta de tudo poder codificar e descodificar e de uma universal tradutibilidade algorítmica do mundo.

A relação transparente, onde Haraway julga ver a possibilidade da “simulação política” como produção de heterodoxia, subsume e oculta, através da *subalternização*¹³ dos processos expressivos, a exploração ilimitada da terra e da vida, e a desigualdade distributiva existente na base produtiva global entre corpos descontínuos, invisíveis, votados ao esquecimento. No limite, a visão de Haraway, herdeira do prometeísmo marxista ainda insiste na velha ideia de que a tecnologia é uma oportunidade para a definitiva emancipação política do “humano” através de um corpo convenientemente equipado, melhorado, armado de uma literacia absoluta para o processo de construção de sistema.

Deleuze e Guattari, recordemos, escrevendo sobre o pensamento de Simondon possuem uma visão menos simplista da tecnologia. Para além disso, a abordagem deleuzo-guattariana ao problema do corpo é monista, ao passo que a de Haraway - pese embora o seu pragmatismo - explica mal os limites possíveis a uma agência libertária a partir de um corpo híbrido, codificado e instrumentalizado. Partindo deste ponto, Hansen critica o voluntarismo ciborgue da autora americana como um mero travestimento tecnológico de um sujeito chamado a “perseguir um projecto liberal clássico através da auto-determinação”.

Se Haraway usa a imagem do ciborgue como uma metáfora, que veio a impor-se no debate de género em torno do falocentrismo cultural, já Hansen - com uma obra mais recente e informada sobre os *twists and turns* da filosofia da técnica - responde à visão autonómica da tecnologia, que caracteriza o anti-humanismo de Friedrich Kittler e as filosofias dualistas do *disembodiment*, preconizadas por Ray Kurzweil ou Hans Moravec. Hansen insiste numa fenomenologia que recupere o corpo enquanto lugar afectivo e auto-perceptivo, no encadeamento da distribuição maquínica da recepção e emissão

¹² Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 148.

¹³ Gayatri C. Spivak, “Can the Subaltern Speak?” In *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago IL, University of Illinois Press, 1988.

informativa, ou num encadeamento geral motivado na extracção-produção. A este corpo aberto de Hansen ainda se poderia aplicar o exercício de uma crítica libidinal.¹⁴

Em ambas as visões, de Haraway e de Hansen - e ao contrário da visão gnóstica - o corpo é visto de modo não-platónico, como um lugar positivo de constituição de experiência e de conhecimento. Haraway, como vimos, centra-se na agência política de um corpo *transformer*, trans-género, um verdadeiro "príncipe das redes"¹⁵ com uma agenda específica e determinada, embora sem questionar a (im)possibilidade ontológica desse corpo. Pelo contrário, e sem partilhar as preocupações militantes de Haraway, Hansen considera que não se pode pensar materialmente a tecnologia mantendo a relação desta com a autonomia e salvaguarda do pensamento e das representações ou o *ego cogito*. A esta tradição a que se opõe denomina-se de "tecnése" (*technesis*).¹⁶ Contra o discurso da "tecnése", e suportando-se na concepção do corpo em Bergson, a qual considera o corpo como um centro de trocas e transformações (uma espécie de central telefónica)¹⁷ concebido como um centro de indeterminação, Hansen desenvolve o conceito-chave de "enquadramento" ou "seleção": o corpo modifica-se a si e ao seu entorno.

¹⁴ Esta questão, a qual abordaremos mais adiante, prende-se com a opacidade perante nós, elementos, do tipo de volição presente num sistema independente de "humanos". Neste sentido aplica-se ainda a crítica de Lyotard sobre a falta, que se estende à falta epimeteica, à ausência de qualidades e objectivos, que em Nietzsche, Musil ou em Simmel se transforma em mal estar, reflectindo-se no abdicar da vontade vital em favor de instituições como o lucro como substituto imediato, "tecnologia" para o lucro para sucedâneo da ausência de uma resposta absoluta para o sentido da vida. É impossível pensar para além deste mal estar "demasiado humano" ao especular sobre a volição maquínica. Uma possibilidade é que este espectro de mal estar, subsista sob a forma de tecnologias do lucro, até ao esgotar do sistema ou à sua desapareição lenta e o atingir de uma estabilização auto-poiética kittleriana para uma infinita transmissão de dados sem outro objecto que não a existência do sistema. Nesse sentido é de crer que a agência de competição exterior motivadora de reacção-evolução, seria sempre o mundo exterior sob a forma da escassez de recursos. O que impediria então o sistema auto-destruir-se faseadamente? Porque precisará este sistema hipotético e "human-free" de crescer se o lucro não é mais do que um potenciador para o fetiche a mercadoria? O espectro da eliminação "humana" pelos super computadores e pela nano-tecnologia não será também ela uma projecção narcísica desse mal estar antropológico?

¹⁵ Graham Harman escreveu recentemente um livro sobre a obra de Bruno Latour; - *Prince of Networks*. A autonomia política que Maquiavel prescreve ao seu *O Príncipe* é traduzida aqui para a autonomia política do ciborgue de Haraway, afinado na capacidade de escrita e descodificação, na simulação e dissimulação de dados e através destas capacidades, na construção de heterotopias. Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, Re.press, 2009.

¹⁶ Tim Lenoir *apud*, Mark B. N. Hansen, *New Philosophy for New Media*, Cambridge MA, The MIT press, 2006, p. xix; O próprio Hansen define assim técnesis: "*With his ontogenetic circumscription of cybernetic technology, Derrida furnishes the theoretical core of a hugely influential approach to technology. By following Derrida's lead in restricting technology to the model of the text as machine, latter-day poststructuralist and contemporary cultural critics participate in and define the strategy for discursivising technology that I call technesis*". Mark B. N. Hansen, *Embodying Technesis: Technology Beyond Writing*, Michigan IL, The University of Michigan Press, 2000, p. 86.

¹⁷ "*Within this circuit the brain is not like a recording device but, in Bergson's metaphor, like a telephone exchange that reconfigures the relationship between inward and outward movement. In virtue of this reconfigurability, the body as a whole appears as a center of indeterminacy, selectively reacting to a movement*". David Morris, *The Sense of Space*, Albany NY, State University of Nova Iorque Press, 2004, p. 66.

Já referimos anteriormente a importância da instância de “selecção” na capacidade para um determinado sistema “prosperar” [*thriving*], um aspecto fundador da presença de uma subjectividade - não necessariamente humana -, anterior a qualquer objectividade. Do paradoxo de Meno, passando por Kant, Brentano até Simondon, Luhmann e agora Hansen,¹⁸ a questão da “selecção”, indissociável certamente da intencionalidade, permite pensar também a “assimetria”, o “desequilíbrio”, isto é, o movimento e a sua posterior operação no caos, a partir do momento em que designa uma forma.

Através de uma tradição monista que percorre o pensamento ocidental de Espinosa a Damásio, também Hansen contribui para desenvolver o conceito de “corporização” [*embodiment*], recuperando para isso o conceito bergsoniano de “auto-afecção”, o qual Deleuze também aplica à “imagem-movimento”, na esteira da importância concedida pela filosofia ao visual. O corpo *sensorimotor* de Bergson transforma-se, com Hansen, num corpo *tecno-sensorimotor*, o centro híbrido que estabelece, através de uma conectividade que caracteriza como “embriogénica”, o critério para as “selecções” relevantes e constitutivas da “espacialidade háptica”, a partir do fluxo incessante ao seu redor.

Se na fenomenologia de Blumenberg seria o óptico, na sua relação com o meio aberto - o sentido responsável para a evolução do “zinjantropo” -, por seu turno, na fenomenologia de Hansen, e perante as hiper-ligações das imagens digitais permitidas pelos *touch screens*, é o háptico (a inteligência à flor da pele) que medeia a parceria entre orgânico e técnico, permitindo ao corpo prosperar dentro do sistema-mundo. Sublinhe-se, neste ponto, que o espaço exterior é forçado a um “sentido” na sua correspondência com uma imagem interna, e corporalmente fundada como prioritária sobre qualquer que seja a geometria do exterior. É esta a razão que possibilita um “relativo empoderamento”¹⁹ deste corpo perante o seu ambiente.

Contudo, Arthur Bradley mostra-nos que apesar desta tentativa de distanciamento do subjectivismo cartesiano - o qual emergiu através do óptico - Hansen não se livra da suspeita de que o corpo, no seu conceito de selecção háptica, desempenha um papel muito

¹⁸ Hansen refere-se especificamente suportando-se em Lev Manovich, à mudança de paradigma do enquadramento fotográfico de base índicial em direcção ao varrimento (*scanning*) sequencial, sendo este suficientemente rápido para simular o paradigma anterior. É esta diferença que lhe permite criticar a tendência para uma simples tradução digital de uma imagem, levando-o ainda com Manovich a sublinhar os conceitos de imagem-interface ou imagem-instrumento. Mark B. N. Hansen, *New Philosophy for New Media*, Cambridge MA, The MIT press, 2006, pp. 8-9.

¹⁹ *Idem.*, p. 11.

similar àquilo que Descartes designaria de “mente”. Hansen realiza, assim, uma defesa de uma nova versão do credo numa “mestria transcendental *sobre* a própria tecnicidade irreduzível do corpo”,²⁰ muito contra o que defenderia Derrida.

Em boa verdade, Hansen não faz mais do que repetir a fantasmagoria otimista e liberal de um *Dasein* trans-humano. A paisagem “humana” trans-humana toma a forma utópica de uma sociedade de super-corpos interconectados com os sistemas produtivos em pleno controlo cibernético. Este controlo manifestar-se-ia não tanto num comissariado de produções, mas na decisão e selecção de fluxos informativos e na capacidade de interromper esses fluxos.

É a capacidade de interromper que, em última análise, preservará a integridade individual das várias máquinas desejantes interconectadas. A capacidade de interrupção, na base do decidir, do seleccionar, da própria capacidade de mobilidade é a fronteira epistemológica daquilo com o qual ainda nos podemos relacionar face a face. Para além da incapacidade de interromper não “estaremos”, na medida em que esse “estar” depende da existência de limites operáveis. Por isso, algo como uma tecno-anthropologia ou literatura trans-humanista não se consegue livrar desta capacidade fundadora do limite. E mesmo De Landa²¹ - ou o narrador que descreve a *história não-linear* do cosmos - seguindo a estrutura deleuziana do CsO, especula de um ponto de vista *exterior* ou *posterior* ao sistema (sendo pelo menos uma destas condições necessária), atribuindo-lhe inadvertidamente um potencial de humanidade que não deixa de estar, porém, aqui e agora, ligado à escrita que o deseja.

O mesmo De Landa não deixa de reconhecer na escrita essa linearidade que impede a que o entendimento, até mais do que o pensamento, proceda rizomaticamente, o que corresponderia a uma espécie de aceitação “feliz” de uma dissolução. O problema,

²⁰ “Perhaps a sceptical reader might here recall Jacques Derrida’s claim in *On Touching* that the haptic is - for all its pretensions to an unrivalled immediacy of intuition or contact whether it be the act of self-touching or touching the other - no less metaphysical than the optic: the later Merleau-Ponty’s phenomenology of the flesh, in particular, is somewhat convicted by Derrida of presiding over a quasi-theological intuitionism, a metaphysical anthropology and (...) a reduction of the originary technicity of touch to a spatio-temporal presence”. Arthur Bradley, *Originary Technicity: The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 155.

²¹ “In short, our theories are shedding some of their homogeneity. Although this is a welcome development, we still have to deal with the word of referents, with the thousands of routinised organizations that have accumulated over the years, with the spread of standardised languages, and with the homogenised gene pools of our domestic plants and animals, to mention only the examples discussed on this book. Changing our way of thinking about the world is a necessary first step, but this is by no mean sufficient. We still We will need to destratify reality itself”. De Landa conclui de modo algo paradoxal, negando a sobrevivência “humana” e afirmando simultaneamente a sobrevivência de uma espécie de fantasma na forma de uma “humanidade”; “Thus, despite all the cautionary tales about simplistic calls for anarchic liberation, there is in these new theories a positive, even joyful conception of reality. And while these views do indeed invoke the ‘death of man’, it is only the death of the ‘man’ of the old ‘manifest destinies’, not the death of humanity and its potential for destratification”. Manuel DeLanda, *A Thousand Years of Nonlinear History*, Nova Iorque, Swerve Editions, 2000, p. 274.

para lá das considerações éticas que se colocam ao humanismo ou trans-humanismo, será sempre, como veremos, a capacidade fatalmente truncada de “humanamente” se pensar o sistema.

Terá de existir na especulação “humana” sempre um Dante em “Cicerone” ou algo híbrido e tradutor, livre na sua limitação (um paradoxo daquilo que se tem de mover para viver) para deambular tão largamente quanto o possível na análise de sistemas. Carregados de interfaces, trespassados por “normas, genes, memes, matéria e energia”²² estes corpos pensáveis a partir da linguagem “humana”, movem-se através da selecção ou da capacidade de, através de uma volição corpórea própria e sintetizada através de um centro directivo, descobrir e optar por padrões e caminhos num ambiente de outro modo caótico. Em torno destes corpos cibernéticos pululariam miríades de *bots* dedicados aos mais variados fins para a preservação do bem estar destes *seres* centrais que dedicariam, por seu turno, o seu tempo ao lúdico, ao sexo, à criação científica e artística (*Grundrisse*)²³ e sobretudo à gestão crucial da sua individualidade pela capacidade de decidir sobre o *on-off* e a intensidade da conexão.

O sistema está, porém, sempre presente. A progressão sistémica do capitalismo a partir das suas bases tardo-medievais está bem documentada em narrativas poderosas como as de Braudel ou Wallerstein, ou em autores mais recentes como Arrighi.²⁴ O motivo do capitalismo é uma racionalidade sistematizada de crescimento, disposta nos espaços e ligações entre sistemas de linguagem e imparável, a não ser perante dois factores: hipotéticas contra-medidas de interrupção suficientemente poderosas no

²² De Landa repete e organiza a sua história não linear através destes fluxos. “I have attempted here to describe Western history in the last thousand years as a series of processes occurring in the BwO: pidginizations, creolisations, and standartisations in the flow of norms; isolations, contacts, and institutionalisations in the flow of memes; domestications, jeralisations, and hybridisations in the flow of genes; and intensifications, accelerations, and decelerations in the flows of energy and materials”. Meme é um termo criado por Dawkins, que DeLanda adopta, significando uma ideia ou informação que passa de cérebro em cérebro, ou uma unidade de formação cultural. *Idem.*, p. 262.

²³ Karl Marx, *Consequências Sociais do Avanço Tecnológico*, São Paulo, Edições Populares, 1980, pp. 54-60.

²⁴ Fernand Braudel é um dos pioneiros desta visão sistémica da história, que transcendeu os limites da disciplina. O seu estudo sobre a “resistência” e simultaneamente pioneirismo do Mediterrâneo do século XV e XVI face à progressiva hegemonia do norte da Europa e do processo capitalista puro é amplamente citado em sociologia, sistémica, economia, política e filosofia. Immanuel Wallerstein, mesclando a história, a economia marxista, a sociologia e a General System Theory (GST), escreveu uma obra monumental e ainda inacabada sobre a progressão global do capitalismo onde introduz conceitos chave como o de “centro” e “periferia.” Giovanni Arrighi é um seguidor de Wallerstein, pela via da economia e escreveu recentemente um estudo sobre as origens da globalização específica do final do milénio e da ascensão Chinesa. Em todos estes autores, de um modo mais concreto do que em De Landa, um filósofo, as paixões, a ética ou a racionalidade singular, são irrelevantes para além da vontade ou da razão sistémica de expansão. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century; Money, Power and the Origins of our Times*, Londres *et al.*, Verso, 2010; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (4 vols.), Berkeley CA, University of California Press, 2011; Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico* (2 vols), Lisboa, Edições D. Quixote, 1995.

domínio da linguagem, dando como exemplo, uma *grundnorm* de tipo jusnaturalista;²⁵ e catástrofes tanto ao nível exterior como interior. A ameaça ambiental é de todas a mais provável. Com variações segundo diferentes cenários, uma extinção de recursos acarretaria a interrupção dos fluxos, a morte do sistema, ao mesmo tempo que a morte de grande parte dos mamíferos da terra, incluindo naturalmente o processo somático em curso e de ampla escala a que se chama de ser “humano”.

Hermínio Martins, ecoando a bio-ética habermasiana assente numa base humanista,²⁶ deixou-nos um dicionário informal para a abordagem sociológica e ambiental destes corpos emergentes a uma distância saudável da teodiceia e teleologia antropotécnica marxista. A sua abordagem segue o princípio de precaução que se torna impotente perante o que classifica de “aceleracionismo panglossiano”. A resposta dos futuristas e dos *digerati*²⁷ perante projecções e indícios reais de catástrofe caracteriza-se invariavelmente pelo negacionismo, ou por preconizar o investimento em mais e melhor tecnologia [*tecnofix*] para fazer face aos problemas criados. O “aceleracionismo” incide em todo o espectro da GNR, acrónimo para “Genetics, Nanotechnology, Robotics”, a espinha dorsal daquilo que Martins classifica como um gigantesco *Experimentum Humanum* em curso.

O ritmo desta experimentação, aceleração da própria aceleração que não considera os obstáculos ambientais ou sociais, acarreta ainda assim um problema ontológico, o qual tem sido obliterado dos discursos futuristas pela sua insondabilidade, que se coloca da seguinte maneira: se o investimento em tecnologia impedir a catástrofe ambiental, esse

²⁵ Por Super-Legislação quero referir um corpo de legislação natural que se sobreponha violentamente à legislação positiva e ao uso da jurisprudência. A Super-legislação equivale ao imperativo Hobbesiano da pertença ao *commonwealth* ou da cedência voluntária da liberdade de todos em troca da protecção soberana. Neste caso, em plena anarquia da Guerra Civil Inglesa, era a “Vida Humana” o valor “natural” sobre o qual toda a Super-Legislação assentava.

²⁶ Jürgen Habermas, *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Lisboa, Edições 70, 1997.

²⁷ Uma designação que liga as palavras “Digital” e “Literato” numa forma plural em italiano e que é vulgar e internacionalmente utilizada para caracterizar a classe dos inovadores tecnológicos na Era digital. Os *staffs* críticos de revistas sobre tecnologia como por exemplo a *Wired*, pertencem na generalidade a esta classe, bem como os super empresários Bill Gates, Steve Jobs ou Mark Zuckerberg. Entre figuras proeminentes como “futuristas”, proponentes de aspectos específicos ou generalizados de trans-humanismo, encontram-se ou encontravam-se Ray Kurzweil, Marvin Minsky, Hans Moravec, Hugo de Garis, Kevin Kelly, Kevin Warwick, R. Rucker, Vernor Vinge, Dooyne Farmer, W.D. Hills, Frank Tipler, Freeman Dyson ou J. Lanier. Os “digerati” e “futuristas” não se encontram no topo do planeamento estatal mas preenchem uma *network* relacional que autoriza de facto a permanente inovação, forçando a uma adequação do direito aos factos. Citando Hermínio Martins: “...e os próprios digerati vêm da contracultura e, em geral, do radicalismo individualista ético e político, libertário e mesmo cyberselfish, e não comunitário ou estatizante, e as suas utopias são ciberlibertárias, anarcocapitalistas (...), e-topias da superabundância da informação acessível a todos em qualquer parte, até da omnimnésia (...), do conhecimento...”. Hermínio Martins, “Aceleração, Progresso e Experimentum Humanum” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Relógio d’Água Ed., 2011, p. 362.

mesmo investimento tecno-económico, tecno-cibernético e nano-tecnológico, na medida em que é incidente sobre corpos e ambiente, “não nos deixará sobreviver - pelo menos não nos deixará sobreviver como *humanos*, como *homines sapientes*, ou pelo menos como entes de carne, sangue e osso (mesmo se com algumas próteses endo- ou exsomáticas e implantes)”.²⁸

Tudo se encaminha para um processo de auto-*poiésis* e auto-preservação do dispositivo em detrimento da conservação das extremidades servo-motoras desse mesmo dispositivo,²⁹ ou seja, da agência “humana”. O poder de representação permitido pela linguagem “humana” funciona como uma espécie de “cavalo de Tróia”: ao mesmo tempo que inicia as consistências para uma racionalidade sistémica que fatalmente lhe escapará, mantém espectralmente a imagem-manifesta do “humano”, as suas ferramentas e constituintes de carne e osso.

Do iluminismo até ao fim do leninismo, a linguagem manteve-nos na condição de antropocentristas ingénuos ou antro-po-logocentristas, cuja fé na instrumentalidade da ciência perante a humanidade se manteve inalterada “como se o Homem fosse um dado imune ou uma condição-fronteira insuperável”.³⁰

Este trespasse da fronteira para o “trans-humano” alcança duas formas de territorialização. Em primeiro lugar a “singularidade” que, como veremos mais adiante, significa a emergência factual de uma agência sistémica de inteligência incomensurável e de desígnio totalmente autónomo da inteligência “humana”. Em segundo lugar, o surgimento de um novo ente de locomoção autónoma, um ciborgue carregado de características para além dessa indizível fronteira do que (ainda) designamos de “humano”. Filho do homem, produto do *homo faber hominis*, do “Homem” construtor de “Homens”, este será já um alienígena³¹ em potencial disputa pela supremacia com os que ficaram para trás na escala evolutiva.

A visão de humanistas como Hans Jonas ou Habermas, dentro de cuja tradição Hermínio Martins se enquadra, é bastante crítica no que respeita à colusão entre tecnologia e capital, com ênfase para intervenção desta sistematicidade no território da biomédica e da genética. A contemplação horrorizada de um horizonte apocalíptico de

²⁸ *Idem.*, p. 341.

²⁹ Os conceitos aqui utilizados foram utilizados por Flusser na sua pequena história da fotografia. Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1998.

³⁰ Hermínio Martins, “Aceleração, Progresso e Experimentum Humanum” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Relógio d'Água Ed., 2011, p. 342.

³¹ *Idem.*, p. 369.

catástrofe é contrastada perante o que consideram como um imperativo ético; - a conservação dos valores de responsabilidade perante as expectativas de emancipação de gerações passadas, a transmissão de valores que darão um sentido particularmente “humano” à História. Tal, segundo a perspectiva histórica “não-linear” em DeLanda, por exemplo, estaria longe de se constituir como uma narrativa legítima.

Alguns humanistas ou defensores de outras formas de Humanismo diverso da tradição de Frankfurt, optam por uma visão molecular em alternativa à excessiva molaridade da visão dicotómica do corpo “humano” vs máquina. Por exemplo Nikolas Rose, um sociólogo liberal formado em biologia, tem a “saúde” como lugar privilegiado das suas reflexões em torno da técnica e da política. A sua posição perante a tecnologia é por isso mais positiva do que as visões dos humanistas tecnólogos habermasianos, como é o caso de Hermínio Martins. Se as posições de Rose no que diz respeito à relação entre orgânico e maquínico desfazem parcialmente o mito “trans-humano” do ciborgue, as suas posições intrinsecamente liberais iluminam mais uma vez o problema da legitimidade oculta no uso do conceito de “Humano”.

Nikolas Rose manifesta com desenvoltura um conhecimento aprofundado sobre os desenvolvimentos concretos no terreno da biopolítica em curso, bem como sobre os recessos, resistências, hibridizações, caminhos factuais e dilemas que se colocam em prol da *bios* ou da “boa vida”, na esteira da boa tradição utilitarista. O investimento liberal na biopolítica, observa,³² implicará um forçar dos objectivos da *bios* sobre *zoe* a forma vital e animal que nos limita. Rose chega mesmo a exprimir-se através da expressão “*will to health*”,³³ a forma específica do impulso vital perante o qual cada cidadão terá de estar preparado. A eugenia positiva é assim considerada por Rose. Entendidas como “tanatocráticas” por Agamben ou Zygmunt Bauman, as práticas eugénicas circundam-se de um ambíguo “direito à saúde”, entendida como uma *fitness* necessária vis-à-vis a degradação das condições ambientais, ao mesmo tempo que se prescrevem subtilmente as prerrogativas do Estado como o garante desse direito. Torna-se evidente que Rose se refere nesta categoria “dos que têm direito”, unicamente aos que possuem os meios necessários para pagar esses direitos. Sem o enunciar explicitamente, a sua definição de

³² “Our very understanding of who we are, of the life-forms we are and the forms of life we inhabit, have folded bios back onto *zoe*. By this I mean that the question of the good life - bios - has become intrinsically a matter of the vital processes of our animal life - *zoe*”. Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself; Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2007, p. 83.

³³ *Idem.*, p. 64.

"humano" corresponde ao cidadão afluente de uma democracia liberal capitalista, aspecto o que o aproxima de um Malthus pensando o problema da sobre-população.³⁴

“Biopolítica” em Nikolas Rose tem, desta forma, um uso diferente daquele que encontramos em Foucault, e através deste em Negri e Hardt. Se para estes últimos a "biopolítica" é uma prerrogativa imperativa da multitude, face ao biopoder exercido pelas agências imperiais,³⁵ Rose coloca-se no lugar do especialista dentro desse crescente território de oportunidade e investimento que são as tecno-ciências biomédicas, herdando no seu discurso as contradições inerentes ao liberalismo que as sustenta. Para Rose "biopolítica" é um conceito resultante dessas contradições e que revela os limites da sua face “benigna” nos mesmos limites ou reais fronteiras de benignidade do “império” que Negri e Hardt criticam. Esta contradição revela-se por exemplo na ambígua figura do "cientista-conselheiro" dotado de uma força “pastoral,” um híbrido de guardião platónico e técnico de vendas, mas que ao mesmo tempo realiza agenciamentos “relacionais” baseados no consentimento democrático. Para Rose, a recente intervenção biopolítica no terreno da vida propriamente dita é tão legítima quanto a intervenção da polícia na defesa da propriedade, não apenas das forças capital mas do bio-capital.³⁶

³⁴ Esta posição de Nikolas Rose pode ser entendida ao longo de todo o seu argumento em defesa da “Política sobre a vida propriamente dita,” (*Idem.*) uma catchphrase que vai repetindo como um refrão: “*limiting population size for economic reasons, however reprehensible the methods may be used, is not the same as seeking to maximize racial fitness in the service of a biological struggle between nation-states.*” *Idem.* p.66; Mais adiante Rose é mais específico; “*The experience of eugenics has left an indelible mark on the politics of individual and collective health, throwing suspicion on any forms of state management of vital forces that does not operate under the signs of autonomy, consent, and individual right. (...) While biopower, today, certainly has its circuits of exclusion, letting die is not making die. This is not a politics of death, though death suffuses it and haunts it, nor even a politics of illness and health; it is a matter of the government of life.*” *Idem.*, p.70; É aqui evidente a aproximação a Malthus e à sua famosa passagem na segunda edição do seu *Essay on the Principle of Population*, onde defende “o deixar morrer” dos mais fracos. O próprio Rose chega a sublinhar, apesar do seu repúdio, que a eugenia Nazi teria sido perpetrada também por razões económicas (*Idem.*, pp. 58-63); A posição malthusiana de Rose torna-se finalmente bem evidente na *afterword* deste seu livro: “*This, then, is the somatic ethical economy that perhaps has an elective affinity with a certain form of capital, biocapital, and with the capitalization of life itself. Of course, we do not have to decide between a materialistic or a spiritualistic interpretation of these developments. Somatic ethics and biocapital have been locked together since birth. For only where life itself has achieved such ethical importance, where the technologies for maintaining and improving it can represent themselves as more than merely the corrupt pursuit of profit and personal gain, can place themselves in the service of health and life, would be possible for biocapital to achieve such a hold on our economies of hope, of imagination, and of profit. In this sense, I suggest, somatic ethics is intrinsically linked to the “spirit of biocapital.”* *Idem.*, p. 258.

³⁵ Antonio Negri; Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils Éditeur, 2000.

³⁶ “*Similarly, one can foresee postconviction screening of petty criminals, with genetic testing and compliance with treatment made a condition of probation or parole. Or one can envisage scenarios in which genetic screening is a condition for employment, or genetic therapy is offered to disruptive or delinquent employees as an alternative to termination. (...) Unlike the negative eugenics of an earlier era, the contemporary biologization of risky identities in the name of public health offers biological criminologists a role as therapeutic professionals - therapeutic for individuals and for society itself.*” Mais adiante Rose torna-se ainda mais assustador: “*They are not pathologies of a population group, but of individuals who reject the bonds of moral community and who violate the norms of freedom and self control that lie at the heart of the moral order of an “advanced” liberal society. extraordinary moral panics have surrounded these “evil” persons, apparently beyond any hope of reform and unwilling or incapable of restraining their perverse desires. They have lead to widespread demands for identification and preventive detention of such monstrous individuals.*” Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself; Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2007, p. 250.

Como referimos porém, a posição de Rose interessa-nos por ser interior às forças de produção da biomedicina e bem informada. Mais do que a sua posição de cientista liberal anglo-saxónico sobre políticas médico-sociais, interessa-nos a sua posição face à ontologia, sobre o emergir de um novo ser. Distinto do ciborgue de Haraway, Rose contrapõe: “As nossas formas actuais de ser humanos não nos fazem menos biológicos; pelo contrário, é como se, através das conexões inescapáveis que têm sido forjadas entre a vida humana e a bio-tecnologia, nos tornássemos mais biológicos. Esta é a razão pela qual, em vez de sugerir que nos tornemos pós-humanos, interrogo-me até que ponto estaremos a habitar uma *emergente forma de vida*”.³⁷ A base desta intuição obtém-na Rose a partir da consciência da progressiva “molecularização”, que se experimenta no estado-da-arte da biomedicina.

Se o conceito de "biopolítica" (que deveria fazer face ao “biopoder”) foi reposicionado por Rose ao serviço do biocapital, o mesmo se verifica com o conceito de “molecularidade”, posicionado "contra" Deleuze e Guattari. Se para a dupla de filósofos a molécula era o elemento da esquizo-rebeldia contra a opressão molar das estruturas do Édipo, em Rose consiste numa nova escala sem precedentes de controlo biopolítico. A molecularização, com efeito, não se verifica apenas num enquadramento permitido pela nanotecnologia e instrumentos de análise a esta escala, mas numa “reorganização do olhar das ciências da vida; das suas instituições, procedimentos, instrumentos, espaços de operação e formas de capitalização”.³⁸ Aquilo que constituiria um verdadeiro inferno para o universo revolucionário deleuziano, verifica-se, segundo Rose, como uma verdadeira “disposição” do corpo, ou melhor, da “normatividade de uma dada ordem vital, aberta para uma *mobilização* dos órgãos que se transformarão em potentes e controversos objectos de comodificação”.³⁹ Numa inversão algo grotesca da fantasmagoria trans-humanista, serão agora os próprios corpos que se descobrem desmembrados,

³⁷ “Our current ways of being human do not make us less biological, on the contrary, it is as if, in the inescapable connections that have now been forged between human life and biotechnology, we have become more biological. This is why, rather than suggesting we have become post-human, I ask to what extent we are inhabiting an ‘emergent form of life’”. *Idem.*, p. 80.

³⁸ “Life, that is to say, was molecularized (...) This molecularization was not merely a matter of the framing of explanations at the molecular level. Nor was it simply a matter of the use of artifacts fabricated at the molecular level. It was a reorganization of the gaze of the life sciences: their institutions, procedures, instruments, spaces of operation, and forms of capitalization”. *Idem.*, p. 44.

³⁹ “Once vitality is anatomized at this level, intervention is no longer constrained by the normativity of a given vital order.(...) Organs began to be mobilized, initially with difficulty, later to become potent and controversial objects of commodification”. *Idem.*, p. 14.

instrumentalizados pelo capital, reformados ou findados sem qualquer constrangimento ontológico, ao sabor do investimento ou da volição sistémica.⁴⁰

O optimismo liberal de Nikolas Rose revela o estatuto de disponibilidade do organismo num todo corpóreo, fazendo tremer qualquer convicção sobre a indivisibilidade ou consistência de uma ipseidade ou propriedade ontológica baseada neste mesmo corpo, quando é sujeito à radicalização de uma volição dispositivada do sistema. Quando Rose refere, de passagem, que “a enorme população de embriões congelados tornaram[-se] entidades legais oficiais”⁴¹ está a demonstrar, sem o referir, um conflito entre dois sistemas de linguagem e a autonomia que estes exibem, nessa luta em relação ao ser corpóreo do “humano”. O conflito, esse, revela já a ascendência da *rationem* autopoietica do capitalismo liberalizado, o qual mobiliza a tecnologia e a ciência face a um sistema linguístico cada vez mais despromovido (em termos políticos) do literário.

O vilipendiado humanismo, que se manifesta através da ideologia, e que ainda possui algumas armas na moral religiosa e na jurisprudência, fornece com conceitos questionáveis e fragilizados a única moeda de contraposição à lógica brutal do liberalismo gramatical. Neste âmbito e com alguma relutância, Nikolas Rose⁴² traz à superfície a relação assimétrica entre o ser “humano” radicado num corpo aberto e disposto pela racional da exploração e do lucro, e a autonomia produtiva da linguagem, produtora de imperativos de eficácia, crescimento e sucessos, cuja beneficiária será sempre a sua iteração gramatológica. A disposição do corpo e dos embriões à contenda legal entre o imperativo imediato, liberal e processado em tempo real para o lucro e, por outro por outro, a “imagem manifesta” reflectida pelas ciências ditas “literárias”, revela sobretudo a disposição potencial de todas as *coisas* a uma ou várias linguagens em devir autónomo. Esta autonomia descobre-se e exerce-se perante a crença histórica da legitimação de uma esfera de acção especificamente “humana”.

⁴⁰ “from one species to another, the transfer of treatments from one disease to another, or the transfer of tissues, blood plasma, kidneys, stem cells, molecularization is conferring a new mobility on the elements of life, enabling them to enter new circuits - organic, interpersonal, geographical, and financial”. *Idem.*, p. 15.

⁴¹ *Idem.*, p. 49.

⁴² Ao protesto violento de Nelkin sobre a relação entre a biotecnologia e o capital, nomeadamente de que as partes do corpo “are extracted like a mineral, harvested like a crop, or mined like a resource. Tissue is procured - a term more commonly used for land, goods, and prostitutes”, Rose acusa o golpe do seguinte modo: “What is clear, however, is that the classical distinction made in moral philosophy between that which is not human - ownable, tradeable, commodifiable - and that which is human - not legitimate material for such commodification - can no longer do the work that is required to resolve this issue: that distinction is itself what is at stake in the politics of the contemporary bioeconomy”. *Idem.*, p. 39.

Neste sentido, e para além do seu uso para a manifestação da dor ou do prazer, a linguagem não é nem talvez nunca tenha sido a linguagem do “ser humano”. Terá sido, isso sim, um determinado corpo a pertencer a essa linguagem específica, através de um contrato fáustico realizado ao nível biológico. A este respeito, a nossa tese é a de que um corpo apesar de tudo ainda animal, uma certa especificidade de vida, terá iniciado já uma queda infernal.

Antes de se pensar a transferência de tecnologia para a constituição de um novo corpo, como se materializa na narrativa ciborgue, importa verificar nas linguagens a que este conceito de “humano” é ainda permitido aceder, até que ponto não se formulará já uma equidade *zuhanden* de todas as coisas passíveis de discernir, isolar e seleccionar, incluindo aqui o “corpo humano” e todas as suas partes discretas, perante o dispositivo e os seus códigos próprios.

O medo e as acções legais, policiais de supressão que se colocam entre o “humano”, o ciborgue, o andróide ou o *alien*, emergentes na ficção científica, não serão mais do que episódios ou aspectos de lutas intestinas de uma única classe subalterna - chamemos-lhes elementos “seleccionáveis” - que perde dia após dia a sua capacidade de se representar ou representar uma singularidade contingente perante o sistema que os organiza. A representação implica um fundo, uma paisagem, uma relacionalidade entre o ser representado e a superfície interfacial perceptível do seu ambiente.

A obsessão compulsiva com o “estrangeiro” revela antes do mais uma incapacidade de representação própria enquanto sujeitos ou formas de sujeição *aos* procedimentos linguísticos do sistema produtivo do qual, nós e o “outro”, seja ele o estrangeiro, o *alien* ou o *uncanny* ciborgue, fazemos parte como ferramentas, mercadoria ou como algo análogo à figura do *sacer*. O “seleccionável”, isto é, o órgão organizável a que chamamos “humano”, concorre na mesma categoria que todo e qualquer objecto mobilizável, animado ou inanimado, seja ele uma parte de si, um embrião, uma cafeteira, uma alcateia.

A energia afectiva colocada pela literatura, pelo político, pelos agentes das indústrias do espectáculo, etc. na convocação de um eu e de um *outro* (na verdade um *outro eu*) num campo tenso de alianças e oposições, mais não faz do que dificultar a

compreensão da natureza instável, fluida, diferente-diferida da base de onde emergem as suas personagens. Esta natureza tende a ocultar-se sob a violência nomeadora da metafísica comum e quotidiana, numa toada que eterniza o estado de erro, o percurso do *Dasein* em esquecimento do Ser, no mundo.

A ocultação fundamental que Heidegger sublinha na famosa análise da ferramenta corresponde exactamente a este “esquecimento” do Ser no deambular “humano” no mundo. A clareira do Ser revelada na obra de Arte,⁴³ por exemplo, manifesta a ligação vertical ao solo ou “terra” [*Erde*] como condição verdadeira para o existir extático. Tal consciência do retorno à terra, se não demonstra as formas de ser, existência ou volição do sistema-mundo, revelaria pelo menos a natureza da sujeição ou captura do “ser humano” perante esse ambiente planar, superficial e molecular cuja perspectiva na aproximação ou acesso se afigura muito semelhante à descrição deleuziana do plano de consistência.

Perante aquilo que chama de determinismo da “ontologia da profundidade”, em jogo na análise causal dos efeitos de superfície no terreno moderno da genética e da psicanálise, o liberal Nikolas Rose defende, por via deleuziana e contra Heidegger, que as ciências genéticas contemporâneas operam já num “mundo plano, um mundo de superfícies, mais do que profundidades”. No território do que chama de “*postgenomics*”, “o código genético não é mais pensado como uma estrutura profunda que causa ou determina, mas apenas como mais um conjunto de influências em redes, filiações e conexões complexas, ramificantes e não-hierarquizantes”.⁴⁴ Assim como o capitalismo libertou as agências desterritorializantes à superfície o corpo das suas ligações à terra, Rose descreve os percursos do novo olhar científico de gestão mundana como uma dessacralização da verticalidade do corpo, e a conseqüente recusa de qualquer “fundamento” [*Grund*] como a terra, o original ou Deus. A dessacralização do corpo por via da sua superficialização parece ser, assim, o derradeiro acto para a total ocultação ou indiscernibilidade de uma fundação para pensar o ser específico do “humano”.

⁴³ Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011.

⁴⁴ “Explanatory structures that operate in terms of depths and surfaces clearly characterize much modern thought - political economy with its arguments about the hidden hand of the market or the causal powers of the mode of extraction of surplus value; the depth ontologies of the human subject associated with psychoanalysis and all the dynamic psychologies (...) I suggest that contemporary genetics is beginning to operate in a “flattened” world, a world of surfaces rather than depths. In the developing explanatory schemas of postgenomics, the genetic code is no longer thought of as a deep structure that causes or determines, but rather as only one set of relays in a complex, ramifying and nonhierarchical networks, filiations, and connections”. Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself; Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2007, p. 130.

Na completa mobilidade de corpos e das suas partes, das imagens e bens, acaba por ser o estranho ou o estrangeiro, vivo ou morto - não o magma que tudo une e faz girar -, que insiste em tornar-se *vorhanden*, ou seja, fora-da-ordem, não-cooperante e problemático perante a mão. Quase sempre é verificável uma tensão, contradição ou divergência entre as estruturas reais e materiais de produção e o imaginado projectado. Tal não ocorre apenas por via da ficção científica, mas por via das próprias ciências que, imersas no mundo, se esquecem de uma incompletude constitutiva, a partir do momento em que traduzem (ideologicamente) os dados brutos em discurso público.

A permanência de uma imagem do “humano” para si-próprio, funda uma forma de dualismo, que imperceptivelmente se alarga entre significante e referente e faz, pelo contrário, com que se concebam colectivamente as intervenções da tecnologia sobre o corpo como um melhoramento dessa imagem conceito de identificação. O referente, como Nikolas Rose indica, vai evoluindo na mesma medida em que evoluem percepções e códigos linguísticos; porém o símbolo “humano”, a sua forma, perdura como uma assinatura ou um contrato.

A seu termo vai-se compreendendo que o problema é mais profundo e intransponível, na medida em que se pretende “preservar” o “humano” na progressão temporal das micro-inovações tecnológicas, somáticas e ambientais que compõem de modo inextricável a torrencial evolutiva. O “humano”, como tantos outros conceitos, é um nome que se dá a uma imagem, ou melhor, a um hábito. De um modo muito semelhante à “ameaça-promessa”⁴⁵ que Martins localiza no investimento imparável nas tecnologias biogenéticas, o investimento ou hábito deste corpo permitiu e obrigou ao uso da linguagem e dos seus desenvolvimentos escritos.

⁴⁵ “*Throffer* é uma contracção entre “*threat*” (ameaça) e “*Offer*” (oferta). Na raiz da vontade de inovação consciente no que diz respeito ao corpo e ao ambiente os dois polos mantém-se ligados e inseparáveis. Não se pode pretender modificar estruturas fundamentais do corpo ou do ambiente sem a ameaça ou o perigo da catástrofe; “Afinal, o “Antropoceno” (mais conhecido como o Holoceno), o período geo-histórico durante o qual as grandes transformações ou degradações antropogénicas do planeta se realizaram, em crescimento exponencial desde o surgimento da agricultura, mas com uma grande aceleração nos últimos cento e cinquenta anos, poderá ser ainda mais curto do que se esperava. A conclusão do Experimento Homem, propriamente dito, poderá ser seguida por um período mais longo de que os dez ou doze mil anos do tecnometabolismo do homo faber com a natureza, ultimamente um verdadeiro Homo Colossus, com um Segundo Corpo (na linguagem de Bergson) gigantesco ou o mundo-ciborg, e maiores “pegadas ecológicas” de cada consumidor médio, um período que poderíamos chamar de Ultramaquinoceno, senão, por piedade vestigial, o pós-Antropoceno, sendo a fase intermediária a Era Cibórguica, que, dizem, está eminente, porque a resistência dos “chauvinistas da carne”, já tão abalados com tantas ameaças-promessas (*throffers*), vai ser fraca. Mas as máquinas superinteligentes (...) não precisarão da biosfera. Nem eventualmente, da Terra”. Hermínio Martins, “Aceleração, Progresso e Experimentum Humanum” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Relógio d’Água Ed., 2011, p. 372.

Na base filosófica do desenvolvimento da crítica de uma tecnicidade originária, tanto em Stiegler como Derrida, recordemos a crítica ao logocentrismo feita por este último. Se é verdade que dar o privilégio à fala no que diz respeito a um entendimento filosófico da relação entre linguagem e técnica é enganador - traduzindo-se em preconceitos antropocêntricos face a uma tecnicidade originária “não-humana” -, não será menos verdade que politicamente, o nexos entre voz e escrita, ou corpo e escrita, na prioridade do corpo que se joga na assinatura, é fundamental para a sistemática legal da sociedade “humana”, e mais ainda para a identificação entre o corpo e a sua linguagem. A força da ligação entre o nome “humano” e o corpo que se auto-refere como tal, é de natureza não essencial mas meramente "legal".

Esta argumentação não nos parece extraordinária se nos reportarmos às questões da arbitrariedade do signo. Para compreendermos, no entanto, como a organização da linguagem “humana” em torno do nexos simbólico entre o corpo e o seu nome funda as condições para a sobrevivência da espécie *homo sapiens* para além de um estado natural e feroz, faltará sublinhar o nexos indissolúvel entre a *bios* “humana” e a lei. O estado de dívida perante a linguagem é absoluto e constitutivo. O da culpa associada ao contrato também. É este o fundamento para que Hobbes consigne aos “humanos” a necessária sujeição das suas liberdades à lei e ao corpo soberano.

A linguagem e o *corpus* político organizam-se em torno do nexos legal e arbitrário do “corpo humano”, sagrado pela nomeação. Neste sentido, vale conjecturar que talvez o fascínio em torno do corpo mortificado de Cristo tenha também uma fundação profana, a da celebração cósmica e sacrificial deste nexos legal entre o “corpo humano” e o seu nome inscrito. Talvez ainda que se possa perseguir a relação entre a geometria sagrada em torno do corpo, a divina proporção na base da arquitectura religiosa e o edifício da gramática em torno do nome próprio. Assim sendo, com o desaparecimento deste *caveat* cósmico divino no Iluminismo, passa a pontificar a lei e a responsabilidade individual consagrada na assinatura; constitui-se a soberania desse nome próprio e da espécie que o representa na linguagem como base da sua sobrevivência.

Embora produzidas por agentes “humanos” e apesar da sua autoridade política crescente, as ciências são obrigadas à tradução política permanente e, por isso mesmo, ao erro “ideológico” que tais traduções acarretam. Por isso mesmo, o papel de um proponente “cosmopolítico” como o que preconiza Latour é inevitável, especialmente

quando são os próprios cientistas a exigir esta tarefa hermenêutica.⁴⁶ A linguagem, o transcendental que pretende representar e controlar a imanência, revela-se assim como o verdadeiro campo para a manobra política onde se jogam as agências materiais sobre a terra. Se a linguagem “humana”, produto do corpo “humano”, consigna uma ordem legal para a perseverança não apenas da *bios* mas também da *zoe* “humana” sobre a terra, esta possui também uma temporalidade evolutiva própria e fronteiras de risco com outros sistemas de código, outros sistemas transcendentais de representação, outras formas de existência em emergência. É a “natureza” linguística do “humano” que o força ao confronto com outros códigos e/ou talvez melhor, com a mutabilidade maligna dos seus próprios códigos expostos à farmacopeia da *grammé*.

Na sua reflexão sobre a relação de sujeição do corpo à escrita, Bernard Stiegler identifica uma determinação retroactiva da própria percepção temporal do corpo, pelo ambiente hipomnético⁴⁷ que o rodeia. É esta assinatura a sangue ou o preço a pagar pela libertação das forças produtivas permitida por Fausto.⁴⁸ É simultaneamente uma responsabilização e a consignação a uma teodiceia que só faz sentido na linguagem “humana”. Ela é verdadeiramente o signo de uma captura, de um cerco, de um encerramento, tanto mais efectivo conquanto se verifica a ausência de embate com uma forma de existir alienígena correlata a uma linguagem, num grau análogo ao existir “humano”. A “solidão” “humana” no universo corresponderá então à perspectiva endogâmica de uma evolução da linguagem “humana” e do seu vínculo a uma determinada imagem-corpo do “humano”, uma evolução sujeita às leis de uma tecnicidade simultaneamente endógena e exógena, que a trespassa e mobiliza no fundo.

Numa progressão para o limiar da singularidade, adivinha-se a ruptura dos vínculos legais entre a imagem-corpo, a sua assinatura “humana” e as novas ordens de representação contratual geradas com as formas de vida ou existência emergentes e

⁴⁶ Nikolas Rose, reforçado pelo facto de que é um sociólogo formado em biologia, é um destes cientistas. No entanto confronta-se com a limitação da incompletude dos ramos dos quais é especialista perante a complexidade sistémica que o seu assunto o obrigaria a abordar. A incapacidade de perseguir o problema que consistiria em interligar a ameaça catastrófica da potente liberalização de forças produtivas protagonizado pela fase actual do capitalismo à intervenção dessas forças biogenética “humana” é revelada num contra-ataque tímido às críticas oriundas das ciências sociais. Isso mesmo revela no final de *Politics of Life Itself*. “*My attitude to criticism arise from the sense that the social and human sciences might learn something from the new epistemologies of life that are taking shape in the biosciences. (...) Perhaps, then, it is not too much to suggest that as the styles of thought in those disciplines seeking to understand their social organization and consequences, the critical social sciences also need to understand that the most profound thought is that which remains on surface*”. Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself; Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2007. p. 259.

⁴⁷ Sobretudo no terceiro volume de “*A técnica e o Tempo*”. Bernard Stiegler, *Technics and Time 3; Cinematic Time and the Question of Malaise*, Stanford CA, Stanford University Press, 2011.

⁴⁸ Marshall Berman, *Tudo o Que é Sólido se Dissolve no Ar*, Lisboa, Edições 70, 1989.

prevalecentes. Alternativamente a esta visão "dimórfica" de tipo bernaliano que poria em conflito duas velocidades evolutivas a partir do *sapiens*,⁴⁹ pode-se imaginar, - como parece desejar Nikolas Rose num (panglossiano) desejo do melhor dos mundos possíveis -, aquilo que seria uma evolução homogénea, inclusiva e suave de corpos, uma evolução de biológicas e códigos, uma sucessão de presentes corpóreos conexos às suas assinaturas, ou seja, uma sucessão de presentes linguísticos e legais, onde a memória e a identidade seriam preservadas. Ainda assim, nem isto seria "legítimo" num sentido cósmico, pois o desejo de preservação da memória talvez seja apenas a persistência desta assinatura do presente a querer garantir a sua vinculação na eternidade.

Esta proposta alternativa de homogeneização ou inclusividade evolutiva parece ruir nas suas bases por duas outras razões: a primeira diz respeito à própria força da legitimação, a inscrição lógica e programática de um modelo específico para uma homogeneidade evolutiva, combatendo outros modelos competidores; a segunda refere-se à própria natureza liberal do capitalismo global, enquanto ambiente para estes modelos. Com efeito, o capitalismo progride através da criação artificial de diferenciais e fronteiras, bem como através da supressão súbita e interessada das mesmas. O cenário de uma falência geral de contratualidade perante a força da volição abstracta, desumanizada do sistema, parece ser o mais provável. Perante tal cenário provável, até a violência fratricida do "state of nature" de Hobbes possui algo de ainda original e prometededor; desde Rousseau até Rawls e Nozick⁵⁰ este estado de natureza é o ponto de partida minimal para pensar o Estado e o igualitarismo perante a justiça. Contudo, nesta forma sujeição emergente, que se substitui à natural, o sistema nada promete às suas ferramentas animais.

Se as resistências ideológicas que cerram as suas armas - mormente morais e legais - em torno da ideia ocidental de uma "humanidade" (mal) fundamentada na indexação a um corpo instável e em devir, garantem no mínimo uma posição articulada para a crítica da inovação, então este posicionamento da linguagem simbólica, sempre "demasiado humana" também auto-determinará e auto-produzirá os limites e as evoluções do alcance da liberdade "humana" de representação, assim como da efectividade da tradutibilidade entre a imanência e o transcendental. Daqui, do "humano", não se pode pensar além disto.

⁴⁹ Hermínio Martins, "Hegel, Texas: Temas de Filosofia e Sociologia da Técnica" in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Edições Relógio d'Água, 2011, pp. 22-25.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Le Livre de Poche, 1996; John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 1993; Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nova Iorque, Basic Books, 2013.

Perante o não-surgimento de qualquer forma de contacto real alienígena, a representação imaginária através da linguagem “humana” do inteiramente outro está votada à repetição do mesmo dentro de parâmetros definidos de variação. Em nenhum outro lugar a linguagem sente tão presente a captura por parte da sua ascendência corpórea, quando aquela procura por todos os meios conferidos ao imaginário, transcender, renegar, reinventar os seus fundamentos.

A poesia e a ficção científica, nos meios culturais próprios de produção e recepção, consistem em géneros especializados para esta experimentação. A poesia experimenta directa e formalmente sobre o material da *phoné* e da *grammé*, procurando mobilizar através da subversão da linguagem, o corpo que virá. A ficção científica objectiva o alienígena, um pretense inteiramente "outro" como *nemésis* ou objecto de desejo sexual sublimado através da alteração ou criação de mundos, motivando novos seres, ou vice-versa. Reflectindo sobre a génese do corpo do *alien* na ficção científica, Fredric Jameson⁵¹ acabará por constatar uma relação profunda (e contraditória) entre a modelação de mundos extraterrestres e as condições sócio-materiais de produção onde se inserem os seus autores.

Jameson parte daquilo a que chama experimentalmente o princípio de incognoscibilidade⁵² que pensa a partir Stanislaw Lem. Ser-nos-á interdito imaginar novas sensações, muito menos conhecê-las, porque nos é impossível imaginar órgãos sensíveis ou corpos fora de uma normatividade biológica específica que se estabelece permanentemente de um modo mais ou menos sub-reptício. Também aqui, na sequência do que temos vindo a verificar ao longo deste estudo, se repete o princípio de inseparabilidade entre a racionalidade e os corpos que a produzem, seja esse corpo qual for. É, em última análise, a subtil transformação do corpo, suas extensões e do meio em seu redor, a sancionar qualquer expansão decisiva na racionalidade, na sensibilidade e na imaginação. Mesmo uma manifestação alienígena fosse ela qual fosse, careceria de uma produção manifesta dentro do espectro de percepção corpórea “humana” para que se manifestasse por seu turno a interpretação ou tradução de fenómenos. O lugar, a forma espacio-temporal da experiência, determina o experimentado através da selecção. O alienígena absoluto nunca seria conhecido na sua “totalidade” sem o acesso à tradução, à

⁵¹ Fredric Jameson, “The Alien Body” in *Archeologies of the Future; The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres, Verso, 2005.

⁵² “We then begin to tilt back towards the notion that genuine difference, genuine alienness or otherness, is impossible and unachievable, and that even there where it seems to have been genuinely represented, in reality we find the mere structural play of purely human themes and topics”. *Idem.*, p. 124.

cooperação. Neste sentido, um contacto não seria mais do que uma expansão dramática, mas fundamentalmente simples do sistema social tal como o conhecemos.

Uma “experiência de pensamento” [*gedanken experiment*] para imaginar esta incognoscibilidade alienígena poderia corresponder - transportando este cenário para o século XVI - o imaginarmo-nos num corpo “selvagem” em contacto não tanto com o “conquistador”, mas com uma espécie de *screen-saver* a gerar imagens randomizadas, num modo de surgir holográfico ou mesmo palpável. Por muito potente ou inteligente que fosse este produzir, o contacto só se produziria dentro do espectro de receptibilidade e interpretação deste lado, o “primitivo”. O único meio de fazer evoluir esta receptividade seria a transformação dos meios sociais e produtivos deste receptor desarmado, incluindo o seu corpo.

É nesse sentido que se desdobra o argumento de Jameson; as leituras que realiza a partir da ficção científica resignam-no, no entanto, ao reconhecimento de que o imaginário utópico materialista realiza-se, na melhor das hipóteses, por negação pela mera oposição às estruturas reais que contextualizam a escrita.⁵³ A imaginação da alteridade está assim ancorada por indexação, à manifestação do mesmo. A repetição contemporânea das meta-narrativas dos valores fascistas ou liberais, face à adversidade previsível da catástrofe ou do estranho estigmatizado no terror, no universo literário ou cinematográfico da ficção científica ou fantástica, manifesta vezes sem conta esta limitação. Como Jameson conclui, “o alienígena completamente assimilado, a sua diferença transmutada em identidade, tornar-se-á simplesmente um capitalista como o resto de nós”.⁵⁴

a.2) Da Economia à Ecologia: A Descentralização do “Humano”

Do corpo como objecto de contenda passamos para o seu ambiente. O horizonte da perfectibilidade do corpo constrói-se frequentemente sobre a projecção de um cenário económico de “pós-escassez” [*post-scarcity*], uma teoria largamente ficcional onde o

⁵³ “It is, indeed, the principle of that imagining we must first seek, on the structural premise that where the greatest differences are to be generated, they are necessarily generated along axes of opposition; and tend to be negations or inversions of one kind of another, rather than radically new and unrelated phenomena. Difference, in other words, necessarily posits for its recognition what Greimas would call isotopie (or Hegel an inner identity of identity and difference)”. *Idem.*, p. 128.

⁵⁴ “Ultimately perhaps, (...), the alien, fully assimilated, its Difference transmuted into Identity, will simply become a capitalist like the rest of us”. *Idem.*, p. 141.

acesso aos bens de consumo seria livre e universal. As economias de pós-escassez, e o seu fundo especulativo, substituem o princípio da base da economia clássica e moderna no qual o papel da economia é a gestão e distribuição de recursos (naturalmente escassos) em conexão com os modelos éticos e sócio-políticos vigentes. De forma sumária podemos dizer que as condições teóricas para a defesa da pós-escassez são construídas a partir de várias hipóteses relacionadas com controlo demográfico, extensão extra-planetária de exploração dos recursos, replicação 3D a partir de nano-tecnologia etc, mas totalizando-se a partir do “Eldorado” conceptual a que alguns autores chamam de *decoupling* absoluto,⁵⁵ ou seja, a descolagem para uma independência entre a curva de crescimento económico e a da intensidade de utilização energética e matéria. Utópica ou mesmo distópica,⁵⁶ a economia da pós-escassez consiste na última grande narrativa liberal de revelação, o apocalíptico por detrás de um *experimentum humanum* no investimento massivo na biogenética, nas neurociências e na nanotecnologia. Face às sucessivas delapidações ambientais em curso, alguns economistas chegam mesmo a pensar na possibilidade de um princípio da "substituibilidade infinita".⁵⁷

Este cenário optimista de crescimento ilimitado constitui uma espécie fuga em frente, um extremar daquilo a que Žižek caracteriza como a denegação perante a catástrofe.⁵⁸ Com efeito, pelo menos desde Malthus e, mais recentemente, desde os debates patrocinados pelo Clube de Roma nos anos 70 do século XX,⁵⁹ a consciência dos

⁵⁵ O *Decoupling* Absoluto corresponde a uma descolagem global das duas tendências, a da utilização de recursos e a do crescimento económico, as quais se mantêm constantemente interligadas nos modelos modernos de economia. Os dados recentes apontam para alguns casos positivos de Decoupling Relativo. Aqui as curvas são avaliadas perante um PNB específico. Estes casos sucedem em algumas economias avançadas e estão directamente relacionados com demografias baixas e investimento tecnológico. porém a curva de intensidade de exploração de matérias primas é beneficiada nestes casos devido ao facto desta exploração ocorrer noutros países que não o avaliado. Tim Jackson, *Prosperity without Growth; Economics for a Finite Planet*, Londres et al., Earthscan, 2011.

⁵⁶ Desde *The Time Machine* de H.G.Wells ao filme da Pixar *WALL-E*, passando por muitos episódios especulativos da série original de *Star Trek* a visão distópica de uma sociedade futura em post-scarcity invariavelmente apresenta os “humanos” como seres amorfos, indefesos, sustentados sobre uma “falta” fundamental. Esta falta não é material, nem energética mas de carácter. O *default* epimeteico e a necessidade de nada mais do que afinal o esforço, é um limite evolutivo que “nos” mantém num limite de especulação como uma forma de existir reconhecível no presente como “humana”.

⁵⁷ Hermínio Martins recupera este conceito do economista Julian Simon, de Gregg Easterbrook e Bjorn Lomborg. Hermínio Martins, “Aceleração, Progresso e Experimentum Humanum” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Edições Relógio d’Água, 2011, p. 339.

⁵⁸ Slavoj Žižek, *Viver no Fim dos Tempos*, Lisboa, Edições Relógio d’Água, 2011.

⁵⁹ Ver a este respeito o artigo de Andrew Feenberg onde apresenta os contornos do debate desde 1971 que originou uma cisão no movimento ecológico, entre Paul Ehrlich, um Malthusiano e Barry Commoner, biólogo e político socialista. Ehrlich, autor do *The Population Bomb* de 1968, advogou medidas draconianas para o controlo populacional ao passo que Commoner recusava estes argumentos, acusando-os de branquear o papel do capitalismo e do consumismo no catástrofe pendente. Ehrlich “despolitiza” os problemas ecológicos. Feenberg defende a posição de Commoner que recusa a estigmatização do terceiro mundo que importa a divisão entre “humanos” de primeira e segunda categoria. Documentos como *The Limits to Growth* do casal Meadows, patrocinado pelo clube de Roma em 1972, revelam para Feenberg, uma “naturalização” da tecnologia

limites para o crescimento tem vindo a motivar um dilema fracturante e constante no seio do projecto iluminista.⁶⁰ Este dilema importa reflexões com consequências para a concepção antropocêntrica no interior do humanismo mais piedoso, para a ideia da preeminência das lutas de classe como motivo histórico, enfim, para a crença no valor da liberdade, como aquele que emerge de uma teodiceia motivada no choque entre a consciência e o mundo.

A simples ideia de que o mundo dos recursos é finito, estabelece um curto-circuito no fundo racional ou "fundamento" [*Grund*] iluminista que preside ao credo no crescimento e aperfeiçoamento ilimitado da raça humana. A divisão e gestão de recursos finitos colocada perante a perspectiva do crescimento demográfico ilimitado, manifestou, pela primeira vez, o vazio na promessa de fraternidade que a palavra "humano" representa. Doravante uma guerra de supremacia, já em curso, "abandona" surdamente à sua sorte uma multitude de "indesejáveis", que estão para além das fronteiras das sociedades afluentes. A forma pela qual essa política de extermínio decorre confunde-se com o processo evolutivo do capitalismo, na medida em que este promove a selecção de quem será ou não um verdadeiro ser humano, daqueles que ainda poderão enquadrar-se dentro de uma *Heilsgeschichte* ou "história de salvação". Veja-se o quanto a decisão entre "salvação" ou "desaparecimento" é hoje literal, no drama que se desenrola nas águas do Mediterrâneo. Enfrentar o problema da limitação de recursos engendra *per se* um estilhaçar do quadro de representações do Iluminismo, a começar pela concepção do sujeito em nome do qual a história conflagra.

Perante o choque da finitude, os sistemas filosóficos, políticos e científicos exprimem a insanável repulsa com a economia-política mobilizada para a salvação de uns em detrimento de outros. A loquacidade gerada pela "universal" figura do Homem, de instituição ainda tão presente, vai emudecendo diante da impossível figura da justiça humana universal. Se através do isolamento laboratorial a biologia consegue separar a espécie *homo sapiens* dos primatas mais evoluídos, não se poderá daí inferir que o "ser humano" corresponderá a um determinado estágio evolutivo filogenético. A inclusão da

que não leva em conta a possibilidade do uso de tecnologias menos nocivas, naturalizando assim também o papel do capitalismo na construção ambiental. O debate do controlo social sobre os meios de produção funde-se assim com o tema ecológico de fundo. Andrew Feenberg, "Le mouvement écologiste et la politique technologique" in *Écologie et Socialisme*, Paris, Éditions Syllepse, 2005, pp. 45-78.

⁶⁰ Malthus terá escrito o seu *Essay on the Principle of Population* com a primeira edição de 1798 como uma resposta aos escritos políticos (*Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, 1793) de William Goodwin, um utilitarista (casado com Mary Wolstonecraft e pai de Mary Shelley), e ao famoso ensaio de Condorcet, publicado postumamente em 1795; *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

escrita, da cultura, das extensões tecnológicas rebentam, já fora do laboratório, com a definição biológica. Neste contexto, Luhmann⁶¹ chegará a apresentar um quadro de análise social onde a *zoe* humana é confinada à submissão (não sem violência) através das formas relacionais da sua *bios* onde se inclui a comunicação determinada às formas políticas e económicas do capital.

Os limites empíricos de crescimento, de longevidade, tal como limiares de hibridação, impõem uma crise sobre os conceitos, sobretudo sobre as suas fronteiras definidoras. A imaginação especulativa transborda de modo espasmódico perante um conceito frágil de “espécie”, revelado como nada mais do que um simples nome, uma denominação total demasiado simplificada para conter as ambições heterogêneas dos corpos e dos seus predicados. As definições ou indefinições que linguagem “humana” confere ao fenómeno “humano” enquanto objecto de estudo ou simples consideração, tal como temos vindo a descrever, é um dos mais dramáticos sintomas de desorientação e mal-estar revelados nos nexos comunicacionais formadores de variados sistemas sociais. Nenhuma outra área de debate tem-no demonstrado tanto como a ecologia, especialmente quando aborda dilemas éticos, políticos e legais.

Mais importante; através do debate ecológico e ecossistémico desvela-se a dependência - tanto da *zoon hominidae*, como da *bios* humana - das formas de existir de diversas formas de existência, *coisas* vivas ou inanimadas, imanentes, transcendentais ou híbridas, com as quais, até aqui, a humanidade se recusou a considerar politicamente e que se vê (ou se verá) a breve prazo, forçada a considerar. Esta é aliás uma forte tendência da ensaística mais recente e uma temática recorrente da curadoria artística. Derrida demonstra-nos que a cada modo específico de existência correspondem inscrições, redes discursivas, escritas. Uma putativa reivindicação de soberania cósmica do *logos* está destinada a cair por (na) terra.

O controlo do corpo passa a estar intimamente ligado, embora de modo nem sempre explícito, ao controlo da natureza.⁶² É neste plano tecnológico mais amplo, fora do contexto biológico do *zoon*, que se terá de pensar a exploração do potencial transformativo do corpo humano, bem como do mundo exterior. Duas posições definem-se e confrontam-se; se um neo-malthusiano será impelido a separar a humanidade em duas partes, distinguidas pelo acesso aos bens de primeira necessidade sem criticar as

⁶¹ Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995.

⁶² Joel Kovel, “Dialectique des écologies radicales” in *Écologie et socialisme*, Paris, Éditions Syllepse, 2005.

condições de produção (seguindo aqui as posições mais polémicas de Malthus),⁶³ já na posição eco-marxista ou eco-socialista⁶⁴ insiste-se, revendo Marx, na ligação entre as relações de classe - incluindo a questão da detenção dos meios de produção - com a crítica da *própria* condição material dos meios de produção. O investimento tecnológico no corpo e no que o rodeia recebe assim carta branca, ao mesmo tempo que se herda as contradições próprias da ilusão do controlo da *physis* através do espírito, mesmo que oculto por detrás do conceito dominador da ciência. A ênfase é sempre e invariavelmente colocada sobre a impossibilidade de se estabelecer uma política ecológica sem uma dissolução prévia do capitalismo através daquilo que terá de se constituir como uma aliança entre o verde e o socialismo.

Se os eco-socialistas são veementes na sua posição contra as posições reformistas interiores ao capitalismo não o são menos perante as posições da tradição da “ecologia profunda” [*deep ecology*]. Porém, se a crítica às depredações ecológicas do capital te tornam fáceis de suster através de uma extensão simbólica da vitimização do proletariado à imagem de uma natureza explorada e violada, a crítica aos ecologistas profundos tem como apoio único o desprezo mais ou menos afirmado que estes dedicam aos frutos da civilização material e o repúdio declarado ao antropocentrismo. A posição eco-socialista clássica é bem expressa por Michael Löwy quando afirma que “o bacilo de Koch” ou o mosquito não têm o mesmo direito à vida de “que uma criança doente de tuberculose ou paludismo”.⁶⁵ Descobre aqui um - já clássico - argumento, o qual para criticar o anti-humanismo de algumas posições ecológicas, radicaliza a relativização *ad absurdum*. Com tais argumentos os eco-socialistas definem a centralidade do ser humano na representação global do direito. A natureza mantém a sua relação instrumental sujeita ao “Homem”. Este é apenas alertado de que não terá uma “mestria” suficiente sobre a relação que tem com o natural. A solução será sempre mais e melhor justiça social e, claro, mais e melhor tecnologia.

⁶³ Malthus chegou a defender na segunda edição do seu “Ensaio” o abandono à morte dos excedentários numa natureza em cujo “banquete” já não existiria nenhum lugar livre. Nas edições subsequentes, o economista terá eliminado esta passagem, insistindo no controlo de natalidade como modo de garantir uma boa vida para todos.

⁶⁴ Michael Löwy dá-nos uma visão clássica deste eco-socialismo, consistindo numa adaptação da dialéctica material das lutas de classe e do controlo dos meios de produção à crítica alargada “e democrática” destes meios de produção, incluindo, sem deixar cair o primado humanista, a natureza. Michael Löwy, “Qu’est-ce que l’ecosocialisme?” in *Écologie et Socialisme*, Paris, Éditions Syllepse, 2005, pp. 93-107.

⁶⁵ “Enfin, dans les courants dits “fondamentalistes” (ou *deep ecology*), on voit s’esquisser, sous prétexte de combat contre l’anthropocentrisme, un refus de l’humanisme qui conduit à des positions relativistes mettant toutes les espèces vivantes sur le même niveau. Faut-il vraiment considérer que le bacille de Koch ou l’anophèle ont le même droit à la vie qu’un enfant malade de tuberculose ou de paludisme?” *Idem.*, p. 97.

Os eco-socialistas não conseguem fundar ou explicar a diferença de atitude perante a natureza dos meios de produção, entre um domínio hipotético destes pelo proletariado em comparação com o que seria dos agentes, por exemplo, do chamado *green-capitalism*. Joel Kovel também faz uma caricatura⁶⁶ quando absolutiza o igualitarismo não dialéctico na ligação que os “ecologistas profundos” dizem que terá de ser mantida entre o “Homem” e a “natureza”. Porém, ao responder que a “ecologia social se baseia numa crítica à hierarquia”, não chega a diferenciá-la suficientemente de posições da própria “ecologia profunda”.

A própria “*deep ecology*” desarma a caricatura relativista que dela é feita pelos eco-socialistas. Arne Næss, que cunhou o termo, insiste que o respeito “humano” pela interligação de todos os seres, o “igualitarismo biosférico”, é uma marca de “humanismo”.⁶⁷ Para além disso Næss é também crítico da política de mera contenção, praticada nos países desenvolvidos a qual considera como mera “ecologia superficial” [*shallow ecology*] em face do necessário respeito que se tem de ter pelo direito próprio de cada organismo prosperar. Em verdade, com Næss, onde se sentem ecos de Espinosa, Schelling e Rousseau, estamos muito longe das posições *new age* perante a natureza ridicularizadas frequente e injustamente na *deep ecology* pelos eco-socialistas.

Outras críticas incidem na dificuldade do eco-filósofo norueguês de estabelecer uma qualidade intencional específica na relação entre organismos e muito menos entre coisas inanimadas como montanhas ou a neve. A *deep ecology* ganhou, no entanto, um apoio não explícito nas recentes especulações da "Object Oriented Philosophy" e do seu ramo ontológico, particularmente nas posições específicas de Levi Bryant ou Jane Bennett⁶⁸ e mais explicitamente com as posições ecológicas de Timothy Morton, as quais,

⁶⁶ Joel Kovel, “Dialectique des écologies radicales” in *Écologie et socialisme*, Paris, Éditions Syllepse, 2005, pp. 81-83.

⁶⁷ “Present-day anthropocentrism is inhuman in my view. It is specifically human both to see and formulate the limitations for the role of human beings in the ecosphere and to experience their identification with the whole. (...) Barry Commoner and others are right about the present-day generation of human beings when they claim that any major man-made change in natural systems is “likely to be detrimental” to those systems”. Arne Næss, “The Arrogance of Antihumanism” in *The Selected Works of Arne Næss (Vol.2)*, Dordrecht, Springer Verlag, 2005, p. 186.

⁶⁸ Levi Bryant autor de *The Democracy of Objects* e do influente blog “Larval Subjects” (<https://larvalsubjects.wordpress.com/>) leva a ontologia dos objectos de Graham Harman às suas consequências políticas últimas. Jane Bennett em “Vibrant Matter” persegue uma afirmação da autonomia das coisas através de Deleuze. Poderíamos referir a contribuição importante para este contexto de pesquisa, da cosmopolítica Latouriana. Latour, um autor que defende a coexistência política de diferentes modalidades de existir, introduz estas questões através da antropologia. Manifesta assim um anti-anthropocentrismo numa perspectiva antropológica, não caindo no extremismo especulativo de Harman, Bryant ou Bennett. Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor MI, Open Humanities Press, 2011; Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC et al., Duke University Press, 2010; Graham Harman, *The Quadruple Object*, Winchester et al., Zero Books, 2011.

posicionadas contra o antropocentrismo, defendem a legitimação da preeminência da matéria e dos objectos dentro do enquadramento da filosofia. Para Arne Næss, o direito de cada ser vivo é relacionado perante um todo e terão de ser as ciências da natureza imbuídas pelo respeito apriorístico desse direito, a fornecer os meios para a sua compreensão.

Resumindo: as diferenças entre as variantes marxistas menos dogmáticas de eco-socialismo, como as de Joel Kovel e as posições informadas da *deep ecology*, como as de Næss, no que dizem respeito a um estatuto de “humanidade” relativo ao seu ambiente, são mais uma questão de grau do que de fundamento conceptual. Kovel, psicólogo de formação e libertário, insiste no domínio específico da linguagem como o lugar de representação de uma natureza que de outro modo se escapa ao controlo ou posse. Aquilo que separa o Homem da natureza e que é uma *ersatznatur*, uma "substituição", distingue e simultaneamente enfraquece a sua exigência de direito sobre a natureza “original”. O abraçar positivo desta impotência ou contradição⁶⁹ seria o ponto de partida para uma atitude mais humilde no modo de relação do Homem com a diferença, começando por aquela que reside no seu corpo. Aqui, mais uma vez, a linguagem “humana” é insuficiente para definir “natureza” para além da sua natureza. Dando vantagem neste debate a Kovel, o grande problema da *deep ecology*, tal como o da ontologia de Morton (e já agora, de Latour) é o de uma não-colocação da linguagem como agente ecológico essencial.

As posições do *deep-ecologist* e do eco-socialista encontram-se a meio caminho no lugar onde ambos os sistemas admitem as suas insuficiências. Dificilmente em Marx e nas posições dogmáticas produtivistas se descobrem sinais de ecologismo. Por outro lado, só uma dissolução da presente mutação liberal e particularmente virulenta do capitalismo, poderia talvez permitir agir para o igualitarismo biosférico (mas sempre ainda demasiado “humano”) defendido por Næss. Talvez seja um gene de socialismo muito específico em Kovel - o gene do anarco-comunista libertário - que o coloca numa posição potencial de negociação com a ecologia profunda.

O conflito entre estas posições radicaliza-se a partir do momento em que introduzimos a temática da interacção do corpo com a tecnologia. Para um marxista dialéctico como Kovel, a fragilidade específica do “ser humano” imerso em linguagem

⁶⁹ “la réalisation de telles potentialités nécessite que nous apprenions à vivre avec la contradiction, c’est-à-dire, dialectiquement, entre états contraires de l’être. (...) Accepter la contradiction, accepter la dialectique, c’est vivre dans une relation différenciée avec la nature. Il me semble que cela devrait être le fondement de toute politique écologique radicale”. Joel Kovel, “Dialectique des écologies radicales” in *Écologie et socialisme*, Paris, Éditions Syllepse, 2005, p. 88.

transmuta-se na sua autorização de um uso tecnológico experimental com o objectivo da resolução de problemas ecológicos e económicos.⁷⁰ Se não se pode confundir a ecologia profunda com uma forma de “luddismo”, o facto é que uma projecção da ideia de direitos aos corpos existentes no ambiente, indexados ao equilíbrio biosférico como um todo, proíbe um uso extensivo e intensivo de tecnologias, proibição essa que seria inaceitável para um eco-socialista - mesmo de extracção libertária.

É a “querela” em torno do estatuto ontológico do tecnológico - e não o valor específico para si do “humano” - que produz um fosso verdadeiramente difícil de transpor entre eco-socialistas e ecologistas profundos. O direito “humano”, comportando dentro de si o direito proletário, é um alvo de contestação destes últimos, pela incompatibilidade de visões partilhadas sobre a natureza e o direito do tecnológico. Os eco-marxistas não vão para além da noção de um controlo eco-benigno da tecnologia por parte do “humano”, nunca perdendo de vista o combate anti-capitalista. Para os ecologistas profundos a noção instrumental da tecnologia permanece actualizada - embora em diversos graus de complexidade -, na mesma medida em que concebem de modo mais ou menos *naïf*, a divisão entre natureza e técnica.

Derrida forneceu-nos uma estrutura conceptual sólida para compreendermos de que modo a insistência esta separação - entre natureza e técnica - constitui o primeiro erro do logocentrismo. Na consequência directa deste erro de perspectiva conceptual da técnica emergiu todo um conjunto de posições metafísicas que, de um modo ou outro, colocaram a “humanidade” no centro do universo. Derrida através dos seus conceitos-chave de *différance* e arqui-escrita, reduz a “humanidade” - o longo parêntesis “humano” - a um episódio que é simultaneamente auto-poiético e produzido por algo que é sempre diferente e diferido, tanto dos seus produtos como representações. A escrita entendida deste modo, sempre primordial, precede o *logos*, sendo este apenas mais uma das suas múltiplas manifestações. É neste sentido, que as representações da natureza, do corpo e da técnica, na génese da querela ecológica, tornam-se absurdas se não forem tratadas essencialmente como formadoras da mesma coisa, ou seja *physis* em devir. Perante este todo os corpos nada mais serão do que componentes mobilizáveis com vontades próprias e simultaneamente relacionais.

⁷⁰ “La nature ne cesse pas d'être un objet de transformation, mais n'est plus perçue comme un objet inerte à l'extérieur de nous-mêmes, mais plutôt comme une entité dont nous tirons notre être propre et que nous créons dans l'acte de production. Une telle position ontologique va de pair avec le développement d'une 'technologie appropriée', technologie qui, étant une extension du corps, est conçue pour l'acte d'appropriation, c'est-à-dire, une insertion de la nature dans le réseau de la signification humaine”. *Idem.*, p. 91.

Se considerarmos a agência contínua da inscrição de informação na genética seguindo o conceito de tecnicidade originária, define-se uma fragilidade interior do conceito de ecologia, comum tanto aos socialistas como aos fundamentalistas ambientais. O devir opõe-se ao infinito do verbo “Ser”. Um “princípio de precaução” [*Vorsorgeprinzip*], impõe-se não apenas no uso de tecnologias intrusivas,⁷¹ como refere Hermínio Martins, mas na própria utilização predicativa do verbo “ser”. Neste sentido, tudo “é”, mas terá de “ser” precariamente.

Aqui propomos uma das teses centrais nesta investigação: O capitalismo é uma replicação evolutiva deste processo mortal de dissolução, formado a partir das interacções em rede de linguagem “humana”, de diferenciais, acessibilidades e consequentes fluxos de mercadorias e informação, em suma, animado pela potência investidora da alavancagem de bolsas de capital. O capitalismo é uma potência gramatical do valor como signo que enferma destrutivamente os corpos vivos que nele investem a libido, ao mesmo tempo que - por via dos aparelhos ideológicos⁷² - reproduzem a sua rotina. Assim, ao conceber o capitalismo como uma derivação *naturans* da linguagem liberada obrigamo-nos a pensar uma estabilização violenta e irracional de valores. A sentida irracionalidade do capital perante a *zoe* apenas espelha a impossibilidade de se racionalizar esta última enquanto valor, simplesmente porque só existe em fluxo, em devir permanente, irreduzível a qualquer definição ou representação estável. O capital intui e explora activamente estas indefinições por todos os meios possíveis, sendo contrariado apenas por duas forças; a da própria *physis*, por um lado, e a inscrição “humana” das leis, por outro. As políticas da vida “propriamente dita”, o investimento somático e as políticas ambientais, tal como descritas por Rose, desenvolvem-se sobre este terreno ora tenso, ora fluído.⁷³

A contradição é inevitável. Se a liberdade também se centra aqui no corpo que dança, um outro cuidar de si próprio, enquanto agência bio-política, precede e determina os fluxos políticos e, de modo ainda mais perigoso, os fluxos cosmo-políticos. A

⁷¹ Hermínio Martins, “Risco, Incerteza e Escatologia” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Edições Relógio d’Água, 2011, p. 224.

⁷² Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)” in *On Ideology*, Londres *et al.*, Verso, 2008.

⁷³ Não é difícil descobrir os nexos entre os discursos biopolíticos e os da política ambiental, no momento em que esta última recebe o nome de “política de recursos”. O eugenismo, a procura de uma adequação óptima do corpo ao seu ambiente, implica, pela impossibilidade de definir tal optimização, o investimento na permanente inovação. O medo direciona ou canaliza parte deste investimento do capital para a preservação de alguns face à multitudine, ao mesmo tempo que molda a linguagem na criação de fronteiras legais para a criação de módulos ambientais de sobrevivência - sejam estas “zonas económicas exclusivas” ou “condomínios” -, através de “eco-engenharias” de recursos hídricos, mas também muralhas, policiamento, ou nacionalidade.

economia das linguagens e a sua esteira de programação concreta, formada nas escritas e nos hábitos, tende a estabilizar os fluxos distributivos e, em última análise, a calcificar possibilidades. É nesse sentido, uma força positiva, mas que condiciona a livre informação, digitalizando-a através de amostras, unidades discretas e não contínuas, essenciais às rotinas da máquina que faz emergir.

Esta máquina não é de todo a máquina primordial descrita por Arthur Bradley ilustrando a ideia de tecnicidade originária. E mesmo Bradley não se pode escapar de pensar partir de um percepto “humano”, uma centralidade que define por relação à ancestralidade e à futuridade. A máquina actual e futura age diferentemente sobre o presente do que essa outra, a máquina primordial das vagas, da areia e do sol. A mutação da linguagem e das escritas traz em si a mutação das máquinas. O que percebe, intui e compreende ao centro, o que presentemente vive ou escreve - ele próprio máquina - intui mesmo que não domine as diferenças promovidas no seu ambiente pelas diversas máquinas. Está aqui presente a figura existencial de um elemento no sistema.

Derrida, ofuscado na luz da descoberta da *archi-écriture* e da *différance*, deixa-se invadir pela intuição de um sistema geral de trocas, analogias e equivalências de informação onde o Homem se dissolve. De modo radical, toda a tecnicidade é ambiental, e nada, nem mesmo o cosmos existe fora do texto, porque o cosmos é já texto. Porém, no processo de esbatimento desta fulguração conceptual apocalíptica e deleuziana, suspendendo a nomeação num retorno ao quotidiano concreto, retoma-se lentamente a consciência dessas “máquinas” próximas e desejadas, de uma produtividade à qual - através do afecto e mesmo enquanto “máquinas” - reagimos e desejamos de novo o corpo. Parecemos então condenados ao combate entre dois extremos, do niilismo da *différance* ao discurso antropocêntrico.

Esta polarização não reflecte, porém, outra coisa do que a tendência metafísica, presente na linguagem “humana”, pela qual esta se subtrai ao desmascaramento da sua usurpação no representar através do uso do verbo “ser” a totalidade do que nomeia. A linguagem artificial, auto-representando-se como síntese, herdeira, representante de uma escrita fundamental do mundo, da informação e codificação total dos efeitos de coisas sobre coisas, estabelece o seu *coup d'état* através de uma ilusão, a presunção da legitimidade de poder representar, de ser a legítima representação das coisas. Toda a matéria é traduzida em unidades discretas, gramatizadas.⁷⁴

⁷⁴ “The process of grammatisation is first and foremost a process of making the continuous discrete, something prefigured in this respect by the first systems of counting in the epoch of hieroglyphics before the appearance of grammata. Grammatization is firstly

No entanto a totalidade da natureza parece transcender largamente a combinatória permitida pela gramatização artificial. Basta-nos, para isso, pensar na dificuldade de representar por palavras, matizes, diferenças, energias. Mesmo que uma qualquer linguagem artificial fosse isomorfa à totalidade da natureza, uma espécie de *Google Earth* hiper-realista ou o famoso mapa à escala de 1:1 de Borges,⁷⁵ a sua eficácia para o mundo “humano” dependeria sempre da mediação através de uma linguagem funcionalmente simplificada. É uma configuração corpórea fatalmente específica que o determina. As linguagens artificiais não representam fielmente a natureza no parlamento cosmopolítico, antes pelo contrário representam politicamente a intervenção “humana” na natureza.

Seguindo Derrida, todas as coisas possuem formas de inscrição. Estas são próprias e intransmissíveis na sua forma íntegra e por isso recebidas sempre num contexto relacional sob o signo da *différance*. A representação é elíptica, elusiva. A representação directa, tradução ou *tradimento* (traição)⁷⁶, é sempre diferente e diferida, politicamente perjura. A usurpação de uma hipotética “representação verdadeira” presentemente operada pela digitalização do *continuum*, consiste na visão distorcida de que a definição absoluta dos limites das coisas não só está ao alcance da linguagem artificial como é imperativa. Esta imposição, sublinhe-se, não está inscrita nas coisas nem será essencial. É antes uma imposição construída num plano metafísico que derivará no físico. De qualquer modo será tudo inteiramente e indistintamente, como na visão ontológica de Laruelle, real.

Quando Stiegler⁷⁷ coloca nas tecnologias de transmissão da informação em tempo real (ou tecnologias “hipomnéicas”) a responsabilidade por uma agência retroactiva de reestruturação metafísica do tempo para a “humanidade”, define-as também enquanto agências de produção física e discreta, enquanto *pharmakon* concorrente e tendencialmente indiscernível à produção em fluxo da natureza. Em especial, na visão pessimista de Stiegler (muito semelhante neste aspecto à do último Baudrillard), - após a revolução industrial e na presente fase de evolução cultural - a produção material

the making into discrete units of the elements constituting language. It is a breaking down which is done technically and not intellectually: it is not the grammarians who conceived of writing, but on the contrary it was writing which made grammar possible. The writing of the grammata enabled the spatialisation to the letter of the time of speech. What I mean by 'to the letter' here is that speech could be reproduced wholly without ambiguity, at least in its semantic dimension if not its prosodic one". Bernard Stiegler, “Relational Ecology and the Digital Pharmakon” in *Culture Machine* n°13, 2012, p. 5. Recensão publicada em <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/464/501>, consultada em Novembro de 2018.

⁷⁵ Jorge-Luís Borges, “História Universal da Infância” in *Obras Completas I, 1923-1949*, Lisboa, Teorema, 1998.

⁷⁶ Paul Ricoeur, *On Translation*, Oxford, Routledge, 2006.

⁷⁷ Bernard Stiegler *Technics and Time 3; Cinematic Time and the Question of Malaise*, Stanford CA, Stanford University Press, 2011.

"hipomnética" amplia e somatiza sobre os corpos a "angst humana" perante o futuro ao mesmo tempo que os encerra na alienação.

Claro que o debate farmacológico iniciado com Platão em *Fedro*,⁷⁸ não consegue estabelecer fronteiras éticas distintas entre um estado em idade de ouro, um estado de inocência e o habitar em queda ou no erro. Com Blumenberg, em cuja leitura se impossibilita a definição de "humano", observámos como a emergência deste mesmo "humano" se realiza através da capacidade única de previsão, da capacidade estratégica face à *physis* e ao perigo de morte no campo aberto das planícies africanas. O "humano" no momento próprio da sua origem opera a transformação do *conatus* espinosista (o impulso de preservação da vida em todos os seres) em produção metafísica; - o *designar* sentidos para o território que o rodeia. A marcação ou gramatização do espaço e do tempo são essenciais - no *homo* em estado nascente - para a esconjuração do perigo representado por aquilo que Blumenberg cunha como "absolutismo da realidade".

Sempre no mesmo impulso de preservação de vida, reconhecemos hoje o perigo para a mesma. Descobrir o lugar exacto desta cisão é impossível. Descobrir o lugar originário da "perversão" do processo de cisão é descobrir esse exacto momento para a manifestação singular de "humanidade" no mundo.⁷⁹ De modo idêntico, apesar da actual multiplicação de sinais catastróficos originados pela agência auto-designada "humana" no ambiente onde vive, é-nos impossível descobrir, identificar um momento, uma invenção, um erro, para definir a fronteira entre o desenvolvimento de uma república cosmopolítica virtuosa e o *status quo* da exploração injusta, insustentável e perigosa, de corpos e ambiente.

Esta demanda das fronteiras, das marcas é ela própria uma insensatez comandada pelo papel contratual moderno da escrita, da obsessão metafísica com a origem e a finalidade que intui enquanto fundações, fundamento, *principium rationis*, o princípio da razão que Leibniz idealiza como *mathesis universalis*.⁸⁰ A divisão torna-se mais difícil

⁷⁸ Jacques Derrida, "Plato Pharmacy" in *Dissemination*, Londres *et al.*, Bloomsbury, 2013.

⁷⁹ Schelling nas sua obra *Weltalter* (Idades do Mundo) postula uma decisão (*Entscheidung*) fundamental do "Eu" como o acto inaugural imediatamente anterior à consciência sobre o pano de fundo indistinto do protocósmos. "Lo 'inconsciente' no es la materia pasiva de pulsiones inertes a disposición de la actividad creadora 'sintética' del yo consciente; en su dimensión más radical lo 'inconsciente' es, muy al contrario, la acción más elevada de mi auto-posición, o, si preferimos recurrir a términos existencialistas posteriores, la elección de mi 'proyecto' fundamental que, para permanecer operativo, debe ser 'reprimido', mantenido como inconsciente, fuera de la luz del día". Slavoj Žižek, *El Frágil Absoluto o Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 96.

⁸⁰ O presentir da catástrofe também motiva a filosofia analítica no sonho positivo de fornecer às ciências uma linguagem rigorosa que permita a livre circulação de sentido entre os diversos campos de conhecimento, livre do erro. Este erro corresponde à falsidade na relação entre linguagem e mundo e só poderá mesmo existir numa perspectiva positiva ou moderna (Latour). É a profunda "diferença" entre a produção física e a

pelo facto das ciências da natureza beneficiarem exactamente desta relação tão exacta quanto o possível entre linguagens e o referente empírico, por um lado, e a memória técnica por outro (hipomnética), num processo contínuo a que Stiegler chama de *epifilogenética*.⁸¹ Esta, o fruto da experiência individual (epigénese) acoplada ao suporte filogenético da acumulação dos conhecimentos, nada mais é do que o *phylum* da cultura que se transmite de modo trans-geracional.⁸²

Se a filosofia da técnica, com a necessária abordagem aos processos de gramatização, trans-individação e mediação da experiência, surge como a plataforma indispensável para se pensar a crise ecológica, esta, no entanto, não tem em Stiegler um seguidor. Para este é ainda a esfera social e política o seu objecto de atenção final. Apesar da acusação vigorosa que realiza contra a apropriação capitalista das tecnologias mnemotécnicas,⁸³ o filósofo não investe verdadeiramente na avaliação crítica da legitimidade do estatuto ontológico do “humano” *vis-à-vis* ao ambiente, aos objectos, à potencialidade dos devires.

A organologia é para Stiegler, o que se aproximará mais de um conceito ecológico,⁸⁴ onde as tecnologias enquanto *pharmakon* e através da mesma devem ser alvo de uma terapêutica na medida em que interferem politicamente de forma opressora num espaço de trans-individação. O facto de não colocar o antropocentrismo em xeque, não só o impede de pensar esta organologia de modo indubitavelmente ecológico, como mantém um conceito instrumental do técnico, não obstante a importante leitura de

produção metafísica, diferença que se confunde na sua largueza com a largueza do “humano”, que impedirá essa livre circulação. A metafísica é o lastro, atrito, contingência constante e inoportuna de si própria.

⁸¹ Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998.

⁸² “The experience has been technically exteriorised in the form of the technical object. As such (as hypomnesic memory), it constitutes the *hypokeimenon* proton of culture, that is, its primordial support in the sense that the presocratic thinkers used this term in relation to *physis* (nature). Culture is the intergenerational transmission of attentional forms invented in the course of individual experience which becomes collective because psychosocial memory is technically exteriorised and supported”. Bernard Stiegler, “Relational Ecology and the Digital Pharmakon” in *Culture Machine* n°13, 2012, p. 4. Recensão publicada em <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/464/501>, consultada em Novembro de 2018.

⁸³ “The authorities established produce collective and social synchronisations of the psychic diachrony that is individuation, and it is through these synchronisations that the attractors of the process of psychic and collective individuation converge and are metastabilised. (...) it can be a process of synchronisation through alienation, coercion, dependency, submission, short-circuit, and finally by a proletarianisation of psychic individuation by collective individuation (the extreme form of which has been called totalitarianism); in this regard, it concerns a process of disindividuation”. *Idem.*, p. 10.

⁸⁴ “The entire organology of the contemporary social web is constructed to smooth out the diachronies and singularities of psychic individuals in order to aggregate them through relational technologies with the aim of unilaterally controlling the fruits of the collaborative production of metadata. But this situation is absolutely contingent. It can and indeed must be transformed by an organological invention that puts into motion critical collaborative instruments. In particular, these should permit the formation of collaborative spaces of discussion which produce conflicts and critical debates that are made formally explicit in and through transindividuation. This organological invention itself requires the activation of explicit rules of transindividuation, based on a pharmacological critique, and constituting the therapeutic of this *pharmakon* that is the space of digital relational technologies”. *Idem.*, p. 15.

Heidegger que realiza.⁸⁵ A afirmação da relação íntima entre organologia e ecologia permitiria uma outra contribuição de Stiegler à crítica que temos vindo a realizar sobre os variados estádios e conflitos catastróficos entre as perspectivas metafísicas do cosmos, as suas produções derivadas ou desviadas e a permanente emergência ecossistémica constituinte da *physis*.

É importante sublinhar esta necessidade de se delinearem tão bem quanto o possível os passos ou territórios conceptuais desta crítica onde o conceito de “humanidade” terá de corresponder mais a um difuso meio do que a um fim, sem, paradoxalmente, poder deixar de se afectar como fim. Por exemplo; se afirmámos, na crítica a Stiegler e aos marxistas e em linha com Næss, que a “humanidade” não é de todo um conceito final ao pensar em ecologia, tal não negará a importância em si, do “nosso” afecto de uma luta pela vida específica a que se chama “humana” na base da poética, da ciência e de uma possível cosmopolítica. Este movimento não é contraditório porque resulta de duas observações muito diversas. A decisão ética do observador é sempre catastrófica mediante universos específicos postuláveis. É desta observação que estrategicamente se deverão retirar ou não as devidas prescrições e interditos a acções posteriores.

Estritamente, a produção metafísica, a sua vocação perspectiva, prospectiva e teleológica revela-se no colectivo “humano” na linguagem, na filosofia, na ciência, nos ritos religiosos e na Arte. Porém enquanto sistema de comunicação gera outras produções “não-humanas” num processo de coisas que geram coisas⁸⁶, produtos híbridos reflectindo a mistura explosiva da vontade de representação, pelo controlo, pelo poder com a sua própria potência em devir derivada do existir físico totalmente independente do sentido que lhes é conferido pela consciência. De coisas nascem coisas obliviadas do “humano”. Por outro lado e como agravante, a *différance* posta em permanente acção pela significação, implica também “para nós” a impossibilidade de compreender integralmente o verdadeiro significado do que produzimos. Há sempre na produção artificial, directa ou associada uma deriva da ordem para o caos. Ao contrário da posse do controlo que se revela ilusória, entre a consciência e as suas produções, entre corpos e corpos alterados, existe já e sempre uma tensão política, exigência de traduções, choque de metafísicas, choque de perspectivas. Nada mais difícil então do que, imersos como

⁸⁵ Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998.

⁸⁶ Foi este o título, sem reflectir o presente sentido que aqui lhe damos, que Munari deu a um célebre e influente manual de metodologia de Design, publicado em português.

estamos num quadro metafísico de angústia, pensar a emergência de uma consciência “não-humana”.

O choque entre produções, a produção da natureza, a produção metafísica e a emergência do que se apelida um pouco sobranceiramente de "automatismo", dá-se assim catastroficamente num território de intervenção comum, onde se abre a relacionalidade entre a consciência e o seu ambiente, a unidade a que Gregory Bateson acabará por chamar de “mente”. Este conceito cibernético talvez seja o último reduto de uma negociação entre a legítima vontade de sobrevivência de uma presente “consciência como cooperação”⁸⁷ desprovida no entanto de qualquer outra razão e fundamento para se colocar conceptualmente no centro das redes do saber.

A centralidade da consciência “humana” é apenas induzida pela sua incapacidade relativa de conhecimento absoluto; nada mais somos do que o centro receptor do que nos chega; somos uma tautologia humilde, neste saber que pouco sabemos. A centralidade é falsa, induzida pela nebulosa de proximidades, conceitos e hábitos de quem representa o mundo que o rodeia. No impulso imperialista europeu explica-se a enganosa equiparação de Homem ao branco ocidental. A infinita ressonância das formas circulares transformaram-na no símbolo metafísico e solar por excelência, culminando na representação de outra figura fixa, a do Deus que idealizamos, que é a representação ocidental desse mesmo absoluto que nos é vedado.

A obra de Bateson oferece-nos um ponto de equilíbrio onde é possível enquadrar o humanismo no seio de uma abordagem materialista do cosmos. Na ecologia batesoniana pesa-se a sua formação antropológica aliada ao seu papel pioneiro na cibernética. Num contexto da análise dos ecossistemas, a cibernética pode substituir o materialismo marxista na medida em que este último se funda em conceitos demasiado “humanos” como os de necessidade ou os do controlo dos meios de produção. Esta noção de controlo veiculada tanto por marxistas como pelos discursos positivistas é criticada por Bateson como ilusória e perigosa.⁸⁸ Não é conceptualmente possível a sustentação de um lugar exterior para a manipulação do todo produtivo. A manutenção desta posição nada mais faz do que gerar desequilíbrios na ciclicidade “exterior”, ambiental, a qual é imperceptível ao pensamento prático motivado por alvos imediatos. Na ausência da possibilidade de

⁸⁷ Devo ao meu amigo José Nuno da Câmara Pereira o jogo feliz realizado com a língua Francesa. Conhecimento significaria uma nascença em comum, *co-naissance*.

⁸⁸ Gregory Bateson, “Ecology and Flexibility in Urban Civilization” in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago IL *et al.*, The University of Chicago Press, 2000.

controle motivada nas necessidades do “humano”, o cuidado com o estatuto do observador e agente motivado no desejo de uma macro-estabilidade tornam-se nos únicos objectos possíveis para o ciberneticista.

Aos socialistas, perante o descalabro ecológico, colocaram-se três vias. A mais frequente, que já aqui abordámos, correspondeu à defesa da prévia abolição do capitalismo como o mal maior. A ortodoxia, por outro lado, empreendeu uma re-leitura dos escritos de Marx, mas sobretudo dos de Engels relacionados com as ciências naturais, em busca de todo e qualquer indício para a colocação do ambiente no espaço ético e político da economia. No âmbito do marxismo-leninismo procurou-se a reabilitação de especulações científicas soviéticas reprimidas ou dissolvidas no *mainstream* estalinista.⁸⁹ Por fim, num âmbito socialista mais alargado, procedeu-se à recuperação de abordagens românticas e eco-comunistas nas margens do anarquismo, como as de William Morris.

Seja como for, a abordagem cibernética de Bateson obriga a recolocar a economia política marxista dentro de um ciclo que a transcende, incluindo agora problemas de informação e linguagem, psicologia, o problema epistemológico das tecno-ciências, do seu controlo, da sua evolução e efeitos de *hard-programming*.⁹⁰

Comparemos a posição de Bateson com a da *deep ecology*. Næss coloca o meio natural como o bem maior a ser preservado, em detrimento do “humano”. Bateson, por outro lado, sabe que não se podem sustentar argumentos que tenham por objectivo a separação científica de conceitos como o de natureza de conceitos como informação, linguagem e “humanidade”. A vontade de sobrevivência que reconhece na pletora das coisas vivas não é individualizada em seres específicos, mas sim na inter-relação entre estes. A consciência “humana” tem uma enorme importância nesta relação devido à capacidade de produzir transformações voluntárias e involuntárias no seu ambiente e em ambientes relacionados. O impulso para a sobrevivência de um ser específico não pode ser separada da sobrevivência do seu meio ambiental.

Um dos dados de maior originalidade na teoria de Bateson é a de que a unidade de sobrevivência, sobre a qual age o *conatus* espinosista, não é a do indivíduo, mas a combinação indistinta entre este último enquanto organismo e este seu ambiente circundante. A abordagem de Bateson tem a vantagem de não ser “anti-tecnológica”

⁸⁹ Alexander Bogdanov (1873-1928) um economista, cientista e revolucionário, é um destes autores. Pioneiro da teoria dos sistemas, escreveu uma obra de ficção científica sobre a colonização socialista de Marte.

⁹⁰ Gregory Bateson, “Ecology and Flexibility in Urban Civilization” in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago IL *et al.*, The University of Chicago Press, 2000.

como a de Næss, de não colocar no nome de “humano” a prerrogativa de dispor de todos os meios necessários para a sobrevivência, adaptando na *physis* tudo o que seja necessário para tal, como preconiza o eco-socialismo. Para Bateson o “humano” é um organismo em evolução na relação simbiótica com o que o rodeia. A tecnologia faz parte dessa relação bem como, naturalmente, a linguagem.

Bateson tal como Luhmann, embora com diferentes colorações políticas e éticas, vê o sistema social como central na relação entre organismos e como parte integrante de um sistema maior, tudo integrado ciberneticamente. A “mente” torna-se em Bateson num conceito que (explicitamente) se deixa motivar por filosofias orientais, num plano extenso de trocas, um plano de imanência onde o metafísico concorre através das suas produções com a *physis* num todo harmónico e homeostático.

Bateson, um admirador de Lamarck, compara-o a Copérnico e sublinha a revolução do pensamento do naturalista francês⁹¹ ao ter invertido a taxonomia “de pernas para o ar” através da narrativa de que é a partir da lama primordial que o “todo” - incluindo a “consciência humana” - se produz. O paralelo com Schelling é aqui evidente. Mas ao contrário da mente divina que cria o mundo biológico, é o mundo biológico que produz a mente divina. O erro estará, segundo Bateson, na separação (muito ocidental) da consciência individual dessa mente produzida através de infindas trocas de informação entre organismos e sub-sistemas. A oposição entre “consciência” e aquilo que designa por “mente” leva a um desenvolvimento maligno e à degradação do todo. “A *totalidade* da mente não pode se reportar numa *parte* da mente”. Bateson também está próximo de configurações ontológicas mais recentes como as de Laruelle.

A questão a partir daqui será então avaliar de que modo esta mente particular - a consciência do organismo - se movimenta no seio da mente maior, da qual faz parte. Aqui Bateson e Luhmann seguem a par: é sobre a informação disponibilizada pelo ambiente, informando o organismo, que este mesmo organismo selecciona o que lhe interessa segundo propósitos específicos. Mas Bateson separa-se finalmente do anti-humanismo luhmanniano ao defender a existência de uma “sabedoria” da selecção e do “propósito” [*purpose*], afastada do objectivo de atingir fins imediatos. Bateson cita conceptualmente

⁹¹ “He (Lamarck) achieved and formulated a number of very modern ideas: that you cannot attribute to any creature psychological capacities or which it has no organs; that mental process must always have physical representation; and that the complexity of the nervous system is related to the complexity of mind”. Gregory Bateson (1968) “Conscious Purpose versus Nature” in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago IL. et al., The University of Chicago Press, 2000, p. 434.

Buckminster Fuller,⁹² e faz-nos lembrar o Bataille de *A parte maldita* quando afirma que a sabedoria é “o conhecimento de um sistema interactivo maior; um sistema que se for perturbado, provavelmente produzirá curvas exponenciais de mudança”.⁹³ É a tecnologia moderna, que Bateson (sublinhe-se) não recusa⁹⁴, que torna perigoso este propósito imediato, enquanto ameaça de equilíbrios e reforça a necessidade da intervenção desta "sabedoria" [*wisdom*] num sentido geral.⁹⁵

Em última análise a ecologia batesoniana corre o risco de soçobrar pelo facto dessa sabedoria desejada ser improvável numa aplicação cibernética à sociedade como a realizada por Luhmann. A teoria social do alemão não está longe dos fundamentos que levaram Bateson à sua consciência de "ecologia de mente". A divergência surge materialmente na composição ambiental altamente artificial que se oferece à sistematização social. Foi a evolução sistémica da sociedade, da força intensiva e da evolução técnica dos seus meios de produção, foram as cadeias circulares de informação, que criaram e criam um ambiente que informa um retorno à sociedade, num ciclo incessante. Uma “mente” análoga (e a nemésis) daquela que Bateson defende existe, tem uma volição própria, e chama-se "aparelho". A única coisa que transcende o macro-sistema a que se chama “aparelho” é uma potencial catástrofe biológica também ela em larga escala ou a rarefação da matéria prima.

A diferença fundamental entre a cibernética social de Bateson e Luhmann é o papel que o segundo confere ao “indivíduo humano”. Enquanto Bateson mantém aberta

⁹² “The metabolism of the civilization must depend upon the energy income which Spaceship Earth derives from the sun. In this connection, great technical advance is necessary. With the present technology, it is probable that the world could only maintain a small fraction of its present human population, using as energy sources only photosynthesis, wind, tide and water power”. Gregory Bateson, “Ecology and Flexibility in Urban Civilization” in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago IL et al., The University of Chicago Press, 2000, p. 504.

⁹³ “Wisdom I take to be the knowledge of the larger interactive system - that system which, if disturbed, is likely to generate exponential curves of change”. Gregory Bateson (1968) “Conscious Purpose versus Nature” in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago IL et al., The University of Chicago Press, 2000, p. 439.

⁹⁴ Nada mais errado do que perseguir a ilusão de controlo - promovida pela mentalidade "linear" e dominadora da hùbris ocidental - sobre os sistemas cibernéticos na sua totalidade complexa e multidimensional. Ao contrário de um ecologista profundo ou socialista, a humildade que Bateson advoga não é, como diz, a de um retorno à inocência e aparente simplicidade da vida de um “aborígene australiano, esquimó ou de um bosquímano”, mas a do simples abandono desta obsessão de controlo operado unicamente pela consciência individual ou social.

⁹⁵ Bateson compôs o último ensaio de *Passos em direcção a uma Ecologia da Mente* sob a forma de um manifesto onde explicitamente define o que considera uma ecologia saudável: “I suggest then that a healthy ecology of human civilisation would be defined somewhat as follows; A single system of environment combined with high human civilisation in which the flexibility of the civilisation shall match that of the environment to create an ongoing complex system, open-ended for slow change of even basic (hard-programmed) characteristics”. Para o atingir deste ideal de “civilização evoluída” (*High Civilisation*) Bateson preconiza a existência e o uso de todos os “gadget” tecnológicos necessários (incluindo computadores) para “promover, manter (e até aumentar) a sabedoria” num sentido geral. Gregory Bateson, “Ecology and Flexibility in Urban Civilization” in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago IL et al., The University of Chicago Press, 2000, pp. 502-503.

a circulação cibernética entre psique e a mente global através da intuição manifesta na Arte, Luhmann considera a psique como um sistema fechado,⁹⁶ ela própria constituindo uma espécie de ambiente para o sistema social que a envolve, usa, explora. A poética - a Arte - seria, ou será, para Bateson, a ponte possível para a ligação directa entre a psique e o seu meio natural com vista à formação colectiva da “mente”. Tal obrigaria a que esta mesma Arte, enquanto sistema na sua globalidade, se constituísse como um meio de produção material, e não apenas enquanto representação crítica; que permitisse, enfim, um contorno e um combate perante o sistema industrial-social. O próprio Luhmann de modo mais lúcido, talvez por estar menos ofuscado e mais distante do que a antropologia cultural e a filosofia desse seu objecto próprio de estudo (que é a arte), encarregou-se de colocar com precisão funcional esse “mundo da arte” enquanto sistema, *vis-a-vis* com o grande sistema social geral onde se insere, desfazendo qualquer ilusão sobre o papel salvífico da produção artística.⁹⁷ Voltaremos a este assunto no final deste estudo.

Debrucemo-nos agora sobre a análise ambiental de Luhmann. Em “*Sistemas Sociais*” descreve as agências societais como anti-humanistas e inibidoras do controlo individual. Ao limitar conceptualmente a possibilidade de liberdade individual no seio da sociedade, fá-lo através do calcanhar de Aquiles do marxismo - a teoria da comunicação.

Existe, claro, desde Horkheimer, Adorno ou Gramsci até Althusser, Mouffe ou Laclau, passando pelos situacionistas, uma poderosa analítica cultural marxista que incide sobre os mecanismos ideológicos de repressão social operados pelo capitalismo. Esta crítica produz e produz-se dentro de uma história, de uma genealogia de crítica que tem vindo a ignorar o problema da comunicação, para acabar por conferir sempre ao controlo económico da estrutura, o estatuto de objecto político principal.

Recordemos o conceito de hegemonia em Gramsci: uma mudança política revolucionária só poderá suster e progredir verdadeiramente se corresponder hegemonicamente aos desígnios da sociedade.⁹⁸ Assim sendo, a inexistência de uma narrativa revolucionária hegemónica cria uma impossibilidade basal na crítica anti-capitalista. A perplexidade de tal inexistência obriga-nos, tal como a Luhmann, à análise daquilo que inibe esse emergir.

⁹⁶ Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995.

⁹⁷ Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, Stanford CA, Stanford University Press, 2000.

⁹⁸ Antonio Gramsci, “The Transition from the War of Manoeuvre (Frontal Attack) to the War of Position—in the Political Field as well” in *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, 1971, pp. 495-496.

Aceitando a natureza sistémica da sociedade global compreende-se que os fluxos de informação são a chave do controlo cibernético da evolução material da cultura em todas as suas vertentes técnicas, científicas, económicas e espirituais. O *socius* no seu todo funciona como um sistema fechado⁹⁹ produzido pelos fluxos informativos em *feed-back*¹⁰⁰ permanente. A abertura ecossistémica deste sistema em direcção à “mente” preconizada por Bateson produz-se fugazmente perante as anomalias ambientais. Actualmente é observável a crise de comando interior a um sistema social global colocado face ao híper-objecto (Morton) das alterações climáticas também elas globais.

Tal ilustra o mecanismo Luhmaniano de que qualquer quebra na hegemonia e na automatização do *feed-back* informativo no seio do tecido comunicacional, terá de se sustentar na abertura do sistema aos seus ambientes circundantes, interiores (pela revolta) e exteriores (pela catástrofe). É esta abertura em duas frentes, através de uma política ecológica, portanto, a única possibilidade de recuperação de uma hegemonia para enfrentar na fractura, a possibilidade de uma política anti-capitalista (transcendendo este capitalismo para uma nova ecologia mental). Compreende-se assim a vantagem de se partir (repensando a dialéctica revolucionária gramsciana) de uma análise aberta à analítica sistémica de Luhmann, em direcção a uma acção política.

Luhmann forneceu-nos o mais implacável dos argumentos de conceptualização de um sistema social a partir da análise societária de uma democracia capitalista ocidental. Diferente do modelo altamente abstracto de Rawls, Luhmann partiu do modelo social correspondente a um estado democrático europeu (contemporâneo à época da redacção de *Sistemas Sociais*). A análise inicia-se com a observação em primeira mão da performatividade geral do sistema e da sua consistência, formada pela totalidade dos nexos comunicacionais de todos os seus sub-sistemas em correlação, sem que seja necessário recorrer à especulação histórico-evolucionista.

Da mesma forma que Marx, Luhmann recorreu a teorias oriundas das ciências naturais. Porém, se o darwinismo ainda é um modelo detectado em força na analítica marxista, o sociólogo de Bielefeld herda toda a história da mecânica da teoria de sistemas até à biologia de Maturana e Varela. Um sistema social é um sistema fechado, auto-

⁹⁹ O conceito de sistema social para Luhmann é um sistema fechado, sendo auto-referencial e autopoietico. Só se abre quando recolhe informações a partir do ruído ambiental, fazendo-o (sempre através de uma redução de complexidade) fecha-se de novo. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995.

¹⁰⁰ Retroacção das correcções e regulações de um sistema de informações sobre o centro de comando do sistema; acção exercida sobre as causas de um fenómeno pelo próprio fenómeno. Recensão publicada em: <http://www.priberam.pt/dlpo/feedback>, (consultado em Outubro de 2018)

poiético, contendor de todas as organizações e interacções. Diferente de Marx,¹⁰¹ Luhmann compreende - de acordo com os conceitos cibernéticos de aumento de complexidade -¹⁰² que qualquer tentativa de organização dentro de um sistema, não só cria um sub-sistema novo (ele próprio sujeito a uma desorganização posterior), como aumenta a desorganização do sistema geral - neste caso falamos de sistemas sociais. Os conceitos cibernéticos de informação, ruído ou selecção explicam materialmente este processo.

Se adicionarmos à analítica luhmanniana a análise de Friedrich Kittler sobre as redes de discurso modernas,¹⁰³ as perspectivas de controlo ou engenharia de sistemas ficam ainda mais turvas. A sociedade funciona ela própria como um supra-organismo incontrolável, tão mais incontrolável na medida em que tende a transcender o Estado e a formar um sistema global ainda mais livre, perante o qual o ideal político da *paideia*, ou de algo mais geral como uma *humanitas*, naufraga com estrondo, na sua impotência ou impossibilidade generalizadas. E neste contexto, o da ecologia e dos direitos ou normas que gera ou pelo menos inspira, é determinante o facto de não se poder verificar *sub specie aeternitatis* qualquer definição conceptual referente ao “humano”, ao “técnico”, às fronteiras da “cultura” com a “natureza”. Temos vindo a insistir que toda e qualquer tentativa de fundação científica de uma norma, naufraga perante a própria matéria abstracta da linguagem, na flutuação das significações. A linguagem (qualquer sistema de significação) é uma astúcia, é sempre um artifício de síntese perante o contexto.

No contexto “humano”, aquilo que se iniciou como um perspectivar metafísico da *physis*, fabricou todo um "tecido" [*fabric*] por onde se perdeu qualquer autenticidade,

¹⁰¹ Resumidamente: O modelo de evolução marxista, parte de um fundo lógico-dialéctico hegeliano e defende a futura subsunção do capitalismo por formas económicas e sociais mais evoluídas de socialismo e por fim pelo comunismo. Já observámos com Taubes, como Marx corresponde a um dos apogeus do pensamento quiliástico, do credo apocalíptico da vinda do reino de Deus. Este futuro não poderia ser atingido, a partir de um estado democrático, de uma sociedade de consumo, sem planeamento, ordem, censura, polícia. A sociedade teria de ser sujeita a um processo complexo e cuidado de engenharia positiva.

¹⁰² O Primeiro dos *Meta-diálogos* de Bateson intitulado de “Pai, Porque é que as Coisas estão sempre Desarrumadas?” foca precisamente este estado de complexidade do todo provocada por uma ordenação parcial do todo. A tentativa de reduzir a complexidade de um sistema implica sempre o aumento de complexidade do sistema que o inclui. Bateson, uma influência importante em Luhmann, também introduz neste meta-diálogo o problema da posição do observador como impossível de excluir do sistema e como tal contribuinte para o aumento geral de complexidade. Gregory Bateson, “Metalogues” in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago IL. et al., The University of Chicago Press, 2000, p. 3.

¹⁰³ Kittler após descrever o que é no fundo uma emergência industrial e massiva da produção literária a partir de 1800, descreve como Nietzsche descobre a materialidade técnica da escrita, de toda a escrita, como murmúrio, ruído de fundo. Este ruído de fundo, subtraído ao controlo, manifesta-se no entanto como informação inumana para a prossecução automática do sistema, forjado nas redes discursivas da actualidade, perante cujo controlo estamos excluídos. Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford CA, Stanford University Press, 1990.

qualquer marca privilegiada de relação com a realidade para além da frequência e da pragmática de uso. O controlo da *physis* é desigual, ineficiente, improvável e de efeitos tão mais catastróficos quanto mais se pretende intensivo. O sistema social liberal, formado e motivado pela maquinaria comunicacional e as suas componentes linguísticas e técnicas, prossegue (demasiado) frequentemente através de reações *ad-hoc* face a problemas gerados por si próprio em agências anteriores. Estas produções orientam-se para a tentativa de resolver problemas, ou - dito em linguagem cibernética - para uma redução da complexidade do sub-sistema. A própria linguagem é um dispositivo orientado para este objectivo de redução de complexidade.

O *design* surge já aqui, na perspectiva de Flusser,¹⁰⁴ como um contínuo processo de origem e resolução de problemas, ou seja, uma gestão submersa num quadro de urgências, de um estado de excepção. O *designer*, inserido no sistema social e nas malhas comunicacionais que o formam - e nunca no seu exterior -, não consegue agir de outro modo que não seja a partir de pressupostos já problemáticos e artificiais.¹⁰⁵ O sistema teórico luhmaniano é analítico; realiza bem a tarefa de descrição da relação funcional entre um sistema demarcado e a organização que o demarca. É uma perspectiva biológica e evolutiva de um sistema fechado que se concretiza através dos seus nexos comunicacionais. As componentes deste sistema incluem apenas as comunicações, excluindo as entidades emissoras (os “humanos” propriamente ditos) ou a “humanidade”. Não são os “humanos” que comunicam; são as comunicações que comunicam. O sistema social luhmaniano nada tem de “humano”.¹⁰⁶ Muito mais facilmente incluirá os meios técnicos que formam redes discursivas (Kittler) e as organizações, por ser desígnio destas

¹⁰⁴ Vilém Flusser, *The Shape of Things; A Philosophy of Design*, Londres, Reaktion Books, 1999

¹⁰⁵ A ecologia batesoniana tentou introduzir, através de uma cuidada anamnese, um “fio de Ariana” no tecido sistémico, lançado no interior deste. Assim, esperaríamos nós, só através da aplicação da faculdade de *designing*, isto é, dar sentido, conceber e produzir um conceito exterior ao indivíduo e extenso ao ambiente, é que se poderia experimentar algo como uma produção ecológica sã, onde conceitos como os de “abandono”, “contemplação” e “dança” não seriam estranhos. Bateson chama a esta agência “Arte”. Porém, e de acordo com o que aqui se escreve, o seu modelo é toda uma poética rítmica, próximo da ritualística das comunidades balinesas, nada tendo a ver com a prática profundamente individualizada, reificada e mercantilizada da Arte contemporânea ocidental, hoje globalizada. Politicamente, então, esta concepção de “mente” convoca uma multiplicidade de existências que transcendem a democracia representativa ou a democracia dos que se podem representar linguisticamente, para incluir, através de traduções, outras organizações, animais, territórios e ambientes específicos.

¹⁰⁶ Hans-Georg Moeller, *The Radical Luhmann*, Nova Iorque, Columbia University Press, 2012. Sublinhemos esta relação de resposta e evolução dinâmica no interior de um território plural demarcado pelo dispositivo de demarcação. A influência da vontade individual ou grupal, posicionada segundo Luhmann contra ou apesar do desígnio sistémico, pouco mais consegue do que inflexões locais e limitadas no espaço e no tempo. No grupo dos actores que incorporam divergências ao sistema, incluem-se os filósofos, burocratas e poetas, livros, teses, objectos, acções e eventos, entre tantos outros.

a materialização sistémica. Os animais, os seus ambientes, territórios e coisas, desejos e os seus objectos reais ou imaginários, incluem-se, na medida em que são meios, puros pretextos e nada mais do que isso, para a materialização do sistema social. O verdadeiro protagonista da economia-política é a comunicação; o seu “desígnio” é o sistema.

O sistema estabiliza-se através do sistema legal, um regime comunicativo central ao sistema social. A abertura do espaço político moderno, de Rousseau a Marx, correspondeu à incapacidade do antigo regime - familiar e divinizado - de fazer face à pressão da dinâmica material do imperialismo, da industrialização, da imprensa. Quando os grandes nexos políticos se esboroaram, implodiu igualmente e paralelamente o meio ou ambiente necessários para a decisiva materialização colectiva de narrativas políticas de divergência. No processo histórico, as mitologias totalizantes foram substituídas pelas constituições modernas dos Estados nacionais, informadas pela razão, pelas ciências, em constante tensão com os grandes desígnios ideológicos culturais. Embora partilhando o destino da rígida ordem do antigo regime, estas constituições, porém, não respondem agora às contínuas investidas da exterioridade reprimida¹⁰⁷ e esboroam-se progressivamente em pequenos textos, adaptações *ad hoc* enxertadas em textos fundacionais, revisões irreversíveis motivadas pelo passageiro.

É assim que a jurisprudência surge como a escrita contratual de estabilização de valor. Com efeito, o texto, que de outro modo é sujeito ao fluxo e à possibilidade de se perder, descobre na forma da lei uma estabilidade de valor efectiva, análoga à de um valor de transacção num banco central. Nesse sistema e dispositivo de materialização fornecida pelo instituto legal, os princípios (outroa “iluminados”) da razão cedem perante a pressão do ideológico, entendida como desviante do ponto de vista racional. Mais e mais, os desígnios das massas confundem-se com a simples vontade em atingir limiares culturalmente relativos e cambiantes - da sobrevivência à afluência -, ao mesmo tempo que se constrói uma textura que o sustenha em termos legais.

Assim sendo, o que dita a escrita legal, para além das grandes decisões filosófico-científicas nascidas da oposição entre jusnaturalismo, historicismo (construtivismo) ou do positivismo? Quem segreda aos ouvidos dos legisladores as emendas, as rasuras, os suplementos, as novas leis, os pareceres? Os factos surgem nesta inquirição de

¹⁰⁷ Esta exterioridade reprimida engloba-se no objecto da literatura sobre o género ou literatura pós-colonial, mas sobretudo numa narrativa global de catástrofes ambientais, recrudescência dos populismos e fundamentalismos, na fragilidade sistémica dos sistemas financeiros. Timothy Morton, *Hyperobjects; Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis MS *et al.*, University of Minnesota Press, 2013.

responsabilidade, armados de uma forte parceria com a reivindicação da verdade. Porém, onde se originam estes factos? E que factos são estes? De onde surgem e quais as suas naturezas? As respostas necessárias na perspectiva daquilo a que Latour chama “ecologia política” superam o âmbito limitado implícito nas investigações de economia política.

Segundo o princípio cibernético do aumento de complexidade dos sistemas, a natureza e a verdade dos factos serão (sem que seja necessária a intervenção “humana”) os princípios fatalmente perturbadores e desorganizadores do sistema onde intervêm. A “mão humana” nada mais é do que mais um factor de complexificação adicionado. Esta genealogia “humana” dos factos foi bem ilustrada por Bruno Latour¹⁰⁸ no universo caótico de restos, híbridos, lixo, imperfeições, adaptações, acidentes, etc, resultante do confronto entre as acções tendentes à redução de complexidade do sistema, tanto nos horizontes ideais do político, através da norma de direito, como através do ideal de pureza de acesso da ciência à matéria.

Contrariamente à evidência do crescimento do “monstro,” consequência dessa espécie de “aprendizagem de feitiçaria”, denunciada por uma já extensa galeria de filósofos da ciência e da tecnologia, a constituição moderna pretenderia assim revolucionar o planeta ao ponto de fazer “desaparecer qualquer traço de irracionalidade”, substituindo-a por uma “razão intocável” que descenderia luminosa sobre a sociedade acorrentada nas trevas político-ideológicas da caverna platónica.¹⁰⁹

A longa história da tecnologia moderna é o território comum da necessidade de "adaptação" ao mundo real a partir da ciência caracterizada num horizonte ideal de *mathesis universalis* que materializasse factos indiscutíveis, informando por seu turno uma sociedade idealmente receptiva e racional. A desilusão moderna nasce desta multiplicação de produtos, materiais, eventos não intencionados, nem sequer previstos, actores ou actantes votados a uma verdadeira “guerra civil”, numa expressão latouriana, consistentes de nexos comunicacionais “inumanos” que condenam à ingovernabilidade qualquer sistema social humanista (Luhmann), ou à agonia mortal dessa “mente” relacional e ambiental em Bateson, este último um conceito mais “verde” e mais inclusivo.

¹⁰⁸ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA *et al.*, Harvard University Press, 1993.

¹⁰⁹ Latour, no seu estilo característico de ironia, parece em determinados momentos indicar o projecto trans-humanista como um objectivo ideal do pensamento moderno: “*The moderns imagine the radiant future as the definitive elimination of everything human and non-human! The Platonic fire from the Heaven of Ideas, finally irradiates the dark Cave, which melts under its brilliance*”. Bruno Latour, *Politics of Nature; How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2004, p. 190.

Esta longa história da tecnologia desviante inclui a linguagem, as traições nas traduções (Ricoeur). Inclui no fundo algo tão essencial à vida e tão indeterminável como a evolução progressiva através do *feed-back* sucessivo, entre formas específicas de sobrevivência e o seu ambiente associado, até ao presente estágio evolutivo geológico já caracterizado como o “antropoceno”¹¹⁰. Para lá de qualquer designação, adaptando aqui o que Schelling intuiu nas *Idades do Mundo*,¹¹¹ o geológico, seja este antropocénico ou não, é sempre a matéria *pre-textual* e generativa tanto das formas de existir subsequentes, como da sua organização sistémica.

a.3) Ecologia Política: A Perspectiva Latouriana

O discurso de Latour, impregnado de dívidas a Michel Serres, quanto a nós tem a virtude de recuperar algum pragmatismo político para o discurso ambiental (alterando as regras conceptuais de base no debate entre eco-socialismo e ecologia profunda) e, ao mesmo tempo, a potencialidade de devolver um roteiro ambiental profundo para o pensamento estritamente político. Esta completa remodelação conceptual é iniciada com a proposta (provocadora e paradoxal) da eliminação pura e simples do conceito de “natureza” dos discursos ecológicos.

O conceito de “natureza”, que segundo Latour, engloba todas as noções da verdade factual desenvolvidas pela *ciência* no geral, provoca neste necessário debate ecológico no seio da comunidade, um “curto-circuito” terminal, com a carga autoritária de afirmação de que “um facto é um facto” com consequências determináveis no político.¹¹² De modo correspondente, mas do lado oposto, um idêntico curto circuito sucede quando valores ideológicos, corporativos ou culturais condicionam, no campo puramente *político* e de modo também autoritário, esse debate. Latour identificou em Rousseau ou Comte e Marx (e diríamos nós, até Badiou ou Al Gore), do jusnaturalismo ao socialismo científico ou ao positivismo, a imposição de uma verdade política imposta pela ciência. A estas, por outro lado, opõe as chamadas teorias do poder político,

¹¹⁰ Esta expressão está longe de ser consensual. De algum modo e paradoxalmente pode expressar a arrogância daquilo que pretende combater. Como pode a “humanidade” pretender equiparar-se na sua agência a uma Era geológica? Nesta perspectiva *antropoceno* soa-nos como uma usurpação.

¹¹¹ F. W. J. von Schelling, *Les Ages du Monde; Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

¹¹² Bruno Latour, *Politics of Nature; How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2004.

representadas por Hobbes, Schmitt (e de certo modo, diríamos nós, Luhmann).¹¹³ Também aqui, através da descrença completa na verdade ou no virtuosismo da cidadania, o político é visto como uma arena maquiavélica para a competição para o controlo de uma estabilização autoritária com vista a obter os mínimos necessários à sobrevivência da *polis*. Uma verdade científica torna-se politicamente inconveniente.

Presentemente, uma mistura ardilosa entre as duas vertentes de abordagem política é verificável nos discursos populistas, no modo como se encerra o processo de diálogo com os prospectos ambientais a longo prazo, em nome de objectivos económicos e sociais a curto prazo fundamentados num discurso darwinista ou nos imperativos apresentados agora como verdades permanentes, uma “perenidade” só possível graças ao estreitamento radical mas oculto do âmbito da crítica. As metamorfoses em actualização dos fascismos históricos representam na perfeição a ideia da simplificação da complexidade operada pelo aparelho governamental. Serres, exemplarmente, ilustra este espírito simplificador com a metáfora do comportamento intolerante do rato do campo que se isola na sua casa, e se furta a participar nas intermináveis cadeias de interferência que formam o sistema.¹¹⁴

Partindo do mito platónico da caverna, Latour critica o sistema "bi-cameral" que caracteriza a constituição moderna. A partir daqui desenvolve toda uma reestruturação conceptual dos termos de dialéctica política baseada anteriormente na separação das representações de factos objectivos e científicos, das representações subjectivas constituintes dos debates políticos. No anterior modelo, a ciência e a política dividiam entre si o poder absoluto de representação do todo por intermédio dos seus profissionais. A oposição entre os dois pólos manteria, assim, um *status quo* intransponível, uma guerra artificial e continuada de cancelamento mútuo, que ofuscaria toda e qualquer possibilidade de alternativa política para o colectivo, gerando-se o impasse. A nova constituição proposta pelo sociólogo francês, parte da abolição da separação artificial e corporativa entre a “ciência”¹¹⁵ e as outras classes constituintes do todo social, incluindo

¹¹³ Niklas Luhmann, com a sua teoria social baseada na teoria geral dos sistemas enquadra-se quanto a nós nas teorias políticas do poder, por também ele conceder a primazia autocrática a uma entidade independentemente de uma razão ou verdade. Esta entidade é o sistema em si que exclui do controlo o indivíduo. Sobre o relacionamento entre teoria da verdade e teorias do poder em política siga-se o recente estudo de Graham Harman sobre Latour. Graham Harman, *Bruno Latour; Reassembling the Political*, Londres, Pluto Press, 2014.

¹¹⁴ Michel Serres, *The Parasite*, Baltimore MD *et al.*, The John Hopkins University Press, 1982.

¹¹⁵ Latour distingue um conceito geral da “ciência” toda, conceito esse que considera absolutista, opressivo na sua opacidade, de um outro que distingue e especifica cada ciência individualmente no seu modo único de se relacionar com o todo. Bruno Latour, *Politics of Nature; How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2004.

a dos políticos. Deste modo, destruído o velho edifício, tijolo a tijolo, forçando as suas componentes a uma equiparação apriorística simples e não hierarquizada, os sujeitos encontram-se sós, face-a-face com uma miríade de formas justapostas de existência, perante as quais é necessário recuperar uma relação do espanto e da atenção.

A reconstituição do novo *commonwealth* realiza-se como uma linha de montagem, metodicamente, através de uma divisão de funções e trabalho. O objectivo é a nova constituição do colectivo. Latour, neste exercício de tábua-rasa, introduz a divisão entre humanos e não-humanos como sujeitos constitucionais em igualdade política. Critica também a divisão conceptual entre sujeitos e objectos sublinhando a subjugação do não-humano implícita nesta divisão. Porém, quanto a nós e após a leitura atenta de Blumenberg, este movimento realiza um passo em falso se for levado ao ponto da simples substituição da dupla falida sujeito/objecto, por uma nova dupla de humanos e não-humanos. Não existirá qualquer ligação necessária de sujeito ao “humano”, nem de objecto ao “não-humano”. Parece-nos então mais produtiva a fórmula geral de uma diversidade de formas de existência perante uma república, do que o sublinhar de uma divisória à partida condenada.¹¹⁶ É doravante mais útil prosseguir o argumento de Latour, mantendo por momento esta imagem de uma cadeia de montagem, sublinhando o potencial do processo político no mesmo, sem tentar definir a espécie ou qualidade da “matéria prima” introduzida nesta cadeia.

Mas Latour não facilita esta abstracção. Na reconstituição política do colectivo, parece deixar-se contaminar pelas representações pictóricas revolucionárias como na imagem dada no “*Serment du Jeu de Paume*” por Jacques-Louis David, isto ao pensar num parlamento aberto à interferência permanente dos mais diversos materiais, aos quais chama individuais. O porta-voz é a figura perante a qual se terá de ter uma posição ambígua de reserva e atenção, incumbida de representar neste parlamento pleitos exteriores à república. Discursos “não-humanos” e “humanos” misturam-se em

¹¹⁶ Latour associará de um modo um pouco rude ao descrever a “primeira câmara” do novo parlamento, os “não-humanos” à advocacia dos cientistas e os “humanos” à dos políticos. É evidente que não são os cientistas a ter o acesso exclusivo e totalizante ao mundo dos “não-humanos”. Insistir na correspondência entre “humanos” e a sua representação política é também, por outro lado, estender a política ao grau da sua incompetência. Com efeito existem para além da política, múltiplas formas de representação. “*Nonhumans are no longer objects at all, and no longer social constructions, either. Objects are not innocent inhabitants of the world: the object was the nonhuman plus the polemic of nature imparting a lesson to the politics of subjects.*” (...) “*Since, thanks to political ecology, we can distinguish objects from nonhumans, we are going to be able, also thanks to political ecology, to distinguish humans from subjects: the subject was the human caught in the polemic of nature and courageously resisting objectivization by Science.*” *Idem.*, pp. 50-51.

igualdade,¹¹⁷ levando à criação de associações híbridas. “Artifício e realidade existem na mesma coluna positiva”.¹¹⁸ É sobre estas associações híbridas que a ecologia terá agora de se debruçar.

É então que surge uma dificuldade. As estruturas conceptuais existentes na linguagem e nos discursos terão de ser inibidas no seu imediato poder de realização e reificação, no caso da aplicação das ciências ao mundo social ou construtivismo, no caso da imposição dos relativismos sectários ao facto puro e duro. O autor tenta circundar este problema sublinhando a surpresa que se deve cultivar por princípio, perante a "recalcitrância" dos eventos, actores (ou "actantes"),¹¹⁹ presentes à atenção parlamentar. Latour inclui discurso e realidade como elementos articulados do mesmo "pluriverso", no mesmo plano produtivo. A referencialidade é destronada do lugar central que ocupava na metafísica, para emergir como puro produto do trabalho. “Todos nós trabalhamos constantemente para tornar as coisas relevantes para aquilo que dizemos delas”.¹²⁰

Neste preciso momento Latour demonstra, de modo brusco, o partido tomado por um empirismo não-crítico e “mágico”. Se a linguagem resulta de um trabalho de correlação então, segundo o sociólogo, não fará sentido pensar que seremos nós a discursar ao invés dos objectos: “É de facto, eles que falam e não nós próprios - de outro modo, porque diabo trabalharíamos nós, noite e dia, para os fazer falar?”¹²¹ Na nota de rodapé associada a esta frase Latour refere a triste história política do empirismo onde “em vez de um máximo de contacto entre discursos e fenómenos investidos por estes na linguagem, teremos de estar contentes com um mínimo; - meros dados sensoriais”.¹²²

No entanto, tal lamento sobre a pobreza linguística dos “dados sensoriais” não pode autorizar Latour a referir que são de facto os factos que falam. Aquilo que surge aqui é uma espécie de terra de ninguém, nem de “humanos”, nem de “não-humanos” e em Latour falta alguma reflexão importante sobre isto. É a fábrica própria da linguagem,

¹¹⁷ “The speech of all spokespersons, those of the old science and those of the old politics, becomes an enigma, a gamut of positions running from the most complete doubt - which is called artifact or treason, subjectivity or betrayal - to the most total confidence - which is called accuracy or faithfulness, objectivity or unity”. *Idem.*, p. 70.

¹¹⁸ “The more instruments proliferate, the more the arrangement is artificial, the more capable we become of registering worlds. Artifice and reality are in the same positive column, whereas something entirely different from work is inscribed on the debit side: what we have there now is insensitivity”. *Idem.*, p. 85.

¹¹⁹ “ACTOR, ACTANT: Actant is a term from semiotics covering both humans and nonhumans; an actor is any entity that modifies another entity in a trial; of actors it can only be said that they act; their competence is deduced from their performances (...).” *Idem.*, p. 237.

¹²⁰ “(Language) is one of the material arrangements through which we “charge” the pluriverse in the collective.” (...) “We all work constantly to make things relevant to what we say about them. If we stop working, they no longer say anything”. *Idem.*, p. 85.

¹²¹ *Idem.*

¹²² “It is a great misfortune that empiricism was invented during an ongoing political battle for the control of matters of fact: instead of a maximum contact between speech and charged phenomena in language, people had to be content with a minimum, mere “sensory data”. (nota 34). *Idem.*, p. 265.

a sua produção híbrida e autónoma que controla o “humano” e não o contrário, diria Heidegger.¹²³ Abre-se aqui a questão da relação entre a linguagem e as coisas, que transporta consequentemente consigo a questão sobre a técnica, a qual Latour, liberto do *ethos* antropocêntrico heideggeriano e focado na capacidade expressiva das ciências, concebe como aberta ao colectivo. No entanto Heidegger e também Derrida assombram esta democracia latouriana, por não permitirem uma clara separação entre técnica e linguagem. Esta terra de ninguém, opaca e viscosa, mina aquilo que se pensava transparentemente como uma dicotomia do novo congresso, levantando a suspeita da existência determinante de um novo *actor*, para além de “humanos” e “não-humanos”.

O argumento problemático que detectamos nesta “democracia das coisas” é a caracterização subreptícia em Latour do conceito de linguagem como instrumental perante a acção “política”. Tal transparência a existir, teria de se afirmar interiormente a um sistemas de comunicação, para fazer emergir um novo social agora alargado aos “não-humanos” ou seja, de todo novo mundo factual e especificamente artefactual. Tal como Bateson, e perante o objectivo desta reconstrução, Latour dá-nos uma versão evolutiva e algo optimista do destino da transmissão de conhecimentos. Onde Bateson falava da necessidade de uma "deutero-aprendizagem" (uma aprendizagem de uma melhor aprendizagem), Latour refere a existência de uma curva de aprendizagem baseada em duas instâncias: nas incertezas do presente, nas limitações universais da *mathesis*, na impossibilidade da hierarquização absoluta ou “natural”,¹²⁴ por um lado; e na impossibilidade de qualquer tradução desta em normatividade jusnaturalista, por outro. Ao estar desprovida de certezas essenciais, esta evolução teria de redescobrir fundações na emergência do porvir,¹²⁵ assumindo a experimentação e o erro como a única fórmula justa para a civilidade.

O optimismo politico-filosófico de Latour esbarra, com estrondo e de frente, com a teoria dos sistemas (particularmente na versão sociológica de Luhmann), ao não pretender questionar a efectividade de um controlo linguístico, seja ele por parte de

¹²³ Martin Heidegger, “Building, Dwelling, Thinking” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011.

¹²⁴ “In particular, we no longer have to substitute for so-called political and anthropocentric bonds an order of things, a natural hierarchy that would array entities by order of importance from the greatest - Gaia, Mother Earth - to the smallest - a human being whipped into a frenzy by his hubris. On the contrary, we can benefit from the fundamental discovery of the ecology movement: no one knows what an environment can do; no one can define in advance what a human being is, detached from what makes him be”. Bruno Latour, *Politics of Nature; How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2004. p. 197.

¹²⁵ “The foundations are not to be found behind us, beneath us, or above us but ahead of us: catching up with them is our future, as we place the collective in a state of alert, to register as quickly as possible the appeal of the excluded entities that no morality ever again authorizes us to exclude definitively”. *Idem.*, p. 198.

“humanos” ou de “não humanos”. O projecto político para a representação parlamentar dos factos, através da representação das várias ciências ou de outros representantes, embora libertando a ecologia política do antropocentrismo, não se consegue ultimamente libertar do logocentrismo. É esta a consequência maior da incapacidade de Latour em reconhecer a inadequação da sua análise da modernidade, ao não compreender nessa análise o papel autónomo, num plano sistémico e comunicacional, da linguagem em particular mas também no geral dos sistemas de significação presentes. Todos os sistemas de significação agem neste equilíbrio desejado como um vector dinâmico e desviante de um sistema social “demasiado humano”, integrando-o, animando-o, fornecendo-lhe volição própria.

No entanto, nos bastidores do novo parlamento instituído por Latour, na linha comunicacional ali e alhures omnipresente, move-se o *diplomata*, que o sociólogo caracteriza como uma mistura entre antropólogo, jesuíta e agente duplo. Sobre este recai a interrogação: “qual o segredo de alguém que acede a procurar a linguagem da câmara comum, aquele sobre o qual se deve dizer, de acordo com a etimologia de *oikos-logos*, que “fala a língua do habitar”, que “articula o colectivo”?¹²⁶

Ouve-se o Heidegger tardio nesta interrogação, em especial, a relação muito peculiar estabelecida entre o “construir” e o “habitar” dos últimos escritos. “Nós não habitamos porque tenhamos construído, mas construímos e temos vindo a construir porque habitamos, isto é, porque somos *habitantes*”.¹²⁷ À luz do conceito de “habitar” do filósofo alemão, Latour abre uma clareira política para um pensamento arquitectónico alargado, uma política assente no lugar, na produção pensada para um retorno a esse lugar. Este arquitecto ou *designer*, na medida em que é chamado às funções de paladino, pastor do colectivo, terá de ser profundamente consciente da matéria língua, das suas propriedades e, acima de tudo, da sua potência de agir perante o colectivo e o sistema que o rege.

Enfim; se Latour foi efectivo a desconstruir a caverna platónica denunciando o papel crucial e não-mandatado da ciência na constituição moderna, acaba por re-instaurar, sub-repticiamente e por um outro ângulo, a figura do “guardião” como mestre dos sistemas de significação, mestre da linguagem, sendo esta última de todos os “factos

¹²⁶ “What is the secret of someone who agrees to seek the language of the common house, the one about whom one must say, according to the etymology of *oikos-logos*, that she “speaks the language of the dwellings,” that she “articulates the collective?” Idem., p. 213.

¹²⁷ “We do not dwell because we have built, but we build and have built because we dwell, that is, because we are dwellers”. Martin Heidegger, “Building, Dwelling, Thinking” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011. p. 246.

híbridos” a mais difícil de dominar. A linguagem, actante oculto e determinante, atrai, detém em si e para si, todos os nexos; estabelece as representações em seu proveito. A traição deste “diplomata” está já por defeito na forma de agir, essencial, nessa língua que antes da aparência do comum, age para a produção de uma rede própria de representações e de direito. São as regras da linguagem a determinar, em última análise, a composição parlamentar da cosmopolítica. Talvez este diplomata-guardião de ficção, assumindo a perspectiva legislativa de Latour, esteja já irremediavelmente superado pelo engenheiro informático de redes, e este último pelos desígnios interiores de performance comunicacional da essência sistémica.

O colectivo, ou república, formado por “humanos” e “não humanos”, na perspectiva da re-instalação não-moderna da ecologia política com os seus porta-vozes, reflecte o credo de que um enunciado serve a quem o emite e quem esse emissor representa. Na verdade, atendendo de novo a Luhmann, sabemos que um enunciado serve uma articulação geral, uma rede de comunicações onde o porta-voz submerge como instrumento. Deste modo, o universo de “não-humanos” e híbridos, matérias de perplexidade ou cuidado, carentes de porta-voz, revelar-se-iam à partida frustrados nesta “esperança” de representação política.

A difícil relação da ecologia política nos termos conceptuais em que Latour a pensa - especialmente diante do sistema comunicativo inter-societário -, possui como limite a “não-humanidade” desse mesmo sistema. Mas esta “não-humanidade” presente na “informatividade” sistémica, ou na totalidade dinâmica da informação “mnemotecnológica” no seu processo de inscrição através de formas e factos, nada terá a ver com os sujeitos “não-humanos”, as “matérias de atenção” engendradas através da “constituição” de Latour pela advocacia tanto de cientistas como de activistas. O agente “não-humano” personificado pelo sistema comunicacional não necessita de advogado, nunca esteve excluído das arquitecturas dicotómicas expressas de modo quase inocente nos modelos linguístico, por muito antropocêntricas que sejam.

Latour refere-se à caverna platónica enquanto metáfora da constituição moderna e aponta para a sua supressão através de uma mudança de perspectiva conceptual a começar pelo conceito de natureza. Falha, no entanto, ao não abordar directamente os materiais dos quais são feitas as paredes da caverna ou seja, os materiais que engendram a arquitectura desta caverna. Estes materiais são já simultaneamente “não-humanos” e “humanos”, híbridos poderosos; são gramáticas, a carne e espírito das estruturas conceptuais. É uma descrição que lhe escapa. Esta omissão do sociólogo francês acaba

por re-colocar (inadvertidamente) o seu projecto numa perspectiva humanista, na medida em que, declarando a abertura à política dos “não-humanos”, faz depender essa abertura de uma espécie de razão comunicacional à maneira de Habermas, onde o espectro de “humanidade” perpassa por todos os agentes constitucionais.

Latour parte de um esquema político que desenha erradamente uma divisão entre “humanos” e “não-humanos” através de câmaras renovadas nas suas funções parlamentares e executivas. A nova ecologia política depende, na sua perspectiva, da nova relação política entre cientistas e as outras profissões, incluindo políticos e naturalmente o diplomata. Porém, deveria ser outra a realidade de onde partir. Deveria ser esta realidade já constituída por dados híbridos de “humanidade” e “não-humanidade”, onde na perspectiva do observador dito (à cautela) “humano”, o elemento de “humanidade” seria o organicamente mais próximo, pelo reconhecimento simétrico do semelhante, pela auto-afecção. Esta “humanidade” é, portanto, uma espécie de esfera, mas uma esfera difusa, gasosa ou líquida e polarizada por esta mesma auto-afecção central, panóptica. Ainda segundo esta mesma perspectiva auto-afecta, existem “não-humanos” que em verdade serão sempre em algum grau híbridos, perceptos “humanizados” de algo que tende a uma exterioridade relativa à centripeticidade desta auto-afecção “humana”.

A “política” presente na expressão “ecologia política” - um conceito bem “humano” e que, aplicado ao material científico, se traduz quase sempre por “investimento tecnológico” - re-orienta todas exterioridades em nome de um “bem comum”. Os aspectos “não-humanos” e híbridos abrangidos neste bem-comum por Latour, exactamente na medida em que se tornam sujeitos à ecologia política, manifestam uma existência e uma significação para essa mesma ecologia política bem diversa dos aspectos híbridos e “não-humanos” que enquadram, envolvem e materialmente tornam possível a própria ecologia. A esfera “humana” não se relaciona face a uma esfera claramente “não-humana”; é antes um foco de auto-afecção permeável ou complementar a diversos poliedros, envolvências, viroses ou infecções de hibridações de “não-humanidade”. A partir desta auto-afecção de “humanidade”, no que se torna ao fim ao cabo a ecologia política latouriana, enumeramos pelo menos dois ou talvez três grandes pólos diferenciados no que diz respeito à relacionalidade das exterioridades com a esfera referida como “humana”.

O primeiro é aquele a que a constituição moderna ainda designa como “natureza”, tal como representada pelos cientistas, mas que Latour e bem, pretende diluir na nova cosmopolítica como matéria de atenção, representação e posterior instituição. É esta

exterioridade que acabaria por ser domesticada para a nova casa da política, tornando-a assim interior. Esta pretendida domesticação, porém, não é assim tão simples; as ciências não conseguem - mesmo em sua cooperação cosmopolítica - representar toda a exterioridade. A morte inesperada seja do que for ou a catástrofe, são aspectos auto-afectos de uma desagregação. Esta exterioridade manifesta-se por si, e é esta manifestação que pode ser vista como uma incursão numenal, enquanto aspecto num plano fenomenal, uma forma de existir entre tantas outras possíveis, inomináveis e portanto inumanas.

Em segundo lugar temos duas verdadeiras exterioridades que Latour não contempla; aqui pode falar-se também de uma exterioridade motivada por vários focos, e simultaneamente de duas exterioridades paradoxalmente interiores à ecologia política. O interior da mente, o "ambiente" [*umwelt*] interior e sem influência no sistema social tal como pensado por Luhmann, consiste na crítica pós-estruturalista, tanto em Deleuze como Foucault, como um dos lugares essenciais para o recorte da exclusão e objecto de prolongada crítica. Através de Lacan ambos compreenderam, e nós compreendemos, como essa "exterioridade interior" ao sistema é profundamente modelada por agências ocultas da linguagem. A psique como interioridade e a linguagem como exterioridade "humana" emergem paradoxalmente articuladas enquanto exterioridades sociais. A linguagem produz aqui um jogo duplo de articulação comunicacional, por um lado e de articulação psíquica por outro. A primeira articulação forma o sistema social. A segunda articulação, ao ser alvo da atenção psicanalítica, demonstra a sua recalcitrância face ao sistema social. Ambas as articulações escapam ao esquema latouriano da ecologia política.

A psique como interioridade e a linguagem como exterioridade "humana", são paradoxalmente exterioridades "humanas". Existiriam fora da caverna ou como o material da caverna da ecologia política, que em Latour estará sempre demasiado orientada para a crítica da ciência ou daquilo a que chama "moderno". Como tal, tanto as disfunções mentais, tanto as armadilhas programáticas da linguagem, incorrem num risco de serem votadas ao ostracismo na nova democracia "de humanos e não-humanos" pensada pelo sociólogo. E é justamente este último e limítrofe depósito de hibridação de "humanidade" e "não-humanidade", das regras estruturantes da linguagem, da lógica e da matemática, que acabará por determinar fatalmente as regras de abordagem ao problema eco-político como um todo. É este híbrido, escondido num ângulo morto e escusando-se à vista, a causa da resiliência do "espectro humano" no seio de toda e qualquer abordagem da ecologia política, e que condiciona uma verdadeira e igualitária

representação e consequente outorgação de direitos aos “não-humanos” na nova república cosmopolítica.

Por fim, mesmo perante um parlamento das coisas “humanas” e “não-humanas”, deste parlamento que por ser político será sempre “demasiado humano”, a nova ordem política da ecologia preconiza, naturalmente, a exclusão do espaço da república, de materiais ou matérias sob consideração que representem a *nemésis* desse bem comum. Esse material é então banido, considerado fora da lei, clinicamente cercado.

A uma inclusividade democrática, tal como proposta por Latour, não bastará uma nova repartição de matérias e responsabilidades políticas representativas e executivas, sustentadas numa nova constituição, se não se considerar o problema fundamental de hibridação da própria matéria que a constitui, ou seja, as linguagens, os vários sistemas de significação, as suas estruturas e as suas formas da inscrição. Não basta combater o “antropoceno” com uma redistribuição do poder de representação entre “humanos” e “não-humanos”, porque é a própria divisão entre o “humano” e o “não-humano” que é problemática, justamente na insuficiência conceptual da linguagem para traçar fronteiras definidas entre as duas essências. Latour parte para a sua crítica do pensamento moderno através do reconhecimento da presença avassaladora dos híbridos para depois estabelecer em modo *ex-machina*, dois campos definidos, duas essências, duas arqui-formas de existir, para reorganizar politicamente a representação destes mesmos híbridos.

A reorganização num novo organismo político, ao contrário de uma simples separação de termos em casas definidas, parte já de um território fatalmente contaminado de diversas formas de existir, onde nenhum esquema se pode legitimar numa verdade, para lá da verdade da língua. É por fim, neste depósito de abstracção ou necessárias simplificações de complexidade que constituem as linguagens e onde nada é dado de um modo seguro à representação, que se terão de estabilizar as representações.

A simplificação do ambiente é exigida a priori como condição *sine qua non* para a existência de um sistema. Esta é a mesma simplificação de mundo que Uexküll identificara como necessária para a “desinibição” de formas de viver, a desinibição necessária à sua progressão através do seu ambiente. Porém, aplicando esta noção de simplificação, desinibição e progressão a um sistema social também entramos num território cosmo-politicamente perigoso. A estabilização conseguida através de uma simplificação da complexidade é politicamente autoritária; toda a simplificação de uma complexidade dada é autoritária porque intrinsecamente infundada em qualquer forma de razão ou natureza exterior à forma de existir da língua que a funda.

A democracia cosmopolítica está, à partida, assente sobre uma miríade de gestos necessariamente autoritários, infundados, contingentes, cuja justificação para o deferir ou outorgar é permanentemente diferenciada e diferida nos ângulos cegos da linguagem. Foi nesta linha de argumentação, que Carl Schmitt¹²⁸ se posicionou pela necessidade do gesto autoritário: garantia final para a continuidade do político. Não existe outra solução a partir desta encruzilhada perigosa do que a entrega da prerrogativa decisória à capacidade hermenêutica, a um esforço de tradução infundável, mas sobretudo à consciência atenta sobre a gravidade do proferir autoritário. Apenas nestas condições a proposta de Latour se pode sustentar, ou seja, aceitando a participação autónoma das estruturas metafísicas numa linha de acção contingente ao habitar corpóreo, auto-afecto, à existência e “intra-acção” (Barad) de outros factos e artefactos exteriores.

Nesta aceitação tem de se incluir ainda uma outra forma de agenciamento por parte das estruturas. Esta linha de acção não é apenas contingente nem paralela ao existir auto-afecto do ser, no caso presente, “humano.” Heidegger, no seu questionar da técnica, introduz uma essência, nem exterior nem interior, ao “humano”, que “provoca” o destino [*Herausfordern*]. É a nossa convicção de que o “animal humano” luta já contra a redução dos seus limites habitacionais. Este conflito não se desenrola contra outro animal análogo, mas através da materialização de uma forma de existência global e omnipresente que ameaça emparedar a forma animal “humana”, destruindo-lhe, narrativa após narrativa, os recursos linguísticos pelos quais e dos quais é metafisicamente consciente e dependente. Este encerramento metafísico não é apenas operado do presente sobre as narrativas passadas (Stiegler). Ameaça igualmente envolver o presente-futuro na insignificância.

Neste contexto, falar de resistência é por si próprio problemático porque indicia de novo a simplificação violenta da complexidade. Esta simplificação poderá facilmente corresponder ao abrir da caixa de Pandora do recurso ao assassinio físico, assassinio motivado pelo excluir instrumental de todas as metafísicas em proveito de umas poucas, vulgarmente, a de raça, a de classe, a de nação. O oposto dessa resistência, por outro lado, consistiria num abandono puro e simples ao processo de libertação em curso da totalidade das forças reprodutivas. Tal abandono não significa de modo algum uma compreensão da complexidade, mas apenas um abandono ao encerramento ipseísta a um mundo familiar, o abandono ético da solidariedade perante a heterogenia ou o semelhante-longínquo. Se absolutizadas, ambas as alternativas conduzem à guerra e à aniquilação. Nesse sentido

¹²⁸ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago IL *et al.*, The University of Chicago Press, 2005.

poderemos afirmar que se materializa (apesar das reservas que deveremos manter sobre a narratividade apocalíptica) um horizonte de extinção para o “animal humano” (e não só), na forma que presentemente nos é próxima.

Não é demais repetir que o devir dessa ordem, ser ou modo de existir, que ameaça encerrar o “parque humano” como se tratasse de uma estranha e triste reserva biológica, agiu sempre, e age e transcende as estruturas linguísticas e conceptuais do “animal humano”. A arqui-escrita ou arqui-tecnicidade é assim interior, exterior, anterior e posterior ao evento universal da “humanidade”, restando-nos - enquanto animais, formas de vida presentemente conscientes, carnis e orgânicas - a compreensão desta situação, a luta em prol do preservar a vida dentro do horizonte existencial que nos é dado. Encontramo-nos num território de indecibilidade, sabendo-nos impossibilitados de seguir um mandamento ético até ao fim, sem nos podermos recusar, por outro lado, a deixar de seguir o qual julgamos o melhor deles.

Não se pode materializar na totalidade o sonho político do direito positivo, do sistema social auto-regulado e simultaneamente justo,¹²⁹ porque esta auto-regulação não se estrutura por conceitos de justiça mas sim de eficácia. A colusão proposta por Bradley entre o “humano” e o tecnológico numa historicidade única, coloca-nos um intransponível dilema político que se torna evidente a partir do momento que cai a máscara da mitologia da “descolagem absoluta” e da economia de pós-escassez. É, no entanto, no resvalante seio desta intransponibilidade sisífica, revelada perante a escassez, que se tem de manter aberto o esforço de navegabilidade dessa mesma política, pensando-a em todas as suas dimensões de *práxis* através do alargamento do leque dos seus intervenientes, das suas questões e âmbitos, do seu vocabulário conceptual e traduções anexas.

Nas fragilidades da sua reformulação conceptual para uma verdadeira ecologia política, ao “agente-diplomata” proposto por Latour, terão de ser adicionadas para além de competências discursivas, competências gramatológicas. De facto, as propostas de

¹²⁹ Quando referimos justiça referimos um conceito político e humanista; a *Dike* grega. O conceito é extremamente inclinado a um deslize conceptual na medida em que se transforme a natureza do sujeito dessa justiça. O que queremos dizer é que o conceito de justiça torna-se inverificável na prática sempre que se aplique ao ambiente do sistema em foco. Uma sociedade auto-regulada não é justa para o humano do mesmo modo que uma pensável justiça natural ou ecossistémica global não é justa para uma sociedade auto-regulada para o seu próprio progredir nesse ambiente. Em modo inverso verifica-se que o que é justo para um Homem não é forçosamente justo para a auto-regulação social, nem para o ecossistema. Kant tentou resolver este problema com o imperativo categórico, mas falhou na medida em que pressupõe sempre um encerramento sistémico, o dos sujeitos numa única classe; a dos humanos. Por outro lado ainda, a relação entre um animal “irracional” e o seu ecossistema é estável no que refere ao conceito de justiça, porque não se verifica entre ambos os níveis o elemento desestabilizador da linguagem na era da sua reprodutibilidade “humana”.

releitura política pela sociologia latouriana não prevêem as dificuldades impostas pela colusão da alma tecnológica na volição capitalista.

A primeira destas competências gramatológicas seria a capacidade de confrontar a natureza de uma tecnicidade originária no interior da qual se define e se pensam os horizontes de extinção do “humano” presente. O "diplomata-tecnólogo" ou "diplomata-gramatólogo" compreende então a natureza programática da linguagem na sua essência informativa nas genealogias das organizações e das instituições. Uma segunda capacidade seria a possibilidade de em qualquer momento interromper a sua actividade de diplomacia para então desferir um corte de autoridade sobre a realidade, uma intervenção política informada, uma decisão autoral. É apenas sobre esta base consciente de uma prévia imersão no todo, da impossibilidade final da verdade que poderá emergir a decisão da fronteira, da definição, enquanto gesto de autoridade e como tal um relançamento do político.

É a nossa hipótese bastante específica de que, na figura do *designer* do *legislador*, do *designer-legislador* que poderemos descobrir estas três competências reunidas. A saber, a da diplomacia, da tecnologia e a da decisão autoral. É sobre estas duas últimas que a nossa investigação envereda agora.

B) A Questão da Técnica

b.1) O Técnico como Processo de “Apropriação”

É no território de inscrição gramatical e técnica que se instalam todas as divisões. Destas apontamos mais especificamente, para a instituição do “humano” e do seu exterior, a qual é dissimuladamente impressa na separação entre "sujeito" e "objecto", uma distinção sobre a qual assenta toda a metafísica desde Descartes. Esta agência de recorte permanente foi designada por Agamben como “máquina antropológica”.¹³⁰

Temos vindo a defender de modo crítico a esta máquina gramatical, uma definição fluida do ser “humano”, e a privilegiar a descrição do que é dado, das condições em que é dado. Como vimos, não existe o “humano” à partida, existe sim, tal como Blumenberg nos vai descrevendo,¹³¹ um fluxo auto-afecto, um observador auto-referente que se

¹³⁰ Giorgio Agamben, *The Open; Man and Animal*, Stanford CA, Stanford University Press, 2004

¹³¹ Hans Blumenberg, *Descripción del Ser Humano*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011

autoproduz num devir automeado como “humano”. Numa evolução no tempo e no espaço, as formas são seleccionadas através de corpos receptores calibrados para tal captura. Assim se formam as constelações, as referências das palavras e se aplica o jogo matemático sobre a experiência, sempre a partir de um ponto de vista presente, que se liga ao passado através da transmissão e do depósito de informação. A complexa maquinaria da captura acaba por desaparecer no quotidiano-não-especulativo e coisas que não deveriam ser esquecidas acabaram por ser esquecidas. A metafísica é uma produção do fluxo e tudo informa do fluxo para o fluxo, como jactos de areia sobre areia.

Esta não é de todo uma visão antropocêntrica, nem sequer pessimista. Heidegger surge aqui ao pensar num *es gibt* [“é dado”] retirado do fluxo, como ponto de partida radical do “aqui” e propor o desmantelamento do estado de insuficiência e erro, produtos da metafísica ocidental, produtos do terror pela falta de sentido. Apesar do logocentrismo que a guiou, a ontologia heideggeriana apoiada na sistémica de Uexküll, conseguiu estabelecer uma dinâmica relacional entre consciência e o seu ambiente dentro dos limites existenciais determinados por um sistema de significação dado. No caso específico do “humano”, o “estar-ali” (*Dasein*) sucede já numa clareira disposta pela linguagem, no presente e para o futuro onde se joga o destino deste ser, que graças à sua linguagem específica se distingue da *Weltarmut* (pobreza de mundo) da existência “animal”. É a partir desta situação, de um balanço de estar lançado, que decorre toda a narrativa de perigo sobre o “humano” e presente no texto tardio de Heidegger sobre a técnica, o qual seguiremos.¹³²

Derrida, quanto a nós tem razão quando aponta que a substituição por Heidegger do “ente” pelo “Ser” constitui apenas mais uma metamorfose do princípio de identidade¹³³ que se mantém oculta no logocentrismo. Para Derrida, Heidegger não escapou da metafísica. Porém - e talvez por ocupar esse lugar intermédio - Heidegger mais do que Derrida, manifesta o peso e a gravidade implicados no habitar da linguagem para o “humano”. Apesar dos pecados políticos, por um lado, e da crítica ao humanismo, por outro, Heidegger é um piedoso humanista fadado a desenhar a última das estratégias válidas de resistência contra a instrumentalização implicada na submissão da linguagem ao “sistémico”. O *Ser* no filósofo alemão - mesmo escondendo a armadilha tautológica

¹³² Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011.

¹³³ Parménides responde a Heráclito como a ideia da permanência das coisas; a = a. Através de Platão e Aristóteles o princípio de identidade dominou a metafísica ocidental. Derrida através do conceito de *différance* procura destruir, ou melhor desconstruir resolutamente o que, segundo ele, Heidegger não conseguiu.

da identidade e uma certa aura fixa do divino (um foco ideal) - incumbe a tarefa ao *Dasein* que se chama a si próprio “humano” (que é o único “ente” capaz de vislumbrar este mesmo *Ser*) de se conduzir pela linguagem para se preservar e preservar o precioso¹³⁴ na Terra. Heidegger, confere-nos a última, simultaneamente a mais frágil e a mais elevada das razões - antes do que seria a submissão à armadilha da auto-afecção do divino -, para que este presente *homo animalis* que habita na linguagem, progrida na perseverança de si em divergência do emergir da coisa.

O uso poético da linguagem é como o *clinamen* de Lucrecio, aqui no sentido em que é aquilo que nos sonega a um *eschaton* anunciado, desenhado ou *designado* por essa mesma linguagem abandonada à progressão da “essência” da técnica. Mas este antropocentrismo é aparente: até onde a sua experiência o mostra,¹³⁵ Heidegger reconhece ser o “humano” a única entidade capaz de compreender a resplandecência do *Ser*. Tal consciência do que é de facto uma solidão, impele-o à defesa de um *ethos*, da escolha vital do poético, como forma própria de preservação do “humano” mas sem implicar qualquer concepção de centralidade do *homo* no cosmos. O seu repúdio manifesto pela metafísica impede-o de considerar qualquer forma de posicionamento central no cosmos como predicado deste “humano”.

Da linguagem emerge o que virá. De Heidegger a Derrida desenha-se a via de uma gradual cedência do “humano” aos destinos que se ocultam na linguagem e na escrita, o espaço motivado por uma crescente desorientação ou mal-estar. A desconstrução corresponde à gradual desilusão com as meta-narrativas do progresso “humano” e ao descrédito generalizado sobre o valor do *logos*, empiricamente verificado no destilar progressivo das ideologias através do estruturalismo e das críticas culturais. A gramatologia derridiana permitirá - perante o silenciamento da voz ou a impotência basal para uma qualquer cultura de resistência ao que Heidegger chama de um banir do Homem para um tipo de revelação que é somente o da ordenação¹³⁶- começar finalmente a cartografar a emergência de uma tectónica geral submetida ao puro cálculo.

Porém, face ao objectivo de determinar a possibilidade de um *ethos* político perante o dado, surge a dificuldade em trabalhar integralmente com Heidegger, para o

¹³⁴ Esta preciosidade é existencial; pressente-se como uma dádiva que vem do exterior (do divino, de algo superior e mais complexo) ao espaço de existência. O “cuidado” (*Sorge*) é um conceito muito importante na ecologia heideggeriana.

¹³⁵ Martin Heidegger, “Letter on Humanism” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 159.

¹³⁶ Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 232.

qual tudo é fluxo. O filósofo alemão fornece-nos conceitos preciosos para uma crítica da ontologia, mas, em última análise, as suas próprias condições idealistas para a plena “existência humana” perante o *Ser* também são postas à prova. O teste desta permanência faz-se com a dinâmica irrefutável e irresistível dos sistemas, tendo o próprio Heidegger consciência disso. Com frequência descarta o discurso comum e o frenesim público como a doença que afasta o *Dasein* da clareira [*Lichtung*] do *Ser* e para a sua queda no estado de erro. Resumidamente, Heidegger entende a tecnologia como algo de "extra-humano", cuja essência mobiliza as forças vivas para uma "desocultação da verdade" [*alétheia*] que é simultaneamente um perigo. Perigo de quê? Perigo da perda do que considera ser a essência do “humano”; esse habitar "extático" na clareira do *Ser*. Esta forma de conceber o habitar na linguagem, força a que se entenda a diferença entre a "habitação" e "o que habita". Heidegger é o primeiro a avaliar uma potência ou uma agência que nada tem de “humano” e a indiciar um espaço “político” de reacção perante o “perigo”.

Arthur Bradley em oposição a Heidegger, não reconhece finalmente qualquer fronteira entre o humano e o tecnológico.¹³⁷ Porém, se a posição de Heidegger é demasiado romântica para ser politicamente efectiva, a de Bradley, ao dissolver prontamente a importância da diferença entre o “humano” e o "tecnológico", desarticula o “plano de consistência” (Deleuze-Guattari) e assim corre-se o risco de se impossibilitar a navegabilidade conceptual e a resistência perante a instrumentalização cuja matriz foi e é, sobretudo, “técnica”. A favor de Bradley, arriscaríamos dizer que, se o “humano” não pode fundar-se ontologicamente a si próprio, a linguagem “humana” não poderá determinar “o tecnológico”. Toda a linguagem é, incluindo o pequeno espectro dentro de uma totalidade inimaginável, essencial ao tecnológico. Se a linguagem dita “humana” não consegue nem sequer pensar definitivamente um limite da animalidade, muito menos conseguirá pensar a singularidade do “ultra-humano”. A linguagem no seu geral ocupa o lugar de coesão e observação no seio do sistema tecnológico e por isso não o pode pensar totalmente. Só pode pensar e observar sub-sistemas relativos ao sistema onde participa.

Neste universo de correspondências de ângulos mortos para o entendimento reflexivo ou o especulativo indexado à auto-afecção, resta um híbrido possível; é um misto de uma linguagem dita “humana” em contingência com a linguagem das coisas a única a poder talvez dar conta dos processos políticos na fronteira transitiva e difusa entre o “humano” e a “tecnologia”. Para já, ao falar de linguagem “humana”, teremos de

¹³⁷ Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011

conceber este “humano” como algo aberto e em fluxo, impregnado de tecnologia, mas que, a partir de um momento que não poderia nunca controlar, se sentiu “provocado” ou “desafiado” a questionar-se sobre o que é esta mesma tecnologia.¹³⁸ Algo o fez tornar esta questão como vital, e é este “algo” que se revela sem uma forma linguística adequada, aquém da dor, no plano dos conceitos, revelando a divisão como uma ferida.

A proposição de que a linguagem enquanto sistema de significação específico pode estabelecer uma fronteira entre o "humano" e as "coisas" é, de todas as formas, problemática. Obrigar-nos-ia antes de tudo a definir dentro de qual regime ou "jogo" consideramos este conceito preciso de linguagem.¹³⁹ Os jogos de “linguagem” são específicos. Nenhum regime de significação - para além do verbo de algo hipotético como o Deus criador do universo - poderá ser um regime universal de significação. A recusa do “correlativismo”, tal como proposto por Meillassoux,¹⁴⁰ não consegue livrar-se da assombração deste designado “humano” exactamente porque usa a linguagem que é “humana” para recusar essa mesma centralidade. Este antropocentrismo não se joga perante o cosmos, mas perante a linguagem como o habitar de representações que incessantemente pressupõem um centro de enunciação.

O conceito de "jogo de linguagem" envia-nos para o determinar da correcção das proposições dentro de um determinado contexto. Esse contexto é puramente lógico. A fenomenologia existencial aprofundou, no entanto, a diferença entre "correcção" e "verdade". Assim, se o conceito aceite de "verdade" é o da adequação de uma "proposição" [*logos*] à "matéria" [*pragma*], Heidegger coloca-nos a questão se saberemos de facto em que consiste este acordo.¹⁴¹

¹³⁸ *Who accomplishes the challenging setting-upon through which what we call the actual is revealed as a standing-reserve? Obviously, man. (...) But man does not have control over unconcealment itself, in which at any given time the actual shows itself or withdraws. The fact that it has been showing itself in the light of Ideas ever since the time of Plato. The thinker only responded to what addressed itself to him. Only to the extent that man for its part is already challenged to exploit the energies of nature can this revealing that orders happen*. Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011. p. 225.

¹³⁹ Perante o sistema de linguagem “humana” a que corresponde o Alemão ou o Português, por exemplo, poderemos dizer intuitivamente que existem “humanos”, sabemos reconhecê-los quotidianamente sem nunca colocar neste qualquer condicionante universal. Também podemos falar de coisas. A partir de Wittgenstein sabemos que poderemos dizer com segurança, dentro de um mesmo jogo de linguagem, que “isto é um computador.” Porém também poderemos dizer do mesmo, que “isto é um interface corpo-sistema.” Um computador não é um objecto simples como uma colher, isto se pudermos considerar uma colher como um objecto simples.

¹⁴⁰ Quentin Meillassoux, *After Finitude; An Essay on the Necessity of Contingency*, Londres, Continuum, 2008

¹⁴¹ *“Truth is the accordance (homoiosis) of a statement (logos) with a matter (pragma). (...) what is it about statements that here remains still worthy of question - granted that we know what is meant by accordance of a statement with the matter? Do we know that?”* Martin Heidegger, “The Essence of Truth” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 69. A analítica da verdade em Heidegger visualiza um campo aberto entre o *Dasein* e a desvelação das coisas, o qual a mera conexão lógica pressuposta entre conceito e matéria não justifica. Neste sentido, para Heidegger a filosofia crítica kantiana, de certo modo não terá feito

O filósofo alemão teve de se libertar dos constrangimentos da lógica imposta pela metafísica à linguagem, para projectar o “autêntico” destino para este ente “humano” pensado enquanto *Dasein* que habita na claridade do *Ser*. Se não o acompanharemos até aos termos finais em que pretendeu refundar esta “autenticidade” e a soberania para o “Homem”, sublinharemos, no entanto - ao mesmo tempo que tentamos evitar esta re-antropologização a um nível essencial - o conceito alternativo de verdadeiro que acaba por desenhar. Para Heidegger “A essência da verdade é a liberdade.”¹⁴²

Este espaço aberto ou “clareira” é também uma encruzilhada para uma cosmopolítica ou ecologia política, para o confronto das formas diversas de existência. Porém desta vez incluiremos a linguagem tão “em-si” quanto o possível, enquanto sistema de significação específico, incluindo-a como essencial no ambiente originário do “técnico” tal como surge ao presente observador. É esta questão sobre a linguagem e tecnicidade, a única que nos poderá demonstrar finalmente de que forma é fabricado este território de diferenciação de onde emerge a “máquina antropológica” e as suas reivindicações.

A interrogação de Heidegger sobre o tecnológico foi proferida antes dos desenvolvimentos estruturalistas, que se generalizaram na filosofia continental na segunda década do século XX. Porém, o filósofo confere uma importância fundamental à linguagem no que se refere à constituição do espaço-clareira onde o *Dasein* está existencialmente lançado. “A linguagem é a morada do *Ser*”, ou seja, desde logo a linguagem é estruturada como o modo da potencial revelação do *Ser* e destinada ao *Dasein*. A linguagem é a morada do *Ser*, o *Ser* que é perante o *Dasein*. A afirmação torna-se materialmente mais densa tendo em conta que Heidegger identificará a própria *physis* com o *Ser*.

Abrem-se aqui dois caminhos: em primeiro lugar, a linguagem em Heidegger deixa de constituir um mero facto antropológico para - através de um florir específico de uma tecnicidade originária - pavimentar o caminho para o que virá a ser a *archi-écriture*

mais do que repetir a lógica medieval de conformação onde a matéria como *ens creatum* só existe enquanto correspondente ao *intellectus divinus*. Na concepção transcendental de Kant, onde os objectos se conformam ao nosso conhecimento, a noção de verdade (antes contida em Deus) não se chega a dissolver; tudo o que se fez foi transferir a produção do verdadeiro da religião para o domínio de re-ligação da ciência. De facto, com esta emancipação - a partir do conceito religioso da criação - de uma noção de ordem baseada na experimentação, será agora a “razão do mundo” [*Weltvernunft*] que herdará o manto divino da verdade. A razão “fornece as leis por si própria e deste modo também reivindica que os seus procedimentos sejam imediatamente inteligíveis (o que é considerado ‘lógico’)”. *Idem.*, p. 68.

¹⁴² “To free oneself for a binding directedness is possible only for being free for what is opened up in a open region. Such being free points to the heretofore uncomprehended essence of freedom. the openness of comportment as the inner condition of the possibility of correctness is grounded in freedom. The essence of truth is freedom”. *Idem.*, p. 71 (sublinhado no original).

derridiana. A atenção sobre as origens da metafísica, a cuidadosa inspecção que Heidegger realiza sobre a dimensão "oracular" da sabedoria ocidental em estado nascente, ganham um valor arqueológico; - o da reconstituição de um mistério, o do *Ser* e o do devir. Para o filósofo alemão, tal como para Nietzsche, a especulação grega dos pré-socráticos seria a fonte sobre a qual a metafísica ocidental se ossificou, mas à qual devemos regressar repensando os passos dados e as suas traduções, se quisermos recuperar algo do sentido de uma autenticidade ontológica.

A segunda reflexão sobre a linguagem que cabe iniciar aqui, é a de que esta, enquanto sistema de significação genérico, co-funda uma comunicação inter-sistémica, relacionando através dela o *Dasein* com o seu ambiente, objectos, mundos, e estes com um receptor, *Dasein* ou análogo. Vista desta perspectiva, a linguagem enquanto *sistema de signos*,¹⁴³ corresponde-se com o modo mais fundamental de uma tecnicidade originária na medida em que distingue unidades funcionais em inter-relação. O *Dasein* heideggeriano é apenas a consciência "ek-sistente"¹⁴⁴ de uma destas unidades, correspondente a uma destes sistemas dados.

A linguagem surge assim como *techné*, *Zeug*, ["equipamento"] mas também *Lichtung*, a "clareira" necessária para que exista algo análogo a um *Dasein*. Por outro lado - e convergindo para a nossa argumentação -, sem se conceber uma entidade de recepção não faz sentido conceber a estruturação de um sistema de significação por muito rudimentar que seja.¹⁴⁵ "Informação" e "artefacto informado" são inter-articuláveis com o facto significativo e as divisões funcionais que este comporta. Nestes processos de divisão funcional pode-se mesmo conceber o *Dasein* de um "equipamento" especulando-se aqui tanto no sentido de uma "singularidade" ou "trans-humanidade" como no sentido da objectificação do escravo.

Um sistema de significação é uma entidade que emerge ao mesmo tempo que individua os elementos materiais que distingue, no processo geral do devir material. É no sentido desta produção que a linguagem "humana" enquanto sistema de signos subjaz à

¹⁴³ Usaremos neste texto a palavra "linguagem" na maior parte dos casos como um sistema de significação genérico. A linguagem especificamente "humana" será caracterizada como tal através dessa indicação, salvo em contextos onde tal seja óbvio.

¹⁴⁴ O modo próprio de ser do Homem, perante o que se revela, no aberto, na clareira, no *Da do Dasein*.

¹⁴⁵ Tal corresponde a uma espécie de radicalização do "paradoxo de Meno". Como se sabe a solução do paradoxo tal como dado por Platão corresponde ao facto de que já sabemos qualquer coisa quando fazemos uma pergunta, o suficiente para reconhecer uma resposta quando a descobrimos, sem no entanto ser possível sabê-la antes de a descobrir. Neste caso, a não existência de uma questão dissolve automaticamente qualquer selecção para uma resposta. Dada a existência individual determinam-se efeitos ou respostas num sistema aberto por essa existência.

tecnicidade originária do “humano”, consistindo na estruturação de uma relação entre o "revelante" ou emergente e aquilo ou aquele a que se revela.

Para o *Dasein* a linguagem é a condição para a sua fulgurância enquanto "existente", mas de modo mais fundamental ainda, como sistema genérico de significação, é a condição necessária para a identificação, num contexto de observação, ou mesmo concepção de (possivelmente) qualquer ente. A diversidade dos sistemas de significação traz em si a multiplicidade do cosmos e dos seus actantes.

Tomado enquanto essência do “humano”, o *Dasein* é a decisão ética e poética (e política) de Heidegger, nada excluindo para além dessa decisão. Nada em Heidegger, a não ser a insistência “piedosa” em questionar o destino “humano” enquanto *Dasein*, proíbe a concepção de uma autonomia originária do técnico *em si*, no desvelar do mundo. Esta possibilidade abre um caminho especulativo para a concepção de sistemas alternativos estruturadas por outras mil “linguagens”, “casas” deste mesmo único *Ser*, porém agora de mil faces reveladas a tantas outras proles. No que se segue, portanto, a própria noção de essência é relativizada como *modo* do *Ser* para algo correlato a algo, de existir, logo (hipoteticamente) de *ex-sistir*.

Dito isto, colocando-a num contexto específico humano, a interrogação sobre a tecnologia torna-se claramente política, tanto como existencialmente crucial. Porém, se Heidegger a coloca na esperança piedosa de salvação do “Homem” repensado enquanto *Dasein*, não deixa de, mesmo assim, conseguir captar e projectar o modo próprio da produção tecnológica independentemente da acção “humana”. Em primeiro lugar procurou questionar as raízes históricas do conceito de “tecnologia” através do desmembrar da tradição metafísica da concepção instrumental, causal e teleológica da técnica. A concepção instrumental da técnica é o produto mais enganador de uma forma accidental de observar o tecnológico e mantém-se como a mais corrente das respostas empíricas perante a questão do significado da técnica. As ferramentas, como objectos, são concebidas como exteriores ou extensões do corpo, logo sujeitas ao uso, ao controlo ou ao descontrolo, eticamente dependentes. A “tecnologia” referiria-se então à organização de objectos em torno do “humano”, como extensões ao serviço deste.¹⁴⁶

¹⁴⁶ “Technology itself is a contrivance - in Latin, an instrumentum. The current conception of technology, according to which it is a human activity, can therefore be called the instrumental and anthropological definition of technology”. Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 218. Esta visão da tecnologia, que Heidegger considera como em “estado de erro” ou não essencial, é fruto da visão de uma escala evolutiva onde o Homem, pináculo da criação, se “superioriza” face aos animais, sendo finalmente superado pelas suas próprias criações. A origem desta concepção subalterna da técnica radica na ideia de essência do *Ser* em Platão, como residindo numa esfera

Heidegger conclui que, se o universo for visto como o produto de um *design* racional, então a noção essencial ou mesmo totalizante do *Ser* estará fatalmente aberta à lógica do cálculo e da manipulação. A partir daqui enceta uma reavaliação do fundo arcaico-conceptual da metafísica grega para trazer à luz uma concepção de tecnicidade radicalmente diferente.

Com as suas reflexões tardias, o filósofo alemão protagonizou uma verdadeira revolução sobre as ideias da relação entre sujeito e tecnologia, subvertendo na totalidade a concepção instrumental da técnica. Para isso desenvolveu uma interpretação radical do conceito pré-socrático de *physis*, que seria traduzido habitualmente como "natureza" mas que Heidegger faz equivaler ao próprio *Ser* manifesto. Esta concepção de *physis* identificada com uma emergência generalizada do *Ser* é então conjugada na sua relação com *poiésis* ou produção. Porém, *poiésis* em terminologia heideggeriana, corresponderá mais ao *hervorbringen* (trazer-para-diante) ou “emergir” desta mesma *physis* perante o *Dasein*, a essência do humano. É aqui, no momento em que se pensa a produção e a sua eventualidade, que esta se manifesta como *especificamente* destinada, a partir da perspectiva empírica inevitável de um ser-no-mundo, antes ainda de se afirmar esta "essência" [*Wesen*] como “humana”. Esta posição não surpreende, na medida em que é sustentada em concepções heideggerianas anteriores sobre a fundação das questões metafísicas como uma ocorrência básica do facto *Dasein*.¹⁴⁷

A restrita concepção de uma “correlação” da *physis* com o receptor específico deste surgir, sustenta a acusação de “correlacionista duro”, feita a Heidegger notavelmente por Meillassoux. Sublinhamos, no entanto, que esta “especificidade” da perspectiva sobre a *poiésis* é uma decisão tomada para a construção da ontologia e não uma proposição universal sobre exclusividades ou privilégios antropológicos. Para mais, como refere Bradley, “para Heidegger, é apenas a partir do privilégio do ponto de vista dado sobre a auto-revelação *poiética* da *physis*, que poderemos começar a compreender a teoria grega antiga da *techné*”. *Techné* então não seria outra coisa mais do que “um modo da *poiésis* que opera de acordo com o próprio processo imanente de auto-revelação

supra-sensível, um protótipo eterno (*eidos*) perante o qual, e através da "marca" [*hylé*] deste, se determina o destino da matéria informe. Aristóteles prossegue esta ideia, e avalia a técnica como dependente de causas eficientes, nomeadamente a “vontade humana”. Do cristianismo à modernidade, a noção da técnica instrumentalizada a uma ideia exterior manteve-se constante, tendo o conceito de Deus acabado por ser eventualmente substituído por uma noção pós-newtoniana de um universo mecanizado e aberto à razão.

¹⁴⁷ “*Metaphysics is the basic occurrence of Dasein. It is Dasein itself. Because the truth of metaphysics dwells in this groundless ground it stands in the closest proximity to the constantly lurking possibility of deepest error*”. Martin Heidegger, “What is Metaphysics?” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 57.

poiética da *physis*”.¹⁴⁸ Deste modo, Heidegger terraplana qualquer oposição anterior que pudesse ser realizada entre a produção manufacturada e a produção dita “natural”. Estes modos de produção não são mais do que expressões de uma mesma auto-emergência fundamental. O artesão-artista é o modelo mais acabado enquanto evento de uma “destinação-destinante” em harmonia com o emergir e o devir do *Ser* fundamentalmente revelado na *physis*. “*Techné* pertence ao fazer, ao fazer-surgir, à *poiésis*; é uma coisa poética”.¹⁴⁹

Se o sistema ontológico desenhado por Heidegger não pode ser a um modo definitivo apelidado como antropocêntrico por ser um *Dasein*, no nosso entender, concebível especulativamente na aplicação a diversas formas de existência,¹⁵⁰ já a preferência ontológica conferida à “natureza” sobre a *techné* fere a base da sua filosofia da técnica por colocar em confronto duas entidades que seriam originalmente indistintas. Se por um lado o filósofo alemão considera *techné* um modo poiético fundamental (que inclui o modo autopoiético da *physis*), por outro e como veremos, tenderá a relegar a tecnologia para um lugar ontologicamente secundário por relação a uma concepção originária e pré-técnica da “natureza”. Nesta opção ontológica, Heidegger ultrapassa a anteriormente referida decisão ética para uma protecção existencial e política do *Dasein*, e adopta agora uma proposição ontológica “dura” que contraria e enfermará os seus posteriores esforços de pensar este mesmo *Dasein* perante a essência da tecnologia considerada no seu modo moderno.¹⁵¹

Esta inclinação de Heidegger indicia uma divisão ontológica contrária aos conceitos de uma tecnicidade originária que destilou da sua análise dos textos gregos primitivos e acabará por justificar aqueles que o acusam (como Bradley) de introduzir dissimuladamente resquícios de uma fundamentação naturalista para um existencialismo antropocêntrico. Tal preconceito revelar-se-á inequivocamente no seguimento da sua

¹⁴⁸ “*techné is itself to be understood not as a mode of production or manufacture that brings something into existence out of inert matter (...) but a mode of poiésis that operates in accordance with physis’ own immanent process of poetic self-disclosure*”. Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 71.

¹⁴⁹ Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 222.

¹⁵⁰ Heidegger definiu *Dasein*, habitualmente usado em alemão como “existência” como a condição específica de uma forma de existir de um ente (*Wesen*) lançada na consciência do Ser (*Sein*). Embora não se conheçam, outras formas de existir que não a “humana” podem ser concebidas sob estas condições.

¹⁵¹ “Heidegger, um pensador que é muito atento à grande questão da *techné*, à questão da relação entre técnica e filosofia, técnica e metafísica, técnica e o ocidente, talvez se mantenha, a um certo momento, tentado por uma certa relegação do técnico para uma posição secundária em relação a uma originalidade pré-técnica na *physis*”. Jacques Derrida; Bernard Stiegler *apud.*, Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 74.

interrogação sobre a técnica, quando tende à defesa de uma imagem ecologista da “natureza”, contra o modo específico de desenvolvimento tecnológico, a que chamará de "dispositivo" ou "enquadramento" [*Gestell*].

A tecnologia para Heidegger é um modo de revelação da verdade. É por isso um modo essencial de *aletheuein*.¹⁵² O que sucede então com a tecnologia moderna? A forma de revelação manifesta na tecnologia moderna é caracterizada como provocação, um desafio, uma "intimação" [*Herausfordern*] que exige à “natureza” o suprir de recursos energéticos para serem armazenados. Este conceito de armazenamento ecoa já o conceito de “diferença diferida” sobre a qual a gramatologia derridiana ou as investigações sobre as “mnemo-tecnologias” de Stiegler trabalharão. Porém, e ao contrário de Stiegler ou Derrida, Heidegger não hesita em caracterizar como opressivo este modo de constituir-se enquanto "reserva-disponível" [*Bestand*] dos objectos assim revelados. A ecologista evocação do Reno, neste contexto, introduz a particularidade de um estatuto especial da língua alemã perante a analítica existencial e universal da técnica, e traz em simultâneo um problema ético particular, pelas referências ao passado recente alemão num contexto histórico-político igualmente específico. Porém, ao mesmo tempo que caminha para o descrédito político, Heidegger possibilita involuntariamente a abertura plural¹⁵³ da analítica para uma multiplicidade de processos constitutivos de mundos potenciais, nas diversas densidades próprias e historicamente intrincadas de cada “língua” específica. Noutra passagem, a esfera política parece ser afastada pelo próprio Heidegger com a afirmação de que “o Homem não tem controlo sobre a revelação em si própria, na qual, em qualquer dada altura, o actual mostra-se ou recolhe-se.”¹⁵⁴ O humano é agora, na modernidade, intimado pelo revelado e associado ou convocado a comandar o que se revela como "reserva-disponível".

Heidegger, contrariamente ao ímpeto de Marx nos *Grundrisse*,¹⁵⁵ hesita antes de associar o Homem ele próprio como "reserva-disponível". Se o fizesse tornaria por um

¹⁵² Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 222.

¹⁵³ Esta perspectiva segue a reconciliação entre a perspectiva pluralista e tolerante de Hannah Arendt com a visão “nacionalista-cultural” de Heidegger e lança alguma luz para a reabilitação política, não de Heidegger, mas dos seus conceitos re-contextualizados.

¹⁵⁴ Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 225.

¹⁵⁵ (Sobre os operários): “Dispersos, submetidos ao processo de conjunto da maquinaria, não formam mais do que um elemento do sistema, cuja unidade não reside nos trabalhadores vivos, mas na maquinaria viva (activa) que, em relação à actividade isolada e insignificante do trabalho vivo, aparece como um organismo gigantesco” (...) “Dado que o processo de trabalho é apenas um simples elemento do processo de valorização, ele concretiza, mesmo do ponto de vista físico, uma transformação da ferramenta de trabalho em maquinaria, e do

lado mais flexível, mais especulativa e menos específica a atribuição da essência enquanto *Dasein*, possibilitando a sua aplicabilidade sobre diversas formas de existência. Por outro lado, assumir a associação da humanidade enquanto material de exploração, embora empiricamente correcto, cancelaria a possibilidade de se pensar um estatuto singular na diferença potencial no *Dasein* entre “tédio profundo” e “captura animal”, e cancelaria a possibilidade de um controlo da “intimação do que se revela”.¹⁵⁶ Em todo o caso, Heidegger só suspende a indexação do Homem como *Bestand* para descrever logo a seguir a sua captura, a qual é agora efectuada através do que é, por sua vez, a *essência* da tecnologia.

Gestell - a exigência intimidadora que convoca o humano a comandar o que se auto-revela como "reserva-disponível" - pode ser traduzida por "dispositividade" ou "enquadramento". Sendo uma exigência é uma eventualidade estrutural contínua, mais do que uma coisa, mas Heidegger fornece-nos também o seu sinónimo enquanto *apparatus*, "aparelho" ou "estante". Diríamos também, induzidos pelo filósofo, que *Gestell* poderia ser descrito como um "exoesqueleto".

A fronteira entre a facticidade do "exoesqueleto" tecnológico heideggeriano e a constituição do ambiente em torno do indivíduo a que chamamos "sistema", como se pensa em Simondon, Luhmann ou Marx,¹⁵⁷ é uma linha ténue mas sensível. Simondon, analogamente à função da comunicação em Luhmann, caracteriza o trabalho como a

trabalhador em simples acessório vivo desta; o trabalhador não é mais do que um meio da sua acção”. Karl Marx, *Consequências Sociais do Avanço Tecnológico*, São Paulo, Edições Populares, 1980, pp. 39-40.

¹⁵⁶ A questão que surge neste momento é saber até que ponto Heidegger confere um grau de autonomia ao tecnológico em relação ao *Dasein* e mais especificamente na identificação deste *Dasein* como “condição humana”. Recordemos da leitura de “O Aberto” de Agamben como Heidegger pensou a especificidade do estatuto “humano” face ao ambiente em relação à estrita captura animal; o “humano”, na sua perspectiva é um construtor potencial de mundos (*Weltbildend*). Porém esta é apenas uma potencialidade que se joga na revelação da verdade angustiante de que se está sobre um pisar-em-falso do existir perante o mistério, perante o ocultamento permanente em plena revelação. No tédio, revelava-se como ek-sistir, como viver no êxtase perante esta capacidade única de aceder à revelação do *Ser* no aberto, essa diferença perante a pobreza-nomundo, *weltarmut* dos animais. Mas agora, neste texto tardio sobre esta questão verdadeiramente esfíngica que a tecnologia coloca ao “humano”, este último é descrito na sua captura enquanto *humanitas-animalitas*, num ambiente perpassado pela essência da tecnologia. A entrega do pensar aos objectivos imediatos da funcionalidade e do cálculo funda esta captura do animal homo na errância perante o que é imediato, ofuscando no esquecimento (*Léthê*) a potência especificamente “humana”, tanto quanto a experiência de Heidegger lhe demonstra, de ek-sistir para a consciência da radiância do Ser. “‘Truth’ is not a feature of correct propositions that are asserted of an ‘object’ by a human ‘subject’ and then ‘are valid’ somewhere, in what sphere we know not; rather, truth is disclosure of beings through which an openness essentially unfolds (*West*). All human comportment and bearing are exposed in its open region. Therefore man is in the manner of ek-sistence”. Martin Heidegger, “The Essence of Truth” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 74.

¹⁵⁷ Marx, contrastando com o “enquadramento” ou exoesqueleto heideggeriano que condiciona o corpo, define as mãos e os pés como o primeiro instrumento disponível, extremidades do esqueleto ao serviço da sobrevivência do corpo e que em última análise definirá o Homem como o construtor de ferramentas. Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 25.

actividade que prepara a mediação “humana” com o mundo. Não é o operário o autor dessa mediação, “é a mediação que se realiza ela própria a partir das condições criadas”.¹⁵⁸ Esta mediação é operada pela tecnicidade, à qual Simondon, numa crítica explícita aos excessos da influência cibernética, reconhecerá as suas tendências totalitárias na pretensão em dar uma resposta a todos os problemas colocados pela sociedade.¹⁵⁹ O tecnólogo francês não investiga a fundo o território sistémico do social, como faz Luhmann, mas reflecte criticamente o hábito marxista no uso do paradigma do trabalho pensado enquanto a fonte da alienação moderna. A solução que Simondon propõe para este problema é a mudança de paradigma da actividade do operador para actividade do regulador da máquina, enquanto prolongamento do trabalho do inventor, onde o trabalho *sobre* um objecto técnico transforma-se em *actividade técnica* e não em simples trabalho.¹⁶⁰

Recorde-se que Simondon, tal como Heidegger, recorre à expressão “essência”, neste caso não da técnica ou técnica moderna mas da “tecnicidade” e “objecto técnico”. Ao contrário da rigorosa analítica existencial de Heidegger sobre as modalidades da *aletheuein*, Simondon refere-se a esta essência da “tecnicidade” como uma filogenética que procede por estádios descontínuos de reconhecimento de causalidades recursivas e eventuais saturações nas quais se sustenta a progressiva invenção dos “humanos”. Para Simondon, a essência do “objecto técnico” é a “do acto humano de invenção que o fundou, penetrou de inteligibilidade funcional, valorizou segundo as suas normas internas e carrega consigo uma informação pura”.¹⁶¹

Embora ambas as visões recusem uma noção instrumental da técnica, a ontogénese técnica simondoniana aproxima-se do *Gestell* heideggeriano apenas na medida em que ambas se sustentam em reflexões paralelas sobre a linguagem, reflexões essas de algum modo informadas sobre a inspiração biológica na teoria dos sistemas.¹⁶²

¹⁵⁸ “(...) *c’est le système constitué par le moule et l’argile pressé qui est la condition de la prise de la forme; c’est l’argile qui prend forme selon le moule, non l’ouvrier qui lui donne forme. L’homme qui travaille prépare la médiation, mais il ne l’accomplit pas; c’est la médiation qui s’accomplit d’elle-même après que les conditions ont été créées*”. Gilbert Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 330.

¹⁵⁹ *Idem.*, p. 208.

¹⁶⁰ “*L’aliénation fondamentale réside dans la rupture qui se produit entre l’ontogénese de l’objet technique et l’existence de cet objet technique. Il faut que la genèse de l’objet technique fasse effectivement partie de son existence, et que la relation de l’homme à l’objet technique comporte cette attention à la genèse continue de l’objet technique. Les objets techniques qui produisent le plus d’aliénation sont aussi ceux qui sont destinés à des utilisateurs ignorants*”. *Idem.*, p. 339.

¹⁶¹ *Idem.*, p. 335.

¹⁶² As duas grandes influências que se sentem em Simondon é a de Bergson e Norbert Wiener, ao qual crítica o credo cibernético de homeostase automática. No entanto, tais críticas não impedem Simondon de aplicar a estruturação cibernética ao processo ontogénico do indivíduo técnico. O conceito cibernético de informação pura é interpretado num contexto estrutural de comunicação como uma linguagem de correspondência exacta de formas entre o objecto técnico e o receptor: “*la signification qui résulte d’un rapport de formes, l’une extrinsèque et*

O interesse desta aproximação das duas abordagens tão diferentes sobre a técnica é a sua complementaridade. Heidegger foi influenciado pela cibernética biológica de von Uexküll. Simondon, como veremos mais adiante, irá pensar organicamente o objecto - e depois o sistema técnico - através dos conceitos de individuação e trans-individuação, quase como se tratassem de sistemas biológicos. Esta aproximação entre biologia e técnica não é acidental. Explica-se pela forte aproximação realizada à teoria geral dos sistemas, nomeadamente no que diz respeito à homeostase.

Assinale-se que a integração material do “humano” enquanto operário, inventor, regulador, ou mesmo consumidor geral na rede formada pelo conjunto técnico, é realizada com alguma candura por Simondon. Tal deve-se ao facto do filósofo, como muitos comentadores da técnica que se seguirão, não questionar com profundidade o papel da “linguagem” enquanto sistema de significação na constituição dessa relação. A grande teoria sociológica, histórica e material da cultura que esboça - desamparada pela inexistência dessa reflexão basal sobre linguagem -, parece encerrar no seu núcleo uma caixa negra a que se chama “tecnologia”, ou pensamento sobre a tecnicidade. A “tecnologia” é um invólucro que por vezes aparenta, convoca ou integra a epistemologia, a psicologia, o estético, o hermenêutico ou mesmo o religioso.¹⁶³

Entretanto Heidegger, ao ter tomado a opção (no limiar da encruzilhada do *Gestell*) de não seguir o caminho da linguagem “inautêntica” do cálculo e da informação, teve também a virtude de aprofundar como poucos as condições existenciais para um pensamento *perante* o sistema, particularizado no pensamento que se diz “humano”. É exactamente por ter tomado esta decisão que Heidegger se dedicou profundamente ao pensamento ontológico, a única estratégia conceptual passível de trazer ao depósito

l'autre intrinsèque par rapport au sujet”. *Idem.*, p. 335. O élan vital bergsoniano confere à ontogénese do indivíduo técnico o antídoto para a crença no automatismo homeostático proposto pelos apóstolos ortodoxos da cibernética ao mesmo tempo que aponta para as posições posteriores de Deleuze; “*Le devenir est la série d'accès de structurations d'un système, ou individualisations successives d'un système.*” (...) “*celui des étapes successives de structuration individuant, allant d'état métastable en état métastable au moyen d'inventions successives de structures*”. *Idem.*, pp. 215-216. Heidegger, recordemos, é um filósofo no qual a linguagem, matéria do pensamento, corresponde ao fundo estruturante sobre o qual revelação do Ser ocorre. O modo como Heidegger pensa a destinação da linguagem sobre o Dasein fundamenta-se em parte, como verificámos nas pesquisas de Von Uexküll sobre sistema e ambiente.

¹⁶³ De modo importante também, através de Bergson, Simondon acaba por convocar o corpo e a vivência da matéria na sua filosofia da técnica, sendo este talvez o factor do interesse motivado pela sua obra em debates filosóficos posteriores, nomeadamente no debate trans-humanista. Por outro lado, a vagueza e as virtudes da genealogia que emprega, tanto pelas insuficiências como pela força expressiva, transmitir-se-ão mais tarde na descrição da resistência anti-edipianizante através da *jouissance*, no contexto das unidades compósitas conhecidas como “máquinas desejanças” em Deleuze e Guattari.

comum da linguagem a essência daquilo que é a própria linguagem.¹⁶⁴ A nossa recente incursão na ecologia política latouriana demonstrou a importância política da função da representação operada a partir do sistema das linguagens, na definição das fronteiras entre os diversos modos de existência. Heidegger “corta a direito” por assim dizer, através da necessidade de definir rigorosamente as fronteiras através da linguagem, pois que essa necessidade apelaria já a um uso inautêntico da língua, exactamente o tipo de uso que permite a emergência do "aparelho" [*Gestell*].

Na obra tardia de Heidegger, com a questão sobre o *Ser* já amadurecida, coloca-se a questão (paralela à de Wittgenstein) sobre a natureza do verbo “ser” na estrutura linguística. A arrogância do credo na agência “humana” em estabelecer sentido *na* realidade esfumara-se. Por outro lado, a alternativa da cedência à *angst*, ao niilismo que se desprende da consciência da nulificação subjectiva e que surge por seu turno perante a emergência do *Gestell*, é afastada com a afirmação abrupta de que sendo o dispositivo um modo de dádiva, de *aletheuein*, também é uma oportunidade de “salvação”.¹⁶⁵ Para Heidegger esta “salvação” corresponde ao extático *ek-sistir* perante a radiância do *Ser*, expresso e simultaneamente revelado no poema e na arte.¹⁶⁶

É a própria linguagem enquanto pré-existente que se disponibiliza ao "trilho" [*Aufriss*] do “dizer”, a revelação na clareira. É a linguagem que se encarrega da sua eventualidade e densidade histórica, permitindo a diferenciação de formas de existir, as quais se materializam - não através de fronteiras ou limiares -, mas a partir da essencialidade de uma *aletheuein* presente na produção. Heidegger não é, por isso, um

¹⁶⁴ Esta reflexão é feita em “O Caminho para a Linguagem” onde Heidegger se propõe a trazer a linguagem (como essência da linguagem) como linguagem (o dizer) à linguagem (à palavra que ressoa); “*Such way-making brings language (the essence of language) as language (the saying) to language (to the resounding word)*”. Martin Heidegger, “The Way to Language” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 301.

¹⁶⁵ Heidegger cita Hölderlin: “*But where danger is, grows the saving power also.*” Este potencial de salvação está contido na dádiva em que consiste a própria pro-vocação ou o desafio do dispositivo; “*Only what is granted endures. What endures primarily out of the earliest beginning is what grants. As the essencing of technology, enframing (Gestell) is what endures. (...) Challenging is anything but a granting*”. Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 235.

¹⁶⁶ A título de contraste, veja-se que para pensadores sob a orientação de uma ecologia política de inspiração latouriana, uma tal “salvação” poderia corresponder antes à procura de correspondências, traduções, comunidade com outras formas ou estruturas de conferir sentido ao mundo, cada uma no seu modo de sujeição à dádiva perante os limites de cada mundo próprio e específico. Em suma, Heidegger oferece-nos, em complementaridade, o sólido trilho de linguagem que faltará ao pensamento eco-político latouriano.

filósofo contribuinte para a sucessão de recortes, definições e exclusões que caracterizem a produção da "máquina antropológica". É sim um humanista (o que é muito diferente), sendo que a sua interrogação ao cuidado da técnica (e da linguagem) assim o demonstra. Na base da sua reputação como filósofo do existencialismo, ou filósofo de uma fenomenologia que abandonará progressivamente, habita um hermeneuta e um filósofo da linguagem. É através do seu cuidado ao pensar a forma de destinar da densa trama histórica da linguagem - uma linguagem que à vez tece e obscurece o pensar -, que se revela (numa atribuição mista tanto de excepcionalidade como de destinação à queda do "humano"), este humanismo.

Porém, se a posição de Heidegger não é antropocêntrica, pelo menos sob um ponto de vista "duro" ou "metafísico", identificamos um certo antropocentrismo residual que é "contrabandeado" para o interior do seu sistema. Esta introdução sucede através de um logocentrismo evidente na importância que se concede à "propriação" do "humano" efectuada pelo "dizer" que é trilhado no fundo histórico da linguagem. Derrida corrigirá, no entanto, este desvio através da gramatologia e do conceito de *archi-écriture*, purgando, deste modo, a estrutura ontológica heideggeriana desses traços antropocêntricos. Se a voz do *sagen* [dizer] inequivocamente se prende à produção da auto-afecção corpórea e identitária do *Dasein*, já a inscrição permite pensar pelo mesmo processo de propriação a emergência de diferentes formas de existir.

A posição humanista de Heidegger é uma posição político-filosófica, que não é metafísico-normativa. É puramente valorativa e emerge da sua analítica existencial focada na eventualidade da linguagem, do dizer, no modo de destinação como forma específica de existir que ela concede ao "humano", enquanto *Dasein*. A linguagem pré-existe historicamente e condiciona a destinação. É a partir desta densidade que Heidegger compõe o emergir de um drama aparentemente dividido entre o dizer "autêntico" - o que alimentaria o logocentrismo - e a constituição do *Gestell* que é a provocação para a ordenação sobre o fundo disponível permitida por uma "ocultação do objecto" [*Zuhandenheit*] e dissolução mundana do *Dasein*, através do esquecimento operado pela rendição ao preposicional e ao informativo.

Na verdade, a verdadeira divisão valorativa proposta por Heidegger não se faz entre uma linguagem "natural", "autêntica"¹⁶⁷ e a alienação dessa autenticidade pela

¹⁶⁷ Note-se a aproximação a Marx nesta passagem: "There is no such thing as natural language, a language that would be the language of a human nature at hand in itself and without its own destiny. every language is historical, also in cases where human beings know nothing of the discipline of history in the modern european sense. Nor is language as information the sole language in

essência da tecnologia moderna, um *Gestell* “diabolizado”. Faz-se sim - e esse é o momento para nós fundamental do pensamento político tardio em Heidegger, o qual é determinante para este estudo - através do acontecimento autêntico, do “evento” conceptualizado pelo filósofo como *Ereignis*, que alguns¹⁶⁸ consideram o conceito-chave para a compreensão global do pensamento do filósofo alemão. *Ereignis*, traduzível como “evento a-propriativo”¹⁶⁹ surge especificamente neste texto sobre a essência da técnica, numa fórmula previamente ensaiada em textos anteriores, que corresponde à chave para pensar a potência de salvaguarda que o *Dasein* possui ainda, dentro do fluxo torrencial de revelação e destinação contido na tecnologia moderna.

A esperança que Heidegger deposita sobre a reflexão artística, em especial na atenção que dá à essência da tecnologia, só se pode explicar à luz da natureza das metamorfoses no seu pensamento a partir dos anos quarenta do século XX. A grande questão do significado do *Ser* perante o *Dasein* e do estatuto existencial deste, presente nas reflexões que acompanhámos sobre “o aberto”, “a abertura” ou a “clareira” através de Agamben, perde a sua importância face à multiplicidade das investigações que Heidegger realizará, de modo mais ou menos sobreposto e relacionado sobre os modos de revelação e sobretudo de desdobramento do próprio *Ser*. Mais especificamente, a partir de *Contribuições para a Filosofia*, Heidegger opera um desdobramento do verbo “*Sein*” entre a noção de “*Ser*” como “o *Ser* dos seres” [*Seiendheit des Seiendes*] ou das entidades [*Wesen*], e o conceito fundamental de “*Ser-em-si mesmo*”, ao qual aplica o arcaísmo *Seyn* como distintivo. A noção de “*Ser* dos seres” refere-se assim à “presença” [*Anwesenheit*] das coisas, bem como à sua essência, num plano próximo ao *eidōs* de Platão, e que terá vindo a desdobrar-se produtivamente na tradição da metafísica ocidental como *ousia* [“substância” ou “essência”]. Em oposição a *Sein*, *Seyn* ou “*Ser-em-si*”, não se relaciona directamente com os seres e as suas essências, a não ser através da singularidade do evento simultaneamente “apropriativo” e “propriativo” (*Ereignis*)¹⁷⁰, o evento a-

itself. Rather, it is historical in the sense of, and written within the limits of our age. Our age begins nothing new, but only brings to utter culmination something quite old, something already prescribed in modernity”. Martin Heidegger, “The Way to Language” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, pp. 303-304.

¹⁶⁸ Modesto Berciano “*Ereignis*: La Clave del Pensamiento de Heidegger”, in *Thémata, Revista de Filosofia*, nº28, 2002, recensão publicada em <http://institucional.us.es/revistas/themata/28/03%20berciano.pdf>, (consultada em Novembro de 2018).

¹⁶⁹ *Ereignis* é habitualmente traduzido por “evento”. Em inglês, na primeira versões traduzidas de *Zur Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis*, *Ereignis* é traduzido por “*Enowning*” ou “*En-owning*”, ou seja a-propriação. Em português traduz-se frequentemente por “evento a-propriativo”. Michael Wheeler, “Martin Heidegger”, recensão publicada em <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>, (consultada em Novembro de 2018).

¹⁷⁰ A tradução de *Ereignis* como “evento a-propriativo” é talvez insuficiente na medida em que *Ereignis* funda a existência de algo novo para além de uma a-propriação. *Ereignis* torna própria uma existência, confere-lhe

propriativo fundamental enquanto ocultação face à presença.¹⁷¹ É também esta a matriz do “evento” posteriormente utilizado por Badiou (como o surgir de uma multiplicidade inconsistente - um não-*Ser* - contra as regras da “situação”).

Em Heidegger, a extracção ontológica da verdade, anteriormente exposta no conceito de *alétheia* (revelação ou desvelação do oculto), é também reformulada com este desdobramento do conceito de “*Ser*”. Paralelamente à relação quase paradoxal entre o “*Ser* dos seres”, positivamente revelado da obscuridade por intermédio da *aletheuein* e o seu inverso, um estado permanente de retirada para um estado de ocultação de *Seyn* - o “*Ser-em-si*” - também a verdade se desdobra em duas. Esta separação faz-se entre as verdades locais e diferenciadas da presença e a verdade fundamental e omnipresente acompanhando *Seyn* no seu movimento de exílio na ocultação. *Ereignis*, mais fundamental e raro do que o platónico *aletheuein*, sustenta-se directamente nesta diferença primeva ou auto-diferenciação intrínseca à verdade que precede a este mesmo *aletheuein*. *Ereignis* é o evento a-propriativo (ou talvez neste caso propriativo) da “verdade”.¹⁷²

“O ponto decisivo, é que a partir do momento que as estruturas essenciais da verdade são a razão pertinente para a determinação de qualquer mundo de seres, os seres dependem da verdade *em si* mas esta não depende dos seres, ou seja; do que é verdadeiro.”¹⁷³ Os seres existem obrigatoriamente dentro desta verdade essencial que se oculta. O *Seyn*, o “*Ser-em-si*”, manifesta-se positivamente apenas como um raro e fundador evento a-proprieante e já auto-diferenciado, que permitirá uma “emergência”

propriedades. A tradução inglesa “*Enowning*” (tal como empossamento, acto ou efeito de empossar(-se), de dar posse a ou de tomar posse de, mas sem a adição de um sentido de poder) tem a vantagem de não implicar uma relação assimétrica entre o que confere e o que recebe como a palavra a-propriação. Se *Ereignis* concede e se apropria como um acto de começo, no mesmo instante a coisa se torna própria. A definição de *Ereignis*, como sucede com tantos outros conceitos em Heidegger não é de fácil tradução.

¹⁷¹ “*there is no immediate relation between be-ing [Seyn] as enowning withdrawal and beings, even if a being shelters the truth of be-ing. ...Why not? Because the essential swaying [Wesen] of be-ing occurs in (but not only in) the ‘not’ of beings, because the withdrawal of be-ing is precisely what withdraws in the concealing-sheltering [verbergen] of truth*”. James Bahoh, “Heidegger’s Differential Concept of Truth in *Beiträge*”, recensão publicada em [http://www.academia.edu/7082124/Heidegger s Differential Concept of Truth in Beitr%C3%A4ge](http://www.academia.edu/7082124/Heidegger_s_Differential_Concept_of_Truth_in_Beitr%C3%A4ge), (consultada em Novembro de 2018)

¹⁷² “*Alétheia and lēthē are grounded in an originary difference or self-differentiation (Unterschied or Entscheidung), which constitutes an essential aspect of being as event itself. In other words, Heidegger’s concept of truth in Beitrüge is most primally differential, not a-lēthic.*” *Idem.*, (sublinhado no original).

¹⁷³ “*The decisive point is that since truth’s essential structures are the ground enabling the determination of any world of beings, beings are dependent on truth itself but truth itself is not dependent on beings, i.e., what is true*”. (...) “*Heidegger’s point is not simply that concealment is neglected when we formulate truth as a-lētheia, and that we must rectify this neglect. Rather, it is that we must press beyond concealment on the axis of ground, to a ground from out of which concealment and openness are themselves originated. (...) it does not mean Heidegger disavows his earlier accounts of truth as alétheia, but that the a-lēthic framework must be understood as grounded by a more originary essence of truth, the clearing for/ of self-concealing*”. *Idem.*

[*Aufgang*] particular e histórica dos seres.¹⁷⁴ A verdade *em si* é já esta auto-diferenciação na raiz do *Sein*, marcando a entrada imediata do evento a-propriativo [*Ereignis*] que, como conceito estará na raiz de toda a produção tardia do autor.¹⁷⁵

Esta mudança no pensamento de Heidegger importa para a nossa investigação, na medida em que abre a possibilidade de pensar o evento a-propriativo como potencial gerador de mundos e tempos históricos fundamentais, especificamente como *Gestell*, o evento que a-propria e enquadra decisivamente a essência da tecnologia moderna. O conceito de *Ereignis* permitirá evitar (mesmo contra os deslizes do próprio Heidegger)¹⁷⁶ uma eventual determinação de carácter antropocêntrico de base, a qual seria dificilmente evitável a partir da analítica do *Dasein* e da noção de *aletheuein*. Acresce ainda, que este conceito, *Ereignis*, permitirá pensar a potencialidade para além da inevitabilidade do próprio dispositivo (*Gestell*) enquanto essência do modo moderno da tecnologia.

Ao atender a uma analítica do *Sein* através do evento a-propriativo (muito para além da analítica fenomenológica que determina a possibilidade do *Dasein*), Heidegger corre o risco de re-introduzir a metafísica dentro da sua filosofia, escondida no interior do “Cavalo de Tróia” de uma narrativa originária do evento.¹⁷⁷ No entanto, *Sein* e a “verdade-em-si” enquanto evento a-propriativo que determina a própria existência de *Dasein*, são pensados num único bloco imediato já a partir de uma “de-cisão” [*Entscheidung*] específica, evitando determinações para além da posição existencial do sujeito. Neste sentido, *Sein* necessita do *Dasein* para a-propriar o “humano”.

É este “sujeitar-se impotente” à ubiquidade imediata bem como à possibilidade “messiânica” do evento a-propriativo como “Ser em si”, diferenciado, histórico e

¹⁷⁴ O conceito heideggeriano de *Ereignis* está assim na génese do conceito de evento em Badiou, mas sem a armadura metafísica, a matemática qua ontologia, com que o filósofo francês pretende determinar o verdadeiro.

¹⁷⁵ *Ereignis* consiste num elemento central para compreender as razões para as opções políticas (desastrosas) que o filósofo tomou, tornando difícil separar a sua obra dessas mesmas opções. *Ereignis* resumindo, incorporou na sua raridade da sua dádiva e na qualidade fundadora essencial, a esperança que Heidegger quis sentir no nacional socialismo, como a conjunção ideal entre líderes, pensadores e artistas para a renovação da cultura alemã, não racista e militarista mas sim profundamente cultural-nacionalista com a missão hölderliniana de herdar da Grécia a missão literária filosófica e espiritual. Esta “idealização” do nazismo foi-se diluindo nas desilusões sucessivas com a realidade, mas, para a história ficou a faltar uma manifestação pública de arrependimento. Richard Polt, “*Ereignis*” in *A Companion to Heidegger*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 384.

¹⁷⁶ Wheeler cita o Heidegger dos *Beitrage*: “Indeed, this appropriation of *Dasein* by Being is what enables Being to unfold: ‘Be-ing needs man in order to hold sway [unfold]’ (Contributions 133: 177)”. Michael Wheeler, “Martin Heidegger”, recensão publicada em <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>, (consultada em Novembro de 2018).

¹⁷⁷ A questão fundamental para Heidegger após *Ser e o Tempo* já não é sobre qual o significado do *Ser* para o *Dasein*, mas sobretudo como se desenvolve, desdobra (*west*) o *Ser* e a verdade. Esta questão não deixa, no entanto, de ser colocada a partir da claridade (*Lichtung*) aberta pelo *ek-sistir* do *Dasein*, evitando qualquer determinação exterior e estranha a esta condição.

localizado como o pano de fundo para a própria consciência existencial da especificidade desta decisão, que cancela a suspeita de uma natureza metafísica da ontologia tardia em Heidegger. Inversamente, é essa a razão pela qual *Sein* necessita (historicamente) do *Dasein*, isto é, para "desdobrar-se" mais ainda.¹⁷⁸ É este lugar específico, na extensão interior da sombra projectada do evento, o ponto de partida para a actividade da *aletheuein*, a desvelação da verdade do *Sein* ou o "Ser-dos-seres".

É a partir desta reordenação ontológica, na qual *Ereignis* se sobrepõe a tudo como o "Ser-em-si" historicamente manifesto, que se pode compreender o poder gerador de mundos operado pelo "Ser-da-linguagem" como modo de tecnicidade originária, mas também o poder de salvaguarda indexado ao dispositivo enquanto dádiva.

Retornemos então às páginas finais de *Die Frage Nach der Technik*. Heidegger desafia-nos a pensar o extremo perigo para o Homem e para o seu ambiente, advindo do "dispositivo" [*Gestell*] como "evento a-propriante" [*Ereignis*]. A "verdade" é-nos concedida através da centralidade do "evento" para onde a revelação, mediada pelo "dispositivo", envia.¹⁷⁹ A possibilidade de salvaguarda, para Heidegger, existe na "a-propriação" do *Dasein* pelo evento, relativizando o dispositivo como algo não tecnológico: "De tal modo necessário e usado, o Homem é dado a pertencer ao evento a-propriativo da verdade. A dádiva que envia de um modo ou outro para o revelar é como tal o poder de salvaguarda. (...) é precisamente neste perigo extremo que a mais íntima e indestrutível pertença do Homem interior à dádiva se pode revelar à luz, desde que nós, pela nossa parte, comecemos a atender à essência da tecnologia".¹⁸⁰

Atender à essência da tecnologia só é possível através de um pensamento que "cuida" - a fonte tanto de um dizer atento -, como daquele que preside ao cuidado presente na *techné*. O conceito primevo de "evento a-propriante" como condição para a própria existência histórica de *Dasein* permite a Heidegger, conceptualizar a atenção e o cuidado

¹⁷⁸ Sendo a *alétheia* um evento específico ao *Dasein* partimos do princípio da possibilidade de outras formas de desdobramento do *Sein*, outras especificidades da emergência e recepção de *Ereignis*. Porém, em primeiro lugar, tanto nós como Heidegger só possuímos a experiência e o conhecimento de uma forma específica de *ek-sistir*, a do *Dasein*, o Ser do ente que é o humano. Em segundo lugar como temos vindo a referir desde o início deste estudo, não se pode conceber um objecto sem um ponto de vista empírico assumido, mesmo que especulado. Neste sentido insistimos na impossibilidade do acesso experimental ao *Sein* ou à verdade em si, mas apenas à sua manifestação elusiva através do lugar raro, único e fundador de *Ereignis*, tal como não se pode aceder ao objecto em si, sem ser através do fenómeno.

¹⁷⁹ "The essence of technology is in lofty sense ambiguous. Such ambiguity points to the mystery of all revealing, i.e., of truth". Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology" in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 236.

¹⁸⁰ "So needed and used, man is given to belong to the propriative event of truth. The granting that sends one way or another into revealing is as such the saving power. (...) it is precisely in this extreme danger that the innermost indestructible belongingness of man within granting may come to light, provided that we, for our part, begin to pay heed to the essence of technology". *Idem.*, p. 235.

sobre *Gestell*, ou a essência da tecnologia moderna, compreendendo o modo da dádiva do “durável” em que esta consiste. Esta atenção ou cuidado só é possível realizar através da re-valorização da *aletheuein* presente na *techné*, ou seja, no poder de revelar pela arte¹⁸¹ a verdade do "Ser-dos-seres".

Apesar desta exortação das qualidades reveladoras da *techné*, pensando aqui especificamente as *arts and crafts*, Heidegger mantém-se *tout court* um filósofo da linguagem. A tecnologia moderna é o terreno da materialização totalitária do metafísico¹⁸² e Hölderlin subsiste como o modelo heideggeriano de superação da metafísica ocidental, através da poesia e da palavra. Neste sentido, a leitura desta narrativa da sobreposição da força do *Ereignis* sobre a violência destinadora de *Gestell*, terá de ser compreendida à luz da relação que Heidegger estabelece entre linguagem e a antropogênese. É dentro desta relação que se funda qualquer possibilidade de superação do dispositivo, na medida em que é o *Ereignis* específico e originário na linguagem o que permite o emergir do *Seyn*, o qual ultrapassa e cancela a determinação deste dispositivo como algo ainda mais fundamental e prístino. O evento *qua* a-propriação consiste na chave política da filosofia tardia de Heidegger, e é o evento da linguagem que faz emergir (entre outras formas de existir) este “humano”. Fá-lo tornando-o “próprio”, descobrindo-o enquanto a "lei suave" que emerge contra a "lei dura" do *Gestell*.

Na medida em que, para Heidegger, “lei”, "lei fundamental" ou simplesmente a Lei permite “que tudo surja à presença de si mesmo, em coerência com tudo o que lhe pertença”,¹⁸³ *Ereignis* é o emergir da Lei. Esta é de todas a mais importante e a mais suave porque é própria e não exterior. Esta formulação, sublinhe-se, aplica-se ainda a

¹⁸¹ “There was a time when the bringing-forth of the true into the beautiful was called *techné*. The *poiésis* of the fine arts was also called *techné*”. *Idem.*, p. 237.

¹⁸² Badiou é um grande devedor do conceito heideggeriano de evento a-propriante bem como do de *Ser* em si e verdade. No entanto tomou o caminho absolutamente inverso no que diz respeito à *destruktion* da metafísica ocidental. O objectivo de Badiou, como sabemos é a recuperação do grande projecto de materialização da metafísica ocidental através da razão aplicando a matemática à estrutura ontológica do filósofo alemão. É deste modo que caracteriza a visão de Heidegger da metafísica. O antecessor do conceito de *Gestell*, é justamente a comparação do projecto metafísico à ideia de “maquinação”: “Finally, that which discerns under the name of *metaphysics* the nihilistic disposition of the entire history of the West. ‘*Metaphysics*’ stands here for a prescription of the history of being such that to desire its the reversal one must engage in an interminable hermeneutic wait. Let us call this the historical trial of *metaphysics*, which in the end can only oppose to *metaphysics*’ rampant technical reign the reserve of the poet or the announcement of a return of the dead gods.(...)Heidegger does not hesitate to call ‘*machination*’ the hegemony of Being under the sway of the metaphysical structure. And he adds: ‘When meaninglessness comes to power by dint of *machination*, the suppression of meaning and thus of all inquiry into the truth of Being must be replaced by *machination*’s erection of ‘goals’”. Alain Badiou, “Metaphysics and the Critique of Metaphysics” in *The Warwick Journal of Philosophy*, Vol 10, 2000, recensão publicada em <https://plijournal.com/papers/alain-badiou-metaphysics-and-the-critique-of-metaphysics/>, (consultada em Novembro de 2018).

¹⁸³ Martin Heidegger, “The Way to Language” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 299.

tudo, independentemente do modo como se surja. A “propriação” torna “próprio” o que surge enquanto e pela duração. É esta “duração” que se forma na coerência de si-mesma, referida anteriormente como “dádiva”, válida como "a-propriação", tanto para a antropogênese como para a essência da tecnologia moderna. É, assim, através do conceito de *Ereignis* que se pode desdobrar uma teoria da tecnicidade originária em Heidegger e compreender-se a tremenda influência deste último na concepção da tecnicidade originária em Derrida.

Entre Heidegger e Derrida, o logocentrismo manifesto do filósofo alemão é fundamentalmente o que separa ambos neste capítulo genésico. Se por um lado o conceito de "evento a-propriante" abre a possibilidade de se pensar o potencial construtor de mundos pela extensão da ideia de linguagem como um sistema de signos de codificação ou descodificação de informação, fisiologicamente condicionados (abrindo a possibilidade da construção da alteridade sob a forma de sistemas operativos),¹⁸⁴ por outro, a posição central que é dada por Heidegger à “voz”, deriva de um modo excessivamente rápido para a realidade fisiológica da respiração que medita a boca e a alma, uma respiração especificamente “humana”. Será importante para a presente investigação, manter por mais algum tempo aberta esta propriedade de criação de mundos, trazida pelo evento; compreender, enfim a legitimidade do que emerge para além da solidão do “Homem”.

Retemos aqui esta decisão tomada por Heidegger ao usar a expressão “Lei suave” para descrever a-propriação como a emergência histórica e duradoura do *Ser*, que advém no "Ser-dos-seres". Que forma legal é esta e como pensar a antropogênese na claridade desta dupla de-cisão?¹⁸⁵ Respondendo à primeira questão, diríamos que é introduzido aqui - pensada como emergente no evento de-cidido da “verdade-em-si” do *Seyn* - um conceito natural de legitimação do que emerge no evento a-propriativo, uma legitimação do *Ser-do-ser* que emerge.

Nada nem ninguém é ilegal à partida. A legalidade é relacional e construída. Deste modo explica-se a normatividade “dura” que flutua e que se impõe sobre o *Ser* a partir do

¹⁸⁴ A utilização da expressão “sistema operativo” está demasiadamente conectada com o mundo informático. No entanto pode descrever bem a ideia de um sistema que efectivamente funciona, opera, age, seja em que objectivo for, mesmo que poético. A ligação dos dois mundos, o poético e o dos objectivos só pode ser mediada através da linguagem poético-filosófica. Remeter o conceito de sistema operativo exclusivamente para a caixa negra da informática faz equivaler à força de lei a excisão existencial do humano, da reflexão político-filosófica integral da sua linguagem e dos limiares que esta forma.

¹⁸⁵ A “dupla de-cisão” refere-se naturalmente à decisão filosófica de elevar a lei o evento a-propriante apelando à efectivação de uma norma natural de direito existencial mas também à de-cisão perpetrada no próprio evento não carecendo de apelação, visto possuir a natureza de uma dádiva decorrente de uma duração.

seu exterior. Deste modo, explicar-se-á também a violência implícita da *Herausforderung*, isto é, da "exigência" ou "desafio" operada pelo dispositivo sobre o "humano" para a ordenação integral da *physis* como *Bestand*, ou "depósito-reserva". Esta evidência expressa os fundamentos do profundo ecologismo de Heidegger ao mesmo tempo que se demonstra negativa e infelizmente na violência associada à desterritorialização emergente nos movimentos migratórios contemporâneos.

A segunda consequência desta legitimação natural será a inevitabilidade da ecologia política. A legitimação a-propriativa do que emerge pode ser lida como um direito natural ao isolamento, à recusa do conflito transformador. Porém, a exiguidade ambiental obriga à correlatividade, implica aquilo que é expresso no conceito de "emaranhado" [*entanglement*].¹⁸⁶ A inevitabilidade da ecologia política entende-se e experimenta-se a ela própria como um emergir a-propriante mais poderoso, porque englobante, dos eventos que a compõem. Estes não podem ser pensados isoladamente de modo a-histórico, exactamente porque *Ereignis* representa sempre uma emergência de uma duração histórica e localizada. É apenas numa correlatividade íntima, inseparável desta *Ortschaft* ["localidade"] e da sua escala, que se revela a de-cisão e o que esta põe em jogo.¹⁸⁷ A verdade para além de qualquer polémica, do evento, absorve e afunda toda e qualquer determinação metafísica.

b.2) Observação, Projectos em e para lá da Antropogénese

Pensar a antropogénese à luz de um conceito que ultrapassa qualquer discussão enquanto "evento a-propriante" obriga-nos a pensar esta emergência específica como anterior ao verbo, como o que permitirá a existência do verbo. Nunca está ausente a imagem da maquinação originária presente na divisão das células como resultado da reprodução e descodificação de linhas de ADN, nas articulações e nas membranas de animais em relação à água onde se movem, no *scanning* dos órgãos receptores do corpo

¹⁸⁶ Autores como Timothy Morton, Latour ou Karen Barad utilizam frequentemente esta expressão para caracterizar a interdependência da matéria numa descrição realista do mundo.

¹⁸⁷ "This unknown but familiar thing, every showing of the saying, with regard to what it stirs and excites in each coming to presence or withdrawing into absence, is the dawn, the daybreak, with which the possible alternation of day and night first commences. It is at once the earliest and the oldest. We can only name it, because it will deign no discussion. For it is the place (*Ortschaft*) that encompasses all locales and time-play-spaces. We shall name it by using an old word. We shall say: What bestirs in the showing of saying is owing". Martin Heidegger, "The Way to Language" in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 298.

autónomo sobre o supra-sistema ambiental, determinando o destino da acção desse mesmo corpo.

Foi nesta dialéctica contínua que Blumenberg estabeleceu este campo de emergência, no sentido da relação óptica de um ser específico que emergiu da floresta, com os seus semelhantes e os novos horizontes que progressivamente aprendeu a conhecer e a temer. O “humano”, veremos agora, é uma auto-designação, uma auto-distinção feita a partir da linguagem, na consciência ganha por este ao observar e ser observado, isto é, derivada da “noção” (*nous*) de ser acossado e mortal obtida das suas capacidades de observação.

Perante os dados recebidos pelo olhar e perante a finitude e a consciência de si, nasce um espaço político e, naturalmente, a necessidade de definições, fronteiras, hierarquias, e toda uma economia simbólica baseada a partir do sagrado. A transmissão verbal entre indivíduos é limitada fisiologicamente pela diacronicidade dos sons emitidos, obrigando-a à abstracção. A linguagem verbal, simbólica, nasce no interior deste evento complexo, nasce do emergir relacional de indivíduos entre si e das possibilidades de emissão dos corpos próprios e do seu ambiente.

São duas maquinações complementares: a do olho (e do que este revela num varrimento “imediató”) e a da mão,¹⁸⁸ no seu jogo temporalizado e sequencial com a plasticidade da matéria. São estas duas formas arcaicas de inscrição, portanto, numa memória progressivamente mais potente; são duas ou talvez mais maquinações complementares que libertarão lentamente a língua, a boca e a garganta para o complexo trilho, também ele sequencial, do dizer. O objecto realizado é uma resposta (momentaneamente defensiva) aos perigos do mundo. É de certa forma uma tradução, sempre *sui-generis*, do “absolutismo da realidade” (Blumenberg). A pedra lascada, o colar de conchas no *Kula*, as imagens dos animais concentram em si o fluxo do tempo, estabilizam o mundo enquanto nós de representação perante os sentidos; “este clima do eterno retorno (...) e de retribuição é aquilo que os profetas designavam por ‘paganismo’”.¹⁸⁹

Os profetas, os escribas e, mais tarde, os filósofos e os cientistas através da escrita, romperam com esta circularidade; “o mundo deixa de ser decifrado como uma cena, mas

¹⁸⁸ Leroi-Gourhan estabeleceu esse campo para o emergir “humano”, não no varrimento e apreensão sincrónica de dados pelo olhar no espaço liberto da savana, mas na duração - ou na linearidade temporal presente na fábrica ancestral -, na correlação entre mão, cérebro, ossatura e pedra. André Leroi-Gourhan, *O Gesto e a Palavra: 1-Técnica e Linguagem*, Lisboa et al., Edições 70, 1990.

¹⁸⁹ Vilém Flusser, “Image and Text”, in *Variology 4; On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies in the Arabic - Islamic World and Beyond*, Colónia, Walther Konig, 2010, p. 110.

como processo, "drama", e a existência do Homem no mundo não é sentida como fantoche, mas sim enquanto acção".¹⁹⁰ A história é fundada na *grammé* e a imprensa de caracteres móveis acelera-a. É bem conhecida a relação entre as escritas - enquanto depósitos hipomnéticos ou tecnologias de guerra e supremacia - e a evolução histórica. Esta história do Homem, contudo, desenrolar-se-á agora em seu redor e não tanto no seu corpo. Tirando a questão da longevidade e de certas características cerebrais, o corpo animal do Homem moderno pouco evoluiu face aos seus antepassados da Idade do Gelo. O surgir da escrita marca o início de uma dramática evolução "humana" mas exterior ao esqueleto, à visão e ao cérebro. A escrita marca ritmicamente uma evolução "artificial" que se constitui como o "ADN" do exoesqueleto que evoluiu rapidamente no entorno deste corpo "natural". A *Herausforderung* da qual Heidegger nos fala tem a sua origem bem para lá da origem da tecnologia dita moderna.

A história é sobretudo uma história dos artefactos que a escrita gerou (sendo que o primeiro dos "últimos artefactos históricos" talvez seja a fotografia). Se quando desprovido da sua escrita o "humano" ainda se encontrava na aparente imobilidade de uma lenta evolução natural do seu corpo, agora, desarmado de uma escrita que faça face à avalanche de imagens que de novo o rodeiam, descobre-se de novo nu, perante um novo ambiente potencialmente tão letal como o primevo. É assim que Flusser faz esbarrar a seta temporal da chamada "história do Homem" com o retorno da primazia do visual e da repetição circular do tempo, mas desta vez sob o feiticismo daquilo a que chama de "tecno-imagens". Proclama, assim, o fim da história e o início de uma existência pós-histórica; "vivemos, todos, como se ainda num nível mágico-mítico e histórico",¹⁹¹ incapazes de decifrar o texto que evolui por debaixo das imagens, adorando-as. Esta foi a história dos "humanos", uma história inscrita porém numa outra história mais fundamental; a história da produção material, uma história fundada também ela nas inscrições lineares, em inscrições "não-humanas", nas inscrições do dispositivo, a um tempo mais antiga e mais futura do que nós.

É aqui também, enquanto pautada e inscrita pelos dados que a mão escavou na matéria, que a antropologia - a ciência do "humano" - se torna uma descrição episódica; numa história nem natural nem "pré-histórica", mas sim uma história mnemotécnicamente inscrita, primeiro no esqueleto, na evolução dos órgãos para se transferir para o sílex, depois em cerâmica e depois em pergaminho (e por aí adiante) que arrasta e

¹⁹⁰ *Idem.*, p. 112.

¹⁹¹ *Idem.*, p. 115.

destina enquanto subtexto o fabricante dos seus meios. É uma história que não cessa, seguindo Stiegler, num “fim da história” qualquer, sempre percebida de um modo demasiado “humano”, mas que prossegue através de um apagar de traços e de possibilidades, pela organização retrospectiva do tempo realizada pelo tecnológico.¹⁹² A linearidade temporal da linguagem, enquanto inscrição na matéria e matriz programática, descola-se do destino do “ser humano” na direcção de um “destinar” fabuloso e insondável.

A história estritamente “humana” surge assim como uma vaga específica na longa torrente da dialética universal, uma vaga que carrega o Homem - apesar dele próprio - imune ao sofrimento na voz deste animal. Deposita-o por fim na cava dita pós-histórica, órfão e nostálgico dessa breve sincronia onde julgou pautar o seu destino com o do universo. Agora, desorientado e sem saber o que fazer com os conceitos que criou para descrever um mundo que lhe escapa, destronado do pináculo do controlo histórico, o “humano” animal descobre-se armado apenas com aquilo que sempre lhe restou: uma específica forma de olhar.

A cena do monólito negro em *2001, Uma Odisseia no Espaço* de Kubrick pode também ser uma reflexão sobre o fechar da objetiva na câmara obscura de Goethe, a qual abandona o observador aos efeitos fisiológicos de retorno próprios das *after-images*,¹⁹³ a metáfora de uma singularidade que nos abandona à condição animal que nunca abandonámos. É ainda através da exclamação goethiana de impotência “*Ach!*” onde Fausto descobre a inutilidade de todas as palavras existentes perante o sofrimento daqueles que o rodeiam. Também a obra de Kittler pode ser vista como uma descrição monumental da deserção das palavras ao nosso serviço,¹⁹⁴ ao mesmo tempo que descobre no óptico não apenas a condição do “humano inconsolável” (Blumenberg) ou do “idólatra” (Flusser), mas de um modo mais basal a do “servo”, a do instrumento ou do terminal, um escravo circunscrito a um destino individual e isolado e simultaneamente controlado pelo sistema.¹⁹⁵

¹⁹² Bernard Siegler, *Technics and Time 3; Cinematic Time and the Question of Malaise*, Stanford CA, Stanford University Press, 2011.

¹⁹³ “Goethe’s instruction to seal the hole announces a disordering and negation of the camera obscura as both an optical system and epistemological principle. The closing off of the opening dissolves the distinction between inner and outer space on which the very functioning of the camera (as paradigm and apparatus) depended. (...) The corporal subjectivity of the observer, which was a-priori excluded from the camera obscura, suddenly becomes the site on which an observer is possible”. Jonathan Crary, *Techniques of the Observer in October*, Vol. 45, 1988, p. 4, recensão publicada em <http://www.jstor.org/stable/779041>, (consultada em Novembro de 2018).

¹⁹⁴ Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford CA, Stanford University Press, 1999.

¹⁹⁵ Friedrich Kittler, *Optical Media*, Cambridge et al., Polity Press, 2017.

O “instrumento-humano” opera segundo varrimentos e de-cisões [*Entscheidungen*] no mesmo tempo do sistema onde serve. Este tem a sua linfa composta por um fraseado interminável, codificado e organizado, articulado nodalmente por comutadores, interruptores e tradutores. Mas são ainda um específico olhar articulado com uma mão “a-propriada” e interfaces indexados que destinam o “humano”. O globo ocular é o órgão sensitivo que aparece como o mais importante para este animal. É ele o órgão que determinou a sua sobrevivência contra tudo e todos. Mas para o “animal-humano” que foi Aristóteles é já o *logos* que permite medir, avaliar e relacionar o universo experimental.

Hans Belting,¹⁹⁶ por seu turno, propõe-nos um destino da cultura ocidental através da interpretação de imagens especificamente cultivadas como o meio prevalecte de explicação do mundo. As imagens são estruturadas e valoradas pelo verbo e pela geometria, organizadas primeiro pela sua relação com Deus, e depois pela sua importância material e relacional. A história prevalecte que se dá na fotografia é a da continuação de um credo científico de precisão de medição através de instrumentos, dos quais um é a *camera obscura*. Cray dá-nos ainda uma versão alternativa a esta.¹⁹⁷ Para ele a fotografia inaugura a atenção crescente sobre os processos fisiológicos de percepção e simultaneamente para o potencial de manipulação técnica que aproxima a anatomia do aparelho receptor para a visão “humana”, da tecnicidade dos aparelhos produtivos de simulação. Este manipular compreende o órgão visual como uma

¹⁹⁶ Alhazem ou Ibn al-Katham, polímata, uma das mais importantes figuras científicas e filosóficas do mundo árabe, foi um pioneiro da matemática, da geometria, da física mas sobretudo, muito por fruto da sua prática da medicina ocular, foi um grande pioneiro universal do estudo da óptica e a visão. Belting descreve como o foco do seu estudo sobre perspectiva se baseava sobretudo na luz e de modo nenhum nas imagens. A cultura árabe entende a geometria como o suporte para o jogo livre das aparências dando a ênfase aos processos fisiológicos do olho e dos sentidos em geral. Belting critica a tradução do termo árabe *Shura* “impressões” para o latim *Species*, coisas que se apresentam ao olhar, como um dos passos determinantes para a deriva ocidental focada no estudo dedicado imagens ao invés das sensações na recepção escolástica ao trabalho do sábio árabe. Para Alhazem é através da luz que se pensam as formas, o espaço e se pode pensar a relação da matemática com a física que permitia explicar o mundo. O olho é assim um lugar determinante, enquanto limiar da percepção. Para a Renascença a luz é apenas o que modela as formas e o espaço, revelando a sua geometria inerente e sagrada. As imagens tornam-se o meio fundamental no ocidente para explicar o mundo desviando as atenções do próprio corpo. É apenas com Kepler e Descartes que a visão ocidental se adianta à compreensão dos árabes sobre os fenómenos da óptica dando início à atenção no ocidente sobre o papel fisiológico do olhar e do corpo e à dúvida metódica sobre a realidade que inaugurarà a Era da crítica. Esta dúvida é, no entanto, apenas referente no campo da filosofia. As tecno-imagens e a modelação matemática mantêm-se como o único factor possível para o acompanhamento do entendimento humano relativo à desvelação do mundo operada pelo dispositivo. Hans Belting, “Afterthoughts on Alhazen’s Visual Theory and its Presence in the Pictorial Theory of Western Perspective”, in *Variology 4; On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies In the Arabic-Islamic World and Beyond*, Colónia, Walther König, 2010.

¹⁹⁷ Jonathan Cray, Techniques of the Observer in *October*, Vol. 45, 1988, recensão publicada em <http://www.jstor.org/stable/779041>, (consultada em Novembro de 2018).

canalização de fluxos ininterruptos de informação para o corporizar de um sistema ou, diríamos agora, para a “a-propriação” desse mesmo sistema.

Ainda para Flusser, a fotografia inaugura o tempo da rendição do destino do “humano” à sua incapacidade crescente de decifrar o texto que flui incessantemente por debaixo dessas imagens.¹⁹⁸ Se, de um certo modo, Blumenberg descobre a potência autónoma da descontinuidade com o meio envolvente na dialética visual do hominídeo liberto na savana, é também esta mesma descontinuidade, selada pela prevalecente natureza óptica do “humano” e da sua vocação para o *scanning*, que o destina a um divórcio com o especulado “trans-humano” existente na máquina. A escrita transforma-se num lugar estranho, um lugar familiar e hostil, prometedora e simultaneamente desesperante.

A esperança de Heidegger colocada na salvação *ex-machina* por intermédio do “deus” da poesia, corresponde a uma libertação da palavra através da voz deste ciclo de captura ambiental. Porém, pela proporção do peso que o filósofo confere à linguagem enquanto a-propriante do “humano”, esta mesma captura não é decisivamente reconhecida como resultante de uma mediação visual. O dispositivo constitui como que uma mutação da *techné* para a conclusão totalizante do projecto metafísico da linguagem liberalizada, uma exigência ou um desafio imposto para amassar dos recursos naturais como reserva. *Gestell* é portanto um modo discursivo, resultante do esquecimento da ocultação fundamental do *Ser* no uso mundano da ferramenta. É a pesada institucionalização do *zuhanden*, um fechamento.

No seu ensaio sobre a obra de arte, Heidegger, desenvolve o conceito grego original de *techné* como “técnica originária”, uma sabedoria [*Wissen*] indistinta do poético, enquanto um modo de *alétheia*. Note-se aqui a proximidade com que escreverá mais tarde sobre o “dizer”: “A luta que é trazida à fenda [*Riss*], recolocada na terra e fixa no seu lugar é a *figura* [*Gestalt*]”.¹⁹⁹ O filósofo recoloca-se na tradição visual que confere um valor de verdade ao figural, se resultante exactamente do mesmo poder desvelador

¹⁹⁸ Esse é também o argumento central da última fase na obra de Baudrillard. Jean Baudrillard, *O Crime Perfeito*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1996; Virilio cita Dziga Vertov: “Eu sou a máquina que mostra o mundo como apenas eu o vejo”, (sublinhado no original). A máquina de filmar amassa as multidões na sala de cinema como uma única “solidão múltipla”. Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 1995, p. 9; Foi também esta posição de Vertov que leva Benjamin a entender a câmara como um instrumento de operação no corpo político em “A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica”. Walter Benjamin, “A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica” in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1992.

¹⁹⁹ “The strife that is brought into the rift and thus set back into the earth and thus fixed in place is the figure (Gestalt)”. Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 122.

original da *techné*. A imagem poética enquanto obra de arte, nada mais é do que uma manifestação por outros meios da verdade expressa pela palavra. “Toda a arte, como o deixar acontecer do advento da verdade dos seres, é como tal, na essência, poesia”.²⁰⁰ A felicidade desta situação original não se transporta, como sabemos, para a tecnologia moderna.

A resposta de Heidegger perante o prospecto de re-a-propriação pelo *Dasein* da potência para a *alétheia* residente na tecnologia moderna, só poderá passar pelo cuidado com a palavra. É este o significado da palavra “arte” nos parágrafos finais de *Die Frage Nach der Technik* (1953), onde fica expressa a evocação da perseverança “humana” num condicionamento imposto pelo dispositivo. De todo o modo, o idealismo presente nesta diminuição do visual perante a palavra é uma das razões para a dificuldade específica do uso da analítica heideggeriana para se pensar politicamente o destino do “Homem”, porque o texto é já, presentemente, o lugar da emergência do “trans-humano”.²⁰¹

Algures, entre o emergir de um olhar mapeador e conferidor de sentido próprio à existência dita “humana” e a descoberta do “ponto a partir do qual a existência humana vai abandonando a estrutura do deslizamento linear, próprio dos textos, para assumir a estrutura do salto quântico, próprio dos aparelhos”,²⁰² o Homem ocidentalizado, branco e patriarcal tem vindo a dominar pessoas, imagens e objectos. Tem constituído uma organização retrospectiva do tempo onde tudo se encerra. Algures no vector do tempo percebido entre a arqui-inscrição de uma antropogénese e o seu cancelamento retrospectivo, que se efectua num presente radical operado pelo “tempo real” da tecnologia (Stiegler), Heidegger, mas também Nietzsche e depois dele Benjamin,²⁰³ tentaram ensaiar a evasão do programa de reificação tecnológica que encerra o destino do “humano”. Esta tentativa foi realizada através de um ataque dirigido ao coração temporal da metafísica pela re-elaboração do mito, pela introdução de uma temporalidade messiânica ou pela presença extasiada do *Dasein* perante o *Ser*, rebentando com esta temporalidade retroactivamente organizada. É, porém, ainda na diacronicidade da linguagem que se aninha a produção incessante de metafísica sob a qual trabalha e se

²⁰⁰ “All art, as the letting happen of the advent of the truth of beings, is as such, in essence, Poetry”. *Idem.*, p. 127.

²⁰¹ A linguagem de tradição, a da literatura e da filosofia, perante o sistema das novas linguagens que emerge, é uma linguagem de conflito e carente de tradução na sua forma legal para esse novo sistema, porque a-propria de quem a criou, adequando-o. Mas terá de ser a forma legal e as suas materializações de força, mais do que a poética *per se*, o único lugar possível de diálogo entre duas formas de existir tão diversas como “Homem” e sistema. Restará saber o que poderá constituir a lei.

²⁰² Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1998, p. 86.

²⁰³ Walter Benjamin, “Teses sobre a Filosofia da História” in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1992.

desenvolvem as multiplicidades do dispositivo, o *continuum* da maquinação, da inscrição sobre os corpos da sua lógica. É por isso que Heidegger vai progressivamente elegendo a linguagem e as suas mutações à categoria de evento a-propriante do “humano” e como o veículo destinante desse mesmo *ens creatum*.

Não será então a verdadeira divisão entre “humano” e “não-humano” que interessa ao eco-político, mas sim um cuidado pelo poder destinador da “linguagem” que *nos* pertence. Este “nós” que se representa aqui e agora é, no entanto, e mais do que nunca, misterioso.

No que diz respeito à ideia da antropogénese, Heidegger restringirá (talvez de modo excessivo) o conceito de *Ereignis* ao “dizer”.²⁰⁴ A indexação do “trilho” [*Aufriss*] à voz implica um tornar exclusivo apenas ao *Dasein* este estado de “estar lançado” [*Geworfenheit*] na realidade em detrimento de outras formas possíveis de inscrição e de outras formas de emergência. O projecto existencial do expurgo da linguagem de tudo o que a torna inautêntica, parece ficar à mão através da voz do poeta, desse deus único que nos poderá salvar.²⁰⁵ O cuidado com a tecnologia passa pelo trilho que a linguagem escava no dizer autêntico. A voz é para Heidegger, como vimos, o lugar da sutura entre o que a-propria e o ser humano a-propriado: “a propriação é a Lei prístina, portanto o vínculo que reúne os mortais de tal modo que eles se a-propriam até à sua própria essência. Reúne-os e mantém-nos aí”.²⁰⁶ Através do conceito de “dizer autêntico” Heidegger pretendeu encapsular uma especificidade para a salvar ao encerramento metafísico da história.

O filósofo alemão convocou a voz específica do poeta: a propriação re-envia-nos “para o que, no dizer, avança de todos os lados para a convergência no que se oculta, que então se torna ‘dito e acordado’ [*sich zu-sagen*] para o humano”.²⁰⁷ É enquanto nascente

²⁰⁴ “Such way-making brings language (the essence of language) as language (the saying) to language (to the resounding word). (...) Our path’s formula - to bring language as language to language - no longer merely encapsulates a directive for us who ponder over language. Rather, it betells the forma, the configuration of the well-enjoined structure within which the essence of language, which rests on appropriation, makes its way”. Martin Heidegger, “The Way to Language” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 301.

²⁰⁵ “When Heidegger famously announces that only a god can save us (Only a God can Save Us), or that “the last god is not the end but the other beginning of immeasurable possibilities for our history” (...), he has in mind not a religious intervention in an ‘ordinary’ sense of the divine, but rather a transformational event in which a secularized sense of the sacred—a sensitivity to the fact that beings are granted to us in the essential unfolding of Being - is restored”. Michael Wheeler, “Martin Heidegger”, recensão publicada em <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>, (consultada em Novembro de 2018).

²⁰⁶ “Propriation is the law, inasmuch as it gathers mortals in such a way that they own up to their own essence. It gathers them and holds them there.” - *Idem* p.299; mais adiante Heidegger reforça esta ideia de pacto; “The saying’s way-making movement to language is the unbinding bond, the bond that binds by appropriating”. Martin Heidegger, “The Way to Language” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 302.

²⁰⁷ “Propriation appropriates the mortals by envisaging the essence of man. It does so by remanding mortals to that which in the saying advances from all sides in order to converge on the concealed, which thus becomes telling for man”. *Idem.*, p. 300.

desta correspondência em sistema fechado entre uma linguagem “humana”, porque pneumática, e a própria “humanidade” - engendrada através do evento a-propriante desse mesmo dizer -, que se espera a vinda daquele que irá romper o perigo que representa o abandono a uma servidão incauta do dispositivo.

A escolha problemática da voz como *médium* para o evento a-propriante reflecte o equívoco existente na base da demanda heideggeriana da fonte para a revelação do Ser. Esse equívoco é o da “autenticidade”. A insistência implícita no Homem enquanto o ente cuja condição existencial é a de um *Dasein* investido na pergunta sobre o sentido autêntico do *Ser*, obriga no seu refluxo, ao questionar sobre a essência do “humano”, questão essa cuja resposta é difusa, múltipla, insegura, fatalmente inautêntica.

Para Heidegger a autenticidade é o que emerge do *si-mesmo*, do próprio, de um fundo de verdade omnipresente,²⁰⁸ e se tal se verifica, então o inautêntico não existe. O discurso da autenticidade, ou é insignificante porque indiferenciável para lá de uma categoria ontológica na base, ou então é enunciado e validado na relação a um interesse. Este interesse é o de um nós, o “humano” que se afirma, inscrevendo-se como legítimo em palavras a cada momento da sua história, afirmando-se nessa inscrição simultaneamente presente na execução, futura na expectativa, retrospectiva no seu âmbito organizador, como a prole a-propriada no passado por esse “dizer”.

Enfim, o mito logocêntrico contradiz toda a factualidade reunida pela paleo-antropologia, mas pouco importa porque nada mais é do que um acto fundador contínuo de legitimação. Heidegger funda na voz, a partir de uma crença no “humano”, a origem precisa de uma autenticidade que a-propria o que a emite, ou seja; realiza a autenticidade do “humano” como o pináculo da criação a cujo peito, a fonte da voz, aponta o verbo dos deuses. O sistema fecha-se no mito genético do verbo.

²⁰⁸ Em *O Ser e o Tempo*, Heidegger numa passagem sobre o entendimento refere-se ao autêntico como “*arising out of one’s own Self as such*”, isto numa época onde o conceito de *Ereignis* ainda não estava definido. Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishing, 1962, p. 185. Na interpretação que seguimos indexamos o conceito de autenticidade ao a-propriante. Tal parece estar de acordo com a linha tardia da obra heideggeriana. Tal parece também ser confirmado na seguinte passagem em *O Ser e o Tempo*; “*The ‘in-’ of ‘inauthentic’ does not mean that Dasein cuts itself off from its Self and understands ‘only’ the world. The world belongs to Being-one’s-Self as Being-in-the-world*”. *Idem.*, p. 186. De outro modo a interpretação de autenticidade como meramente ligada ao *selbst* torná-la-ia insignificante num contexto de legitimação, visto que tudo será autêntico em si-mesmo, independentemente do destinar histórico de *Ereignis*. Uma outra leitura, talvez a mais credível, será o facto desta autenticidade participar simultaneamente numa e noutra acepção, mais mundana e mais solene de “próprio.” Tal hipótese politizaria *Ereignis* no sentido de despojá-lo de excepcionalidade que obtém na escrita tardia de Heidegger sem permitir que o conceito de “autenticidade” se torne significativo. Nesta hipótese *Ereignis* (evento a-propriante) relacionar-se-á mais estreitamente com *Entwurf* (Projecto) permitindo a sua aplicação a diversas formas de emergir.

Doravante nesta investigação, o sentido do evento terá de ser compreendido como a essência do próprio sentido, o sentido de todas as maquinações fundamentais e das suas durações, de todas as formas de linguagem. O próprio Heidegger, no contexto em que coloca o “Homem” perante a essência da tecnologia, aponta para essa auto-ilusão antropocêntrica quando acaba por reconhecer que “em nenhum lugar o Homem hoje encontra-se a si próprio, ou seja, a sua essência,” e que essa cegueira acabará por “banir o humano para o tipo de revelação que é uma ordenação” de toda a *physis* como depósito disponível.²⁰⁹

Heidegger recorda-nos que enquanto veículo de revelação, a essência da tecnologia também concede-nos a “verdade” e com essa verdade o poder de salvação. Esta possibilidade só se revela através da arte,²¹⁰ por ser esta o campo privilegiado da revelação autêntica. A arte como revelação autêntica, formando um território aparentado com o da essência da tecnologia, permite o “humano” romper e escapar desse destinar próprio do dispositivo. Assim sendo, verificamos que é o receio que Heidegger coloca sobre o poder existencialmente desviante da essência da tecnologia (à qual chamara antes de maquinação) sobre o *Dasein*, que acaba por determinar o incidir da sua analítica e esperança, através do jargão da autenticidade colocado sobre o evento a-propriante do dizer, do discurso que nasce do fundo da linguagem da qual somos as criaturas.

A ameaça manifesta do *Gestell* subsiste como um modo de desvelação que ameaça os modos de revelação mais frágeis e a legitimação presente no conceito de *Ereignis* parece ser a chave oculta contra este perigo supremo. Quem detiver o poder de definição detém o controlo sobre o direito à vida e à morte. O conceito de *Ereignis* surge assim ligado a uma ideia de lei fundamental de “natureza” revelada à qual se tem de obedecer. Heidegger, já o afirmámos, indexa este conceito à voz, tentando autenticar a sua concepção de “humano”. É certo que este ente materializa-se na linguagem “humana”,

²⁰⁹ “Meanwhile, man, precisely as the one so threatened, exalts himself and postures as lord of the earth. In this way the illusion comes to prevail that everything man encounters exists only insofar as it is his construct. This illusion gives rise in turn to one final delusion: it seems as though man everywhere and always encounters only himself. (...) In truth, however, precisely nowhere does man today any longer encounter himself, i.e., his essence. Man stands so decisively in subservience to on the challenging-forth of enframing (*Gestell*) that he does not grasp enframing as a claim, that he fails to see himself as the one spoken to, and hence also fails in every way to bear in what respect he *ek-sists*, in terms of his essence, in a realm where he is addressed, so that he can never encounter only himself. But enframing does not simply endangers man in its relationship to himself and to everything that is. As a destining, it banishes man into the kind of revealing that is an ordering”. Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 232.

²¹⁰ Mesmo assim, não satisfeito com o simples uso do conceito de arte, Heidegger alerta-nos para a natureza misteriosa que se revela nessa poética que questiona a essência da tecnologia. “Yet, the more questioningly we ponder the essence of technology, the more mysterious the essence of art becomes. The closer we come to the danger, the more brightly do the ways into the saving power begin to shine and the more questioning we become. For questioning is the piety of thought”. *Idem.*, p. 238.

mas a produção a-propriante desta última - falando apenas de uma linguagem “humana” - transcende o designado “Homem”, tanto a um nível tanto biológico como geológico e até mesmo tecnológico.

Entretanto, desprovidos do seu certificado de autenticidade gerado no *pneuma*, o que resta então aos “humanos” perante “o perigo”? A solução de Bradley, recordemo-la, é comparável à solução de uma criança que tapa os olhos crendo que ninguém a vê. Suspender-se o conceito de tecnologia, como propõe, não suspende a ameaça de supressão expressa na essência do que chamamos tecnologia moderna, relativa a estes entes que a nomeiam e que se auto-apelidam de “humanos”. Recordemos também que a impossibilidade de definição de uma fronteira entre tecnologia e “humano” não pressupõe uma indiferença entre os termos. O desdobramento das linguagens, enquanto expressão animada dos corpos ou inscrição mnemotécnica mantêm-se como evento a-propriante do *Ser* historicamente lançado. Este campo de emergência formado na forçosa abertura recíproca dos seres é também o campo político onde se joga o poder de definição que Hobbes indexa ao soberano.

O preço urgente da prossecução do projecto da política é o abandono metafísico do conceito aplicado de “autenticidade” em benefício de uma abertura ao jogo incessante de trocas, traduções, intensificações, reconhecimento de micro-catástrofes e positivação do parasitismo, manifestos como um manto informal do verdadeiro no lugar originário de toda a de-cisão.²¹¹

Em conclusão e em sua defesa enquanto ecologista e forte apoio para o perspectivismo, Heidegger deixou-nos conceitos valiosos e profundos para um entendimento prospectivo e eco-político da relação entre existência e linguagem. Porém, deixou-nos também a braços com um enorme equívoco pelo resvalar do seu pensamento - no mesmo movimento da criação desta ferramenta conceptual -, para sentimentos piedosos e politicamente perigosos. Este perigo, mostrou-nos a história, materializou-se no lugar particular de um destinar a partir de um conceito de “voz autêntica” do poeta, do conceito de um destinar excepcional do alemão enquanto herdeiro conceptual do pensamento grego. Torna-se por isto difícil sustentar no pensamento tardio de Heidegger

²¹¹ Esta aceitação por princípio que defendemos, não impõe nem advoga uma posição relativista, uma posição que é insustentável na presunção de ser tomada numa exterioridade da observação ao sistema onde está inserido. A posição interior ao sistema implica sempre a responsabilidade de um *parti-pris* fundado no desejo de perseverar. Nesta posição fenomenológica que Blumenberg explorou reconhece-se a emergência de outras entidades nos seus aspectos mais ou menos “estranhados” e mais ou menos indiscerníveis com as quais partilhamos pneumaticamente e somaticamente esse lugar de origem difusa e toda uma história genética, recíproca e labiríntica de pequenos eventos “de-cisivos”.

um diálogo profícuo com pensadores especulativo-materialistas, filósofos políticos ou de sistema bem como com pensadores “trans-humanistas”.

Em última análise, o travão que impede a adaptação da estrutura analítica existencial pensada por Heidegger de se libertar para a especulação de diversos modos de existir para além do “humano” é a manutenção da centralidade e exclusividade essencial do *Dasein* perante as outras criaturas.²¹² Esse é um produto herdado da colocação existencial e específica no mundo, do conceito de consciência transcendental em Husserl, um conceito por sua vez construído a partir do *cogito* cartesiano. Operando uma suspensão experimental deste conceito, onde um ser corpóreo e consciente revela-se lançado num local específico, poderemos agora - tomando como variáveis os corpos e os níveis de consciência - introduzir especulativamente num mesmo plano analítico, existências inconscientes ou instintivas, estruturas, redes, outros modos muito diversos de agenciamento. O conceito de *Dasein* para além da intenção daquele que o concebeu, nada possui à partida que o ligue exclusivamente ao “humano”, quanto mais não seja pela impossibilidade de se recortar inequivocamente este e outros conceitos de um fundo em fluxo permanente; porém no modo como Heidegger o projecta, reproduz de facto a situação existencial do “Homem” tal como geralmente idealizado e lançado no mundo e pode tornar-se de facto um lugar para pensar o seu potencial.

Demonstrou-se aqui já a dificuldade ou mesmo não-aplicabilidade integral de *Dasein* à pobreza-no-mundo animal, mesmo pensando nos grandes primatas. Por outro lado, mudando o foco de análise para a inteligência artificial, passamos a lidar com a possibilidade num futuro mais ou menos próximo da verificação de formas de consciência através da interacção de sensores, algoritmos, memórias e sistemas operativos no tratamento de informação para a determinação de agências. Heidegger assume a relação entre o existir da linguagem e a uma consciência do “ser-para-a-morte”, esta última sendo uma condição do *Dasein*.²¹³ Esta concepção de uma relação implicativa entre linguagens muitíssimo sofisticadas e a consciência mortal subtrai essa virtualidade à possibilidade de análise, e abre assim a possibilidade de se especular sobre um *Dasein* aplicado à IA (Inteligência Artificial).²¹⁴

²¹² Agamben abordou, recordemos, esta *caesura*, como numa vida excluída e separada de si mesma; “*a life excluded and separated from itself*”. Giorgio Agamben, *The Open; Man and Animal*, Stanford CA, Stanford University Press, 2004, p. 38.

²¹³ Martin Heidegger, “The Way to Language” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011.

²¹⁴ HAL, o computador psicótico de 2001: *Odisseia no Espaço* é o exemplo clássico desta transferência. A relação implicativa entre a linguagem e a consciência da morte torna esse território tão mais difícil de ser objecto de

Contudo, agora, é a localização *da*, do *Sein* em *Dasein*, que se torna um problema. O sistema não tem uma localização específica. *Dasein* é um conceito somente aplicável a corpos delimitados. Por outro lado ainda, mesmo que se suspenda e reserve o uso de *Dasein* para se pensar a condição existencial do “humano”, nada impedirá a aplicação de outras ferramentas conceptuais da analítica heideggeriana a outras formas reconhecíveis e imagináveis de existência. No final preferimos suspender a urgência de definir fronteiras taxonómicas, para afirmar então este “ser-para-a-morte” localizado “ali” como especificidade do sentimento de falta, de “diferendo” (Lyotard), como forma de existir específica e verdadeira produtora de comunidade.

Não podemos então perseguir esta “positividade” do ser (específico) “para-a-morte”, localizado e sexualizado, ao pensar na IA. O preço a pagar é a suspensão da performatividade filosófica expressa poética e corajosamente nessa condição “existente” do “ser-para-a-morte” e qualquer ilusão do comunitário (Esposito) no equacionar pelo observador de uma “ecopolítica” que inclua essa mesma IA. Na suspensão da experiência desta autoconsciência radical opera-se um re-mergulhar decidido no terreno da representação metafísica à medida que a distância entre experiência directa e o conceito especulado se estende decisivamente, fazendo aumentar a incerteza da conectividade entre signos e referentes. Esta é presentemente a realidade da IA. A relação entre signo e referente só se processa através da digitalização, - uma relação indiferente e superficial motivada da tradução do exterior por embalagens de bit-informação. Isto é este *bit*. A partir desta passagem é através *bits* e não desse exterior (sempre em falta), que a IA produz; - por simulação.

Por outro lado e ultrapassando uma certa tendência à “idealização absolutista” do defeito da *epimeteia*, se a tecnologia moderna representa a hegemonia e o fechamento do projecto metafísico ocidental, poder-se-ia argumentar que é através do salto em direcção à essência da tecnologia, para lá do cuidado devido e indexado ao *Dasein*, que se realizaria a “ultrapassagem” [*Überwindung*] desta tradição metafísica, sendo esta ultrapassagem não o fim da metafísica, mas o evento a-propriante do *Ser* da metafísica (objecto), por si-próprio (sujeito).²¹⁵ Porém, nunca nos podemos esquecer que é a partir de dentro dos

análise com quanto as linguagens em questão se vão progressivamente tornando mais sofisticadas. Os ciborgues de *Blade Runner* são outro exemplo disto, com aspectos muito diferentes.

²¹⁵ “It is metaphysics itself that overcomes itself in world technology. Formally, the shift from objective to subjective genitive allows us to understand the depth of this “Überwindung der Metaphysik.” (...) The essential was written in a few words: the metaphysical overcoming is “the appropriating event (Er-eignis) within which Being itself has overcome itself (verwunden)” (...) Already this sentence reassigns the “overcoming” to Being itself”. Dominique Janicaud, “Heideggeriana” in *Heidegger; From Metaphysics to Thought*, Nova Iorque, State University of Nova Iorque Press, 1995, p. 16.

limites das capacidades de representação da linguagem “humana” que projectamos este salto e que só através do hipotético alargamento destes limites linguísticos (que seriam sempre demasiado “humanos”) se poderia alargar um campo intersubjectivo, mas nunca fundar algo como o acesso à suposta coisa-em-si ou a subjectividade do “não-humano”.

Mesmo com a suspensão do *Dasein* - reservando a sua discussão e inserindo-a no discurso propriamente político do “humano” - a analítica de raiz heideggeriana pode funcionar exactamente porque permite uma reflexão sobre tecnicidade originária, porque o conceito de dispositivo se pode relacionar com uma infinidade de modos de ser para além do dito “humano”, porque *Ereignis*, o evento a-propriante, mantém-se como uma estrutura fundamental do emergir independentemente da presença “humana”. A diferença coloca-se fundamentalmente no ponto de vista de onde se toma o discurso. A fenomenologia existencial obriga a fundar a consciência e o entendimento a partir da inteligência “humana”.

A partir daqui, abrindo para os territórios da especulação, poderemos considerar outras formas de entender, experimentar, outras lógicas operativas e mesmo diversos modos de sentir para tantas outras formas diversas de corporeidade. É apenas a partir de uma suspensão²¹⁶ nesta investigação, de *Dasein* como o ponto focal da analítica heideggeriana (não sem deixar de realizar adaptações) que podemos aventurar-nos a pensar uma ontologia “orientada para os objectos” e para a consciência sistémica.

A emergência do *Gestell* na análise heideggeriana da essência da técnica, no modo como coloca uma exigência “extra-humana” em acção, abre o caminho para pensar outras formas de existir, mesmo de volição e intencionalidade. Para além disso, o exoesqueleto ou dispositivo intimador em que consiste a essência da tecnologia moderna é a extensão - e possui toda a potência destinante e transformadora para o *Dasein* que o filósofo atribuíra anteriormente à essência da linguagem -, enquanto habitação do *Ser*.

Apesar da marcada tendência nostálgica do seu pensamento, Heidegger evita o escolho do luddismo²¹⁷ por entender a tecnologia moderna como um desenvolvimento do

²¹⁶ Apesar desta suspensão metodológica, a vantagem de manter em força a estrutura analítico-existencial de Heidegger através dos conceitos-chave acima trabalhados, prende-se com a colocação ao mesmo nível analítico das essências de diferentes modos de existir, incluindo o do “humano”, e permitir o jogo comunitário e cosmopolítico das traduções (ao invés do solipsismo poético) da interpretação e fundamentalmente da manutenção do cuidado a partir da performatividade das essências, sobre os limiares disputados na relação com o mundo.

²¹⁷ “Once again we need to emphasize that Heidegger’s position is not some sort of philosophical ludditism, but a plea for the use of contemporary machines and devices in a way that is sensitive to the temporal patterns of the natural world”. Michael Wheeler, “Martin Heidegger”, recensão publicada em <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>, (consultada em Novembro de 2018).

modo de revelação originário e, portanto, compreendendo uma salvação. Ao mesmo tempo que evita esta confusão, sublinha positivamente o "cuidado" [*Sorge*] do *Dasein* indexado a um logocentrismo poético, limitando as possibilidades dialécticas deste mesmo *Dasein* lançado e localizado no mundo, o mundo no qual o dispositivo emerge apropriando.

Seguindo a narrativa do *Gestell* heideggeriano chegaremos, com efeito, a uma espécie de *end game* da história ordenada pelo “humano”, mas não talvez para uma outra história na qual, quem sabe, os corpos específicos que hoje se auto-intitulam de “humanos” possam habitar. De todo o modo, a analítica existencial em Heidegger é truncada pelo facto das essências serem necessariamente compreendida a partir da opção política de um destino poético.²¹⁸ *Gestell*, tal como anteriormente o conceito de “habitar”, apesar da sua parcial caracterização enquanto *hardware* não nos podem conduzir nem a uma analítica do sistema técnico, e muito menos a uma ontologia orientada para o objecto, exactamente porque foi tomada uma opção política na base por Heidegger. Esta decisão foi a de dedicar o esforço analítico existencial para questionar eticamente o *Dasein* perante a proximidade do Ser.

Para re-pensar *Gestell* e o conceito do “habitar” teremos de incluir especulativamente outras formas de existência como politicamente participantes na arena das transferências de poder. Mas, por outro lado, porque o objecto desta investigação é repensar os fundamentos políticos “humanos” numa perspectiva cosmopolítica através do reconhecimento existencial do sistema enquanto “trans-humano” - e isto forçosamente de uma perspectiva de observação dita “humana” -, será necessário prosseguir a avaliação destes discursos de legitimação na medida em que, embora baseados em pressupostos errados como o do antropocentrismo e derivas errantes como as da “máquina antropológica” são também, em erro ou não, indubitavelmente fórmulas de sobrevivência para um grupo de entes.

²¹⁸ Esse destino é dado por Heidegger na citação final que apresenta de Hölderlin: “... *poetically man dwells on earth.*” Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 237.

Será útil colocar em campo um último conceito de Heidegger pensando-o de raiz enquanto abstracto do *Dasein*. Em *O Ser e o Tempo*, no capítulo onde estabelece as condições para a colocação de *Dasein* na “clareira” do *Ser*, Heidegger pensa o entendimento como algo que, a partir do presente, adianta sempre possibilidades. A razão para tal suceder é que “o entendimento tem em si a estrutura existencial à qual chamamos *projecção* [*Entwurf*]”.²¹⁹ Esta projecção é um atributo da revelação do “ser-no-mundo” como “potencialidade-para-ser”; projecta a partir de uma base pré-existente, que funciona aqui de modo idêntico ao qual funcionará o depósito da linguagem nos escritos pós-*Kehre*.

Porém, a natureza imediatamente material, diferencial, vectorial e expansiva contida na expressão de uma “projecção”, também permite pensar uma raiz libertária no pensamento do filósofo alemão.²²⁰ Em segundo lugar, a base pré-existente condiciona o entendimento, decidindo previamente o alcance potencial do “projecto” com o que é “essencialmente revelável” em si. É só a partir da existência deste fundo que o entendimento poderá votar-se primariamente à desvelação do mundo.²²¹ Antes de se ligar ao entendimento de *Dasein*, O conceito de “projecção” já existe enquanto modo do *Ser*,²²² manifestando-se gerado e concatenado em projecções anteriores.²²³ Tal facto autorizará uma leitura independente da estrita esfera existencial do entendimento kantiano, deste conceito de “projecção”.

O interesse por um conceito estritamente associado ao *Dasein* e à sua primazia como representante do que significa amplamente “entendimento” (no preciso momento

²¹⁹ “Why does the understanding - whatever may be the essential dimensions of that which can be disclosed in it - always press forward into possibilities? It is because the understanding has in itself the existential structure which we call “projection” (*Entwurf*)”. Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishing, 1962, pp. 184-185. Na nota, o tradutor sublinha a afinidade da expressão *entwerfen* (projectar) com o verbo alemão *werfen* (atirar). *Entwurf* é usado habitualmente em alemão como esboço, *design* no sentido inicial de projecto ou desenho. A sua relação com o verbo atirar justifica o uso da expressão no contexto em que Heidegger a coloca.

²²⁰ Simon Crichtley oferece-nos sucintamente esta leitura libertária a partir deste conceito: “*Dasein is thrown projection* (Dasein ist geworfener Entwurf); (...) the human being is not just a being defined by being thrown into the world. It is also one who can throw off that thrown condition in a movement where it seizes hold of its possibilities, where it acts in a concrete situation. This movement is what Heidegger calls projection (*Entwurf*) and it is the very experience of what Heidegger will call, later in *Being and Time*, freedom. Freedom is not an abstract philosophical concept. It is the experience of the human being demonstrating its potential through acting in the world. To act in such a way is to be authentic”. Simon Crichtley, “Being and Time, part 4: Thrown into this world”, recensão publicada em <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jun/29/religion-philosophy>, (consultado em Novembro de 2018).

²²¹ “Projection always pertains to the full disclosedness of Being-in-the-world; as a potentiality-for-Being, understanding has itself possibilities, which are sketched out beforehand within the range of what is essentially disclosable in it. Understanding can devote itself primarily to the disclosedness of the world; that is, *Dasein* can, proximally and for the most part, understand itself in terms of this world”. Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishing, 1962, p. 185.

²²² “And as thrown, *Dasein* is thrown into the kind of Being which we call “projecting”. *Idem*.

²²³ “Projection always pertains to the full disclosedness of Being-in-the-world; as a potentiality-for-Being, understanding has itself possibilities, which are sketched out beforehand within the range of what is essentially disclosable in it”. *Idem*

paradoxal em que suspendemos a analítica deste mesmo *Dasein*) prende-se com a sua utilidade para pensar existencialmente a *Geworfenheit*,²²⁴ um “ser-lançado”, aplicado ao caso de sistemas inteligentes “extra-humanos”, uma situação existencial muito diversa daquela em que se revela o *Dasein* heideggeriano. A razão desta utilidade explica-se em dois pontos. Em primeiro lugar, o conceito-chave de "evento a-propriante" [*Ereignis*] ainda não estava desenvolvido à data da escritura de *O Ser e o Tempo*. O conceito de *Entwurf*, sem equivaler exactamente ao abrangente conceito de "evento a-propriante", partilha assim mesmo o espaço funcional que será ocupado mais tarde pela *Ortschaft*, pela espacialização de *Ereignis*. “Projectar” pode substituir também, de um modo genérico, mais abrangente e tolerante a estrita função logocêntrica do “dizer”, que ligará posteriormente a analítica de *Ereignis* à “consciência humana”.

Fica aberta assim a possibilidade de, a partir da separação experimental de “entendimento” e “projectação”, poder pensar-se em duas naturezas ou abordagens em *Ereignis*: enquanto modalidade em-si e enquanto espacialização e historicidade. O "evento a-propriante" *projecta-se, projecta* incessantemente, e terá sido *projectado*. Deste modo, pode pensar-se também este “projectar” como sendo o motivo para o "evento a-propriante" emergir do sistema. A este propósito, recorde-se que Luhmann descreve, num movimento idêntico, o modo como um sistema emerge de projecções autonomizadas e capitalizadas em comunicação. Não somos nós que comunicamos, mas a comunicação que comunica, independente do ente que a emite. Manifesta-se assim uma cisão na relação entre o que *projecta* e o ser *projectado*.

Em segundo lugar, possuímos a vantagem analítica que se produz a partir das modalidades de *Entwurf* enquanto “projecto”, “projectação”, “esquisso” ou “desenho” - em oposição ao estrito antropocentrismo de uma indexação de *Ereignis* ao acto de dizer ou do dito. Uma projectação ou um desenho podem ser concebidos em total independência da presença “humana”.²²⁵ A recolocação do conceito de *Entwurf*, associando-o ao conceito

²²⁴ Não existe tradução para português (numa única palavra) o “estado de estar lançado” que é exprimido em alemão por *geworfen-heit*.

²²⁵ Para lá dos desenhos realizados por relâmpagos (ver *Les Caprices de la Foudre* de Camille Flammarion, apresentado por Didi Huberman por exemplo) das imagens em pedras sedimentares e de simples projecções de sombras; para lá de um conceito especulativo do desenho como localização de um emergir de diferenças relativas perante a observação, a tradição consignou no substantivo *Acheiropoieta* que significa “feito sem a intervenção da mão humana” a aparição miraculosa em raros momentos da história, da face de Cristo. Os processos (de luz na projectação e química na impressão) na fotografia herdaram tecnologicamente esta modalidade do surgir. A relação entre fotografia, os *Acheiropoieta* e a *Alétheia* manifesta-se imediatamente na palavra revelação. *Apauruṣeyā* é o termo sânscrito, que significando “composição não-humana”, refere-se à origem revelada dos textos dos Vedas. Nesta tradição não ocidental, a palavra, enquanto revelação, precede o humano. Georges Didi-Huberman, “L’empreinte du ciel” in *Les caprices de la foudre précédé de l’empreinte du ciel*,

posterior de "evento a-propriante" permitirá de um só golpe (dentro de uma esfera híbrida entre “humanos” e “não-humanos”) fundar a possibilidade de um universo de partilha cosmopolítica, ao mesmo tempo que possibilita filosoficamente relançar no debate a importância do *design* entendido de forma radical²²⁶ neste mesmo contexto de assemblagens híbridas para a construção de sistemas e mundos.

O projectado, o projectar ou a projecção, verificam-se a qualquer nível físico. Seríamos também tentados a referir uma existência metafísica de “projecto”, aceitando aqui o “metafísico” como um nome que participa, designa ou marca a diferenciação cultural a partir das diversas origens dos fenómenos. O "projecto" participa ambigualmente, ao contrário da projecção, de uma intencionalidade. Referimos esta ambiguidade porque o “projecto” - enquanto algo que é ejectado, projectado, atirado de uma origem - não exige intenção. O uso iterado do conceito inclinou-se para o intencional, na mesma medida que “projecção,” enquanto acto consumado, manteve-se no território do inconsciente. *Entwurf* é, portanto, de um ponto de vista cultural, um conceito plenamente adaptável a todos os géneros de agentes originários, conscientes e inconscientes.

Assim sendo, *Entwurf* consiste numa plataforma conceptual sólida para avaliar as reivindicações dos agenciamentos interiores a uma filosofia orientada para os objectos ao mesmo tempo que serve de ponto de partida para pensar o intencional indexado ao entendimento. Como veremos, este equilíbrio para a partilha do “projectar”, entre o alargamento e até mesmo a preeminência concedida ao “não-humano”, ao mesmo tempo que se tenta pensar um destino aberto na iniciativa específica do projecto “humano”, será difícil de argumentar. Tal corresponderá a entender este “projectar” servindo a duas agências de emergência distintas e eventualmente antagónicas; como navegar no difícil e estreito percurso entre o “Caríbdis” do niilismo e um “Cila” chauvinista e antropocêntrico?

Ledignan, Revue Antigone, 1994; Jaraval Lal Metha, “Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Theme” in *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu HI, University of Hawaii Press, 1990.

²²⁶ Gonçalo Pena, “Radicalizar Design”, Lisboa, FCSH-Universidade Nova de Lisboa, 2001.

C) Os Objectos

c.1) “Quase-Objectos” e Factiches. As Tentações da *Object Oriented Philosophy*

Neste ponto da investigação aceite está a crítica sobre a injustiça catastrófica nos recortes sucessivos na multitude de entes, operados na história da metafísica através da chamada “máquina antropológica”. Associa-se a esta crítica a necessidade da suspensão experimental das estruturas que para tal contribuem, para tornar visível todo um mundo de exigências e de articulações, concorrentes com a imposição acrítica da primazia global do *homo sapiens*. A convocação, por Latour,²²⁷ de uma miríade de híbridos resultantes do naufrágio tanto de princípios politicamente puros, quanto do princípio da imposição no mundo da verdade científica, será um bom início para compreender e aceitar a incomensurável determinação das coisas. Nestas incluem-se tanto os objectos delimitáveis como as coisas indefiníveis, mesmo para além do universo das contingências resultantes da tensão entre artefactos científicos e políticos. Nesta oposição, a política é, em última análise, o território decisivo para a definição para o destino da “coisa” [*res*] pública. Latour tentou superar esta contradição através da distinção entre política “humana” e a sua promoção enquanto ecologia política.

Mais subtil do que a proposta de Latour é a anterior reflexão de Michel Serres, que muito terá influenciado o posterior pensamento eco-político latouriano. Serres afirma que a relação entre o pensamento e a presença das coisas é decisiva no contexto da antropogénese. Nesta nova versão de antropogenética, a de Serres, aquilo que separa o “humano” do animal é o alargar do campo de relação dos pronomes pessoais no caso dos primeiros. A relação entre o “eu” e o “tu”, o “nós” e “eles”, já presente entre símios e outros mamíferos, complexifica-se com expressões que indicam a presença de objectos, “isto aqui”, “eis aqui”, “aquilo lá”. Serres conclui: “Eis a própria coisa”.²²⁸

O filósofo não contradiz a narrativa antropogenética de Blumenberg mas eleva a fasquia da complexidade da rede de relações, incluindo a atenção sobre a existência própria dos objectos. A força da crítica de Serres descobre o seu alvo ao considerar uma

²²⁷ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA *et al.*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

²²⁸ “L'événement le plus révolutionnaire dans l'histoire des hommes, et, peut-être, l'évolution des hominiens, fut moins, je crois, l'accession à l'abstrait ou à la généralité, dans et par le langage, qu'un arrachement par rapport à l'ensemble des relations que nous entretenons dans la famille, le groupe, etc., et ne concernant qu'eux et nous, aboutissant à un accord, peut-être confus, mais, soudain, spécifique, au sujet d'une chose extérieure à cet ensemble. Avant cet événement, il n'existait que le réseau des relations, nous y étions plongés sans recours. Et, tout à coup, une chose, quelque chose apparaît, hors le réseau. Les messages échangés ne disent plus: je, tu, il, nous, vous, etc., mais ceci, voici. Ecce. Voici la chose même”. Michel Serres, *La Naissance de la physique dans le Texte de Lucrèce; Fleuves et Turbulences*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 163, (sublinhado no original).

política meramente baseada nas relações interpessoais como uma regressão animal, materializando a máxima hobbesiana onde o “Homem é a fera para o Homem”.²²⁹ O poder político de representação conferido na linguagem “humana” é exortado à inclusão das coisas num processo difícil, tão necessário como condenado à indeterminação. A posição de Serres é importante no contexto desta investigação, porque através da atenção sobre as coisas, provoca a instabilidade no destinar político da “animalidade humana”.

Na primeira versão do equilíbrio do “destino humano”, a submissão dos objectos às relações políticas fez emergir ou manteve a sociedade sob a sombra do “humano-feral”. A introdução do maquinismo do estado, do objecto legal, do objecto intermediário, seja ele simbólico, técnico ou científico, permite a submissão do “estado natural” do “humano” ao “bem comum”. É esta posição que torna Hobbes o primeiro dos filósofos políticos modernos. A história desta intermediação gradual dos objectos no seio das sociedades “humanas” é também o que descreve um arco que faz a mediação temporal e espacial entre o poder paternal e tribal e a auto-regulação positivista da sociedade científica.

Michel Serres critica subtilmente esta supressão ou ocultação dos objectos da atenção do Homem, para conseguir um completo e livre exercício para as relações interpessoais. Ao contrário de se pensar positivamente esta liberalização do acesso²³⁰ Serres introduz agora uma suspeita. Através da liberalização re-emerge a “fera” hobbesiana. Toda a obra do autor de *O Parasita* contempla este cuidado sobre as coisas, a sua natureza e o modo poético de as dizer. Este cuidado é motivado (imposto mesmo) pela inclinação dos elementos para a indeterminação e para o caos. A consciência do caos, a positivação do trabalho de tradução infinda a que as criações recortadas deste ruído incessante de fundo convidam, remetem-nos para um lugar de equilíbrio difícil na auto-aceitação de uma existência necessariamente contingente.

Outra versão desta ideologia do acesso é, por outro lado, produzida por regimes autoritários, desde os exemplos de absolutismo monárquico aos dos fascismos do partido

²²⁹ “L’objet en tant qu’objet, quasi indépendant de nous et quasi invariant par la variance de nos relations, sépare l’homme des mammifères. *L’animal politique, celui qui subordonne tout objet aux rapports entre les sujets, n’est qu’un mammifère parmi d’autres, un loup, par exemple, un loup parmi des loups. En politique pure, le mot de Hobbes, que l’homme est un loup pour l’homme, n’est pas une métaphore, c’est l’indice exact de la régression à l’état qui précède l’émergence de l’objet*”. *Idem.*, p. 164, (sublinhado no original).

²³⁰ Será sempre necessário reflectir num desenvolvimento histórico da filosofia política sob a perspectiva da força relativa da mediação dos objectos. Neste sentido, a liberalização defendida a partir de Locke, baseada no credo da natureza cooperativa do ser humano, pretende reduzir ao mínimo o peso da presença “perante a mão” [*Vorhanden*] dos objectos intermediários, ao mesmo tempo que promoverá a “agilização” [*Zubanden*] dos mesmos, influenciando o posterior utilitarismo de Bentham, Mill, e o credo geral de dominação e controlo do mundo material (a ideologia do *technofix* é disto um bom exemplo) do liberalismo económico.

único. Neste sentido é útil recordar a famosa distinção de Benjamin sobre a estetização do político e politização do estético, correspondendo uma à posição “reaccionária” e a outra a uma posição “progressista”. Para lá da selva neo-liberal, não corresponderá a ditadura e a forte mediação técnica do estado do partido único ao mais horrendo exemplo moderno de que “o Homem é a fera do Homem”?

Esta questão levar-nos-á à segunda força de inclinação no difícil equilíbrio proposto por Serres. Às posições da tecnocracia corresponderão as pretensões de uma ciência que pretende tomar o caminho da totalização, da força, do domínio imperial. Os filósofos, particularmente os de “extracção” continental, contemplam com temor esta tendência. Aqui, de facto, não é tanto a animalidade do Homem que sobressai no “inferno” real do mundo mas a colocação ou espacialização de um discurso que “não é diferente da matéria dura na qual é escrito.” Seja de osso, pedra, metal ou de compósitos de carbono, o discurso articula uma “mecânica de sistemas sólidos”.²³¹ A imagem deriva do imaginário da máquina da colónia penal em Kafka. A burocracia instala um tempo, um ritmo e uma qualidade que supera agora o velho e húbrico salto da fera. O gestor de crueldades é indiferente e superior à elasticidade, à subtilidade, à ambiguidade. Pior ainda, sintetiza simulacros destas mesmas qualidades, mantendo violentamente enquadrados os corpos anteriores, os que pela sua natureza não se enquadram. A noção de *Gestell* reaparece aqui, não enquanto dispositivo intimador, mas como máquina disciplinar, punitiva e mesmo exterminadora, agora sob a auto-concepção benevolente da economia.

Serres conta-nos que para Lucrecio também os átomos seriam letras.²³² Na conjugação e na essência das coisas, o epicurista descobria enquanto *foedera naturae* as palavras e na música do frasear, o fluxo da matéria. A heterotopia do jardim corresponde ao lugar de equilíbrio, o lugar e a temporalidade de onde se escreve, desenha, se compreende através da contemplação dos objectos as leis da “natureza”, da física.²³³ E se compreendermos a física, compreenderemos a nossa conduta moral.

²³¹ *Idem.*, p. 237.

²³² Seguindo o credo atomista, *Idem.*, p. 175.

²³³ Latour eleva a intuição de Serres ao considerar Lucrecio como o primeiro dos físicos e não meramente como um pré-físico: “*If by physics you mean fluid state physics, how old is Lucretius’ passionate description of it? It is still tomorrow’s physics*”. Bruno Latour, “The Enlightenment Without The Critique: An Introduction to Michel Serres’s Philosophy” In *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, recensão publicada em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/33-SERRES-GB.pdf>, (Consultado em Novembro de 2018).

Em primeiro lugar observemos a recondução do “estatuto humano”, de uma semelhança a Deus para a redução a uma semelhança com a “coisa”. Tomemos qualquer objecto na nossa mão: tudo o que dizemos sobre a alma e tudo o que dizem de nós os cientistas do “humano”, está com simplicidade escrito sobre esse objecto tangível; o aparecer, a existência e o desaparecer. Em segundo lugar, compreenderemos que cada linguagem dita “humana” é apenas mais uma codificação entre tantos outros sistemas de significação “humanos” e “não-humanos”. Aquele, mais ou menos impregnável, mais ou menos impermeável, abre-se à contaminação e ao conflito com outros códigos, como o lógico-matemático ou o genético, abrindo essa claridade relativa, histórica e localizada onde nos encontramos atirados.

A natureza ama esconder-se (*Physis kryptesthai philei*),²³⁴ de facto. Perante a linguagem, a “natureza” dissimula-se sob uma rede de nexos perceptíveis, figuras que se destacam de um fundo e ao qual a linguagem, na época clássica, procurou aplicar conceptualmente uma máquina interpretativa e exploratória. Serres leva este esquema ao paradoxo: “A natureza dissimula-se sob uma grade dissimulada”, e a experimentação, a modelagem e a intervenção, ao fazer emergir esta grade, consistem em “simulações da dissimulação”.²³⁵ Já o havíamos compreendido antes. O “humano” deriva através da submissão da sua linguagem aos sistemas formados pelas coisas e a uma generalização global do pensamento absoluto de dominação que o domina.

Heidegger, ainda ele, alertou para a atomização do pensamento em *mathemata*,²³⁶ atomização essa promovida anteriormente por Descartes através da ideia de uma *scientia universalis*. A metafísica foi, deste modo, matematicamente determinada: “Os supremos axiomas, como matemáticos, devem estabelecer em avanço, ao cuidado do todo dos seres, o que existe no Ser e o que Ser significa, de onde e como é a 'coisicidade' (*Dingheit*) de coisas determinada”.²³⁷ Heidegger e Serres encontram-se na recusa do pensamento

²³⁴ Nesta curta frase traduzida para português através do latim como “Natureza ama ocultar-se,” Heráclito lança com sabedoria o início deste longo processo de reflexão sobre a existência da coisa. Este tropo heraclítico irá regressar em formulações sucessivas ao longo da história, tanto como uma afirmação da admiração sagrada pelo mistério, como sob a forma de uma exortação à extorsão pela força, primeiro mágica e depois tecnocientífica dos seus segredos. Heráclito, *Fragmentos Contextualizados*, Lisboa, Instituto Nacional da Casa da Moeda, 2005, p. 166.

²³⁵ Michel Serres, *La Naissance de la physique dans le Texte de Lucrèce; Fleuves et Turbulences*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 173.

²³⁶ “The *mathemata* are the things insofar as we take cognizance of them as what we already know them to be in advance, the body as the bodily, the plant-like of the plant, the animal-like of the animal, the thingness of the thing, and so on. (...) The *mathemata*, the mathematical, is “about” things which we really already know”. Martin Heidegger, “Modern Science, Metaphysics and Mathematics” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, pp. 190-191.

²³⁷ “The highest axioms, as mathematical, must establish in advance, concerning the whole of beings, what is in being and what being means, from where and how the thingness of things is determined”. *Idem.*, p. 208.

axiomático ou matemático como modo final de descrever as coisas. Ambos situam-se dentro da tradição crítica e fenomenológica de Kant. Porém, enquanto Heidegger confere à linguagem um papel determinante na aproximação às coisas, Serres introduz, para além desta, múltiplas dimensões afectivas, como o sentimento, a tradição cultural e social, nesta relação entre “humano” e “coisa”. Também é elucidativo lembrar aqui o conceito de ferramenta-objecto, submerso na insignificância e no esquecimento pela apropriação utilitária, em Heidegger e a resistência a esta mesma apropriação à qual o poeta deverá presidir. Heidegger distingue "coisa" [*Ding*] de "objecto" [*Sache*] na medida em que este último é a coisa, mas agora integrada e instrumentalizada nas relações mundanas por intermédio da linguagem. A diferenciação que Heidegger realiza aqui, é de uma importância quintessencial na articulação da relação entre o “Homem” e as coisas, colocando toda a importância na separação entre a coisa-em-si e a sua presença como fenómeno. A primeira forma de relação levam-nos aos terrenos do “realismo especulativo” ao passo que a segunda posição, tomada por Heidegger, é o caminho da estética e dos processos criativos da representação simbólica.

Comparemos agora o conceito de "objecto" em Heidegger com a famosa distinção entre "objecto" e “quase-objecto” em Michel Serres. Esta comparação permitirá uma articulação entre as decisões existenciais heideggerianas, na perspectiva do *Dasein*, face à abertura política presente na concepção de Latour, onde a participação de entidades “não-humanas” age autonomamente na construção do todo.

Em primeiro lugar, podemos desde logo sublinhar que em Heidegger, ao nível de *Ereignis*, a ambiguidade de algo que captura, a-propriando-se de algo ao mesmo tempo que se captura, ou seja tornando-se próprio. O filósofo alemão permite conceber de facto uma autonomia actante “não-humana”, para lá da agência do Homem, e que eventualmente acaba por destiná-lo. O melhor exemplo desta ambiguidade como marca da autonomia dos objectos face ao “humano” é dado pela noção de “dispositivo”. Para Heidegger, o lugar de todas as interacções entre entes é o *Ser* - o contexto onde os objectos se revelam, se definem, existem e provocam. *Gestell*, este dispositivo, tem a ambígua natureza de algo sólido e concreto, mas ao mesmo tempo reporta-se a uma intimação, uma agência que condiciona o acesso daquele que se encontra “lançado no mundo”, ao existir extático perante o *Ser*. O dispositivo é uma agência que silencia, ocultando-a no esquecimento, a natureza. Esta natureza apropriada como “humana” foi - como temos vindo a sublinhar - problemáticamente associada pelo filósofo alemão à ideia de “autenticidade”. Porém, a nossa própria condição de “estar lançado” [*Geworfenheit*]

obrigar-nos-á a uma impossibilidade do afastamento genuíno dessa intimação do dispositivo, dos valores, dos problemas das interpretações dos códigos gerados pela ciência e pela tecnologia. É sempre este o enigma que reside no coração do *Gestell*; o de um perigo supremo do qual se extrai o que salva.

A resposta de Serres ao conceito de "dispositivo", um conceito que nunca chega a concretizar como tal, mas que aborda sob a figuração de uma tentação totalitária da ciência, não corresponderá a um recuo luddista nem a uma recusa das vantagens da cientificidade; antes procura ater-se, como veremos, a um avanço político para a defesa da atenção filosófica sobre o "local" enquanto "comunidade" de coisas. Esta concentração de Serres no local, tal como em Heidegger, combina o filosófico e o poético na própria escrita. O francês convocará para esta comunidade os diálogos de Galileu, modelos leibnizianos, o erotismo em Sade, o naturalismo de Zola ou mesmo a comédia de *As Jóias de Castafiore*, a mais genial das aventuras de Tintim.²³⁸ "O caos está sempre, sempre lá, exterior, interior. Denso por todo o lado na turbulência formada. O caos-nuvem é a realidade, o real presente. O caos-aquário é o seu modelo epistemológico; re-envia às unidades, as dimensões múltiplas do primeiro. De onde o texto, tal como é escrito".²³⁹ E é por isso que o texto de Lucrécio é um poema. Será também por isso que a filosofia de Serres faz-se sob o patronato de Hermes.

Tal como Heidegger, Michel Serres não crê num lugar exterior ao dispositivo. Tal como em Heidegger, a poesia é para Serres absolutamente capital nesse contexto. Diferentemente de Heidegger, porém, Serres é decisivamente um optimista e vê resolutamente nesse dispositivo não um perigo mas uma oportunidade. Ao contrário da obsessão pela linguagem do autêntico, o filósofo francês está aberto ao grande murmúrio de vozes e sinais que se desprendem das coisas, enquanto anúncio da comunidade que virá. Tal significa também (para lá das exortações poéticas a um deus que nos salve) que estamos, enquanto actores ou "actantes" (Latour), sujeitos a uma contingência ontológica no meio de miríades de outros actantes, embora providos de uma capacidade específica de experiência e de relativa e instável consciência sobre tal condição. Daí se justifica o modelo epicurista para uma contemplação atarácica do mundo e da violência, daquilo que potencialmente nos ultrapassa e aniquila. Para Heidegger, esse modelo será o poema

²³⁸ Michel Serres, *Hermes II - L'Interférence*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

²³⁹ Martin Heidegger, "Modern Science, Metaphysics and Mathematics" in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011.

e a obra de arte. Já para Serres, serão as ciências no plural, o mergulho feliz no jogo infundável das referências, das interferências, das traduções. “A cidade faz barulho mas é o barulho que faz a cidade”.²⁴⁰

Michel Serres recusa tanto a interrupção cruel do fluxo por parte do racionalista, como uma fuga de traços eugénicos para a ilusão do autêntico. Segundo Latour e referindo-se à epistemologia e à desvelação do discurso científico no mundo, Serres oferece uma alternativa a uma postura da filosofia limitada à forma da “coruja crepuscular de Minerva”, como a crítica que surge apenas após uma materialização da realidade onde pretende incidir.²⁴¹ Por outro lado também se opõe à posição do crítico “moderno” (num sentido latouriano), o qual fornece a metalinguagem com a qual se torna o mestre incontestado da infra-linguagem manifesta no texto criticado. Nestas condições a vitória da filosofia crítica sobre as ciências seria sempre uma vitória tão previsível como vazia.

Já a prática filosófica de Serres dispensa qualquer meta-linguagem ou hierarquização entre mestre-crítico e aquele sobre o qual se apoia. Se para um filósofo crítico a evolução histórica se realiza através de revoluções, como para Kant a de Copérnico, Serres recusará este conceito de “revolução” aplicado ao saber. A opção decisiva da adoração do momento revolucionário calcifica qualquer liberdade posterior de re-leitura dos textos para a sua justaposição em igualdade no jogo trans-discursivo. Uma meta-linguagem, seja ela a do sub-consciente, do social, do económico, a da linguística - ou aquela que em Heidegger pretende revelar a “autenticidade” -, determina aprioristicamente uma estrutura discursiva mestra, bem como uma elencagem de opositores e terreno de combate, eliminando as surpresas e fazendo revolver todo o debate em torno dessa mesma linha.

Em oposição a uma grande revolução epistemológica, é o tremor das grandes infâmias, como a de Hiroshima, que revelam a Serres a extensão da colaboração “tanatocrática” entre a política, a ciência e a indústria e o obrigam a uma ruptura com a filosofia crítica. Os discursos destas áreas e de outras são justapostos permitindo ao filósofo mapear percursos inter-conexos de desenvolvimento. A investigação sobre formas de existência dos objectos - neste laboratório a que deu o nome de “Hermes” -

²⁴⁰ Michel Serres, *The Parasite*, Baltimore MD *et al.*, The John Hopkins University Press, 1982, p. 14.

²⁴¹ “*Philosophy is not a crepuscular bird similar to Minerva's owl. If anything it is a light and bright morning bird. Not sad and wise, but naive and brisk*”. Bruno Latour, “The Enlightenment Without The Critique: An Introduction to Michel Serres's Philosophy” In *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, recensão publicada em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/33-SERRES-GB.pdf>, (Consultado em Novembro de 2018).

ganha uma importância igualitária face às pretensas narrativas sobre a forma de existir dos “humanos”.

Verifica-se que na cadeia das representações presumidas, a violência sobre os outros “humanos” e animais estende-se também aos objectos. Estes indexar-se-ão como sujeitos e objectos, *quase-objectos* para melhor se adequarem à prática do terror. “O conhecimento objectivo da física atómica não é diferente tipologicamente de um apedrejamento de um herói antigo; é diferente em termos de escala; permite assim a um colectivo maior ser definido”.²⁴² Serres define um modelo eticamente negativo para a autoridade absoluta dos artefactos científicos extraídos do ideal da razão. A ciência assim modelada, em oposição ao que apregoam os positivistas, não eliminará a violência. Muito pelo contrário; intensifica-a e expande-a a campos inusitados.

Para o filósofo francês o modelo ético que toma como o seu, o justo ou razoável, é dado pela metáfora da superação da passagem do Noroeste.²⁴³ Ao contrário da ideia de arquipélagos de “ilhas” desordeiras, as quais é preciso terraplanar para as pôr em sintonia com um universo pré-concebido de ordem e razão, Serres opera uma inversão de perspectiva e propõe que cada uma dessas “ilhas” seja respeitada e dada à partida como uma configuração válida e ordenada, com sinais, indícios de outras terras próximas, guias para a navegação num todo, num universo que é necessariamente caótico e incompreensível. Sentem-se aqui os ecos de uma filosofia de sistemas na sua descrição da instabilidade das fronteiras, algo de perspectivista: “nenhuma direcção; nenhuma mestria óbvia; nenhum corte bem-definido como divisória entre a terra firme da ciência e os recursos suaves das humanidades”,²⁴⁴ sejam eles poemas, relatos de sonhos ou mitologias. Serres, enquanto iluminista sem a pretensão de crítico, coloca a filosofia na vanguarda da ciência, não dispensando o rigor e a clareza desta última, desde que confinada à sua vocação local.

Este é, como observámos anteriormente, um tema caro a Latour. A ciência devidamente localizada, extraída do mundo não pode ser nem desprezada nem idolatrada.

²⁴² “The objective knowledge of atomic physics is not different in kind from the stoning of a primitive hero; it is different in scale; it allows a bigger collective thus to be defined”. *Idem.*, p. 93.

²⁴³ Michel Serres, *Hermes V; Le Passage du Nord-Ouest*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1980.

²⁴⁴ “Instead of the image of the Copernican revolution, that pictures a definitive and irreversible reversal of the force relations between centre and periphery he offers another geographical metaphor, a much less radical one, that of the North-West Passage, this chaos of islands and lands and ice and packs disseminated in North Canada. No direction; no obvious mastery; no clear-cut divide between the firm lands of science and the soft resources of the humanities”. Bruno Latour, ‘The Enlightenment Without The Critique: An Introduction to Michel Serres’s Philosophy’ In *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, recensão publicada em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/33-SERRES-GB.pdf>, (Consultado em Novembro de 2018).

Sublinhando-se aqui ainda alguma proximidade à noção de *Gestell*, a sua importância para Serres não está sustentada numa instrumentalidade ilusória, uma perspectiva que fundaria o retorno patriarcal da metalinguagem para a crítica e aparência de controlo. A importância da ciência como produção comunitária e simultaneamente aspecto de uma tecnicidade originária é, por isso mesmo, o constituir de uma fonte de contínua produção de híbridos aos quais Serres, dando largas à intuição, apelida de “quase-objecto”, atacando o coração de uma distinção que gradualmente deixou de ser clara e de fazer sentido: a distinção entre sujeito e objecto.

“Este quase-objecto não é um objecto mas é um mesmo assim, porque não é um sujeito, porque está no mundo; é também um quase-sujeito porque marca ou designa um sujeito que, sem ele, não seria um sujeito”.²⁴⁵ Um exemplo dado é o de uma bola de futebol. Como refere Serres, “a bola não está lá para o corpo; o contrário exacto é verdadeiro: o corpo é o objecto da bola”.²⁴⁶ A bola é o exemplo, entre muitos, de um quase-objecto e quase-sujeito que transforma o “eu” em sujeito, no sentido de submetido a algo.²⁴⁷ O conceito de “quase-objecto” permite a colocação de entidades políticas “humanas” e “não-humanas”, para utilizar a terminologia de Latour, num mesmo plano teórico e pensar interacções suspendendo o lastro da auto-afecção que preside e ordena o quadro clássico e “moderno” das representações.

A equiparação entre “humanos” e “objectos” não é assim tão fácil. Sabemos, e já o referimos aqui, que não é possível superar quotidianamente, e num plano prático, a auto-afecção da imagem-manifesta presente na “linguagem do humano”, porque, tal como temos vindo a compreender, é justamente através da linguagem “humana” que reside ou existe “humanidade”. Se, como descreve Blumenberg, terá sido a partir de um dispositivo óptico que nasceu a “consciência humana”, não será menos verdade que terá sido através do desenvolvimento da linguagem específica do *habilis* que esta consciência sobre o habitat se estabilizou.

É o *logos*, e não o corpo, que se descobre e auto-define como único no mundo e único na capacidade de representar e organizar. A linguagem é ela própria o primeiro dos “quase-objectos” e mantém-se na sua originalidade como o mais bem dissimulado de

²⁴⁵ “*This quasi-object is not an object, but it is one nevertheless, since it is not a subject, since it is in the world; it is also a quasi subject, since it marks or designates a subject who, without it, would not be a subject*”. Michel Serres, *The Parasite*, Baltimore MD et al., The John Hopkins University Press, 1982, p. 225.

²⁴⁶ “*The ball isn't there for the body; the exact contrary is true: the body is the object of the ball*”. *Idem.*, p. 226.

²⁴⁷ “*Fallen, put beneath, trampled, tackled, thrown about, subjugated, exposed, then substituted, suddenly, by the vicariance. This list is that of the meanings of subdicere, subjectus. Philosophy is not always where it is usually foreseen. I learn more on the subject of the subject by playing ball than in Descartes' little room*”. *Idem.*, p. 227.

entre eles, porque foi ela a primeira a distinguir a divisão entre sujeito e objecto, porque foi ela a sonhar-se a esta economia de relações por não conhecer outra linguagem como objecto. Poder-se-ia num *thought experiment*, imaginar o surgir de uma espécie alienígena dotada de cérebro, coluna e sistema motor. Uma espécie dotada de uma linguagem traduzível para a linguagem “humana”. Com o tempo, e através de uma *aufhebung*, a linguagem seria um conceito comum às duas espécies, “humana” e alienígena. Seria *logos*, um organismo único e diverso de línguas, mas sempre orientado para o exterior, sem rival para a representação da alteridade. A divisão entre sujeito e objecto refaz-se sempre no *logos*, numa divisão política entre o que representa e o que é representado. O fundar da coisa colonizada, subalterna, escravizada, reside nesta diferença, só superável pelo esforço poético e paulino²⁴⁸ de uma democracia representativa orientada para os objectos.

Heidegger não estará sozinho ao insistir neste recolhimento para uma ocultação dos objectos perante o existente no mundo quotidiano. O quase-objecto proposto por Serres, um híbrido de “humanidade” e “não-humanidade”, é sujeito nesta ocultação. O quase-objecto retira a sua qualidade de surgir limiar, deste movimento relativo a um outro sujeito, o objecto quase-sujeito, o sujeito quase-objecto do *logos*-corporizado, egológico. A diferença-diferida em fuga na representação, resvala na base do conceito criado pelo corpo que também se move. O movimento do sujeito faz emergir e submergir objectos, a forma de agência através da qual se subjectiva. O agir do *actante* (Latour) enquanto agir de um sistema de significação é o de um participante específico, é sempre *médium* e pode aspirar ao comum. É porém, na tendência da estabilização ou sedimentação do agir que se funda a representação e a desigualdade.

Latour procede a uma avaliação do pensamento de Serres²⁴⁹ de modo a sustentar a sua própria visão política, uma visão igualitária e realista formada ao longo da sua carreira enquanto antropólogo e sociólogo das ciências. A sua reflexão sobre os objectos conduz-se por uma politização do conceito de quasi-objecto através do conceito “*factiche*” resultante da contracção de “facto” com “fetiche”.

²⁴⁸ Slavoj Žižek, *El Frágil Absoluto o Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

²⁴⁹ “*I am struggling for a word that would best describe Michel Serres’ philosophy. ‘Positive’ would come to mind if Comte had not given this word a dubious posterity - let us not forget however that Serres knows his Comte very well. All the words like dépassement, aufhebung, overcoming, outwitting, overmastering, are foreign to his vocabulary. Nothing overshadows, nothing buries anything else. Serres never overcomes anything. Serres’ philosophy is free from negation*”. Bruno Latour, “The Enlightenment Without The Critique: An Introduction to Michel Serres’s Philosophy” In *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, recensão publicada em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/33-SERRES-GB.pdf>, (Consultado em Novembro de 2018).

Já aqui abordámos com algum detalhe a concepção política de Latour expressa no confronto entre a razão política e a razão da ciência sobre uma ideia que se revelou deslocada de natureza. Porém no ensaio *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* o conceito de antropologia simétrica - o qual servirá mais tarde de base para desenvolver uma ideia de eco-política - aplica-se agora sobre o confronto da produção artefactual das sociedades ditas “selvagens” face à produção cultural do racionalismo ocidental. Mais especificamente, Latour inverte a acusação vertida sobre as crenças e as construções primitivas, espelhando-a na análoga construção e crença da idolatria da razão, a qual preside à representação do mundo a partir do ponto de vista ocidental. Latour recusa-se a ser reconduzido a uma escolha entre verdade e construção, adoptando antes uma equivalência entre os dois termos.²⁵⁰ A “verdade” é sinónimo de “construção”, do “construído”: *verum esse ipsum factum*.²⁵¹ Em igual medida qualquer “construção” participa do verdadeiro; é “verdade”.

Para Latour não interessam as validades das crenças porque estas atravessam todas as sociedades e formulações culturais. Mais, Latour, através do seu tratado eco-político, não está interessado no relativismo cultural que rebaixa o valor dos objectos perante um espectro ocidental de inclusividade global-liberal mas sim numa justaposição simples de artefactos-fetiches onde todos se elevam mediante a sua potência local de instituição, para lá do credo na crença que os preside.²⁵² Para a antropologia latouriana um quadro homogéneo de relações declarado como verdade única ou uma teoria de tudo, como a base epistemológica do projecto global de sistematicidade científica, pertencerá tanto a um domínio da crença como a existência de qualquer potentado demoníaco associado a um lugar ou objecto numa sociedade dita “primitiva”. A crença, a fê são equiparadas ao conhecimento científico, como “entidades emaranhadas que emergem das bocas dos *próprios actores*”.²⁵³

Latour liga o conceito de factiche ao de evento. “Eventos, eis outro nome para os factiches e para a adoração que estes merecem”.²⁵⁴ Para Badiou, recordemos, os eventos

²⁵⁰ “We can now choose between two repertoires: the one in which we are challenged to choose between construction or truth, and the one in which construction and truth become synonyms. On the one hand we are paralysed, like Buridan’s ass having to choose between facts and fetishes, on the other we pass thanks to factishes”. Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham NC et al., Duke University Press, 2010, p.23

²⁵¹ Giambattista Vico, *Ciência Nova*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

²⁵² “Symmetrical anthropology now has an operator, the factish, that will help it resume its work of comparing, but without losing its way in the meanders of cultural relativism and without believing any longer in belief”. Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham NC et al., Duke University Press, 2010, p. 29.

²⁵³ “Why should we not abandon the double notion of knowledge/belief, and populate the world with the tangled entities that emerge from the mouths of the “actors-themselves?” *Idem.*, p. 41.

²⁵⁴ “Events: here is another name for the factishes and the worship they deserve”. *Idem.*, p. 63.

são revoluções, “múltiplos” que não existem e que passam a existir a partir de intervenções que mudam as regras de toda uma situação, tomada como uma, de modo a permitir a eclosão desse evento, de uma não-existência para a existência. Para Heidegger, o evento, *Ereignis*, é a a-propriação do *Dasein* pelo *Ser*, o que permite ao *Ser* desdobrar-se em seres, espacializar-se, historicizar-se. Para Latour, e de um modo muito diverso da especificidade revolucionária de Badiou e da solenidade de Heidegger, o evento não é raro nem deve ser raro. A adoração de que fala é a adoração da diferença do mundo, a adoração da sabedoria. O evento parece ser meramente uma temporalização instantânea das propriedades actantes de um objecto, no sentido de abrir o espaço político para a interacção entre entidades distintas e autónomas.

A verdade em Latour sofre uma espécie de *downsizing* sem perder potência, fragmentando-se em torno destas entidades autónomas e locais, como se fossem pedras coloridas num mosaico, sem diferenciar a sua fundação num Deus, seja ele o pai ou a razão. A proximidade a Serres é mais do que evidente.²⁵⁵ O factiche e a sabedoria a que intima, é o veículo de acesso a estas entidades submetidas “a um discurso positivo que não é afinal misterioso”, entidades que “não são substâncias e sim um *modus operandi*” cujo efeito pode ser observado tanto “em brancos como em negros, sob condições que podem ser tão artificiais quanto se deseje, desde que tudo seja posto a revolver em torno do gesto que cura”.²⁵⁶ A partir desta concepção construtivista, não-hierarquizada mas também não relativista da verdade, as condições estão lançadas para a integração dos objectos enquanto actantes “não-humanos”, os quais Latour proporá no seu contrato cosmopolítico. É importante sublinhar aqui esta superficialidade positivada dos objectos em justaposição, uma presença que não se pode diminuir em função de razões anteriores, subterrâneas ou de carácter genético. “Lançar uma cascata de eventos irreversíveis, sim; ser o mestre dos seus instrumentos, não”.²⁵⁷

Das ruínas da religião e da teologia gerou-se uma teleologia da mestria “humana” sobre a sua própria produção da qual o sonho de modernidade terá sido o ponto alto. É a

²⁵⁵ Michel Serres, *The Parasite*, Baltimore MD *et al.*, The John Hopkins University Press, 1982.

²⁵⁶ “These divinities exist; they are the subject of a positive discourse that is not mysterious in the least; they are not substances but a *modus operandi*; their effects can be observed on Whites as well on Blacks, under conditions that can be as artificial as one might wish, as long as everything is made to revolve around the gesture that heals”. Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham NC *et al.*, Duke University Press, 2010, p.50. Latour usa aqui também - tal como Serres e forçando uma visão cândida de fresca reforçada de modo longínquo ao uso associado à filosofia de Augusto Comte -, a palavra “positivo”.

²⁵⁷ “To launch a cascade of irreversible events, yes, to be master of his tools, no. In believing that we were venerating the creator - God, humanity, subject or society - we choose, by a cruel deviation from theology, to idolize mastery as an ideal of detachment from everything that brought it into action”. *Idem.*, p. 65.

presunção desta mestria que Latour ataca. O antropólogo parece também aqui perseguir, no modo como imagina a reticulação das interações entre artefactos-actantes e a atitude cândida que reconhece como superioridade em Serres,²⁵⁸ uma suspensão crítica. Neste papel recusa-se a trilhar os caminhos críticos que Harman caracteriza como "subversão da realidade".²⁵⁹ Os "factiches" são tal como são e não podem ser minimizados pelas razões que os criaram, sejam eles jogos de linguagem, o genótipo, o subconsciente, a estrutura social, o mercado global.²⁶⁰ É evidente que está aqui presente a batalha crónica latouriana, contra as pretensões políticas da razão científica e de um conceito totalitário de verdade.

Porém, e quanto a nós, Latour é omissos em pelo menos dois aspectos. O primeiro surgiu-nos quando a metáfora logocêntrica de Latour - ao conferir significância ao que sai da "boca" de actores, os quais sabemos serem na sua grande maioria "não-humanos" - subsume as instâncias fenoménicas do ruído, do sinal, bem como da (in)traduzibilidade, a uma supremacia imposta, auto-outorgada da arena política. Fica por referir o que produz esta arena política e o que a legitima. Todo o projecto eco-político flutua numa ilegitimidade talvez resultante da suspensão ou recusa da tomada da responsabilidade de uma decisão de legitimação.

Por outro lado, "o factiche é um fazedor de factos e um fazedor de discurso".²⁶¹ Por detrás deste igualitarismo numa área política que é logocêntrica parece manter-se a ilusão da figura de um *puppet master* quase habermasiano - daquele que possui a chave, não de uma razão comunicacional mas de uma sabedoria interpretativa. Depois, e decorrendo disto, Latour - ao contrário de Serres que as aborda de modo efusivo e poético - não trabalha o ângulo morto da linguagem e muito menos o da escrita. Já o afirmámos anteriormente ao criticar a sua concepção da figura do diplomata. Para além de, por definição, mediar o político, uma linguagem não é menos objecto, artefacto, factiche, particularmente sob a sua forma materializada e inscrita, do que qualquer outro objecto no parlamento latouriano.

²⁵⁸ Bruno Latour, "The Enlightenment Without The Critique: An Introduction to Michel Serres's Philosophy" In *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, recensão publicada em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/33-SERRES-GB.pdf>, (Consultado em Novembro de 2018).

²⁵⁹ Graham Harman, *The quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011.

²⁶⁰ "There is nothing easier than making the subject a superficial effect of language play: the temporary capacitance emerging from a neural network; a phenotype of a genotype; the conscious of the subconscious; the "cultural idiot" of a social structure; a consumer of world markets". Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham NC et al., Duke University Press, 2010, p. 41.

²⁶¹ "The factish can therefore be defined as the wisdom of the passage; as that which allows one to pass from fabrication to reality; as that which gives an autonomy we do not possess to beings that do not possess it either, but that by this very token give it to us. The factish is a fact-maker, a talk-maker". *Idem.*, p. 35, (sublinhado no original).

A consequência principal da relegação e repúdio do papel subjacente da linguagem como condicionante do jogo político é a incapacidade de Latour para lidar com as formações sistémicas, as suas articulações fundadas numa tecnicidade originária e com a agência autónoma daquelas. Nesta medida, Latour critica as implicações para o *nomos* global por parte das estruturas hierarquizantes do conhecimento, fundadas na crença e na ilusão moderna de um plano único de verdade. Não admite, contudo, a importância que o "objecto-proposição", "objecto-afecto" ou "objecto-conceito" (Deleuze-Guattari) têm na estruturação dos vários planos contraditórios de "verdade" aos quais pretende aceder por intermédio do "factiche". É este plano potencialmente conflituoso de sobreposições, o fundamento real para a constituição material da dificuldade do comum numa arena política.

Na implícita inclinação hobbesiana do seu parlamento cosmopolítico (pese embora as afirmações de distanciamento proferidas anteriormente em relação a Hobbes),²⁶² Latour não prescinde da inclusão da produção de inscrições, códigos, cartografias, discursos, rotinas, "complicando" a sua distinção entre "humanos" e "não-humanos", fazendo-a entrar em crise.

Um "humano" inscrito objectualiza-se. Um objecto inscrito personifica-se. A maquinaria geral é complexa e híbrida, multi-estratificada, mas Latour parece optar por pensar os seus objectos num único regime geral de equivalência, reduzindo a potencialidade analítica da sua desejada *civitas* não-moderna. Serres, Deleuze e Guattari (sem a armadura política de conceitos como o de "factiche") permitem uma abordagem ao objecto que demonstra uma maior tolerância de escalas, espaços e sobretudo uma maior tolerância descritiva de nexos causais, isto é, complementam e enriquecem a analítica de Latour. A contribuição mais importante destes autores, podemos dizê-lo a esta altura da presente investigação, é o quadro conceptual que nos permite questionar a distinção entre "humano" e "não-humano" e re-colocar a nossa atenção sobre o tráfico mundano entre o sujeito-objecto e o objecto-sujeito.

²⁶² Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA et al., Harvard University Press, 1993.

c.2) Matéria Animada, Sensível e Autônoma

De uma visão sociopolítica sobre determinados objectos, que torna explícita²⁶³ à consciência, entidades e modos de existência dessas entidades, caminhamos agora para apresentar propostas ontológicas dentro daquilo que se tem vindo a chamar de *object oriented philosophy*, escola parcialmente contida na tendência mais geral daquilo a que se chama “materialismo especulativo”.

Em termos gerais, as perspectivas da *object oriented philosophy* tendem a defender a autonomia de relações entre objectos, expurgadas e totalmente independentes da intervenção “humana”, seja esta causal como meramente presencial. Se anteriormente já enunciámos estas posições, ao questionarmos o problemática dos limites do “humano” colocados pela retórica trans-humanista, a questão que se coloca neste momento é a de uma elevação política do “não-humano”, em relação ao “humano” e ao que lhe é afectivamente próximo. A matéria vibrante, os exames organizados e em última análise a máquina inteligente, são algumas destas entidades a considerar.

Arriscamos apresentar uma conclusão logo à partida: cremos que o entendimento essencialista dos objectos, via *object oriented philosophy*, tende à esterilidade. Senão vejamos: a principal razão desta nossa conclusão tem a ver com um entendimento que está adequado à sua própria escala existencial. O objecto é “objecto dos humanos”, mesmo quando se afirma o contrário. Mais uma vez, não podemos escapar ao que Meillassoux chamou de correlacionismo.

Seja como for, estas tentativas de empoderamento do objecto através da ontologia possuem a virtude de melhor desenhar os limites empíricos do político, tão alargados quanto o possível, na sua relação com um território exterior. De um modo geral desenhar-se-á aqui um território de tensão entre a concentricidade de uma narrativa de direito auto-afecto face à excentricidade teórica e especulativa de uma autonomia geral desafecta de uma imagem manifesta. Não podemos perder de vista, porém, que debaixo da estrutura gramatical da especulação mais arrojada permanece uma ancoragem alojada numa forma de existência específica.

²⁶³ “The great German thinker, Peter Sloterdijk, has proposed that history was never about “modernization” or about “revolution,” but was rather about another phenomenon, that he names ‘explicitation’”. Bruno Latour, “A Plea for Earthly Sciences”, 2007, recensão publicada em http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/102-BSA-GB_0.pdf, (Consultado em Novembro de 2018).

Uma visão vitalista sobre a matéria não é recente. Os objectos animaram-se e ganharam a “vida” perante a nossa imaginação, como penhor da realização do que Mauss²⁶⁴ chamou muito mais tarde de “facto social total”. Ganharam “vida” através do xamanismo e da religião, das narrativas fantásticas populares e nas fábulas, nas canções de embalar, nas visões do romantismo. Presentemente a especulação sobre a vitalidade da matéria ganha uma nova força à medida que se revelam as devastações da acção incontestada de uma única espécie sobre a Terra. O papel central concedido ao “humano” no mundo, pela Bíblia, forneceu o primeiro dos suportes finais e absolutos a esta atitude. A mesma visão renovou-se na Renascença com Bacon e expandiu-se pelo pensamento cartesiano até hoje - apesar da filosofia crítica -, numa linha de abordagem ao cosmos a qual temos vindo a apelidar de “prometeica”. Perante a evidência da catástrofe, as eco-filosofias observam as forças vivas do planeta ou na condição de vítima dada à morte ou, muito pelo contrário, como empoderadas, constituindo uma força vingadora votada a um triunfo final sobre as ruínas do antropoceno.²⁶⁵

Para Jane Bennett,²⁶⁶ autora de uma perspectiva expressiva do *thing-power*, a afirmação “materialista-vitalista” sustenta-se sobre uma variedade de narrativas filosóficas de Espinosa a Deleuze, passando por Thoreau, Nietzsche, Vernadsky e Bergson. Mas é sobretudo a Latour que a autora deve o seu modelo de abordagem ao mundo material. A palavra de ordem que persegue é a da completa autonomia da matéria bruta em relação à criação divina e “humana”. A revolta dos corpos, a doença e o lixo, os átomos, os apagões demonstram o poder “positivo e negativo” da recalcitrância. Os objectos resistem a ser dominados e tornam-se explícitos, incómodos, surpreendentes. Bennett refere a injustiça existente na base da contemplação das coisas, baseada na hierarquização infundada das formas de ser. A autora acabará por desenvolver a sua narrativa num lugar intermédio e difícil de estabilizar, onde por um lado se defende uma troca de exigências entre “humanos” e “não-humanos”, mas onde ao mesmo tempo se reconhece a autoria a partir de uma diferença auto-afecta.²⁶⁷

²⁶⁴ Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, Lisboa, Ed. 70, 1988.

²⁶⁵ James Lovelock terá sido uma das influências

²⁶⁶ “The garbage hills are alive...” (...) “Not Flower Power, or Black Power, or Girl Power, but Thing-Power: the curious ability of inanimate things to animate, to act, to produce effects dramatic and subtle”. Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC, Duke University Press, 2010, p. 6, (sublinhado no original).

²⁶⁷ “For while every public may very well be an ecosystem, not every ecosystem is democratic. And I cannot envision any polity so egalitarian that important human needs, such as health or survival, would not take priority.” (...) “To put it bluntly, my conatus will not let me “horizontalize” the world completely”. *Idem.*, p. 104.

O objectivo é ecológico, mas também humanista: “estamos agora numa posição melhor para nomear essa outra maneira de promover a saúde e a “felicidade humana”: *elevant o estatuto da materialidade da qual somos compostos*. Cada “humano” é um composto heterogéneo de matéria maravilhosamente vibrante, perigosamente vibrante”.²⁶⁸ A originalidade do texto da ensaísta emerge a partir do momento em que tenta uma descolagem do pensamento de Latour, através de uma abordagem que tenta renovar argumentos em filosofia política através de fontes as quais Latour não perseguiu.

Primeiro, tenta-o através de Dewey e do pragmatismo. Um acto político, Bennett afirma, não tem de ser consciente. A migração de trabalhadores para cidades industriais à procura de melhores condições de vida pode ser considerado uma forma actante em termos políticos. Dewey autoriza o acto político ao nomear um “problema”, mais do que a “vontade”, como o princípio de formação de uma comunidade. Deste modo, Bennett entende que Dewey não terá admitido por muito pouco, uma política produzida por corpos “não-humanos”.²⁶⁹ Através do filósofo, também ele americano, a autora consegue separar a causalidade de um acontecimento político de uma esfera de intencionalidade. Este é um corte importante com a organização parlamentar de Latour e à continuidade da associação do “político” a um debate, à tradução incessante. Na medida em que para Bennett a matéria “faz” política, o desabamento de uma ponte em Itália pode ser um acto político sem necessidade de qualquer mediação para ser aceite como tal.

Outro filósofo político caro a Bennett e que é convocado para esta especulação sobre a potência política da “matéria vibrátil” é Jacques Rancière. O seu conceito de “dissenso” é aplicado por Bennett como a caracterização de uma politeia alargada.²⁷⁰ No entanto, bem entendido, nem Rancière nem Dewey, e nem sequer a autora autorizam a que desapareça a figura kantiana do sujeito que intui, experimenta e julga. Este sujeito mantém-se presente para nomear a entidade “explicitada” pelo problema, como o outro sujeito participante, o outro actante no jogo político.²⁷¹ É a necessária presença de uma

²⁶⁸ “*We are now in a better position to name that other way to promote human health and happiness: to raise the status of the materiality of which we are composed. Each human is a heterogeneous compound of wonderfully vibrant, dangerously vibrant, matter*”. *Idem.*, pp. 12-13, (sublinhado no original).

²⁶⁹ “*What is more, in naming a problem (rather than an act of will) as the driving force behind the formation of a public, Dewey (almost) acknowledges that a political action need not originate in human bodies at all*”. *Idem.*, p. 102, (sublinhado no original).

²⁷⁰ “*I think that even against his will, so to speak, Rancière’s model contain inklings of and opportunities for a more (vital) materialist theory of democracy*”. *Idem.*

²⁷¹ A recente tragédia da ponte de Génova (2018), por exemplo, será na óptica de Bennett um acto político, por ser nomeado como um evento no seio da comunidade “humana”. É um acto de terror e é um acto político dentro de uma politeia onde existem pessoas, automóveis e estruturas rodoviárias. A tradução funciona, a partir daí num ambiente exclusivamente “humano” de interpretação de causas, consequências e de medidas a tomar “sobre” o mundo material. Mas o acto é logo à partida político, como acto de terror no seio da politeia.

intencionalidade fenomenológica que mantém a validade do conceito de política, isto apesar do dramático aumento das naturezas dos participantes. Não sem alguma ironia, esta sanção pessoal na primeira pessoa, de uma política materialista-vitalista, toma a forma de um *credo* dedicado à matéria criativa: “creio numa matéria-energia, criadora de todas as coisas visíveis e invisíveis...”²⁷²

O materialismo-vital de Bennett continua colado à inevitabilidade e imprescindibilidade do “juízo humano”, sancionado pelo uso da linguagem do iniciado aos mistérios da potência criadora da matéria. A “recalcitrância” das coisas gera novos mapeamentos, traduções interfaciais para a compreensão. De um lado está a matéria animada e produtiva; deste outro a linguagem, mas também os que ela “a-propria”. Bennett e Latour esquecem-se de que a linguagem não é apenas “humana” e que o seu destino é dedicado ao utilizador seja ele qual for. A cartografia legal das coisas é verdadeiramente de quem a trabalha; o “nomos da terra”²⁷³ está aberto ao que emerge. Bennett, por isso, ao focar a sua atenção numa ideia de enxame ou rizoma, mais do que num objecto singular, estará mais próxima da elucidação para o horizonte eventual para a emergência do aparelho, do novo Leviatã.

Neste momento, o que estará em jogo com uma filosofia orientada para o objecto, ou para a pletora dos objectos, será não tanto o assumir da perda desta centralidade do “humano” mas sim o de questionar as condições para um pensamento que permita a equivalência ontológica entre todas as coisas. Poderemos dizer que esta oposição entre “humano” e “não-humano” é uma tradução em linguagem *dita* “humana” de uma equivalência geral de tudo, no contexto do estado natural. A tradução - uma (necessária) “traição” perpetrada sobre o cosmos - é ao mesmo tempo o garante específico de sobrevivência, uma legitimidade específica retirada de um princípio geral aplicável a toda a coisa em si, o de perseverar na sua existência. Essa legitimidade é escavada no corpo da língua, na tradução, sancionando acções, sancionando a extensão do domínio doméstico ao mundo. Neste quadro, o cuidado com a alteridade surge apenas perante um amontoar no horizonte perceptível de sinais específicos de perdição.

²⁷² “I believe in one matter-energy, the maker of things seen and unseen. I believe that this pluriverse is traversed by heterogeneities that are continually doing things. I believe it is wrong to deny vitality to nonhuman bodies, forces, and forms, and that a careful course of anthropomorphization can help reveal that vitality, even though it resists full translation and exceeds my comprehensive grasp. I believe that encounters with lively matter can chasten my fantasies of human mastery, highlight the common materiality of all that is, expose a wider distribution of agency, and reshape the self and its interests”. *Idem.*, p. 122.

²⁷³ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Nova Iorque et al., Telos Press Publishing, 2006.

Na terrível guerra com Gaia, nascem propostas de diplomacia com vista a um armistício, oriundas do conforto doméstico de uma filosofia com vista para o naufrágio. Os conteúdos dos vários tratados “especulativos” de paz, redigidos sob o espectro de uma derrota pendente, incluem propostas que vão desde a delimitação conceptual de novas fronteiras ou reconhecimento unilateral de novas subjectividades, até à capitulação pura e simples da defesa de um horizonte de progresso, esperança e sobrevivência.

Porém, a natureza a-propriativa das linguagens, à medida a que estas emergem, preclui qualquer resolução político-filosófica. Ninguém se submete no outro lado a uma conversação. O cosmos é elusivo na orquestração dos seus modos de existir, no todo ou mesmo localmente, mesmo infra-localmente. Não importa. A questão não é respondida e é devolvida como uma imagem de espelho meio fanada e carcomida pela recalitrância perante o *logos*. A linguagem no seu espectro “humano” não consegue deixar de voltar a face reconhecível para a face daquele que a reconhece e é seu filho. Assim - na proposta radical de redução da posição central do “humano”, através da ontologia do objecto - desconfiamos de que o que se trata realmente aqui, não é nada mais do que o paradoxo de uma restauração através de um *cogito* absoluto pseudo-incorpóreo, da manifestação (mais uma vez) de uma vontade poder incorporado na razão, ou seja, daquilo ou daquele que se a-propria na linguagem dita “humana”; o assim designado “Homem”. Podemos dedicar-nos ao experimento mental de uma solução que passasse por uma re-engenharia para a linguagem, forçando o eclodir do evento de uma nova língua e um novo ser nascido das entranhas desse “humano” envelhecido, tornado frágil pela sua língua cada vez mais insignificante na politeia à medida que esta se alarga.

No contexto alargado destas conferências de paz meio vazias, do cruzamento de uma crítica à centralidade desta “humanidade” e do seu papel causal e interpretativo, com os discursos de “capitulação” incondicional - consistindo na proposição de sistemas lógico-linguísticos para a determinação de uma nova verdade "factiche" para a emergência de novas autonomias e ao qual se tem vindo a chamar “realismo especulativo” -, uma nova metafísica orientada para os objectos tem vindo a ganhar proeminência.

Graham Harman, o seu mais importante representante, propõe-nos - com alguma simplicidade, mediante o que já foi dito sobre Latour ou Bennett - a colocação de objectos como o centro dos interesses da filosofia. Fá-lo sobre-elevando-se aos problemas impostos pelas maquinações de uma subjectividade enunciante, aos recortes operados pela "máquina antropológica" e pela potência generativa da linguagem. Estes “obstáculos” incómodos são considerados como tal enquanto usurpadores de um papel

que seria devido, de outro modo, aos objectos como constituintes do mundo. Por outro lado, Harman critica, já dentro da “filosofia orientada para os objectos”, posições como aquelas que defendem a sub-determinação desses mesmos objectos por conceitos atomistas, conceitos energéticos, conceitos do devir, conceitos de individuação, vitalistas e outros. Posicionando-se, o autor defende uma presença objectiva e autónoma das coisas, em relação a qualquer exterioridade que as explique, que se superiorize a partir de uma linha hierarquizada de causalidades, que as sobre-determine ou sub-determine.

No processo de recusa do antropocentrismo, Harman seguindo uma matriz reconhecida pelo grupo,²⁷⁴ ataca Kant através de uma radicalização da sua leitura. Mais uma vez (na esteira da produção do *speculative turn*) Kant é acusado de ter levado a cabo um “golpe” no sentido de uma reacção “ptolomaica” na visão do cosmos, ao recolocar as relações entre o “humano” e o mundo no centro de tudo. Porém, a posição de Harman é ainda mais difícil de sustentar do que a de Meillassoux porque não pretende restaurar o acesso racional ao cosmos, mas apenas propor a igualdade entre “humanos” e “não-humanos” na medida em que tudo se relaciona entre si de uma maneira ou outra. A não aceitação disto incorreria numa não-cientificidade deduzida de uma cosmologia racional e estabelecida, uma não-cientificidade incompatível com a afirmação igualitária (que Harman tornará ontológica) respeitante a essas relações. Tais relações não se situam no domínio do conhecimento e é apenas a título desta incognoscibilidade *vis-a-vis* uma afirmação de cariz ontológico, que a posição kantiana deve ser rejeitada.

Dito isto, não existe em Kant uma instância a favor ou contra esta possibilidade de equiparação, mas apenas uma interdição à aferição positiva de conhecimento dessa especulação, o que não é de todo a mesma coisa. Para mais, o problema de Harman, tal como o de Latour torna-se rapidamente um problema do foro ético e do direito: “nenhuma filosofia faz *justiça* ao mundo a não ser que trate todas as relações como relações iguais, significando traduções e distorções iguais. Colisões inanimadas *devem* ser tratadas exactamente do mesmo modo que percepções humanas, mesmo que estas últimas sejam formas de relação *obviamente* mais complicadas”.²⁷⁵

²⁷⁴ A posição anti-kantiana conjunta é reconhecida e reiterada pelos filósofos do materialismo especulativo, mesmo que a partir daqui as posições diferenciem-se radicalmente sob qual a direcção a tomar sobre o “edifício destruído”. A crítica a Kant é exibida como um atributo de vanguardismo para uma distinção dramática de lados na contenda. Naturalmente, o forçar desta posição produz argumentações desnecessariamente complicadas e frágeis. A presente não difere desta matriz.

²⁷⁵ Graham Harman, *The quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011, p. 46, (sublinhado nosso)

Harman parece querer inferir da indeterminabilidade da natureza normativa de uma proposição, afirmações de verdade jusnaturalista. Tal não sucedendo, o jogo abre-se para as diversas narrativas de consistência consentâneas com os vários pontos de vista tomados. Tudo está dependente da vontade da comunidade, do parlamento, a partir do qual se emite tal juízo cosmológico. A metafísica especulativa de Harman não se livraria de uma inevitável guerra civil de tudo ou todos contra tudo ou todos. Harman complica ainda mais a sua posição anti-antropocêntrica caindo numa aporia idêntica à que Meillassoux caíra com o argumento do facto ancestral. A argumentação mantém-se sempre dentro de um foro normativo em mágica fusão com descrições poético-naturalistas: “A única forma de fazer justiça aos objectos é considerar a sua realidade livre de toda e qualquer relação, mais funda do que qualquer reciprocidade. O objecto é um cristal escuro velado num vácuo privado: irreduzível às suas próprias partes e igualmente irreduzível às suas relações exteriores com as outras coisas”.²⁷⁶ A estabilidade formal é uma questão de justiça determinada num sistema de relações de escala, de funcionamento. Porém Harman quer retirar deste processo a negociação com os parceiros nesse sistema, forçando o atalho para uma auto-determinação isolada. Não se pode então falar aqui de justiça, mas apenas de suspensão de julgamento. O autor procede de facto a uma radicalização desnecessária que prejudica o todo deste exercício de integral inclusão filosófica dos objectos na res-pública.

A posição mais complicada para Graham Harman surge quando este tenta argumentar metafisicamente uma ontologia para fundar as posições normativas tomadas anteriormente. O autor, recordemos, tenta extrapolar especulativamente a condição do “estar lançado” [*Geworfenheit*] heideggeriano para o “não-humano”.²⁷⁷ Fá-lo através do mesmo texto que Agamben analisou ao questionar a fronteira com o animal operados pela “máquina antropológica”²⁷⁸ e através da analítica da tecnologia. O que lhe importa sublinhar é o atravessar em toda a filosofia de Heidegger, da dialética entre a “prontidão-na-mão” [*Zuhandenheit*] e “presença-à-mão” [*Vorhandenheit*] na base do movimento para a ocultação essencial de todas as coisas. Para prosseguir esta transferência, Harman tem de resolver o problema da realidade do objecto, abolindo o problema do “correlacionismo ao qual chama de “filosofia do acesso humano”. O princípio

²⁷⁶ *Idem.*, p. 47.

²⁷⁷ Heidegger é para Harman o campeão do ser auto-diferenciado que existe sempre em fluxo. Um conceito essencial é o de “estar lançado” (*Geworfenheit*); “*the things I encounter are projected in terms of my own possibilities which differ from the possibilities of all other creatures*”. *Idem.*, p. 56.

²⁷⁸ O texto “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica” pertence ao curso em Friburgo do ano de 1929-30.

denunciado primeiramente por Meillassoux é o afirmar de que não podemos pensar num mundo fora do “pensamento humano”. É claro que basta retirar a palavra “humano” desta equação para incluir automaticamente outras entidades possíveis. No entanto a estrutura mantém-se inatacada. Não é possível a x pensar um mundo fora do pensamento de x . A refutação de Harman incide sobre a legitimidade “humana” e não sobre a correlação em si.²⁷⁹

Levi Bryant segue Harman com uma grande proximidade. Contudo terá evitado os escolhos metafísicos em que o seu antecessor se enredou na tentativa de se desembaraçar da “filosofia do acesso”. A orientação decididamente política da sua investigação permite a manutenção de um plano de conciliação entre a esfera do social e a da esfera das coisas. Antes de tudo o mais reconhece que o debate sobre epistemologia fixa no seu entorno questões fundamentais de ética e política. O argumento é claríssimo e vale a pena ser aqui colocado na íntegra: “Como Bacon reconheceu, conhecimento é poder; e o conhecimento não é simplesmente poder no sentido que nos permite controlar ou dominar o mundo à nossa volta, mas conhecimento é poder no sentido que determina quem é autorizado a falar, quem é autorizado a governar, e é o poder para determinar que lugar, pessoas e outras entidades deveriam, por direito, ocupar na ordem social. Questões de conhecimento não são questões inocentes. Pelo contrário, são questões intimamente relacionadas com a vida, governo e liberdade”.²⁸⁰ Esta consciência impede-o de enveredar pelo lamaçal que o esperaria num ataque directo a Kant, reconhecendo simplesmente que o nosso acesso aos objectos é altamente limitado mas que não podemos minimizar os objectos devido a esse difícil acesso.

Se por um lado cunha as suas metodologias de abordagem materialista como *Object Oriented Ontology* (OOO) ou *onticologia*, Bryant não sobrepõe as questões da ontologia às questões de epistemologia, mantendo-as ambas num equilíbrio tenso. Os objectos são por princípio detentores de uma existência livre de qualquer sujeito. Para o autor um objecto é para si-próprio e não “um objecto para o olhar de um sujeito, representação, ou discurso cultural.”²⁸¹ Mas aqui Bryant tal como Harman o fizera,

²⁷⁹ “The cosmos seems to be gigantic in both space and time. It is more ancient than all our ape-like ancestors and all other life forms. It might also seem safe to assume that the trillions of entities in the cosmos engage in relations and duels even when no humans observe them”. *Idem.*, p. 63.

²⁸⁰ “As Bacon noted, knowledge is power. And knowledge is not simply power in the sense that it allows us to control or master the world around us, but rather knowledge is also power in the sense that it determines who is authorized to speak, who is authorized to govern, and is the power to determine what place persons and other entities should, by right, occupy within the social order. No, questions of knowledge are not innocent questions. Rather, they are questions intimately related to life, governance, and freedom”. Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor MI, Michigan Open Humanities Press, 2011, p. 17.

²⁸¹ *Idem.*, p. 19.

transpõe desnecessariamente o Rubicão do “argumento da correlação” entrando em conflito com a fenomenologia kantiana. Em primeiro lugar esta afirmação especulativa não pode ser deduzida em conhecimento. Em segundo lugar, num terreno de especulação ontológica, um objecto é um objecto para qualquer coisa, numa relação de escala com qualquer coisa. Esta nossa objecção tem ainda mais razão de existir pelo facto de ser o próprio Bryant a assumi-lo na recepção que faz a Graham Harman.²⁸²

Por um outro ângulo diverso, vale a pena re-afirmar que a manifestação polémica dessa autonomia torna-se desnecessária em face da afirmação do objecto enquanto “sujeito”²⁸³ político de uma “Democracia dos Objectos”, aparentemente de cunho liberal. Ao contrário da ideia de que todos os objectos deveriam politicamente ser tratados do mesmo modo perante os “assuntos humanos”, Bryant afirma simplesmente que esta democracia é a tese ontológica em que todos os objectos existem igualmente mas não em igualdade.²⁸⁴ Aqui nesta afirmação de desigualdade, verifica-se implícita a reintrodução subversiva da relacionalidade no reino da filosofia orientada para os objectos e a razão pela qual as teses de Bryant são para nós infinitamente mais interessante do que as de Harman. Suportando esta impressão, é o próprio filósofo que convoca, ao contrário de outros filósofos da órbita do materialismo especulativo,²⁸⁵ uma inclusiva lista de autores perante os quais se sente em dívida.²⁸⁶

²⁸² Bryant cita Harman: “From this Harman concludes that, ‘contrary to the dominant assumption of philosophy since Kant, the true chasm in ontology lies not between humans and world, but between objects and relations’”. (Sublinhado no original). *Idem.*, p. 280.

²⁸³ Para além da categoria de sujeito ser recusada por Bryant, a subjectividade dos objectos é algo altamente especulativo. Daí as aspas.

²⁸⁴ “The democracy of objects is not a political thesis to the effect that all objects ought to be treated equally or that all objects ought to participate in human affairs. The democracy of objects is the ontological thesis that all objects, as Ian Bogost has so nicely put it, equally exist while they do not exist equally”. (Sublinhado no original). *Idem.*, p. 19.

²⁸⁵ É o próprio Bryant um dos promotores e editores da recente colectânea *Speculative Turn (The Speculative Turn; Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011), que separa claramente as águas entre a filosofia orientada para os objectos e os que apelida de realistas epistemológicos. *Idem.*, pp. 26-27.

²⁸⁶ “One of the great strengths of object-oriented philosophy and ontology is thus, I believe, that it can integrate a number of the findings of anti-realist philosophy, and continental social and political theory, without falling into the deadlocks that currently plague anti-realist strains of thought”, Bryant prossegue no nomear de uma longa lista de “heróis da ontologia” onde estranhamente (ou talvez não) Heidegger está ausente, apesar da importância dada nessa mesma “ontologia” ao conceito de ocultação. Recorde-se que também Harman tomou Heidegger como um dos filósofos que mais influenciou as origens da Filosofia Orientada para os Objectos. “For those not familiar with the basic claims of object-oriented philosophy and ontology, a list of object-oriented heroes might prove helpful for gaining orientation within ontology. Among the heroes of ontology are Graham Harman, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Timothy Morton, Ian Bogost, Niklas Luhmann, Jane Bennett, Manuel DeLanda, Marshall McLuhan, Friedrich Kittler, Karen Barad, John Protevi, Walter Ong, Deleuze and Guattari, developmental systems theorists such as Richard Lewontin and Susan Oyama, Alfred North Whitehead, Donna Haraway, Roy Bhaskar, Katherine Hayles, and a host of others. Some of these thinkers appear more than others in the pages that follow, and others appear scarcely or not at all, but all have deeply influenced my thought”. *Idem.*, p. 27; Bryant adicionará também Levi-Strauss d’O *Pensamento Selvagem* como uma autorização implícita à bricolagem dos discursos dos autores citados e de outros, para a construção do seu discurso filosófico.

A “onticologia” baseia-se numa rigidez conceptual própria da tradição filosófica anglo-saxónica. Ao contrário da estratégia de Serres e mesmo Latour²⁸⁷ para lidar com o papel da subjectividade num universo de coisas, energia e interferências, Bryant defende aquilo a que chame de “ontologia plana,” onde todos os objectos existem igualmente e os “humanos” serão mais uma entidade entre muitas.²⁸⁸ Com alguma candura os sujeitos são declarados como mais um *objecto* entre objectos. Nota-se aqui alguma semelhança com a concepção “plana” do real em Laruelle que abordaremos adiante, onde o “humano” é tão real como o conceito de humano e tão real como o conceito de sujeito, como sucede na obra *One, Two and Three Chairs* (1965) de Joseph Kosuth. Porém nesta “planície” ontológica o conceito de ocultação, oriundo da análise instrumental em Heidegger, emerge para se tornar na qualidade essencial comum a todos os objectos, incluindo os “humanos”. Com muito mais simplicidade do que Harman, Bryant define o regime de relação entre os objectos tentando evitar cair na armadilha de projectar a experiência de relação subjectiva no mundo das coisas; as entidades existem constitutivamente num processo de retirada ou ocultação, umas em relação às outras.

Mesmo assim, sempre que Bryant desembainha a espada contra Kant, as suas afirmações entram em inconsistência: “A diferença entre ontologias da transcendência e ontologias da imanência é assim evidente. No caso das ontologias da transcendência, a ocultação é uma característica accidental dos objectos. Aqui, na medida em que os objectos podem de facto estar ocultos *de nós*, os objectos estão inteiramente presentes *para si próprios*.”²⁸⁹ Esta presença *para si* parece indicar uma subjectividade com a qual a presença se relaciona. Tal a verificar-se, existiria aqui uma clara antropomorfização de consciência, mais uma vez desnecessária. Harman, pela sua parte, demonstrou ter presente a leitura heideggeriana sobre os graus de relação “pobre” ou “menos pobre”, das coisas com o mundo. Bastaria então a Bryant afirmar aqui a existência das coisas sem enunciados epistemológicos indicadores do acesso às mesmas.

Tal torna-se mais significativo pelo facto de Bryant, investir de modo muito latouriano, - com uma veemência significativa -, na crítica ao realismo epistemológico.

²⁸⁷ Recordemos os conceitos de *quase-objecto* em Michel Serres e de *actante* em Bruno Latour

²⁸⁸ “*In this connection, flat ontology makes two key claims. First, humans are not at the center of being, but are among beings. Second, objects are not a pole opposing a subject, but exist in their own right, regardless of whether any other object or human relates to them. Humans, far from constituting a category called “subject” that is opposed to “object”, are themselves one type of object among many*”. *Idem.*, p. 249.

²⁸⁹ “*The difference between ontologies of transcendence and ontologies of immanence is thus evident. In the case of ontologies of transcendence, withdrawal is an accidental feature of objects. Here, while objects might indeed be withdrawn from us, objects are entirely present to themselves*”. *Idem.*, p. 226 (sublinhado no original).

Este realismo é produzido a partir da ontologia da presença, que caracteriza grande parte do discurso das ciências naturais, das suas filosofias de suporte e do seu projecto “ontológico” de dividir o mundo “entre representações verdadeiras, ilusões e superstições”.²⁹⁰ Desta crítica realizada por si e através das ideias de Harman e Timothy Morton, Bryant retira algumas definições positivas para caracterizar a sua ontologia plana e a relação que esta permitirá estabelecer entre objectos. Esta ontologia caracteriza-se por um “realismo bizarro” (*weird realism*) formado na relação democrática entre “estranhos-estranhados” (*strange strangers*).²⁹¹

Uma das propostas importantes da filosofia de Badiou, recordemos, terá sido a recusa ontológica da unidade. O um não existe. Apenas existe o fenómeno da unidade, a sua aparência. Este conceito é agora adoptado por Bryant para afirmar a superioridade ética do “pluriverso”. Conceber o mundo como uma unidade engendra uma injustiça “para as entidades que povoam a múltipla composição do Ser e acaba por recapitular o discurso do dominador e a lógica das ontologias da transcendência”.²⁹² É também esta concepção de unidade totalizadora que origina a grande divisão entre o “humano” e o “não-humano”, entre a cultura e a natureza.

A concepção de uma multiplicidade ontológica de mundos relativiza sem dúvida qualquer visão de supremacia “humana” ou logocêntrica, mas é preciso notar aqui que esta concepção não se sobrepõe, nem se imagina que se sobreporá a visões fenomenais e “parciais” de unidades, globos, esferas, territórios delimitados, divididos em tantas outras unidades menores para melhor serem abordados. Por outro lado ainda, estabelece-se aqui uma contradição entre a recusa da unidade e a defesa da integridade objectual. A integridade ontológica do objecto-em-si, livre de qualquer relação não combina bem com o conceito de Badiou da não-existência do uno. A caracterização de Gaia como fascista ou totalitária²⁹³ acabaria por recair sobre o próprio objecto, porque a terra é um objecto entre outros, em verdade um objecto múltiplo mas também único, um objecto que tal

²⁹⁰ “Epistemological realism is a variant of the ontologies of presence that strives to bring objects or the world to presence in an adequate representation. The concern of epistemological realism is to represent the world and objects as they are and to sort between true representations, illusions, and superstitions. As such, epistemological realism treats the withdrawal of objects as an accident that can, in principle, be overcome by the proper form of inquiry. It is for this reason that epistemological realisms remain within the domain of ontologies of presence or ontotheology”. *Idem.*, p. 264.

²⁹¹ *Idem.*, p. 268-269.

²⁹² “While the idea of the World as an organic and harmonious unity might prove comforting and reassuring, providing us with the sense that we belong to a Whole in which each entity has its proper place, such a conception of being does a profound injustice to the entities that populate the multiple-composition of being and ends up recapitulating the discourse of the master and the logic of ontologies of transcendence”. *Idem.*, p. 276.

²⁹³ “Objects themselves therefore have no autonomy apart from the Whole and simply are what they are as elements of the Whole. Gaia, it turns out, is either a fascist or a totalitarian”. *Idem.*, p. 277.

como tantos outros pode ser simultaneamente experimentável sob várias escalas, realidades ou como diria Latour, modos de existir. A inviolabilidade da sacrossanta integridade do objecto-em-si é a mais problemática das bases da filosofia tanto de Bryant como de Graham Harman.²⁹⁴ No final, feitas as contas, a filosofia do acesso mantém-se na ordem do dia, quanto mais não seja para assegurar uma escala de observação, a qual, como sempre, é “demasiado humana”.

A afirmação de Harman na introdução de *Tool Being* - de que contrariamente ao que se admite de modo dominante na filosofia desde Kant, o verdadeiro fosso ontológico não estaria entre o Homem e o mundo, mas sim “entre os objectos e as *relações*”²⁹⁵ e que permite a Bryant conceptualizar o *Ser* como um plano infinito, feito de equidistância e iguais graus de ocultação recíprocas - caricaturiza mais uma vez a filosofia crítica com o objectivo de, como comenta ironicamente Nathan Brown, referindo-se à estratégia geral deste grupo de filósofos, de estabelecer a OOO como “a única ontologia não-atomista e não-reducionista no mercado.”²⁹⁶ Em primeiro lugar, a filosofia crítica não estabelece um fosso ontológico mas sim fenomenológico entre o “humano” e o mundo e em segundo lugar os objectos definem-se pelas suas relações, pelo modo como são habitados, recebidos, consumidos às mais diversas escalas, em diversos planos. O plano único de Bryant apenas re-estabelece a escala do autor do texto e agora através de uma espécie de autoritarismo metafísico.

Os seus estranhos-estranhados não deixariam de o ser numa complexa rede de relações em várias dimensões, mesmo apesar de Bryant tentar convocar Luhmann para sustentar a sua tese para o fechamento dos objectos. Porém, ao fazê-lo, confunde o conceito de “comunicação” com o de “relação”,²⁹⁷ para além da continuada confusão realizada entre conceitos como o de “sistema”, “objecto” e até “substância”. Esta confusão instala-se graças à aplicação generalizada do conceito de “objecto” a

²⁹⁴ Ver a este respeito e neste exacto sentido, o devastador artigo de Nathan Brown: Nathan Brown, “The Nadir of OOO: From Graham Harman’s Toolbeing to Timothy Morton’s Realist Magic: Objects, Ontology, Causality”, in *Parrhesia*, 17, 2013, recensão publicada em http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia17/parrhesia17_brown.pdf, (Consultada em Novembro de 2018).

²⁹⁵ “Contrary to the dominant assumption of philosophy since Kant, the true chiasm in ontology lies not between humans and world, but between objects and relations”. Graham Harman, *Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago IL, Open Court, 2002, p. 2 (sublinhado no original).

²⁹⁶ “In order to stake its claim to originality and supremacy, “OOO” has to fulminate against what it sees as a threatening field materialists, purveyors of “scientism,” process philosophers, Deleuzians, and systems theorists. It has to establish itself as “the only non-reductionist, non-atomic ontology on the market”. Nathan Brown, “The Nadir of OOO: From Graham Harman’s Toolbeing to Timothy Morton’s Realist Magic: Objects, Ontology, Causality”, in *Parrhesia*, 17, 2013, recensão publicada em http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia17/parrhesia17_brown.pdf, (Consultada em Novembro de 2018).

²⁹⁷ Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor MI, Michigan Open Humanities Press, 2011, p. 140.

praticamente a tudo o que existe e não existe.²⁹⁸ É certo que para Luhmann um sistema define-se pelos nexos comunicacionais entre os seus elementos mas é completamente errado afirmar que esse mesmo sistema não se relaciona com o exterior quando na verdade é por este mesmo exterior co-determinado. Luhmann designa essa relação com o exterior como “condicionamentos de fronteira”. Assim, mesmo que o sistema seleccione autonomamente o que lhe interessa do ambiente exterior ou dos elementos que lhe são interiores continuará a existir correlatividade ao nível global e inter-sistémico.²⁹⁹

Harman, Levi R. Bryant mas também Timothy Morton e Ian Bogost entre outros, formam a recente tendência reunida em torno da “ontologia orientada para os objectos”, a qual apresentámos aqui como uma radicalização de várias linhas de força que na sua generalidade procuram retirar ao “humano” a centralidade discursiva conferida ao longo da quase totalidade da tradição filosófica do ocidente. Estas linhas de força que temos vindo a acompanhar, não só criticam esta centralidade, como mapeiam o emergir de novas agências inteligentes bem como o reconhecimento de outras, longamente ocultas pelo hábito de um pensamento instrumentalizador. Contámos entre estas linhas de força não apenas aquelas que criticaram a absoluta e intransponível divisão entre “humanos” e animais mas também as que trazem para o terreno da linguagem a emergência da autonomia do agir no mundo de sistemas, materiais, substâncias, organizações.

O materialismo especulativo destes autores que citámos, se tem como virtude a chamada de atenção para uma inclusão eco-política dos objectos, inclusive do “nós” enquanto objectos, adiciona por outro lado às insuficiências de analíticas como a de Latour, inconsistências próprias. A mais grave destas inconsistências é a insistência na imposição de um sistema metafísico único que tudo englobe ao mesmo tempo que se omite a natureza da sua autoria. Esta pertence a “humanos” mas também especificamente a filósofos brancos e ocidentais e é trabalhada sobre um médium estabelecido, limitado e linear; - a escrita alfabética. O erro de Latour, - o de esquecer a pré-existência do texto -, é agora agravado pela sobreposição por parte destes novos filósofos, de uma verdade ontológica única condicionando as delicadas negociações que se impõem a um colectivo

²⁹⁸ A OOO através de Harman, considera como objectos, mesmo as criações da imaginação como o Eldorado, a orgone ou a Górgone. Graham Harman, *The quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011, p. 5.

²⁹⁹ Vale a pena transcrever aqui Luhmann na íntegra para ilustrar até que ponto Bryant força a teoria dos sistemas luhmaniana ao suporte da sua ontologia. “*Systems have boundaries. This is what distinguishes the concept of system from that of structure. Boundaries cannot be conceived without something “beyond”; thus they presuppose the reality of a beyond and the possibility of transcendence. In common understanding, they have the double function of separating and connecting system and environment. (...) Thus a boundary separates elements, but not necessarily relations. It separates events, but lets causal effects pass through*”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, pp. 28-29.

cada vez mais complexo. Tal torna-se particularmente grave quando se reconhece, como Bryant o fez, que são as questões epistemológicas o lugar essencial da luta pelo poder. A imposição metafísica de uma ontologia é ainda mais problemática, no que diz respeito à intolerância e exclusão, do que a provocação heideggeriana de um trilhar poético, antropófilo mas também atento, note-se, ao emergir tecnológico do discurso do *Ser*.

Em todo o caso a questão com a qual iniciámos este inquérito sobre a orientação da filosofia para o objecto, teria a ver com o problema da (auto)-representação, do agir, do projectar, da natureza de uma participação política e em última análise dos direitos de um mundo de coisas “extra-humanas”. Dois critérios parecem presidir a esta análise e ambos prendem-se directamente com um terreno de tradutibilidade, cujo centro nodal - de onde partem todas as correspondências imaginadas - é ciosamente guardado pela filosofia, que neste campo vê a ciência como um campo claramente limitado.

Em primeiro lugar, o objecto, tomado claramente como “não-humano” é avaliado na medida em que a sua existência actante ameaça mais ou menos a existência do objecto “humanidade”, ao qual o observador pertence. Assim sendo, a inclusão cosmopolítica deste objecto ameaçador é tanto maior quanto o grau e generalização de consciência “humana” que se tem dele e naturalmente quanto maior for seu potencial de aniquilação. Esta posição vem em duas versões; uma mais *human friendly* e também mais honesta, incluindo uma grande gama de abordagens ecológicas, profundas ou não, mas também eco-políticas (Bennett, Latour). A outra versão, não tão filantrópica como a primeira, pretende aparentemente pensar um mundo para lá da “existência humana”, assumindo a inelutabilidade de uma vitória final para os poderes materiais incomensuráveis na erradicação contingente do “humano” da face do universo (Meillassoux, Harman, Brassier, Levi-Bryant).

A segunda forma de inclusão do objecto no debate cosmopolítico já não terá tanto a ver com a sua putativa existência enquanto “nemésis humana” mas sim através de estratégias mais equilibradas que sublinham uma proximidade “quase-humana”. O grau de “consciência” de um indivíduo-objecto, quase-sujeito, quase-objecto perante o seu ambiente é um elemento importante, porque permite determinar um território comum para a tradução. Sendo a “consciência” um critério, não serão muitos os objectos, incluindo animais, organizações, artefactos cuja lógica produzida se situe próxima da esfera da linguagem que se diz “humana”, mesmo aceitando o facto da transformação da própria linguagem no contacto com o que emerge nas suas proximidades.

Do centro, porque auto-referencial, do mundo “à mão” da linguagem “humana” interpreta-se o mais ou menos distante, o significativo, o que tem sentido. É a qualidade deste acto de interpretação que distingue radicalmente os discursos ecológicos dos mapeamentos de emergências de alteridade.

No primeiro caso de abordagem aos objectos, o da ecologia, existe um único grande texto, o livro da natureza segundo Deus ou o Homem. A linguagem traduz tudo em grandes planos, esquemas, dispositivos, replicando no fim de toda a violência operada sobre as fontes, o retorno da razão hipostasiada no sujeito. No segundo caso a linguagem sempre e ainda “humana” é posta perigosamente a “dormir com o inimigo”, ébria, aberta e suspendendo o juízo. Aqui, a língua do hábito crê na existência de uma língua que não é já a sua e propõem-se à descoberta e exploração do manto generativo e destinador do seu território partilhado. Freud sabia que o que fala, quando fala é sempre destino. A escrita só reforça esta fatalidade subconsciente dos *media*.³⁰⁰ A tradução só pode ser uma construção e como Ricoeur propôs, a grandeza de tradução é o “risco de tradução: traição criativa do original, a-propriação igualmente criativa pela língua de recepção; *construção do comparável*.”³⁰¹

A perspectiva ecológica sustentada em princípios metafísicos mais ou menos explícitos representa o exterior conformando-o. A impressão de um fim da história, as insistências nostálgicas numa programática interrompida pelo realismo do *business as usual*, o debate humanista ou trans-humanista inserido na práxis liberal e neoliberal, correspondem na generalidade a uma perspectiva ecológica truncada que por se ater a uma imagem fixa de candura “publicitária,” tem como ausente a realidade constitutiva, a-propriante dos meios hipomnéticos e da multitude de forças, razões emergentes e concomitantes, na esteira da corporização dos signos. A história, se entendida apenas como um passado e um presente de “futuros cancelados” pelo “realismo capitalista”³⁰² terá talvez terminado, mas nesta perspectiva não será feita justiça ao *continuum*, ao insondável e próximo devir no conflito de todas as coisas, as quais julgávamos representar tão bem.

Assim e voltando ao debate sobre a tradução, esta posição ecológica limitada corresponderia também à crença numa linguagem referencial perfeita, natural e logo

³⁰⁰ Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford CA, Stanford University Press, 1990, pp. 228-229.

³⁰¹ Paul Ricoeur, *On Translation*, Oxford, Routledge, 2006, p. 37.

³⁰² Aqui realizamos uma referência ao recentemente falecido Mark Fisher e o seu trabalho sobre a “Hantologie” derridiana. Mark Fisher, *Capitalism Realism: Is There no Alternative?*, Winchester et al., Zero Books, 2009.

verdadeira, informada pela ciência lógica e despida de todo e qualquer traço ideológico. Seria esta linguagem - para além da voz da natureza a linguagem do verbo do Criador - perante a qual todas as coisas do mundo orientar-se-iam e prestariam contas. Sabemos hoje e bem que no mundo tal linguagem “pura” não existe, que Babel não é outra coisa que não a contingência geológica. Porém no plano político, no plano científico, no plano religioso, no plano vulgar dos quotidianos, os sacrifícios de vidas em nome de um plano de verdade única continuam, como se o Homem não conseguisse pensar, viver para além do fantasma da sua permanência pura.

Numa direcção oposta, - onde a linguagem que se diz “humana” arrisca-se à transformação e à aventura da fatalidade em cada lance de dados -, a história move-se e isto apesar de tudo e todos. Pode-se experimentar o seu corte e agrura, a sua feroz mutabilidade particularmente se abdicarmos, por momentos que sejam, da nossa imagem e de todas as imagens que nos assombram. A estabilidade não existe em lado nenhum em absoluto, sendo apenas aparente de modo relativo a uma duração tomada como referência. O humanismo será uma dessas durações referenciais.

É na equação entre linguagem e espírito que esta consciência de mutabilidade, de perda de valor, se torna insuportável. É aqui que o humanismo se confunde com uma ilusão piedosa. Mas também é aqui que se joga a resolução ética do cuidado; não um cuidado pelo destinar que reintroduz o discurso das “essências”, nomeadamente a do “humano”, mas o cuidado pelas plataformas relativas de estabilidade, um cuidado mais levinasiano pela proximidade do outro, um outro numa escala mais ou menos próxima, por cada ciclo de vida, ritmado pela musicalidade pan-linguística.

Apesar de todas as objecções ao projecto “colonial” oculto na OOO, os “objectos” longe de se constituírem como “subalternos” (Spivak) têm “voz” ou melhor, participam em fluxos gramáticos, fluxos de inscrição e durabilidade, interagindo como letras ou sinais corpóreos e sujeitos a outros tantos signos em sistemas mais ou menos familiares. Os “objectos” organizam-se para formar sistemas, alguns desses de faces voltadas para nós, que é como quem quer dizer, prontos para uma longa conversação.

Pensar um Homem e uma árvore sugere uma equivalência inofensiva. Tal já não sucederá na equivalência de um Homem com a república onde se insere e muito menos,

- como veremos adiante -, comparar o Homem aos elusivos *media* que o circundam e evoluem. Pensar eticamente os objectos não se pode sobrepor a pensar o sistema onde se situam, os quais compõem ou des-regram, às linhas de forças que os criaram. As pedras começam a falar seriamente com os homens a partir do momento que se organizam de modo suficientemente ameaçador para o mesmo, de modo a ser compreendidas pela lei de Gutenberg-Richter, por exemplo, e motivar a procura de padrões relativamente estáveis nestas e noutras complexidades.³⁰³

Para a filosofia é urgente, de facto, tomar decididamente o caminho de uma orientação inclusiva para os objectos, a qual inclua uma crítica permanente ao antropocentrismo e uma crítica aos recortes produzidos pela "máquina antropológica". Tal implicará pensar gramáticas não alfabéticas, *fuzzy logics*, sistemas auto-determinados, fracturas de conflitos e integrar com seriedade a replicação desse espectro do "nós" em cada uma destas aventuras. Associado a este último ponto, é também vital à filosofia pensar os seus ângulos cegos no que diz respeito à sua própria indissociabilidade e plasticidade face aos meios físicos, aos objectos especiais que correspondem ao livro, à conferência, ao documentário, em suma, à relação entre episteme e a fisicidade desses objectos técnicos específicos que compõem aquilo a que se chama *media*.

Ao princípio de que não existe uma causa última que determine o *Ser*, Meillassoux chamou de princípio da factualidade, elegendo-o como o princípio universal.³⁰⁴ Aqui, para pensar o desenvolvimento cuidadoso de uma filosofia orientada para o objecto, bastar-nos-ia, - sem ter de ir tão longe na imposição de um absoluto -, a aceitação deste facto da indeterminabilidade do *Ser* a partir da presente e dada condição empírica. Mesmo que sucedesse a tal hipótese de se conhecer a causa última e em consequência o fim de todas as coisas, tal não determinaria à partida uma *pax rationalis*. A ilusão de um campo aberto das linguagens produz horizontes metafísicos para o desejo e o desejo nasce de pontos de origem para o terreno da história. A consciência da limitação dos jogos da linguagem, por outro lado, nada fazem senão e igualmente, excitar o transgredir desses limites.

³⁰³ A lei sismológica de Gutenberg-Richter é uma lei que relaciona proporcionalmente a intensidade dos sismos com a sua frequência. Datada de 1956, foi muito importante para o desenvolvimento posterior das teorias da criticidade auto-organizada aplicadas em meios tão diversos como os da matemática, biologia ou economia. Per Bak, *How Nature Works; The Science of Self-Organized Criticality*, Nova Iorque, Springer Verlag, 1996, p. 14.

³⁰⁴ "Accordingly, the principle of factuality can be stated as follows: only facticity is not factual - viz., only the contingency of what is, is not itself contingent". Quentin Meillassoux, *After Finitude; An Essay on the Necessity of Contingency*, Londres, Continuum, 2008, p. 130.

A liberdade de negar é a “essência trágica da história” (Taubes). O projecto de domesticação política³⁰⁵ está perenemente condenado a errar por estar construído sobre a linguagem “humana”, - essa extraordinária maquinaria em processo de inscrição mágica no mundo -, no fracasso conduzido na produção da diferença, do deferimento, para a falta permanente. Um regime político-filosófico produzido por uma orientação para os objectos que não contemple esta vocação apocalíptica da linguagem é uma política truncada, condenada ao destino miserável de um engano, onde até a imponência de uma certificação ontológica, na mesma dimensão de gravidade em que se reveste, revela-se ridícula.

Não se conhece volição nos objectos inanimados, mas presente-se eventualmente um sentido. Este sentido é contingente à nossa própria ocupação do tempo e do espaço, nós próprios enquanto objectos animados e dotados de intenção. É neste sentido relativo de ocupação e percurso que se podem verificar nexos de comunicação tal como linhas de exclusão e alienação entre elementos de um sistema. A construção de uma estrada na Noruega provoca uma avalanche de pedras que por sua vez intima à construção de guardas de protecção. Num espaço limitado entrechocam-se razões económicas, físicas, emotivas e existenciais, cada uma com as suas exigências e codificações próprias. O choque é sempre inevitável pela prévia ocultação de cada uma destas de existência perante a outra. Um evento local revela e a-propria segundo as possibilidades actantes de cada elemento interveniente, os quais projectam mediante essas possibilidades uma nova ocupação ou percurso até ao próximo choque-revelação, ao novo lance de dados.

A matemática tem sido utilizada como matéria prima para constituir matrizes para a tradução das linguagens materiais para as “linguagens humanas”, seja através da estatística ou através da construção de modelos de previsão. Perante a tentação do metafísico há que compreender este papel intermediário da tradução rigorosamente enquanto tal, sem outra finalidade que não o da apresentação crua do texto, riscado, truncado, rasurado. “Para além deste ponto prossegue por sua exclusiva conta e risco, mas nunca em meu nome.” Sem uma aquiescência vinda do absoluto, sem o álibi do transcendente, sem a pretensão do domínio do ontológico, tem de se aceitar uma limitação

³⁰⁵ Um leitor atento observará como existe aqui uma aparente contradição com a nossa tese de que a liberalização do capitalismo confunde-se com a liberalização da linguagem. No entanto o capitalismo liberal corresponde por definição a um fracasso da política. A ilusão corresponde à confusão entre política e poder. Peter Sloterdijk, *Regras para o Parque Humano; uma Resposta à “Carta Sobre o Humanismo” (O Discurso de Elmau)*, Coimbra, Angelus Novus, 2007.

fatal das respostas, tem de se aceitar a experiência parcial do verdadeiro, aceitar o risco do projecto da linguagem e do que ela faz entender ou torna palpável, um perigo partilhado com uma comunidade múltipla, uma cosmopoliteia de ritmo cardíaco e dimensão imponderável.

Tendo em atenção ao espaço de relação evolutiva entre um ser vivo e o seu ambiente específico, o “Homem” tem vindo historicamente a somar conceitos progressivamente mais adequados a um terreno o qual - também progressivamente e de intimação em intimação - se torna mais complexo, um terreno onde passo a passo e em cada estágio evolutivo se perdem possibilidades e futuros. Estes espaços pensados são materializáveis mas apenas através de um arquivo sincrético de utopias.

A experiência evoluirá, prospectivamente. Porém também terá desaprendido por perda de contacto, retrospectivamente à exacta medida das qualidades e das capacidades dos sistemas de informação, produção e arquivo, pertencentes aos tempos em que sucede. Este espaço mutante no cosmos não é outra coisa do que um imenso plano de trocas feitas, à medida que se revelam no plano da emergência nexos, forças, desígnios “não-humanos”, cuja distância ou proximidade ao nosso mundo não pode ser tomada em absoluto por uma medida em metros ou parsecs mas apenas através da experiência qualitativa e limitada das correspondências gramatológicas.

A analítica orientada para um mundo de objectos tem de abandonar a fixação ontológica e metafísica em benefício do esforço para o mapeamento de nexos comunicacionais, daquilo que estes incluem e excluem, por alienação ou deferimento. Deve fazê-lo, integrando ao mesmo tempo nesse mapear, o progressivo e *relativo* empossamento dos meios de informação de uma autonomia própria. Tal tarefa obrigará a distinguir de que tipo de objectos falamos, quando pensamos sobre “os objectos.” Objectos orgânicos? Objectos vivos? Objectos técnicos? Objectos mediadores? As fronteiras estão longe de ser simples de determinar. parte dessa “culpa” recai sobre estes últimos: os objectos mediadores.

A questão mantém-se: qual o papel do presente observador “humano” dado este horizonte de mediações?

c.3) Design, Automação e Linhagens Técnicas

Recordemos o conceito Heideggeriano de *Entwurf* (projecto) associado à faculdade do entendimento no *Dasein*. Se Niklas Luhmann através da descrição das operações internas de um sistema, tais como tendência à simplificação ou a agência selectiva, esboça aquilo que se pode considerar como o projecto e a volição do sistema no mundo,³⁰⁶ já Friedrich Kittler fornece-nos a anatomia conectiva, a materialidade concreta para uma organologia que permite o revelar de uma determinação evolutiva deste sistema sócio-tecnológico. Ao contrário da concepção em McLuhan onde os *media* são a extensão do Homem, para Kittler estas amarras com o “humano” têm vindo a ser, desde à muito, cortadas.³⁰⁷ Para o autor alemão, os *media* são a extensão do dispositivo e o sistema é o veículo para a sua manifestação. Os *media* enquanto extensões são entidades concretas que *concorrem* no mesmo espaço de intersecção sistémica que as “entidades humanas”. Concorrem ao quê? A resposta que avançamos é a de que concorrem *ao serviço* do dispositivo. Esta é uma resposta parcial à pressentida precariedade do auto-referente ser “humano”.

Entwurf - enquanto projecção resultante do entendimento - pode ser assim associado ao modo de sobrevivência de um sistema social com elementos “humanos” e/ou “não-humanos”, isto a partir do momento que se aceite a volição manifesta do dispositivo, o de intimar a natureza a revelar-se como depósito disponível. Aqui o determinismo de Kittler é implacável. Para este autor, a progressiva expropriação do Homem enquanto incompetente em relação ao *médium* da escrita que descreve, - escrita essa que segundo Stiegler terá definido retro- e prospectivamente o tempo como história

³⁰⁶ “In other words, we cannot know systems beyond their capacity to produce knowledge of themselves that is available to biologically systemic humans through their psychological systems. Intellectual agency disappears as human beings become functional receivers (and, indeed, thinkers) of messages that are always being systemically preconceived for us. Luhmann’s autopoietic epistemology is transhuman in this regard. Spirit is extinguished, at least in theory”. Dominic Boyer, *Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture*, Chicago IL, The University of Chicago Press, 2005, p. 236. Niklas Luhmann, enquanto teórico de um sistema social que exclui o “humano”, encontra-se nos antípodas do conforto humanista oferecido através da teoria da “razão comunicacional”, o garante habermasiano da confiança nas instituições. Quanto a nós e apesar do conservadorismo político que sanciona, a posição de Luhmann é o ponto de partida do qual será necessário partir para repensar posições e entidades específicas nos pontos de intersecção de cada sistema, para compreender o modo em que o dispositivo se acopla e destina a agência sistémica e de que modo a produção se exterioriza, se exclui, perturba, irrita ou de modo inverso potência, expande, oferece maior consistência ao sistema. Se o *Gestell* heideggeriano consiste no conteúdo ou essência da tecnologia, então Luhmann permite-nos pensar uma relativa permanência gramática no desenvolvimento autopoietico dos sistemas sociais. Permite também entrever uma lógica interna através da qual o dispositivo materializa e difunde o seu trabalho de intimação.

³⁰⁷ Este é o tema central que percorre *Discourse Networks* de Kittler. Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford CA, Stanford University Press, 1990.

-, transferiu também a iniciativa política “humana” no seu tempo histórico, para desígnios decisivamente “não-humanos”. Mas esta expropriação não se manifestou unicamente na escrita. A mestria demonstrada pelo dispositivo no uso da fotografia e do cinema, referidos como meios ópticos de captação e armazenamento de imagens é motivada pela mesma *rationale* económica específica que estabeleceu os parâmetros de desclassificação “humana” neste mesmo terreno.

A profunda gravidade desta narrativa para os desígnios humanistas compreende-se quando, seguindo Blumenberg, foi a superior capacidade de adaptação do animal “humano” entre outros, num sistema geral de visibilidades primitivas que permitiu a esse mesmo “humano”, contra todas as probabilidades, de sobreviver e superar os seus predadores. O dispositivo impele o sistema, - equipado de “humanos” e dos *media* -, à selecção, ao mapeamento e à classificação dos dados materiais existentes no mundo. Se Bryant classificou os “humanos” como objectos entre outros objectos, seria agora mais correcto, depois do que foi referido e numa hipotética perspectiva de observação do sistema, classificar os “humanos” como *media* entre outros *media*.

Podemos porém introduzir para uma estrutura nesta liquefação excessiva de conceitos o conceito de “projecto”. *Entwurf* refere-se a um “lançamento” a partir do entendimento, antes de qualquer condicionamento racional. Neste lugar, antes da domesticação operada no aparelho, o animal “humano” tem uma oportunidade de um lançar de dados no espaço da diferença. Veremos se tal é possível.

Entwurf pode, para além de “projecto”, ser interpretado como *design*. Tudo parece fácil mas não é, *design* convoca uma ideia falseada de controlo, ou seja, de um poder demiúrgico por parte do autor sobre o seu exterior, um poder que tal como temos vindo a colocar, é muito condicionado. A ligação de *design* a *Entwurf* não se faz sem algumas adaptações sobre a definição usual ou vulgar de *design* tornando-a mais alargada. Sendo assim, *design* deverá ser entendido como uma radicalização da gravidade do sentido de “actividade de projectar objectos”, considerando-a uma actividade tão essencial para a sobrevivência dita “humana” como para a progressão histórica do “trans-humano”. Esta essencialidade do *design* mede-se pelo facto de que materializa e relaciona estádios poéticos de uma forma concreta, sublinhando uma intencionalidade que transcende o estrito conceito heideggeriano de *Entwurf*. A expressão original de *design* em alemão, *Gestaltung*, também transcende o conceito de projecto e fá-lo até de um modo mais ecológico (como veremos) do que o conceito inglês.

Design na sua definição usual, tenhamos em conta este facto, surge no horizonte da história no momento em que a imagem se torna num assunto geo-político e de supremacia económica global, através da produção industrial. *Design* surge já como um conceito de projecto imerso em contestação linguística. Tal significa com profundidade que, nessa definição usada, aquilo que nem deveria ser pensado como algo para servir exclusivamente a “humanidade” acabou e acaba por servir apenas classes específicas dentro deste grupo. Para ligar o *design* a “*Entwurf*” e conseguir generalizar esta agência ao “não-humano” - ao mesmo tempo que se preserva o lugar poético especificamente “humano” e paralelamente a uma radicalização do conceito de “*design*” -, terá de se operar a separação de “*Entwurf*” da concepção especificamente heideggeriana na sua ligação exclusiva ao *Dasein*, onde este último avalia as suas possibilidades e age.

Recordemos que “entendimento”, concebido como actividade e *Entwurf* como projecto estão na base do conceito de liberdade para Heidegger³⁰⁸. Através de Luhmann pode conceber-se esta projecção como sendo própria do comunicar e não da consciência que a emitiu. Com Kittler será a própria materialização das redes discursivas que expropriará o Homem literalmente desta capacidade de projectar. A segunda adaptação implicará associar “*design*” a este agir inicial, aplicável agora tanto ao “humano” como ao aparelho constituído pelos *media*. Interessa-nos também subtrair essa faculdade do *design* à restrição do movimento evolutivo das redes discursivas e dos *media* ópticos onde parece estar agora irremediavelmente enredado. Tal será possível porque retrospectivamente é possível apelidar modalmente toda a actividade projectual histórica - e mesmo pré-histórica do Homem -, como agência do *design*. Tal poderá até ser feito com mais propriedade do que a operação que nos permite identificar algo anterior ao Renascimento como “arte”. Sem grandes complicações a palavra *design* na sua base pode ser definida como “dar *sentido*” à matéria, ligando-a directamente a *Entwurf* com ou sem *Dasein* associado.

Porém, na fase argumentativa em que nos encontramos neste estudo e por ser prematuro desenvolver um conceito alternativo e radicalizado, a palavra *design* deverá continuar associada uma actividade profissional específica,³⁰⁹ pelo que a substituiremos

³⁰⁸ Simon Critchley, “*Being and Time, part 4: Thrown into this world*”, recensão publicada em <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jun/29/religion-philosophy>, (consultado em Novembro de 2018).

³⁰⁹ Este é um problema difícil de superar na língua portuguesa. “*Design*” era já uma palavra comum em inglês antes do nascimento “oficial” da profissão com o mesmo nome. “Desenhar”, “dar sentido a”, “projectar” não traduzem exactamente o que importa na expressão e nos contextos em que é utilizada. A melhor expressão num sentido de traduzir com exactidão o que se faz quando se faz *design*, é “*conceber*”. O verbo “*to design*” é

agora pelo conceito de “desenho” (*drawing, druck, zeichnen, dibujo, dessin, disegno*) cuja associação aos terrenos essenciais de *Entwurf* é materialmente mais imediata e menos espinhosa, ao mesmo tempo que permitirá mais adiante uma eventual re-associação do conceito de *design* a este estudo.

Em escrutínio estará agora a caracterização do modo de existir e de agir dos sistemas “sociais” face ao seu exterior. Neste contexto - o da captura dos meios ópticos entre os tecnológicos em geral para uma prossecução da sua existência enquanto veículo do dispositivo -, o *desenho* será o processo de definição dos meios para um perseguir de uma maior eficiência dos objectivos económicos, exigidos por este mesmo dispositivo. Para além dos “humanos”, as entidades que “desenham” são os *media*, e talvez os próprios sistemas. De resto será observável que desenho, - particularmente na sua modalidade mais física enquanto “inscrição” (*drawing* vem do germânico *dragan*) -, concorrerá facilmente tanto com o *Aufriss* heideggeriano como com o conceito derridiano de “arqui-escrita”.

Em todo o caso colocamos aqui em jogo uma ideia geral e performativa de desenho, longe do que se entende habitualmente enquanto tal. Bruce Nauman, entre outros terá praticado esta equivalência do desenhar ao pensar.³¹⁰ A este “pensar” deverá ser associada uma intencionalidade. Através de *Entwurf* na fábrica da analítica heideggeriana, o desenho não é simplesmente o surgir de uma linha ou um ponto, ou qualquer marca sobre uma determinada superfície, mas o campo intencional do projectado ou o sentido de espacialização de um emergir eventual. Por “intencional” refere-se aqui o traço fundamental da consciência ou da atenção sobre qualquer coisa específica, como apresentado por Husserl. O lugar do desenho é o campo para o reconhecimento ou marca através de um varrimento por parte de uma intencionalidade, sobre algo que foi projectado. Alternativamente, um desenho pode ser reconhecido, - a partir desse mesmo varrimento intencional -, sobre aquilo que enquanto evento, emergiu autonomamente.

conceber, fazer nascer do conceito. Assim diz-se que aquilo que “foi concebido”, foi uma criação pensada de Deus, do verbo divino. Conceber só pode ser associado ao nascimento num sentido religioso. “Conceptor”, por outro lado, não faz sentido e aparentemente não existe nos dicionários portugueses. Em castelhano, por outro lado, é considerado um arcaísmo.

³¹⁰ Referindo-se a um texto de Coosje Van Bruggen no catálogo do Moma dedicado aos desenhos de Nauman as autoras escrevem: “*In regard of the artist’s work as a whole, Van Bruggen has offered the formulation that “drawing is equivalent to thinking” for Nauman, and indeed, Nauman’s rapid pencil marks, as well as the presence of visible erasures and reworkings in many of the drawings provide a graphic record of the process of the artist’s conception of a given work*”. Constance M. Lewallen; Dore Bowen, *Bruce Nauman, Spatial Encounters*, Oakland CA, University of California Press, 2018 p. 102.

Esta perspectiva concentrada sobre o desenho permite sublinhar a singularidade, a especificidade e simultaneamente a importância vital do momento decisivo e decidido. Este é o varrimento de uma câmara, a decisão do momento de obturação, o gesto intencional na dança, a demarcação de um conjunto de elementos semelhantes. É esta a actividade instantânea dos *media*, independentemente da *durée* sua inscrição, do indefinido perdurar no tempo, da constituição do arquivo.

A “duração” é já o desenhado, o inscrito em memória, o que faz emergir a cultura de um fundo puramente biológico (Stiegler), o que potencialmente constitui o dispositivo e em oposição ambiental -, o que constitui o que se habita. O “habitar” é este situar-se dentro de um conjunto de práticas e estruturas com um sentido familiar e próximo. O dispositivo é também uma dádiva porque “perdura”. Porém, enquanto forma própria entra em conflito normativo com as durações essenciais com as quais se relaciona, nomeadamente com este sentido do habitar desenvolvido a partir de *Ereignis* onde o *Ser* a-própria o *Dasein*. É este o sentido do “habitar” apresentado pelo Heidegger tardio.³¹¹

Na produção do tectónico,³¹² este “habitar” e o dispositivo confrontam-se. Na origem deste confronto está este cruzar de multitudes do desenhar enquanto desenhado, desenhar como dito, *aufriß*, intimação; desenhar que determina no mundo e na história as fracturas entre o perseverar dos corpos, os seus limiares de tolerância, as suas linhas de imposição.

O dispositivo, referiu-se aqui, entra em conflito com as durações essenciais com as quais se relaciona. A relação é desigual. *Gestell*, é um exoesqueleto o qual a linguagem torna rigorosamente consistente. Tal consistência já não sucede - como temos vindo a argumentar - perante uma suposta essência do “Homem” ou da “humanidade”. Esta mantém-se e agudiza-se mesmo enquanto indeterminada, não existente ou inalcançável por esse “poder concretizar” da linguagem. Esta oposição de essências - se pode ser expressa e sentida -, mantém-se com cada vez menos hipóteses de se constituir como a razão comunicante entre os dois pólos, pela implosão de um destes e que é o da

³¹¹A expressão da relação entre *Ereignis* e o habitar é bem dada em “O Caminho da Linguagem” embora só em “Construir, Habitar e Pensar” Heidegger se refira especificamente ao conceito. - “*This unknown but familiar thing, every showing of the saying, with regard to what it stirs and excites in each coming to presence or withdrawing into absence, is the dawn, the daybreak, with which the possible alternation of day and night firsts commences. It is at once the earliest and the oldest. We can only name it, because it will deign no discussion. For it is the place (Ortschaft) that encompasses all locales and time-play-spaces*”. Martin Heidegger, “The Way to Language” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011, p. 298.

³¹²No sentido usado por Carl Einstein, ou seja, produção como o instinto de defesa contra a fatalidade do mundo. Sebastian Zeidler, *Form as Revolt; Carl Einstein and the Ground of Modern Art*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2015.

autenticidade do “humano”. O ziguezaguear frenético dos gestos, dos varrimentos, do traçar do desenho originado na multitude, deixa de se constituir enquanto argumento equivalente neste conflito, a partir do momento que se inscreve numa duração, numa permanência “trans-humana” através dos meios hipomnéticos.

A questão do desenho entra neste ponto da investigação como um ponto de partida por onde se poderá talvez pensar ainda uma indeterminação alternativa à história social dos meios tecnológicos em Friedrich Kittler, ou uma incomunicabilidade actante se pensarmos no enclausuramento sistémico criado pelos nexos comunicacionais em Niklas Luhmann.

Kittler, na esteira de McLuhan, é meticoloso na descrição das transferências morfológicas de tecnologia para tecnologia no que diz respeito aos *media*. O olho artificial da câmara não desempenha já a mesma função que desempenhava mediante a sua aplicação a uma película fotográfica. O sensor digitalizador, ao contrário de uma película fotográfica é um sensor que transforma dados analógicos em conjuntos de amostras numéricas, sendo estas a partir daqui inteiramente manipuláveis. “Com números, tudo corre. Modulação, transformação, sincronização, *delay*, armazenagem, transposição, mistura, digitalização, mapeamento - um *media* de ligação total numa base digital apagará o próprio conceito de *medium*. Ao invés de ligar pessoas e tecnologias, o conhecimento absoluto fluirá como um *loop* interminável”.³¹³

A história natural da aceleração da tomada de controlo sobre o habitat da “humanidade” desta nova espécie, os *media*, estende-se desde os programas de “naturalização” do ensino - através da instrução massiva mães por volta de 1800³¹⁴ -, até ao estado presente da cibercultura. Sendo tão bem documentada por Kittler, não terá de ser detalhada aqui. Bastará - para além de referir que sublinha este processo particular de perda do controlo sobre aquilo a que chama de “redes discursivas” - dizer que em Kittler, e de resto em quase toda a historiografia ou filosofia dos *media*, ficamos sempre com essa impressão de que o mundo desaparece, deixando de existir enquanto actualidade por detrás da inegável e estonteante velocidade da circulação electrónica das suas

³¹³ Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford CA, Stanford University Press, 1999, p. 2.

³¹⁴ Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford CA, Stanford University Press, 1990.

representações. Este é um efeito da assimetria anteriormente referida resultante entre um “auto-mapear-se” (ou “auto-referenciar-se”) histórico e constante dos *media* - criando o efeito de “mais real” do que a realidade, - na igual proporção da progressiva dissolução do que é exterior a este regime em direcção a uma pré-história ou para a pura não-existência histórica.

Se a narrativa de Kittler, seguindo McLuhan, recusa pensar os *media* como uma extensão do “humano”, também não coloca todo o protagonismo da tomada do poder do espaço intersubjectivo, sobre uma espécie de agência subterrânea, uma espécie de *technozoe* algorítmica. O peso que o universo psicanalítico de Freud e Lacan tem na sua obra é considerável pelo que será importante ter presente as analogias entre mente e o maquínico que Bradley sublinhou na abordagem à obra dos dois psicanalistas.

Em Kittler a queda do Homem é simbolizada e datada em Goethe³¹⁵ na atribuição contratual de Mefistófeles a Fausto do poder autoral bem como a revelação da disponibilidade de Margarida para a conquista amorosa, ou seja com a tomada de consciência do poder heróico, fálico, paternal e autoritário sobre a natureza. A mulher, a mãe que ensina a criança a ler através da “cartilha maternal,” a musa amorosa que dará a voz ao poeta, é relegada para um papel submisso de consumo o qual por sua vez alimenta o barómetro do sucesso autoral masculino. É revelador sublinhar neste contexto que o mesmo processo de submissão consumidora do feminino será detectado na matriz de desenvolvimento do *design* industrial moderno.³¹⁶ Aqui não são ainda marcas como a Remington, a Sears-Roebuck ou a Siemens a conquistar o proscénio no comando do aparelho produtivo; é Goethe, o autor-herói, que preside a época onde o idealismo alemão retira a filosofia da esfera das ciências da natureza e a coloca, através da sua equiparação à arte do poeta, numa posição de poder controlar os regimes discursivos na época da industrialização livreira e da alfabetização massiva.³¹⁷ O emaranhar da filosofia na produção autoral dissocia aquela da sua relação com o conhecimento das coisas e lança-a num processo de irrealidade, que em última análise a condenará à insignificância. Este

³¹⁵ Datada da época da longa gestação e escrita desta peça de teatro por Goethe, de 1772 a 1831.

³¹⁶ Adrian Forty, *Objects of Desire, design and Society since 1750*, Londres, Thames and Hudson, 1995.

³¹⁷ “Present-day academic interpreters hardly notice the enigma of a legitimization of and through literature. They are still following rules decreed 170 years ago. Classical Poets achieve legitimization because they provide civil servants with the norm of their own legitimization, a “legitimation in the domain of higher ideas.” It was a hermeneutic circle and a reciprocal means of establishing evidence. The midpoint through which the two extremes, Poetry and the bureaucracy, had to pass in order to reach their respective conclusions was called philosophy”. Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford CA, Stanford University Press, 1990, p. 153.

processo, para Kittler, manifesta-se enquanto repressão objectiva do feminino.³¹⁸ A mulher regressará em breve à filosofia, mas espectralizada através de uma figuração artificial enquanto “mãe natureza”.

Goethe, o “fenómeno primordial” saúda Hegel, representante do “espírito absoluto”.³¹⁹ Se o autor-herói obriga-se a retirar de si próprio a “matéria” que comandará os caminhos epistemológicos da filosofia,³²⁰ esta última descobrirá que está entregue à escuridão e desligada da “terra”, do acesso transparente à verdade. “O conhecimento, então, é sensual muito antes de se chamar Fausto, e o seu objecto, muito antes de se chamar Margarida, é a noite. Toda a verdade da terra pode ser escrita num papel e diz: *agora é noite*”.³²¹ É a partir a escuridão que a filosofia terá de escrever as leis do Estado, não oriundas da *dike*, mas de uma *nomós agraphos*, lei não-escrita. A mãe e a mulher que intimou os homens a escrever e filosofar pode ser abandonada na madrugada. Kittler evoca Antígona como mulher íntima com a noite e com a sepultura, mas que agora deve ser destruída pelo Estado. A ligação entre a autoria poética, - o seu salto para o prazer medial ou para os puros significados³²² - e a autoridade política, é consignada pelo trabalho intermediário de interpretação filosófica e pela difusão massiva do ensino, organizada pelos burocratas.

A partir daqui, deste divórcio epistemológico, a descolagem física precipita-se. A escrita cursiva originada na relação entre cérebro, a visão e a mão é descontinuada através da introdução da máquina de escrever. A materialidade da escrita revela-se aberta à manipulação técnica livre de qualquer determinação natural. “Esta escrita nascida do fogo, da dor, de feridas e de cicatrizes é o oposto à alfabetização incorporada. (...) Faz da transição da natureza para a cultura um choque mais do que um *continuum*”.³²³ No espaço entre as letras e entre os sons descobre-se inarticulado, omnipresente e ameaçadoramente crescente o ruído de fundo, do qual a nova ciência linguística extrairá

³¹⁸ “Hegel lied. Of all the candidates that could stand in for “Self-Consciousness,” not one perishes or is destroyed: not Faust or Mephisto any more than Goethe or Hegel. Their careers fill libraries. Only Gretchen goes down, in that she is merely “natural consciousness” and, in accordance with her “true concept,” an “object of pleasure”. *Idem.*, p. 164.

³¹⁹ “To the Absolute: A toast! With kindest regards, the Ur-Phenomenon”. Tal é a dedicatória que Goethe escreve no exemplar de “a Teoria das Cores” para o filósofo de Estugarda.

³²⁰ De onde o título *Holzwege* (Caminhos da Floresta) para a colectânea de escritos já tardios de Heidegger (1950), surge como duplamente feliz; para além de um apontamento biográfico sugere o retorno a uma filosofia que trilhe os seus caminhos na terra, no autêntico sentido do pensar como habitar, no pensar tectónico.

³²¹ *Idem.*, pp. 164-165.

³²² “From night to book - the logic of the signified was never more brazen. It triumphs because the materiality of the signifiers becomes “beyond reach” for readers and opponents”. *Idem.*, p. 168.

³²³ “This writing out of fire and pain, scars and wounds, is the opposite of alphabetization made flesh. It does not obey any voice and therefore forbids the leap to the signified. It makes the transition from nature to culture a shock rather than a continuum”. *Idem.*, p. 196.

o conceito de informação. A psico-fisiologia e a psicanálise substituem a filosofia à medida em que a mente e não a terra, surge como a verdadeira fonte do linguístico.

Paralelamente às leis da entropia, também as ideias se diluem na progressiva desordem demencial; porém tal como a gramatologia descobrirá, será relação visual com a letra inscrita e o cérebro e não a continuidade analógica do som e da voz, a deter o poder de destinar o *logos*. O fluxo da inspiração maternal é substituído pela mecanicidade do treino. Ilustrando a continuada supressão do feminino que acompanha esta perda de contacto do “humano” com o mundo, Kittler sublinha a formação de secretárias que escrevem automaticamente os ditados sem pensar.

O controlo estratégico por parte do político-militar da linguagem cresce à medida que a psico-fisiologia aliada aos progressivos avanços técnicos nos *media*, faz por adaptar corpos à “sobre-humana”, *dictatorial* velocidade do fluxo dos dados. “A escrita e a leitura automática já demonstravam uma tendência para uma velocidade crescente: o tempo do ditado sobrepõe-se ao das mãos e o da leitura ao dos órgãos articulados entre si. Assim, de modo a reter algo de todo, os psico-físicos tiveram de se aliar aos novos *media* que revolucionaram o óptico e o acústico *circa* 1900. Estes, claro, são as duas grandes inovações de Edison, o cinema e o gramofone.”³²⁴

Por fim ou nem tanto no fim, será a poesia, a mais “humana” das artes, a sucumbir aos imperativos da informação. A sensualidade do poético, através da inclinação subjectiva que Freud designou como princípio do prazer, foi tomada pelas tecnologias. Dentro do panorama geral da ideia de “arte pela arte”, da influência de Wagner e das ideias sinestésicas, o jogo progressivo dos poetas, - com o silábico e a exploração dos significantes isolados -, incorporará em breve as sonoridades e as imagens do mundo envolvente, no espaço tipográfico. O autor não é mais a fonte do verbo criador, mas cada vez mais um médium, um invocador, misturador ou editor. A escrita automática, retirada do arsenal analítico dos sanatórios psiquiátricos, do ideal técnico de eficiência escriturária e das sessões de espiritismo, chegará à poesia com Breton. Em breve bastarão símbolos sem qualquer relação com a voz para fazer o poema. Kittler expõe o evento com colorações apocalípticas a propósito de *A Canção Noturna do Peixe* de Christian Morgenstern; “tão muda e morta como qualquer inscrição, o peixe já não necessita da

³²⁴ “Automatic writing and reading already exhibit a tendency toward increasing speed: the tempo of dictation races ahead of the hands, that of reading exceeds the articulating organs. Thus, in order to retain anything at all, psychophysics had to join with the new media that revolutionized optics and acoustics circa 1900. These, of course, are Edison’s two great innovations: film and gramophone”. *Idem.*, p. 229.

consolação fonocêntrica de uma transição irreparável entre discurso e natureza. (...) Com todos os vai-vem entre o dia e a noite, o Espírito e a Natureza, o Homem e a mulher, a humanidade simplesmente morreu por volta de 1900. Foi uma morte, perante a qual a muito-discutida morte de Deus é uma nota de rodapé”.³²⁵

Kittler, como discípulo de Heidegger é consciente de que o que é dito e escrito, destina e associa a queda do Homem à queda de um certo regime de significação associada ao livro. A passagem na qual o discurso psico-fisiológico substitui a filosofia no seu papel coordenador para a gestão de algo que é cada vez menos “arte” e cada vez mais indústria - distribuindo e canalizando as produções entre o político e o educacional -, aproxima-o da temática biopolítica foucauldiana. Por outro lado a narrativa de uma colocação em campo de um circuito contínuo de produção e armazenamento de informação, o qual tomando a iniciativa na produção de sistema preclude todos os anteriores regimes de representação, aproxima-se do tema da estruturação retrospectiva da temporalidade a partir das políticas mnemotécnicas geradas a partir do presente (Stiegler).

O que importa, no entanto sublinhar em Kittler é o modo como coloca este desaparecimento do Homem, como defende a insignificância qualquer discurso de “supremacia humana”. Ao descrever a implosão das redes discursivas clássicas baseadas no livro e na reverência da tradição, na palavra herdada do Deus ou da Natureza, cancela com efeito qualquer actualização para fundamentar a autenticidade ou excepcionalidade do “humano”. De facto, foi através da consideração e reverência sobre a palavra dos clássicos que Niethammer, reformador educacional contemporâneo - e amigo de Goethe -, fundou o conceito de “humanismo”.

É também sobre o poder salvador da palavra poética que Heidegger coloca no horizonte de queda no mundo, a revelação luminosa de um *Dasein* autêntico perante o ser. Quando o gramofone e o filme ascendem a um lugar central e monopolizador do poético, o “humano” desaparece, não enquanto um ser biológico, animal, um *homo sapiens* sempre em fluxo - das ínfimas mutações “naturais” ao grande *experimentum humanum* em curso - mas sim enquanto essência auto-referente. O animal condena-se às fronteiras, intimações, explorações, às vontades do grande dispositivo disciplinador, às

³²⁵ “It thus realizes Schleiermacher’s nightmare: namely, that a real optics would render superfluous the imaginary, imaginal aspects that meaningful words suggest to alphabetized readers. As mute and dead as any script, the fish no longer needs the phonocentric consolation of a seamless transition between speech and nature. (...) With all the wanderers between day and night, Spirit and Nature, male and female, Man simply died around 1900. It was a death to which the much-discussed death of God is a footnote”. *Idem.*, p. 258.

necessidades das grandes linhas económicas. Porém a ideia “humana” - o quadro das representações e a razão para a luta por horizontes prometidos, a liberdade de negar enquanto essência da história, os fundamentos para a ética -, ao perder a actualidade, morre e com essa morte se condena toda a linguagem também dita “humana” à indiferença do ruído de fundo.

Kittler é porém demasiado apressado a ditar a morte do Homem. Em primeiro lugar, e como temos vindo a colocar aqui já com alguma insistência, nunca foi exacta a colocação de fronteiras para aquilo que se designa como “humano”. O designado “humano” pode comportar-se de modo “inumano”. O “não-humano” pode ter algo de “humano”. Designar por outro lado a espécie animal “humana” (*homo sapiens*), nada de essencial diz sobre o que é “humano”. Quem é este “humano” afinal que morreu? Existe um crime sem corpo e corpos assassinados que continuam a viver.

Suspeita-se de um complexo *modernista* em Kittler, do mesmo género dos que Latour atribui a grande parte da classe científica e política actual. Por fascinante que seja a argumentação de Kittler não deixamos de imaginar essa fabulosa capacidade de um certo animal de pensar e mesmo agir de um modo “selvático” (Flusser) sobre as ligações, as lentes, os fluxos e os corpos.³²⁶ Apesar dos circuitos intermináveis de informação, de um sistema social que nada quer conosco, dos automatismos motivados pelo princípio do prazer, do desejo de poder associado ao saber, existe uma permanência conativa e irredutível da terra. Será que então o que morreu não foi o Homem mas a rede do seu discurso?

Uma vez mais: o que é a linguagem dita “humana”? Qual a sua essência? Qual o horizonte para uma permanência? Se para Kittler os *media* dissolvem por dentro as redes discursivas clássicas - operando uma distinção pela via da linguagem entre o “humano” e o tecnológico -, já para Derrida, uma das tarefas principais da filosofia é a desconstrução desta oposição entre tecnologia e pensamento. Existe todo um período lógico-metafísico, dentro do qual surgimos, que deverá compreender a linguagem “como a totalidade do seu horizonte problemático.”³²⁷ Tal inclui a continuidade e a aceleração do desenvolvimento medial, desenvolvimento esse que nunca deixou de estar presente na história “natural” “humana”.

O antropocentrismo dominou porém, e desde sempre, o conceito de escrita e da linguagem em geral, sendo que dentro deste domínio, o logocentrismo é a imposição

³²⁶ Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1998.

³²⁷ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore MD *et al.*, The John Hopkins University Press, 1997, p. 6.

metafísica da escrita fonética através do alfabeto. O logocentrismo controla pela mesma e única ordem, o conceito da escrita, a história da metafísica e a indexação da origem da verdade ao *logos*, como história da verdade, bem como o conceito de cientificidade da ciência. Mesmo a escrita não fonética da ciência fundamenta-se dentro de uma lógica logocêntrica. A identificação do cadáver denunciado por Kittler não revela o “humano”, nem sequer a linguagem “humana”. A identificação como tal é impossível, porque esta mesma linguagem e os mesmos “humanos” afirmam-se agora vivos. Afinal, a vítima do fonógrafo e do cinema não é outra coisa do que o logocentrismo e a sua anterior presidência no seio das redes discursivas contemporâneas.

Considerando a linguagem como uma faculdade cerebral que permite a expressão do pensamento por meio de palavras, escrita ou sinais ou como um sistema simbólico formal ou um instrumento de comunicação prático, nada a definirá rigorosamente como “humana”. Mas é a partir de uma linguagem que se diz “humana” que se estabelecem, para os que se dizem “humanos” através dessa linguagem, os critérios de avaliação para todas as outras formas de transmissão de informação. Sendo assim, a linguagem não pertence ao “humano”. Seria mais o “humano” a pertencer à linguagem, num sentido próximo de “a-propriação”. O logocentrismo não manifesta um erro de perspectiva. Ele seria de facto este “erro” de perspectiva, se conseguíssemos saber o que não é de todo um erro.

A sobrevivência daquilo a que a linguagem chama de “humano” continua apesar da destruição da proeminência logocêntrica. Não só a crença no logocentrismo subsiste na produção discursiva estatal como se verificam ramificações logocêntricas enquanto informação transmitida pelos *media*. Mesmo no que diz respeito ao conteúdo ou essência medial, esta não é pura. O *logos* subsiste híbrido na causalidade das estruturas interfaciais. O exoesqueleto em que consiste o dispositivo correlaciona-se em redor do devir a que se chama “humano” e espelha elementos daquele que envolve. É este o segredo da apropriação de *Ereignis*, a potencialidade de salvação incluída na tecnologia moderna. Kittler terá sido apenas “meio-heideggeriano” na selecção da poesia como veículo único para a manifestação de “humanidade”.

No espaço político que partilhamos, dentro do qual sentimos a crescente erosão discursiva e a dúvida sobre o Estado humanista, continuamos à espera da manifestação articulada da reivindicação “não-humana” ao centro, isto apesar de sentirmos o poder actante desta espécie de “novo Leviatã”, ao qual poderemos chamar vagamente de “sistema” ou “aparelho”. De momento atribuímos-lhe manifestações e algumas

propriedades, confusas e inexactas. O “sistema” é omnipresente no espaço coberto pelas redes informacionais e monetárias. Nós (quem fala?) “pertencemos” ao “sistema”, mas o “sistema” não nos pertence. A sobrevivência, o bem estar ou a dignidade “humana” não está em primeiro lugar no que diz respeito às prioridades do “sistema”. O exterior do “sistema”, o contexto, é a resistência da matéria e potência energética, a catástrofe natural global, não a morte individual. O “sistema” compõe-se de canais de informação e interfaces, nos quais nos incorporamos e desincorporamos. Tal como “nós”, a tecnologia é interior e exterior ao “sistema”.

Aquilo a que chamamos “capitalismo” corresponde nas suas variadas mutações a um aspecto tomado actualmente por esta vontade específica de “sistema”. Mais especificamente, corresponde a uma vontade de liberalização, de fluidez gramatológica na convergência de diversas linguagens entre si. A universalização da monetarização da totalidade das relações sociais subjaz à concretização do “sistema” e destas linguagens interconectadas. São estas a acumulação do capital, o discurso libidinal (Lyotard), o sistema de preços, a gramática da competição, dos salários e da detenção e uso dos meios de produção, a gramática da exibição de sinais exteriores de riqueza e consumo conspícuo (Veblen)³²⁸. O capitalismo corresponde assim a uma liberalização relativa de um sistema gramatológico sobre o qual a ciência económica faz hermenêutica. *Gestell* enquanto essência da tecnologia moderna é uma outra versão ou vertente desta vontade sistémica e define-se pela convocação, intimação ou conscrição da natureza como reserva disponível segundo a vontade daquela gramática expressa e liberalizada como “capitalismo”.

Aquilo a que referimos aqui por “sistema”, transcende assim a definição de sistema social em Luhmann sem no entanto recusar a sua utilidade teórica específica. Este excesso justifica-se na inclusão dos sistemas psíquicos, - os quais Luhmann exclui do seu sistema -, da materialidade dos *media* e de outros sistemas, para lá de uma consistência comunicacional interior a cada um. Aqui residem os limites para a utilização da teoria de Luhmann na modelação teórica de um sistema mais inclusivo e realista. O sociólogo alemão é um “modernista”, também no sentido latouriano do termo. A necessidade que a sua teoria social revelou de “purificar” conceptualmente os meios de comunicação, excluindo a sua interioridade ao sistema considerado, traz-nos a dificuldade da sua eleição como modelo de sistema ou aparelho, enquanto regime de poder generalizado. A teoria dos *Sistemas Sociais* - sendo anti-humanista na medida em que recusa a participação

³²⁸ Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Londres *et al.*, Penguin Books, 1994.

“humana” e defende a autonomia do sistema como formada apenas por nexos comunicacionais -, é também logocêntrica porque coloca a materialidade dos *mass-media* e das tecnologias como *Umwelt*, pensando-as como exteriores à comunicação,³²⁹ logo ao sistema considerado.

Em McLuhan, por contraste, o *medium* é a própria mensagem, logo interior ao sistema. Mas McLuhan pensa os *media* como “extensões humanas”, o que também inviabiliza pensar uma emergência autónoma do sistema. Os *media* são extensões de muitas coisas, incluindo de si próprios. Por fim, podemos afirmar que este “sistema” que pretendemos evocar aqui, reúne dentro de si o ruído produzido na interação de redes discursivas sobrepostas, independentemente da realidade das emergências, numa clara recusa da perspectiva de obsolescência e incompatibilidade evolucionista proposta por Kittler. O “sistema” é autopoietico e autónomo. O “humano” não é autónomo do “sistema” mas incorpora-o conflituosamente tal como outros sistemas.

Estranhamente ou talvez não, quase poderíamos substituir aqui a palavra “sistema” por “meta-linguagem,” o que nos obriga a sublinhar que este experimentado (grande) “sistema” compõe-se, não de uma linguagem, mas de uma multitude de linguagens interconectadas e também de objectos ou matéria-energia, organizados segundo uma lógica espacio-temporal para um sentido interiormente necessário. Este sentido é o que faz deste “sistema” o verdadeiro “super-predador” daquilo a que chamamos “natureza” - na realidade o seu ambiente - um sistema ainda maior, “cósmico”. O “sistema” relaciona-se com a natureza - a mesma “natureza” que é o ambiente “humano” - através de um arco desinibitório específico que emerge sobre este “humano” e o intima rodeando-o através do princípio do prazer, a servir de presa “capturada”.

Assim sendo experimentamos uma configuração de coesão neste “hiper-objecto”, que só se justifica adequada perante uma escala ou espécie definida de observação, que neste caso é o dito “humano”, um pouco como num princípio antrópico; a linguagem que também é “humana” criou um sistema que transcende os “humanos” mas que se ajusta, incluindo-os como “captura”. A desigualdade entre presas e predadores reside, de resto, no acesso relativo à estrutura lógica do “sistema”, na qual, - nós “humanos” -, temos

³²⁹ “(...) we do not want to regard the work of these machines, nor indeed their mechanical or electronic internal workings, as an operation within the system of the mass media. Not everything which is a condition of possibility of systems operations can be a part of the operational sequences of the system itself. (This is also true, of course, of living beings and indeed of any autopoietic system.) It makes good sense, therefore, to regard the real reality of the mass media as the communications which go on within and through them”. Niklas Luhmann, *The Reality of the Mass Media*, Cambridge et al., Polity Press, 2007, p. 3.

acesso livre mas sempre a uma parte local, sem compreender a lógica completa do que nos serve de predador. Aqui de novo, a rudeza da biologia de Uexküll, até mais do que a analítica de Luhmann - que se refere especificamente a sistemas homogêneos formados exclusivamente pelo comunicacional -, fornece-nos o modelo com o qual pensar a diferença entre dois “sistemas” heterogêneos e em competição, com os seus ambientes *dentro* do sistema que envolve essa luta, onde um inclui parcialmente o outro. Esta relação entre dois “sistemas” é a relação conflituosa do que se forma através da linguagem “humana” e de centros corpóreos enquanto actantes e atractores interfaciais, e o que se forma através do conteúdo conectivo e material dos *media*, numa lógica muito mais abrangente de exploração própria do dispositivo.

A “biologia” medial de Kittler, herdeira de Heidegger, incide sobretudo nos aspectos comunicativos e sensoriais do desenvolvimento técnico, ou seja, sublinhando a distopia projectada pela sombra negra do dispositivo, a forma essencial da tecnologia moderna. A sua incidência directa sobre as redes discursivas atinge directamente a fundação humanista e antropocêntrica, - não sem um tom algo conspirativo -, impedindo qualquer compromisso por morte declarada de uma das partes. Já a “biologia”³³⁰ dos objectos técnicos de Simondon e em contraste, correspondendo a um desenvolvimento dos objetos técnicos em geral e de forma autopoietica,³³¹ incorpora organicamente a “agência humana” nesse processo que classifica como simbiótico.

Se Kittler recusa esta participação simondoniana do “humano”, já a harmonização da mesma com a cibernética social de Luhmann se torna mais fácil, sobretudo por permitir, - pelo facto de Simondon focar o desenvolvimento genético de composições materiais e tectónicas num permanente devir em direcção a um horizonte de concretização -, a incorporação dos conceitos alargados de desenho, *Entwurf* e intencionalidade num quadro de produção social. Estes conceitos foram anteriormente aqui expostos, como

³³⁰ “On pourrait nommer une telle évolution *évolution technique naturelle*”. Toda a primeira parte desta obra dedica-se a esta diferenciação na proximidade entre biologia e tecnologia. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 52.

³³¹ “Au contraire, au niveau industriel, l'objet a acquis sa cohérence, et, c'est le système des besoins qui est moins cohérent que le système de l'objet; les besoins se moultent sur l'objet technique industriel, qui acquiert ainsi le pouvoir de modeler une civilisation”. *Idem.*, p. 28.

ideias de actantes potenciais num plano, a que Simondon chamará “meio-associado” que para além de ressurgir no *Anti-Édipo*, influenciará a geo-filosofia posterior de Deleuze-Guattari.³³²

Tomado na generalidade, o processo de individuação dos objectos técnicos em Simondon, - no cômputo de todos os que têm vindo aqui a ser referidos -, consiste no modelo de evolução sistémica “humana” mais permeável à interacção com a alteridade. O meio-associado de Simondon corresponde a um plano de realização que nos permite testar por equiparação crítica tanto os sistemas comunicacionais de Luhmann, como os regimes discursivos tecnológicos de Kittler.

No plano geo-filosófico simondoniano,³³³ as várias narrações genéticas confrontam horizontes, chocam e traduzem-se. O choque da simultaneidade e a ordem diacrónica interligam-se. Simondon idealiza uma sociedade bem balanceada entre a ordem “natural” do sucessivo, representada na vida do camponês e pela vida da criança e por outro lado, a ordem “urbana” e adulta do simultâneo. Tal posicionamento permitiria uma perspectiva adequada filosófica e geral, para a tradução e para a regulação das entidades no plano no meio associado.

É interessante sublinhar aqui um paralelismo entre Simondon e Latour, quando o primeiro critica a adolescência permanente de uma sociedade adulta³³⁴ quase nos mesmos termos em que o segundo critica o momento em que deixámos já pensamento moderno. Para Latour o pensamento da “simultaneidade” é o pensamento da inclusão de regimes antitéticos de abordagem, da justaposição “não-moderna” de uma sociedade madura.³³⁵ Por outro lado, Serres³³⁶ elogiará esta capacidade de justaposição do simultâneo, de mistura e criatividade mas agora numa rara visão optimista dos adolescentes e das

³³² “On peut donc affirmer que l’individualisation des êtres techniques est la condition du progrès technique. Cette individualisation est possible par la récurrence de causalité dans un milieu que l’être technique crée autour de lui-même et qui le conditionne comme il est conditionné par lui. Ce milieu à la fois technique et naturel peut être nommé milieu associé”. *Idem.*, p. 70.

³³³ O plano geo-filosófico estabelecido é atravessado, - como se de uma secção num lugar específico de um quadro sinóptico se tratasse -, pelas histórias das várias linhas genéticas que se apresentam e com ele concorrem. A estabilidade aparente de cada ciclo ontogenético na filogénese das linhagens biológicas é colocada aqui em contraste e concorrência com o desenvolvimento histórico do Homem motivado pela metafísica, com o desenvolvimento subtil motivado pelo horizonte de concretização que determina o futuro das linhagens técnicas e de novo em contraste e concorrência com a presença imponderável, permanente ou explosiva, do geológico, no infinitamente pequeno ou infinitamente grande.

³³⁴ “Cette maturité d’ailleurs ne peut être pleinement atteinte que dans la mesure où la société est stable et non trop rapidement évolutive, sans quoi une société en train de se transformer, qui privilégie l’ordre du successif, communique à ses membres adultes un dynamisme qui fait d’eux des adolescents”. *Idem.*, p. 157.

³³⁵ “As soon as we direct our attention simultaneously to the work of purification and the work of hybridization, we immediately stop being wholly modern, and our future begins to change. At the same time we stop having been modern, because we become retrospectively aware that the two sets of practices have always already been at work in the historical period that is ending”. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA et al., Harvard University Press, 1993, p. 11.

³³⁶ Michel Serres, *Petite Poucette*, Paris, Éditions Le Pommier, 2012.

sociedades futuras. Já Heidegger e Simondon possuem uma complementaridade informada no ciberneticismo, de Uexküll e Wiener respectivamente. O modo como o humanismo de ambos se plasmou sobre as duas visões sobre a técnica é, porém muito diferente.

Gestell, na medida em que corresponde a um modo de revelação de uma intimação sobre o “humano”, abriu o caminho para o questionar de uma “*nemésis* humana” emergente da autonomização das suas produções e a consequente viabilidade de uma filosofia orientada para os objectos. Sabendo que Simondon - apesar de se referir ao “modo de existência” dos objectos técnicos - não tem exactamente a ontologia como objecto, reconhece-se sem dificuldade um paralelismo entre o idealismo poético do pensamento heideggeriano e a atribuição simondoniana da função de responsabilidade sobre as máquinas ao “humano” bem como o destinar da evolução social através delas. Tal é o que o filósofo francês propõe através da figura do inventor-regulador face à insuficiência neste contexto do paradigma marxista do trabalho.³³⁷ A filosofia é para ambos os autores, - embora de modo diferente -, o lugar para a re-conexão entre o Homem e a tecnologia moderna.

No entanto, as diferenças que Simondon e Heidegger partilham no que diz respeito à filosofia neste espaço comum são radicais. Simondon rejeita qualquer hierarquização entre prática e teoria. No seu humanismo a filosofia corresponde ao estágio mais evoluído na génese da tecnicidade.³³⁸ A filosofia não é tanto uma disciplina academicamente instituída mas sim um modo essencial de pensamento que se reúne na esteira da estética e do pensamento mágico, sintetizando o ético e o científico e todos os modos anteriores. “O pensamento filosófico deverá operar a integração da realidade técnica na cultura universal através da fundação de uma tecnologia”³³⁹ ou a pesquisa “da

³³⁷ Simondon refere-se às páginas dos *Grundrisse* sobre a relação de escravização do trabalho submisso à maquinaria sob a tecnologia ordenada debaixo do capitalismo. Para Simondon o debate transforma-se numa questão de *fine-tuning* simbiótico onde cada uma das partes compreende o seu espaço de acção em complementaridade. “*L’homme a tellement joué le rôle de l’individu technique que la machine devenue individu technique paraît encore être un homme et occuper la place de l’homme, alors que c’est l’homme au contraire qui remplaçait provisoirement la machine avant que des véritables individus aient pu se constituer*”. Gilbert Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 102.

³³⁸ Em traços largos Simondon descreveu-nos uma história antropológica das atitudes perante o mundo. Segundo esta narrativa, a tecnicidade resultaria de uma defasagem de um modo único, central e original de ser do mundo. O modo “mágico”, o modo inicial de pensar o habitat, satura-se dando lugar à fase da “tecnicidade” que se equilibrará com a fase da “religião”. Do ponto neutro das duas nascerá então o modo “estético” que prolonga a unidade do mágico. Cada fase desdobra-se sucessivamente num modo prático e noutra teórico. O modo prático, na religião e na tecnicidade darão origem à fase “ética” enquanto a fase teórica de ambas dará origem à “ciência”. A reunião entre a ética e a ciência encontram-se de novo num ponto neutro, que mais uma vez prolonga o lugar inicial da magia: este é o lugar da “filosofia”.

³³⁹ *Idem.*, p. 203.

unidade entre os modos técnicos e os modos não-técnicos de pensamento”³⁴⁰ através do desenvolvimento de uma rede relacional entre o “humano” e o mundo, constituindo uma cultura vivida.

Para Simondon - num paralelo com Kittler mas sem partilhar a sua visão negativa do controlo psico-motor do corpo - o verdadeiro pensamento técnico, o *locus* central da filosofia, funciona como uma espécie de “psicologia” ou “sociologia”³⁴¹ do maquínico, onde o “humano” se mantém dono de todas as suas faculdades intelectuais. Porém, este filósofo da tecnologia desconfia da possibilidade da compreensão dos conjuntos técnicos através de meros conceitos. Apenas a intuição da “simultaneidade” permitirá o atingir do sentido de um sistema complexo, na medida em que nós próprios estamos inseridos em lugares particulares e não no exterior do mesmo. Aproximando-se também neste ponto, de Heidegger, compara o filósofo e o artista, na medida em que o segundo comunica através de intuições materializadas. Emerge assim em Simondon uma figura que desenvolvida se poderia aparentar à do poeta-filósofo tão cara ao pensador alemão.

Porém a escrita não é suficiente: “A realidade técnica tem de ser pensada, deve mesmo ser conhecida pela participação nos seus esquemas de acção; (...) todo o espectáculo técnico mantém-se pueril e incompleto se não for precedido pela integração no conjunto técnico.”³⁴² Será apenas na figura compósita de um inventor-operador-regulador que Simondon depositará a esperança de uma síntese operada por uma filosofia equilibrada entre teoria e prática. A posição do ser vivo (*vivanti*) face ao técnico é o de modular a passagem da “energia potencial” para a “energia actual” através das máquinas. Assim, enquanto a relação síncrona e filosófica do Homem com o mundo se faz ao nível das traduções, o mecânico trabalha diacronicamente através das funções de transdução.³⁴³

Dada a opacidade dos objectos técnicos perante o Homem, a sua ocultação funcional, como esperará Simondon assegurar o acesso virtuoso do mecânico à essencialidade destes objectos? Simondon não crê, tal como Heidegger também não, numa claridade imediata oferecida do interior da máquina. Se no filósofo francês, o modo de existência do técnico só se compreende através do que refere como participação “trans-individual”, em Heidegger, como temos vindo a sublinhar, é sobretudo através da

³⁴⁰ *Idem.*, p. 296.

³⁴¹ *Idem.*, p. 204.

³⁴² *Idem.*, p. 312.

³⁴³ *Idem.*, p. 198.

interrogação ao evento a-propriante da linguagem “humana” que se tem fatalmente de colocar o problema desta captura.

A definição de transindividual no âmbito da sua filosofia da técnica é uma das passagens mais densas de Simondon.³⁴⁴ A essência do objecto técnico é para este autor, “o objecto técnico do modo em que foi inventado, pensado e desejado, assumido por um sujeito humano.”³⁴⁵ Ora é neste modo essencial que o objecto se torna “suporte e símbolo” da relação transindividual. Apesar de existir através da inteligência funcional de quem o criou, o objecto transporta consigo uma informação pura, que por ser pura não é eventual, ou seja, uma informação “que não pode ser compreendida sem que o sujeito que a receba, suscite em si uma forma análoga às formas realizadas pelo suporte de informação.” Esta informação não é um advento absoluto mas resulta assim de uma relação de formas, uma intrínseca e a outra extrínseca ao sujeito. Só desta forma, que um sujeito tenha em si “formas técnicas” análogas, um objecto poderá ser lido, vivido como técnico, portador de informação, de invenção e não meramente como um utensílio ou meio para fins. Se tal acontecer então realizar-se-á por intermédio do objecto técnico, uma relação “inter-humana” à qual Simondon chamará então, - na sequência das suas investigações anteriores³⁴⁶ -, “transindividual”. A certa altura Simondon parece aproximar-se daquilo que será o conceito da arqui-escrita derridiana: a relação transindividual coloca entre dois sujeitos, através do objecto técnico tomado na sua essência, uma carga de realidade pré-individual, que se conserva como natureza “e que contém potenciais e virtualidades.”

³⁴⁴ Por isso valerá a pena ser aqui transcrita na íntegra: “L’objet technique pris selon son essence, c’est-à-dire l’objet technique en tant qu’il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer transindividuelle. (...) L’objet technique apprécié et connu selon son essence, c’est-à-dire selon l’acte humain d’invention qui l’a fondé, pénètre d’intelligibilité fonctionnelle, valorisé selon ses normes internes, apporte avec lui une information pure. On peut nommer information pure celle qui n’est pas événementielle, celle qui ne peut être comprise que si le sujet qui la reçoit suscite en lui une forme analogue aux formes apportées par le support d’information; ce qui est connu dans le objet technique, c’est la forme, cristallisation matérielle d’un schème opératoire et d’une pensée qui a résolu un problème. Cette forme pour être comprise nécessite dans le sujet des formes analogues: l’information n’est pas un avènement absolu, mais la signification qui résulte d’un rapport de formes, l’une extrinsèque et l’autre intrinsèque par rapport au sujet. Donc, pour qu’un objet technique soit reçu comme technique et non pas seulement comme utile, pour qu’il soit jugé comme résultat d’invention, porteur d’information, et non comme ustensile, il faut que le sujet qui reçoit possède en lui des formes techniques. Par l’intermédiaire de l’objet technique se crée alors une relation interhumaine qui est le modèle de la transindividualité. On peut entendre par là une relation qui ne met pas les individus en rapport au moyen de leur individualité constituée les séparant les uns des autres, ni au moyen de ce qu’il y a d’identique en tout sujet humain, par exemple les formes a priori de la sensibilité, mais au moyen de cette charge de réalité pré-individuelle, de cette charge de nature qui est conservée avec l’être individuel, et qui contient potentiels et virtualités”. *Idem.*, pp. 335-336.

³⁴⁵ Note-se a diferença para a opacidade essência da tecnologia em Heidegger.

³⁴⁶ Georges Simondon, *L’Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d’Information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013. “The transindividual, first of all, is defined as the ‘systematic unity of interior (psychic) individuation, and exterior (collective) individuation’ (...). Unlike the interindividual, it is therefore not simply a bringing-into-relation of the individuals. The transindividual makes subjects intervene in so far as they carry a charge of pre-individual reality”. Jean-Hugues Barthélémy, “Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon” in *Gilbert Simondon: Being and Technology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 230.

Fica porém por explicar como se manifestam as formas análogas nos sujeitos perante a essência da tecnicidade. Na verdade tanto a crítica marxista sobre a submissão laboral à máquina sob o capitalismo, como a análise heideggeriana sobre a ocultação da essência da tecnologia sob a instrumentalização quotidiana dos objectos técnicos, são harmonizados no reconhecimento de Simondon de que a máquina acaba por funcionar como uma caixa negra, constituindo a “zona escura e central” do trabalho.³⁴⁷ A constituição de um sistema virtuoso corre o risco de falhar se não se assegurar a manifestação nos trabalhadores de formas análogas ao trilhar evolutivo as formas técnicas em direcção a uma concretização.

Heidegger parece vir ao socorro de Simondon na análise que faz da relação do templo grego com a paisagem, o povo e a sua história.³⁴⁸ O templo, pináculo de *tekhné*, cria todo um sistema virtuoso de relações, de devoluções de imagem. É um *medium* para o auto-conhecimento do mundo que o rodeia, para a revelação. “*Techné* pertence ao trazer-adiante, à *poiésis*; é algo de poético”.³⁴⁹ O templo grego pode ser considerado arte, mas também poderá incorrer na categoria a que pertence a concepção de uma casa para Corbusier; a concepção de uma máquina de habitar, mas naquele caso, de deuses. Heidegger como verificámos não permite a passagem directa do artefacto para a maquinaria moderna sem passar pela análise de ferramenta, pela essência da tecnologia moderna enquanto dispositivo.

Verificámos também que a redenção do dispositivo passaria pelo evento propriativo da verdade contida no poético, não apenas na linguagem, mas na arte. Ora, a relação entre a arte e os objectos técnicos é desde há muito tempo monopolizada, não sem

³⁴⁷ “La zone obscure centrale caractéristique du travail s’est reporté sur l’utilisation de la machine: c’est maintenant le fonctionnement de la machine, la provenance de la machine, la signification de ce que fait la machine et la manière dont elle est faite qui est la zone obscure. La primitive obscurité centrale du schéma hylémorphique est conservé: l’homme connaît ce qui entre dans la machine et ce qui en sort, mais non ce qui s’y fait: en présence même de l’ouvrier s’accomplit une opération à laquelle l’ouvrier ne participe pas même s’il la commande ou la sert”. Gilbert Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 338.

³⁴⁸ O templo Grego fixo na paisagem funda um início, enquadrando um mundo bem como a revelação histórica e destinante para um povo nesse mundo ao mesmo tempo que sublinha um permanente surgir espontâneo da terra, essa carga pré-individual que tudo possibilita. “The steadfastness of the work contrasts with the surge of the turf, and its own repose brings out the raging of the sea. Tree and grass, eagle and bull, snake and the cricket first enter into their distinctive shapes and thus come to appear as what they are. The early Greeks called this emerging and rising in itself and in all things physis. It illuminates also that on which and in which man bases his dwelling. We call this ground the earth.” Mais adiante Heidegger sugere que é o templo que recoloca o mundo sobre a terra, dando-lhe autenticidade. “The temple-work, standing there, opens up a world and at the same time sets this world back again on earth, which itself only thus emerges on native ground.” (...) “The temple, in its standing there, first gives to things their look and to men their outlook on themselves”. Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 107.

³⁴⁹ “Techné belongs to bringing-forth, to *poiésis*; it is something poetic”. Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 222.

problemas, pela disciplina do *design*. Não é altura ainda de analisar estes problemas os quais serão abordados no final deste estudo, mas sim afirmar a possibilidade de - através do desenho pensado justamente como um campo de possibilidades, de emergências - justificar a criação de um sistema, enquanto comunidade técnica, através do conceito de transindividualidade.

O desenho, recordemos, para além ser concebido como o domínio do potencial por Heidegger, transcende o monopólio “humano”. “Toda a criação, porque é como tal um conceber, é desenho, como a água de uma fonte”.³⁵⁰ Por outro lado, afirmou também: “*physis* é sem dúvida *poiésis* no sentido mais elevado”.³⁵¹ Esta possibilidade de associar o desenho ao referido como “não-humano” é decisiva. No meio de relações entre sujeitos heterogéneos, esta poética do desenho faria surgir formas análogas ao objecto técnico comum, no interior dos participantes.

Simondon toma porém outra via, a qual é evolutiva e trans-humanista. Acabará por defender a pesquisa na *human engineering* para o desenvolvimento de órgãos de comando e sinalização de controlo mais aperfeiçoados numa “pesquisa de condições verossímeis de emparelhamento entre a máquina e o Homem”.³⁵² O desenho é decerto mais subversivo do que a actividade técnica de aprendizagem, cuidado e regulação que idealiza, para vencer a alienação que considera sem dúvida motivada pela ignorância. Outra solução simondoniana e que nos remete para o pensamento utópico de William Morris,³⁵³ consistiria em descobrir “um modo social e económico no qual o utilizador do objecto técnico” seria não apenas o proprietário da máquina “mas também o Homem que a escolheu e entretém”.³⁵⁴

³⁵⁰ “*All creation, because it is such a drawing-up, is a drawing, as of water from a spring*”. Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 130.

³⁵¹ “*Physis, also, the arising of something out of itself, is a bringing-forth, poiesis. Physis is indeed poiesis in the highest sense*”. Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres et al., Routledge, 2011, p. 221.

³⁵² Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 341.

³⁵³ Referimo-nos à sua novela, *News from Nowhere* de 1890. William Morris, “News from Nowhere” in *News from Nowhere and Other Writings*, Londres, Penguin Books, 1998.

³⁵⁴ “*Le travail doit devenir activité technique (...) Il faudrait pouvoir découvrir un mode social et économique dans lequel l'utilisateur de l'objet technique soit non seulement le propriétaire de cette machine, mais aussi l'homme qui la choisit et l'entretient*”. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 339.

2ª PARTE – SISTEMAS

D) A Constituição de Sistema

d.1) Sistema e “Linguagem”

A figura do observador é uma importante componente conceptual da teoria geral dos sistemas. Maturana e Varela³⁵⁵ introduzem o problema a par da máxima que declara que “o conhecimento é fazer” e que “todo o fazer é conhecimento”. Não existe segundo estes biólogos a possibilidade de um conhecimento exterior a um sistema. Todo o conhecimento forma-se num ponto ou área particular espacial e temporal de um sistema e faz emergir um mundo através de uma circularidade reflexiva. A influência de Uexküll é aqui de novo evidente. Tudo o que é dito ou escrito é escrito por alguém ou seja, pelo sujeito que se forma num espaço/tempo específico. Mais do que Heidegger alguma vez demonstrou estar, a dupla de biólogos chilenos está disposta a abandonar qualquer anamorfose antropocêntrica sustentada numa consciência excepcional de si e desta manifestação na linguagem. Para a biologia, a fundação do conhecimento, existe ela própria em continuidade com o desenvolvimento meta-estável dos organismos e não pode ultrapassar as capacidades do estágio presente de desenvolvimento desses sistemas, ou seja, do estágio filogenético actual e específico.

Neste sentido, o incremento contínuo nas capacidades de computação investidas nos *media* para o conhecimento, não se reflecte de modo imediato e contínuo na capacidade especificamente biológica de experimentar e processar conhecimento observador e “utilizador humano”. Os *media* ópticos ou aurais de experimentação e de armazenamento de dados, sustentam mais o desenvolvimento de sistemas sociais complexos do que o desenvolvimento ontogenético de um indivíduo biológico. Será então necessário, nas palavras da dupla de biólogos “um sistema conceptual que possa *gerar* o fenómeno cognitivo como resultado da acção de um ser vivo e ao demonstrar que este processo pode produzir seres vivos como nós, estar apto a gerar descrições e reflectir nelas como resultado da sua completude enquanto seres vivos, operando efectivamente nos seus campos de existência”.³⁵⁶

³⁵⁵ Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA *et al.*, Shambhala Publications, 1998, pp. 26-29.

³⁵⁶ *Idem.*, p. 30.

Foi a linguagem “humana” que permitiu o emergir do observador “humano”. A observação enquanto agir surge com a linguagem em “co-ontogenia”³⁵⁷ e a interacção com outros observadores dá origem à consciência do “eu” e a participação desta distinção linguística no domínio alargado da linguagem no colectivo social. O mesmo processo sucede com a significação em geral, na medida em que esta se funda contextualmente através da relacionalidade entre indivíduos e na necessidade de simplificação comum em face da multidão experimentada como ambiente. O significado deste modo, tal como outros recursos biológicos, torna-se parte do nosso domínio de auto-conservação e adaptação específicas.

Prosseguindo nesta linha de raciocínio, a linguagem “humana” pertence ao sistema de significações que permitem exprimir um *desígnio*, através de signos vocais, gráficos, olfactivos, visuais ou electro-mecânicos e é necessariamente dotada de uma semântica. Note-se que usando aqui a palavra “desígnio” evitamos a armadilha antropomórfica da palavra pensamento, consciência ou actividade mental, que excluem à esquerda do Homem os animais e o mundo dos processos materiais, e à sua direita os computadores. Desígnio corresponde assim ao *Entwurf* heideggeriano, desde que separemos este conceito da ambiguidade da antropologia implícita na palavra entendimento.³⁵⁸

Um “sistema de significação” é um sistema individual formado por bits de informação, de diferenças que fazem a diferença. Estes sistemas “linguísticos” formam outros sistemas e participam no contexto das acoplagens estruturais entre sistemas. Para além de um conceito central para pensar o observador no conjunto de uma teoria geral de sistemas, a participação destes organismos informativos no binómio matéria/energia, tem vindo a ganhar importância em desenvolvimentos na área científica da física quântica.³⁵⁹

Maturana e Varela afirmam, secundando de algum modo Heidegger, que existimos na linguagem. O indivíduo técnico é aquele indivíduo autónomo que regula a actividade técnica. Se este indivíduo existe na linguagem, então pode-se dizer que o modo

³⁵⁷ *Idem.*, p. 211.

³⁵⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishing, 1962, pp. 184-185.

³⁵⁹ São numerosos os artigos que relacionam a informação como um dos elementos fundamentais a par da matéria e da energia, para a concepção do cosmos. Perseguir esta investigação associada a conhecimentos específicos da física conduzir-nos-ia muito para fora do âmbito desta investigação. De qualquer modo Virilio não tem dúvidas sobre o assunto: “During the Second World War, engineers at Bell Corporation discovered an observable physical property whose use ensured improved transmission. They called it INFORMATION.... Norbert Wiener, the father of cybernetics, immediately defined this in terms of what it was not. ‘Information is not mass, or energy; information is information.’ It is thus the third fundamental dimension of matter. Later, much later, Gregory Bateson, who was one of the first to think of information as a general process, added that ‘information is a difference that makes a difference’”. Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 1995, p. 125.

de existir dos objectos-quasi-sujeitos da linguagem revelam-se compatíveis com o processo de individualização simondoniano, nomeadamente com a adaptação cibernética do conceito que este opera perante a tecnicidade, isto em oposição ao que sucede com o ser vivo em geral.³⁶⁰ A linguagem tecnológica, no meio associado co-emerge no papel do indivíduo técnico. Já as várias ontogéneses correspondentes ao conceito simondoniano de individuação, sustentam-se em co-emergência com a organização sistémica à qual corresponde a linguagem dita “humana”, a trofaláxis, a linguagem máquina, as trocas de informação entre células através de enzimas e do meio associado. Se como refere o filósofo francês, a individuação é considerada “a única operação, que é verdadeiramente ontogenética, como a operação do ser completo”,³⁶¹ então não será possível estabelecer uma lógica prévia que compreenda o ser pré-individual. Todo o conhecimento da individuação só sucede através da individuação do pensamento.

O conceito de individuação em Simondon reflecte já o que será a crítica realista na base da "não-filosofia" de Laruelle, uma igualitarização de todas as formas de pensamento, um raciocínio o qual abordaremos adiante. Na circularidade genética entre pensamento, linguagem ou o *logos* engendrado na sequência de uma individuação que co-emerge com o seu meio associado e que compreende já a organização na qual se filiará a linguagem em individualização, reconhece-se também a *différance* derridiana e as suas raízes no *Ereignis*, no evento apropriante de Heidegger. Esta circularidade também se exprime enquanto sistema fechado, na metáfora sobre a linguagem segundo a qual navegamos num barco cuja totalidade de reparações e transformações terão de ser feitas em alto mar, com o material e as ferramentas disponíveis a bordo.³⁶²

³⁶⁰ “Transposée en termes biologiques, l'évolution technique consisterait en ce fait qu'une espèce produirait un organe qui serait donné à un individu, devenant par là le premier terme d'une lignée spécifique qui à son tour produirait un organe nouveau. Dans le domaine de la vie, l'organe n'est pas détachable de l'espèce; dans le domaine technique, l'élément, précisément parce qu'il est fabriqué, est détachable de l'ensemble qui l'a produit; là est la différence entre l'engendré et le produit”. Georges Simondon *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, pp. 82-83; Nesta passagem é possível especificar a noção de elemento ou órgão por palavra, comando ou conceito, indivíduo por *software*, a linhagem por linguagem específica e noutras passagens, a organologia pela gramática e a mecanologia pelas ciências da comunicação. O próprio Simondon, na apreciação que faz da cibernética como metodologia para a formação daquilo a que chama de “alagmática” ou uma organologia geral para um novo enciclopedismo, coloca a informação no centro das suas preocupações epistemológicas. Jean-Hugues Barthélémy, “Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon” in *Gilbert Simondon: Being and Technology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 203 e seguintes.

³⁶¹ “L'individuation est ainsi considérée comme seule ontogénétique, en tant qu'opération de l'être complet”. Georges Simondon, *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013, p. 25.

³⁶² A imagem é de Otto Neurath que a expressou no debate com Carnap e com a sua ficção de uma linguagem ideal construída a partir de “puras frases atómicas”. Hans Blumenberg, *Naufração com Espectador; Paradigma de uma Metáfora da Existência*, Lisboa, Edições Vega, 1999, p. 99.

A linguagem “humana” é sobretudo a linguagem de um colectivo, e se emergimos como “humanos” emergimos como tal na linguagem que então se disse “humana”, uma linguagem que não nos pertence mas à qual pertencemos. Pertencer à linguagem é pertencer a um fundo normativo em movimento, a uma ontogenética linguística e técnica própria; uma não-humanidade que se diz “humana” mas é uma outra coisa; - um ligante de colectivos aptos à ligação. É esse algo que se move, um algo sobre o qual existimos e que nos suporta ao mesmo tempo que nos transforma através de uma dupla-contingência experimentada ao nível das membranas sensíveis, dos limiares. O que fica são letras, objectos, imagens, ligações como nervuras de um ser que emerge e move-se apesar de nós. A experiência de que já não somos animais como os outros surge na angústia da morte, mas de uma morte mais terrífica do que a mera morte física. O horror do emparedamento é a supressão de toda a liberdade de se ligar daquele que tem essa capacidade. O horror é a destruição completa da memória do mundo e o fim da razão de ser de um esforço, todo ele sustentado no credo de uma infinda conversação, de um infindo colectivo.

Pensar correctamente a linguagem só se pode fazer através do que importa no seu modo de existir como organização, independentemente das estruturas locais, ou línguas, sob as quais se manifesta. Este pensar na linguagem na sua generalidade e a suspensão ou *epoché* das formas específicas de emergência que produz é difícil porque quem pensa é uma dessas formas específicas de emergir. A partir desta suspensão compreende-se que a linguagem é fundamentalmente um ligante de colectivos através de descodificações e traduções. Estes colectivos nunca são homogéneos. A antropotécnica (Sloterdijk) e a intervenção tecno-política cada vez mais intestina ao corpo individual e colectivo consiste num exemplo claro de deriva estrutural de um colectivo numa relação dialéctica e conflituosa com os sistemas linguísticos. A linguagem “humana” convoca permanentemente o “não-humano” à acoplagem. É neste papel simultaneamente agregador e centrífugo que terá de ser pensada.

Definimos anteriormente a linguagem como uma faculdade cerebral ou sistema simbólico formal mas devemos agora questionar este modelo excessivamente indexado à sua relação exclusiva com o cérebro e com o sistema nervoso e motriz associado. *O primeiro passo é reconhecer na linguagem uma organização em sistema autopoietico e meta-estável cuja função evidente é a de coordenar e permitir a conexão interna de outros sistemas em sistema e com os quais se relaciona através da dupla contingência.* Só a partir deste tipo de definição basal se poderá compreender a emergência eco-política

dos colectivos, dos aparelhos mas também do meta-sistema capitalista que para nós é a materialização da liberalização do uso gramatical.

A organização da “linguagem” enquanto sistema autónomo e autopoietico de significação subsiste ao longo da sua evolução, contingentemente à natureza interior dos sistemas individuados que contribui para um evoluir e coloca em ligação. Estes funcionam como exterioridades ao sistema da linguagem que os agrega. Se é fácil estabelecer esta distinção ao nível do indivíduo tal já não sucede ao nível do colectivo organizado, por pertencer a linguagem à tipologia de organização que o forma. A linguagem organiza colectivos e confunde-se em extensão e duração com estes, como o processo de individuação com aquilo que é individuado. O fundamento desta indistinção é a de que só se pode conhecer o indivíduo através do processo de individuação, ou seja, a linguagem no acto de fazer mundos, organizada através de fases ou enunciados articulados.³⁶³ Porém, do mesmo modo que não é comunicação, a linguagem também não é individuação. A linguagem como sistema simbólico de codificação é apenas um médium específico para a comunicação e para a individuação. Corresponde a um tipo de organização fundamental para a formação da totalidade do facto social. Se não houvesse uma distinção organizacional e estrutural entre a linguagem e os colectivos para cuja individuação contribui, então seria impossível de conceber uma dimensão evolutiva baseada em filogenias recíprocas, deriva de espécies, de ecossistemas e de significação.

Através da informação transmitida e da sua posterior recepção formam-se, através da acoplagem estrutural, sistemas de ordem superior. Maturana e Varela reconhecem nos sistemas nervosos e nos organismos multi-celulares, sistemas de segunda ordem construídos a partir de sistemas simples como as células. Vários organismos multi-celulares formam organismos sociais, classificados então como organismos de terceira ordem.³⁶⁴ Os dispositivos linguísticos têm pelo menos organizações idênticas na construção de qualquer sistema social. “Do elemento termodinâmico passou-se ao indivíduo termodinâmico e dos indivíduos termodinâmicos ao conjunto termodinâmico”.³⁶⁵ Assim, na análise simondoniana, um conjunto técnico equivale a este agrupamento social e só pode ser coordenado através de códigos precisos. Podemos assim

³⁶³ “L’individuation sous forme de collectif fait de l’individu un individu de groupe, associé au groupe par la réalité préindividuelle qu’il porte en lui et qui, réunie à celle d’autres individus, s’individue en unité collective. Les deux individuations psychique et collective, sont réciproques l’une par rapport à l’autre”. Georges Simondon, *L’Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d’Information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013, p. 29.

³⁶⁴ Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA et al., Shambhala Publications, 1998.

³⁶⁵ Georges Simondon *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 84.

dizer que a complexidade da evolução filogenética é em parte determinada pela própria filogénese da organização à qual a linguagem que se diz “humana” pertence e por outro pela contingência ambiental que envolve essa evolução.

Maturana e Varela recusam a ideia transmitida através da expressão “selecção natural”. Na verdade os colectivos - sistemas tornados mais ou menos coerentes através da comunicação interna realizada através de uma linguagem específica - exploram um campo de opções limitado através de emissões e retornos contra o ambiente em que evoluem. Heidegger caracteriza este estado como "captura". A linguagem funciona por expectativas e através da sua rotina estrutural contra aquilo que encontra. Em última análise são as barreiras, acidentes, contingências colocadas pelo ambiente que determinam o comportamento ou individuação de uma determinada linha evolutiva. É neste contexto de obrigatoriedades suaves e duras, no topo da qual está a extinção dessa linha, que se desenha a filogénese cultural dentro da qual se inscreve o observador, independentemente das capacidades de agência oferecidos pela linguagem através da qual organiza a sua relação com o ambiente.

Para reduzir a linguagem do espaço à organização linear da língua e do pensamento do observador, tem de se operar uma simplificação, a necessária simplificação da complexidade que reside na base da diferenciação de qualquer sistema face ao seu ambiente. Esta simplificação produz o sistema social tal como Luhmann descreve, mas também produz - na medida em que se opera uma outra simplificação através da digitalização -, todo um sistema que do ponto de vista do observador tende para o indiscernível. Este sistema tende também a envolver e por isso influenciar como ambiente primário, a relação do sistema social que inclui a observação com o ambiente observado, relação essa, que agora é mediada.

A diferenciação entre linearidade (diacronicidade) e planificação ou volumetria (sincronicidade), em conflito entre uma relação analógica ou digital do sistema observador com o mundo, estabelece também uma diferença organizacional que convoca uma especificação sobre o que é linguagem. Esta diferenciação é posta em jogo - de um modo que é muito importante sublinhar - num território puramente analógico. É muito importante, com efeito, lembrarmo-nos que para Blumenberg, o colectivo que se diz “humano” emergiu através do varrimento visual e sincrónico da paisagem e que o desenvolvimento do cérebro e da linguagem deveu-se à intuição analógica e à aprendizagem no interior de um horizonte de expectativas e experiência. Tal equivale a dizer que a aprendizagem do sistema de observação sustentou-se e sustenta-se ainda numa

leitura sincrónica e experimental do ambiente e que só então se traduz em estratégias estruturadas diacronicamente perante as expectativas. Também aqui se poderia fundar a precedência derridiana do gramatológico sobre o logocêntrico.

A trofaláxis é um bom ponto de partida para pensar a relação entre elemento e sistema, onde “colectivo” e “indivíduo” são contingências da observação. As substâncias químicas anexas ao alimento que é trocado a todo o momento através de boca-a-boca, ou anús-boca pelos insectos, agem enquanto conjunto imediato de estímulos os quais direccionam cada indivíduo para uma função particular na comunidade. Esta comunicação imediata e instantânea não constitui uma linguagem se observada num único indivíduo, mas surge como tal numa observação da comunidade enquanto supra-organismo. Cada *input* químico, como se de uma cor se tratasse, corresponde a uma função discreta. Não há qualquer autonomia do insecto para a selecção. É o supra-organismo ou a *eussocialidade* que determinam uma função particular que apenas é confirmada na transmissão química. O jogo ordenante de todas as instruções possíveis individua o supra-organismo como um todo homeostático no qual é possível detectar comportamentos emergentes. Assim sendo, consoante a escala da atenção do observador é possível questionar a absolutização do indivíduo e detectar uma forma de inteligência distribuída pelo comunitário. A organização “linguística” manifesta-se, no fenómeno trofaláctico, mais no processo diacrónico de individuação do supra-orgânico do que no *input* imediato e violento de químicos no sistema nervoso do insecto. O conceito de supra-organismo, assim ordenado, é facilmente tomado como um modelo estratégico militar ou comportamental para o supra-organismo tecnológico que alguns crêem possuir já uma volição própria.³⁶⁶

Numa transposição política óbvia, a trofaláxis ilustra um modelo de controlo social apertado a partir de desígnios autopoieticos próprios do sistema. O estímulo forte sancionaria - na perspectiva de um hipotético observador independente - a ruptura entre sistema social e um seu elemento (sistema psíquico) recusando toda e qualquer possibilidade de escolha e muito menos controlo por parte deste último. Luhmann não

³⁶⁶ Kevin Kelly, *What Technology Wants*, Nova Iorque *et al.*, Penguin books, 2011.

necessita de recorrer à entomologia. Para o sociólogo de Bielefeld esta ruptura é já real através da sujeição estrita do comportamento do indivíduo em sociedade aos códigos determinados pelas necessidades interiores ao comunicativo. Se para o insecto individual ou para o autómato este controlo manifesta-se através de um *input* de simultaneidade de dados para uma limitada capacidade de leitura e resposta em comparação com os “humanos” - o que terá levado Maturana e Varela a recusar o conceito de “selecção” aplicado indistintamente à natureza por este induzir antropocentrismo - esta limitação relativa também se manifesta no próprio “observador humano”. Porém, nesta comparação há que ter em conta uma diferença estrutural entre os sistemas nervosos dos mamíferos mais desenvolvidos e os sistemas nervosos dos insectos. Aparentemente, por não podermos saber como é pensar como uma formiga, não se pode falar desta como um sistema autónomo e separado do formigueiro, o supra-organismo. A razão da tendência³⁶⁷ desta indistinção do ponto de vista do sistema é a quase totalização da determinação da informação veiculada pela trofaláxis no comportamento do insecto individual. O “telecéfaloscópio” de *A Marca Amarela* testemunha uma hipotética manifestação no “ser humano” de tal grau de controlo.

O controlo imediato e praticamente total é também verificável num conjunto tecnológico. Porém, e do ponto de vista do observador, o sistema nervoso “humano” a partir do momento em que consegue simplificar através do entendimento a organização própria e exterior do sistema social, autonomiza-se parcialmente deste último, tal como do ambiente dito “natural” e constitui-se a ele próprio como sistema, um sistema ao qual Luhmann chama de psíquico. É somente a organização diacrónica da linguagem sobre o pensamento o que permite *e obriga* ao sistema psíquico, esta simplificação da complexidade exterior. Deste modo, pode-se dizer que é só a partir de um diferimento e uma diferença obrigados pela organização diacrónica de signos, que se pode falar de “ontogénese humana”, a qual funciona através da reprodução celular e do desenvolvimento cultural sob a forma de autonomia. O preço da autonomia é a simplificação obrigatória da exterioridade e a condenação à auto-referência.

Ao longo da deriva filogenética, os sistemas nervosos, por intermédio de um contínuo engendramento (Simondon) em face às condições ambientais, adaptam-se ou

³⁶⁷ Uma formiga autonomiza-se do sistema onde pertence no mesmo modo da avaria ferramental. Pensando deste modo poder-se-ia especular sobre a emergência do individual no formigueiro apenas num sentido de uma eventual disfuncionalidade. Essa emergência seria paralela à desvelação do mundo através da análise da ferramenta para Heidegger, embora tal comparação obrigasse aos escolhos de uma equiparação do *Dasein* a uma hipotética auto-consciência do existir por parte de um supra-organismo.

extinguem-se. Aquilo a que se chama mente, uma capacidade de direccionar a atenção, que não se pode aceitar como presa ao *double bind* do representacionismo por um lado, e do solipsismo por outro,³⁶⁸ vai obtendo nos vários estádios evolutivos uma capacidade de aprendizagem indexada às possibilidades ontogénicas de cada estádio. Do ponto de vista do “observador humano”, ao mesmo tempo que evoluem estas capacidades do sistema nervoso, parece aumentar a capacidade de opções do organismo face ao mundo, quando na verdade numa relação entre sistema, percepção e ambiente não será tão correcto falar de mais ou menos liberdade, mas apenas de adaptações mais ou menos perfeitas ao ambiente a partir das condições genéticas de cada indivíduo.

Do ponto de vista do “observador humano”, o mundo confunde-se cada vez mais com o seu ambiente. Esta é a razão do preconceito de uma escala natural pela qual Heidegger caracterizou a “existência humana” como superiorizando-se à pobreza de mundo da existência animal. Do insondável ponto de vista ou de observação animal o ambiente também é o seu “mundo”,³⁶⁹ e por esta confusão que também nos toca, não conseguimos discernir o que seria existir num ambiente que englobasse o nosso próprio, porque será sempre ambiente em expansão. Por outro lado, o sistema social materializando-se cada vez mais através da tecnologia e em particular dos media, poderá eventualmente ser considerado como competidor em face ao espaço para a existência do indivíduo. É mais fácil discernir o social da esfera da vida individual e solitária do que a diferença entre “humanidade” e tecnologia. Esta perspectiva tem a vantagem de permitir o restabelecimento do político fora do âmbito do antropocentrismo.

Do ponto de vista do observador, a escala natural aplicada aos sistemas nervosos estender-se-ia talvez por círculos concêntricos. A organização diacrónica à qual pertence a linguagem dita “humana”, entendida como técnica e táctica específica para a sobrevivência, é observada em várias espécies mais ou menos próximas a esse centro de

³⁶⁸ O *Double Bind* foi um conceito desenvolvido por Gregory Bateson em psicologia e usado por Deleuze e Guattari para caricaturar a insuficiência e inexactidão dos conceitos lineares utilizados na descrição de uma realidade que de todo o modo se escapa a essa descrição. Veja-se Deleuze e Guattari nos *Mille Plateaux* (“10.000 anos AC. Quem a terra julga que ela é”). O *Double Bind* pode ser caracterizado por uma situação-dilema do género de entre Caríbdis e Cila, cuja solução passa por radicalmente colocar o problema de outra maneira ou procurar caminhos alternativos e intermédios. Maturana e Varela denunciavam uma situação de *Double Bind* na questão que abordámos no início deste estudo. Será que é possível evitar o escolho do representacionismo de raiz cartesiana sem cair nos excessos correlacionistas imputados ao Kantismo que conduziriam ao discurso solipsista? Os biólogos defendem uma linha intermédia. O que pensamos é originado numa interacção orgânica complexa e ao mesmo tempo motivado pelos dados captados pelos sentidos. Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mil Planaltos; Capitalismo e Esquizofrenia 2*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.

³⁶⁹ A definição de “mundo” na teoria dos sistemas corresponde à totalidade do universo onde um determinado sistema e o seu ambiente se incluem. Esta diferença é problemática em termos filosóficos porque atribui à ciência, um discurso humano, a capacidade de estabelecer critérios finais e universais de referência, o que re-instala constantemente a tentação antropocêntrica.

observação. Sinais visuais de agitação de plumagem, emissões de luzes, emissão de sons e ultra-sons, gestos, posturas e “danças”, expressões faciais, permitem um “vocabulário” mais ou menos desenvolvido mediante a fisiologia do indivíduo de uma determinada espécie e as condições ambientais específicas. As espécies mais “evoluídas” ou, por outras palavras, próximas do pináculo “humano” da *scala naturae* - tendem a constituir colectivos muito diversos do supra-organismo entomológico, na medida em que a relação síncrona com o ambiente³⁷⁰ é articulada com a comunicação diacrónica. Esta articulação dá-se na exacta medida da dependência em maior ou menor grau de uma coesão grupal, para a sobrevivência de cada elemento ou indivíduo.

Podemos argumentar que a linguagem “humana” é acima das suas concorrentes nas espécies mais próximas do *homo sapiens*, muitíssimo mais complexa e rica. De facto, a abstracção do alfabeto corresponde a uma organização que não possui paralelo no mundo animal. Contra este argumento “arrogante” um neurologista botânico poderia argumentar que a comunicação entre plantas é muitíssimo mais complexa, atestando a sua resiliência ecológica.³⁷¹ Por outro lado ainda, será justo referir que o alfabeto não terá definido a emergência de uma espécie, mas sim o destino da mesma e do ambiente em seu redor. A escrita alfabética representa uma ordem totalmente nova de potência de construção conceptual e da sua transmissão, sem qualquer indicação de superioridade.³⁷² O alfabeto é uma invenção social e tecnológica - não engendrada -, que foi progressivamente adaptada e inovada em várias culturas. Em comparação e generalizando ao nível de especialização anterior, a organização da linguagem dita “humana” foi engendrada ao longo da antropogénese como parte da adaptação específica do homínido aos perigos do seu habitat. Esta adaptação implicou antes de tudo o mais, estratégias para a coesão social específica de um corpo desprovido de outras armas que não as do polegar oponible e a de uma longa memória inconsciente e inata do seu uso para a manipulação de armas muitíssimo rudimentares. Assim, a revolução do alfabeto não é uma revolução antropogenética; será antes uma revolução “sociogenética” na medida em que, como todos os *media*, modifica ontogeneticamente o colectivo, ou seja, individua-o. Propõe-se aqui que o capitalismo e as suas depredações consistem no devir robusto desta mutação

³⁷⁰ A relação do óptico com a antropogénese tem vindo a ser trabalhada neste estudo através de Hans Blumenberg, Hans Blumenberg, *Descripción del Ser Humano*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

³⁷¹ Stefano Mancuso; Alessandra Viola, *Brilliant Green, The Surprising History and Science of Plant Intelligence*, Washington *et al.*, Island Press, 2015

³⁷² Marshall McLuhan, *Understanding Media; The Extensions of Man*, Londres, Routledge, 1997.

simplificadora. Na história natural da intuição das quantidades, a invenção “humana” do zero imposta pela escrita numérica parece corresponder a este grau de abstracção do alfabeto.

Propusémos também defender aqui a possibilidade de uma filogénese da organização à qual pertence à linguagem dita “humana” enquanto veio interior de uma evolução própria de colectivos. Nesta narrativa não descuramos a possibilidade de ver o individual ele próprio como um colectivo, seja ele um “humano” enquanto simbiote feito de milhões de organismos, um habitat simbiótico individualizável mediante a escala de observação ou uma empresa bancária. Um sistema nasce sempre desta diferenciação diferida com a qual dois organismos se identificam e acoplam face ao que identificam como exterior. Para existir este vínculo tem de existir um grau de abstracção na comunicação interna, permitindo a simplificação e a união devida. A “diferença diferida” no sistema organiza-se cíclica e diacronicamente face ao ambiente e tal só é possível com uma “linguagem.” Do ponto de vista deste observador, um ponto de vista fortemente determinado pelo advento alfabético, a “linguagem do humano” confere-lhe como existente uma vantagem e uma distinção aparentemente própria, a qual se expressa pela complexidade e conquistas do “mundo” actual sobre a natureza, quando na verdade esta distinção é apenas conferida pela própria especificidade de vantagens que a enorme abstracção do alfabetismo permite.

O diacronismo operado na escrita alfabética, corresponde a uma dramática assimetria perante a divisão da relação diacrónica dos indivíduos entre si com a relação em sincronia com o ambiente, ocorrendo como um desenvolvimento específico e interior aos “humanos”. O sistema nervoso do indivíduo “humano”, mesmo equipado através extensões técnicas, não deixa de se relacionar com o mundo através do inconsciente, do subconsciente e das intuições recebidas pelo corpo como um todo. O modelo representacionista deste corpo erra também na medida em que apresenta um sistema numa posição de controlo sobre o seu ambiente, como se este último fosse transparente.

Na verdade, um sistema fechado fecha-se em face do ambiente, possui defesas, estruturas de diferenciação, simplificação e resistência. O sistema nervoso da abelha é mais permeável ao ambiente quanto mais fiel e exacta é a acção desse ambiente sobre o sistema. Deste modo, o insecto sociável é perfeitamente controlado pelo seu ambiente social, o supra-organismo da colmeia. No caso de um mamífero, o sistema nervoso possui um maior grau de autonomia e fechamento. O ambiente é recebido por este sistema como um pacote de dados completo, sujeito a um processamento complexo onde jogam

memórias, reflexos adquiridos ou inatos, uma multitude processos subalternos inconscientes mas importantes e, no caso “humano”, uma gramática e um fundo conceptual em acção na esfera consciente e subconsciente da mente. A recepção do exterior é, assim, fortemente mediada, deferida e diferenciada perante o fim de uma maior autonomia de movimentos e acção.

A abstracção da linguagem alfabética conecta-se com o sistema nervoso na medida em que também ela corresponde a uma organização linguística. Ao contrário da informação analógica e sincrónica que um sistema recebe e emite na relação com o ambiente, a diacronicidade de uma organização abstracta à qual pertence o género alfabético permite a um sistema idêntico engendrar a superação de uma estrutura inicial homeostática e dos seus limiares, em direcção a uma reorganização dinâmica em face do que é desafiado pelo exterior. A reprodução celular faz-se através da transmissão e tradução da informação genética contida no ADN. A linguagem radica-se e potencia-se nas dinâmicas do metabolismo, enquanto a adequada *nemésis* da estabilidade limiar da membrana.³⁷³

A membrana, operacionalmente pertencente ao interior do sistema, possui a função essencial da delimitação individuada, ao mesmo tempo que é relativamente permeável às trocas entre sistema e ambiente. No caso dos mamíferos, todo o corpo pode ser considerado como uma membrana de recepção analógica e sincrónica. A pele, constituindo o limite da homeostase do organismo, é, ao mesmo tempo, e através dos seus terminais sensíveis, orifícios e extensões motoras, o limiar para o tráfico de fluídos, modificações do exterior e interior através da acção e da voz. O que irrompe por essa pele é uma violência que mantêm os equilíbrios internos que permitem essa mesma pele. O que irrompe é sempre uma duração de exteriorização, articulada ou não. É a partir da emissão específica de sinais articulados que é permitida a reprodução de outros seres e de um espaço inter-individual, um processo próximo da transindividuação simondoniana ou, por outras palavras, a individuação³⁷⁴ de um sistema de grau superior.

³⁷³ Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA *et al.*, Shambhala Publications, 1998, p. 46.

³⁷⁴ Neste ponto não é possível conciliar Simondon e Luhmann. Simondon pretende a superação do fosso entre o psicologismo do conceito de inter-individual e do sociologismo do conceito de intra-social. Esta superação procura-a a partir do conceito de transindividuação, onde o sujeito individual possui em face do colectivo uma carga de pré-individualidade que promove a dinâmica colectiva de individuação do grupo. Para Luhmann, o sujeito é um veículo desligado daquilo que comunica e é esta comunicação que torna coeso o sistema social. Ao contrário de Simondon, Luhmann recusa ao sujeito a capacidade “messiânica” do pré-individual ou de qualquer outra força para transformar o colectivo onde se insere. Jean-Hugues Barthélémy, “Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon” in *Gilbert Simondon: Being and Technology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, pp. 230-231.

O alfabeto é a ferramenta abstracta para a articulação de representações e produções que é específica ao “humano”. Ao incidir sobre a naturalidade da gramática e sobre a possibilidade de conhecer a verdade, o debate entre Chomsky e Foucault refere-se sobretudo ao problema de radicação da esfera racional para a qual o alfabeto, o sistema da sintaxe e a gramática em geral contribuem na “esfera humana”. Ambas as posições colocadas pelos filósofos, por extremadas que pareçam, não deixam porém de jogar apenas num dos campos de uma assimetria mais grave e profunda do que a do juízo sobre a legitimação do discursivo. É que, independentemente da questão desta legitimidade, a linguagem alfabética pertence ao domínio técnico, o que em termos simondonianos³⁷⁵ implicará a procura contínua de uma concretização, em contraste com a natureza já concretizada do ser vivo.

Sublinhar aqui a natureza técnica do alfabeto, quando anteriormente acordámos com Bradley que existe um lugar extenso de indiscernibilidade entre o “humano” e o tecnológico, parece um contra-senso, reforçado pelo carácter mentalmente estruturante da linguagem. Nesta óptica, a tecnologia seria então apenas um nome à procura de um domínio e das suas fronteiras específicas, na topo-cronologia do “devir humano”, na dinâmica ou metabolismo que obriga os limiares, membranas ou pele de um sistema meta-estável, a uma nova configuração. Assim, e seguindo Simondon, a “especificidade humana”, a sua concretização dada de início, o seu engendramento, corresponde a uma estabilidade biológica onde se inclui o sistema nervoso e as suas extensões. A tecnologia, constitui-se historicamente sobre a abstracção do alfabeto e individua-se ou concretiza-se pelo dinamismo da linguagem.

A linguagem “humana”, de modo idêntico ao que sucede com outras formas de metabolismo em níveis mais simples da deriva filogenética, procede a três níveis de emergência. Em primeiro lugar, faz parte essencial do ferramental “humano”, a par das ferramentas mais básicas e da própria mão, na medida em que permite o prosperar da espécie no meio envolvente. Nesta perspectiva paleo-antropológica, a origem da linguagem é simultaneamente fisiológica e cultural tornando irrelevante a esse nível o debate que referimos sobre os fundamentos políticos da sua soberania. Em segundo lugar,

³⁷⁵ “Plus la technicité d’un élément est élevée, plus la marge d’indétermination de cette puissance diminue. C’est ce que nous voulons exprimer en disant que l’objet technique élémentaire se concrétise lorsque sa technicité augmente. On pourrait aussi nommer cette puissance capacité, si l’on entend la caractériser relativement à un emploi déterminé”. Georges Simondon *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p.93

a linguagem “humana” constitui-se como o “metabolismo”³⁷⁶ de uma nova existência, a do corpo ou sistema social. Aqui a analítica de Luhmann aplica-se em força, na medida em que se baseia numa teoria de sistemas de raiz biológica. O sistema social “humano” possui a organização de um supra-organismo que se distingue estruturalmente de outros supra-organismos, não apenas pelos materiais progressivamente utilizados mas sobretudo pela especificidade estrutural da linguagem e da sua relação bio-cultural com os sistemas nervosos e psíquicos que compõem este colectivo. Por outras palavras, e diferentemente do que sucede com a trofaláxis, a linguagem “humana”, não sem a importação de uma cegueira derivada da auto-referencialidade, é um aparelho que autonomiza e potencialmente emancipa o seu utilizador do ambiente que o rodeia. Assim sendo, a estrutura do sistema social “humano” autoapresenta-se como uma complexidade infinitamente superior às outras congêneres supra-orgânicas observadas, bem como uma infinitamente maior capacidade de adaptabilidade e expansibilidade. A linguagem “humana”, ela própria enquanto sistema e possuindo um metabolismo próprio, consistirá na essência do processo metabólico do ente sociedade. Por fim, e em terceiro lugar, a linguagem “humana” definida como aparelho em face do indivíduo e enquanto matéria da comunicação ou metabolismo em face do sistema social, reproduz-se e evolui ela própria como sistema.

Aqui, evitando aprofundar demasiado esta argumentação, aplica-se de novo o esquema dialéctico entre dinâmica e limiares, considerando a procura da adequação funcional dos signos a objectivos (metafísica) como princípio dinâmico e o uso *legítimo* da língua como estabelecendo um limiar. Foi neste processo dialéctico que surgiu historicamente o alfabeto, uma máquina eficaz do ponto de vista do “observador humano”, resultante da decomposição e instituição de uma correspondência entre os sons vocais utilizados na língua numa pequena série de signos.

O alfabeto corresponde em linguagem simondoniana, a uma concretização tecnológica, uma concretização que McLuhan ilustra bem quando compara, através do mito de Cadmo, cada letra a um soldado.³⁷⁷ De um modo que prefigura já o julgamento posterior de Kittler sobre a rede discursiva moderna, McLuhan desumaniza o alfabeto caracterizando-o como um punhado de letras semanticamente sem significado e

³⁷⁶ Metabolismo é um termo científico aplicado ao desenvolvimento celular e às trocas e transformações que presidem à evolução dos corpos vivos. A aplicação geral que procuramos aqui, exemplificada pela sua associação à linguagem é por isso realizada mas sublinhando a não-ortodoxia desta aplicação.

³⁷⁷ Marshall McLuhan, *Understanding Media; The Extensions of Man*, Londres, Routledge, 1997, pp. 82-83.

correspondentes a uns tantos outros sons igualmente desprovidos de significado. McLuhan também prefigura a posição de Kittler quando refere que, com o alfabeto, o olhar neutral e frio ganha proeminência sobre o ouvido. Este último sentido é descrito como associado ao transe e ao encantamento.

Do olhar “humano” sobre o signo ao reconhecimento óptico de um código por parte de um terminal de rede não existe uma grande diferença. A partir daqui seguimos o roteiro da ascensão dos processos mecânicos de leitura, de uma antropotécnica sancionada numa ilusória naturalidade da escrita alfabética, reforçada pela transmissão maternal. A escrita e particularmente a escrita alfabética anexa ao processo relacional que reproduz em todas as direcções é o primeiro dos aparelhos “trans-humanos”. É uma *dynamis* que rebenta com a circularidade da prévia existência social, para a construção de impérios, para a hegemonia religiosa, para a liberalização das trocas de produtos.³⁷⁸ Assim, os soldados de Cadmo reproduzem-se, aperfeiçoam-se e autonomizam-se através da imprensa de tipo móveis e das máquinas de escrever. A estabilidade circular do *habitat* das vocalizações, das pinturas, da ambiguidade semântica dos pictogramas desfaz-se no sentido de uma aceleração crono-gramatológica³⁷⁹ que se descola do temporalidade biológica da antropogénese. A tecnogénese possui a partir desta descolagem uma autonomia visível e cada vez mais acentuada.

A organização gramatológica pode ser pensada assim através de uma filogénese que se concretiza sempre através de corpos hospedeiros, tanto orgânicos como técnicos e que atravessa e se transmite nas linhas evolutivas e nas adaptações das espécies para as quais é sempre a “energia” [*dynamis*] interior de coesão e agência. A “espécie humana” é simultaneamente produto e suporte momentâneo e actual para a potência comunicativa do tipo de organização a que pertence o género específico de estrutura a qual foi auto-intitulada através daqueles (num conceito pleno de antropomorfismo) como “linguagem.” Se no longo processo da antropogénese verificou-se um momento relativo de estabilidade entre corpos e códigos no topo da *Scala Naturae*, com a invenção do alfabeto, a organização da linguagem procura agora outros corpos mais adequados ou menos recalcitrantes em face do salto evolutivo operado, em face do potencial.

³⁷⁸ Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1986

³⁷⁹ Isto parece negar a tese derridiana da precedência da *grammé* sobre o *logos*. Não se trata de tal. A relação entre a inscrição e a voz é de facto antiga e confunde-se no processo da antropogénese. O alfabeto é uma invenção posterior ao debate gramatológico e por isso não o cancela. Cf. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore MD et al., The John Hopkins University Press, 1997.

Contrariamente à ilusão ou desejo de uma linguagem que torne o mundo transparente na perspectiva de um sistema nervoso e psíquico, a perspectiva da volição de eficiência, de pura conectividade manifesta no código revela algo que a linguagem “humana” não consegue definir. Este algo é uma resolução energética, a morte de tudo, leia-se, de toda a resistência.

Para se concluir, a *dynamis*, fora das colorações benignas que lhe emprestará Schelling, deseja um corpo-dócil o qual designamos por máquina. Este corpo é autopoiético, solúvel e transparente a um código cada vez mais solucionador. A transparência técnica e democrática permitida pela abstracção alfabética que aparentemente os serve, obriga antes os sistemas nervosos e psíquicos a um permanente estado de tradutibilidade. Enfim, esta tensão entre conectividade e materialidade orgânica que se manifesta no fenómeno da exclusão, aumenta à medida em que a velocidade de transmissão de dados também aumenta. A exclusão desconecta e traz a cegueira.

Pensar na relação entre a génese e desenvolvimento da organização sistémica de significações de onde emerge a linguagem que se diz “humana” e o papel desta na constituição de colectivos como os sistemas sociais em actualização, faz-nos assumir definitivamente o papel do observador interessado e inserido num determinado lugar desta conflitualidade. Tudo o que é dito é dito por alguém em algum lugar. A selecção da invenção do alfabeto como um momento chave nesta relação surge quando o observador se descobre inserido num sistema social que ao mesmo tempo se descobre sob pressão face à aceleração comunicacional. Alguns autores colocam a responsabilidade desta aceleração no capitalismo. Recentemente Benjamin Noys realizou uma crítica ao aceleracionismo³⁸⁰ a partir dos paradoxos emergentes em utopias maquínicas, de esquerda e de direita, futurismos *cyberpunk*, narrativas libidinais ou excrementais e narrativas revolucionário-apocalípticas. Em todas elas descobre a mesma projecção ideal

³⁸⁰ “*What interests me is a further turn of the screw in this narrative: the only way out of capitalism is to take it further, to follow its lines of flight or deterritorialization to the absolute end, to speed-up beyond the limits of production and so to rupture the limit of capital itself*”; Noys parte do contacto que teve com Nick Land, o proponente do aceleracionismo na esfera dos realistas especulativos, acabando por definir esta forma de posição sobre o capitalismo como uma espécie de “tatcherismo deleuziano”. Benjamin Noys, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Winchester et al., Zero Books, 2014, pp. x-xi.

de *jouissance* paradoxal, primeiro detectada por Lyotard, na fusão corpórea do trabalhador com o tempo e a violência da máquina. No entanto falha em reconhecer no desenvolvimento liberal da comunicação e dos processos de simplificação essenciais à autopoiesis do sistema, essa responsabilidade.

Se, acompanhando Luhmann, o sistema social já exclui as subjectividades formadas pelos sistemas psíquicos, então, perante o incremento de velocidade das trocas informativas será a própria sobrevivência do colectivo desconexo de sistemas nervosos, - os quais a sociedade deixa de relacionar -, que estará posta em causa. Esta crise não surge por uma revolta da tecnologia como representada em alguns registos de ficção científica, mas pelo puro abandono à fome e à sede destas destes elementos como “ilhas psíquicas” no seio de uma lógica de estabelecimento de campos de morte. Por fim, separados solipsisticamente daqueles que deixam morrer, os que sobrevivem não são vencedores e muito menos soberanos. Ao contrário do que se poderia pensar, a exigência de soberania sobre o destino, de Nietzsche e Bataille até Deleuze, não se realiza através das elites. Estes poucos terão a precisa função num sistema social liberalizado, de materializar vocalmente o móbil para que se reproduza sempre e de modo cada vez mais violento, a rotina da exploração. Após uma progressão de exploração implacada, o final lógico e inatingível deste processo seria a transformação total do mundo numa matéria excremental, acinzentada e indistinta. Porém, antes deste final, o último “humano” desaparece e com ele a necessidade do alfabeto, da simulação e desaparece o mistério que une a linguagem “humana” ao desejo animal. As máquinas produzidas pela linguagem “humana” dependem da libido animal impressa enquanto vontade da vantagem.

Com o fim da produção libidinal, ligada à espessura biológica do sistema nervoso orgânico, a informação transmitida no sistema social restante tornar-se-ia pura, o que equivale a dizer que cessaria. Simondon tem por isso razão quando recusa a existência do autómato perfeito.³⁸¹ Este só pode existir num meio associado: se não a uma ordem soberana instituída pelo Estado, então a um estado de natureza onde o Homem nada mais é do que o lobo dos outros homens. É necessário que exista sempre este sistema nervoso e psíquico para que o sistema socio-técnico se materialize. Não é necessário que seja exactamente “humano”, mas sim um sistema nervoso autónomo e autopoietico que

³⁸¹ “La notion d’automate parfait est une notion obtenue par passage à la limite, elle recèle quelque chose de contradictoire: l’automate serait une machine si parfait que la marge d’indétermination de son fonctionnement serait nulle, mais qui pourtant pourrait recevoir, interpréter ou émettre de l’information”. Georges Simondon *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 193.

reconheça outros semelhantes. Um sistema equipado por formas alfabéticas que represente perante o sistema, um fosso insaciável de exigências de tradução, desejos e angústias perante a consciência que é mortal. Por outras palavras, seguindo aqui Derrida, é necessário que exista sempre aquele que está obrigado a habitar na *différance*, esse espaço de permanente intransponibilidade e exigência de suplementação que é a razão última para a constituição de toda a noosfera e a anexa tecnosfera.

O que acabou de ser dito deixaria de ter efeito se tecnologicamente fosse possível a criação de um ser estúpido, opaco, indefeso, artiloso, vergonhoso, confuso, sexuado, cruel, generoso ou atormentado.³⁸² A tecnologia, em sintonia com os aspectos lógicos e linguísticos, bem como as funções de memória do cérebro “humano”, só replica e supera (na medida de suplemento) os aspectos da inteligência que têm a ver com essas áreas. Ao contrário do que se possa retirar de um hábito confortável, a complexidade da “inteligência humana” não possui na linguagem alfabética um garante fiel de suporte. Apenas através da poesia em senso estrito, poderia emergir esta referida “natureza” e tal por meio de uma tradução que é ao mesmo tempo um fechamento por um lado e uma abertura para a diferença, para o outro. A intermediação do alfabeto é assim o local de uma dobra entre o que chamamos de “natureza humana” e o cálculo, o sistema social, a computação do mundo.

Através do alfabeto e das linguagens que lhe são anexas, um determinado animal investe na clarificação do comum, nas paixões da falta existencial *por defeito* que se formam inconsciente e subconscientemente. Como numa relação especular, este investimento retroage "orto-tecnicamente" e de modo idêntico à relação do fazer com o conhecer, sobre a natureza deste animal, ordenando desse modo comportamentos e experiências. Do lado oposto, este investimento materializando-se forma um colectivo perante o qual a natureza individual, dando como assegurado o seu empossamento ou empoderamento através da transparência da escrita, oculta-se numa lógica idêntica à da ocultação da ferramenta na mão. Seguindo o princípio luhmaniano no qual é a comunicação que comunica, será então sobre a teia de correspondência entre sons e

³⁸² As definições serão inúmeras, positivas e negativas de acordo com as complexidades patentes pela dita “natureza” humana. Porém ao contrário de muitas das qualidades positivas como uma determinada racionalidade as quais podem ser definidas por consenso social e logo programadas, as qualidades negativas correspondem a paixões cuja experiência e superação trazem uma consciência do mundo singular a que se chama sabedoria, uma qualidade inteligente impossível de programar porque, por definição, é im-programável, como aliás muitas outras.

caracteres abstractos, que se estabelece a rede comunicacional que emerge o sistema social e todos os sistemas com os quais estabelece acoplagens estruturais.³⁸³

A abstracção rigorosa que está na base da funcionalidade presente na correspondência entre pouco mais de trinta caracteres e outros tantos sons não autoriza ou legítima definitivamente uma soberania do universo social das representações e da reciprocidade das trocas entre elas, na interioridade ou na “clausura operacional”³⁸⁴ subconsciente e inconsciente dos sistemas nervosos. A violência edipianizada da psicanálise pode ser entendida como a tentativa de redução das complexidades somáticas do sistema nervoso ou psíquico a uma representação cuja génese é social, portanto, construída sobre a rede permitida pelo alfabeto.

O alfabeto é uma invenção social que pode ser vista como uma tentativa, por parte de uma agência de um poder difuso característica de uma sociedade submetida ao imperativo do lucro, para reduzir a contingência da máxima autonomia dos seus componentes. O alargamento do mundo corresponde a um alargamento de contingências o qual, graças à abstracção das letras e à ilusão de neutralidade e transparência da escrita, pode agora ser abordado através da quantificação, da modelação e previsão dos fenómenos. Em breve, como refere Simondon,³⁸⁵ a ciência assumirá o objecto da representação total do mundo substituindo a totalidade anterior, então representada pela religião. O logocentrismo, enquanto peça fundamental da concepção antropocêntrica do mundo, instala-se a partir da transparência ilusória do representacionismo.

³⁸³ Luhmann falha no entanto em ver na escrita alfabética uma forma de ocultação. Para ele, como para a grande parte dos filósofos da técnica, a escrita abre novas fronteiras à observação porque separa a acção da observação; “*Writing, therefore, initiates a structural development because it strengthens the basis for such development, the difference between action and observation. Not only is “more knowledge” at one’s disposal, but structurally different arrangements and semantics for processing knowledge are formed, and in consequence themes for self-observation are opened up. Society, and in it many social systems, are given a much greater capacity for communicating self-observation without having to restrict or attenuate their capacity for action. Given this aspect, the historically connected emergence of the alphabetization of writing and the teleologization of philosophical theory is no accident. Printing intensified this trend, especially after the size of the reading public grew and after the transition to daily mass communication*”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 302. Esta vantagem perder-se-á no entanto quando o objecto observado é a própria comunicação. Assim sendo, as estruturas comunicativas mantêm-se como um véu modificador oculto à observação, condicionando esta sempre que se orienta para os ambientes exteriores ao sistema de onde se observa.

³⁸⁴ Ver a este respeito as argumentações de Humberto Maturana e Francisco Varela sobre a inadequação da comparação entre o cérebro humano e um computador. Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA et al., Shambhala Publications, 1998, p. 169.

³⁸⁵ Na continuidade da teoria da génese da tecnicidade, Simondon coloca a técnica como um investimento dos objectos e nas suas relações com o quotidiano deixando à religião a grande narrativa de fundo. A técnica e a experiência quotidiana colocarão uma pressão metafísica sobre o religioso e dessa pressão nascerá a ciência. Na ciência o *como* é resultante do influxo técnico contra o *porquê* resultante do influxo religioso. Esta é a origem do aristotelismo e da proposta mecanicista de Descartes “*de se représenter l’arc-en-ciel comme le résultat global du trajet suivi point par point par chaque corpuscule lumineux dans chaque gouttelette d’eau d’un nuage*”. Georges Simondon *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 242.

A ilusão do empoderamento da “natureza humana” afinal resulta da ocultação fundamental da verdadeira natureza medial do alfabeto. Esta ocultação, a qual foi o objecto primário de crítica do Heidegger tardio, progride e intrinca-se na generalidade do projecto de simulação digital. A actualização de uma crítica ideológica da produção institucional da objectividade científica, torna-se de facto o mais difícil e arriscado dos combates políticos. O sistema social que emerge com aumento da velocidade informativa, multiplicado com a invenção do código binário, é cada vez mais opaco no que diz respeito ao determinar das forças produtivas que o compõem.

A questão sobre quem ou o que determina o fluxo de produção torna-se a questão essencial que deve ser perseguida até à sua génese, ou seja, a partir do momento em que o alfabeto e a numeração, a partir da invenção do zero, se constituíram como a matriz genética desse colectivo. Algures no interior do que se explica pela convergência entre as teorias da autopoiesis e do teorema da “dupla contingência”³⁸⁶ - ou a impossibilidade de um observador determinar um sistema exterior a si, ou seja “uma outra pessoa” -, emerge aquilo que Luhmann define como a necessidade de um conceito de acção des-subjectivada para observar na base não apenas a formação de um sistema social, mas de qualquer sistema.³⁸⁷ Esta ferramenta crítica é muito importante porque permite equipar na agência subjectiva na qual se baseiam a grande parte dos conceitos políticos, uma agência não-subjectiva como a do próprio alfabeto. No âmbito do colectivo que temos vindo a perseguir, a comunicação que o agrega como sistema social, - diz-nos Luhmann -, não pode ser conhecida directamente pelo observador, mas apenas inferida através da observação do seu sucesso ou insucesso.³⁸⁸ Neste caso Luhmann parece implicitamente reconhecer o mesmo género de regressão “fugada” e interminável da *différance* derridiana que preside ao esforço da desconstrução.

O alfabeto, enquanto invenção interior e específico a um desenvolvimento societal o que, sublinhemos, o distingue da função antropogenética tomada pela linguagem “humana” no seu geral, - como se de uma fortaleza no meio de um campo de batalha se

³⁸⁶ “The basic situation of double contingency is then simple: two black boxes, by whatever accident, come to have dealings with one another. Each determines its own behavior by complex self-referential operations within its own boundaries. What can be seen of each is therefore necessarily a reduction. Each assumes the same about the other. Therefore, however many efforts they exert and however much time they spend (they themselves are always faster!), the black boxes remain opaque to one another. Even if they operate in a strictly mechanical way, they must still suppose indeterminacy and determinability in relation to one another. Even if they themselves operate “blindly,” they proceed in relation to one another more effectively if they mutually assume determinability in their system/environment relationship and observe themselves through this. Any attempt to calculate the other will inevitably fail”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 109.

³⁸⁷ “The theorem of double contingency and the theory of autopoietic systems converge, and this convergence makes it possible to introduce a “subject free” concept of action as a concept for observing the basal elements of social systems”. *Idem.*, p. 118.

³⁸⁸ *Idem.*, p. 302.

tratasse -, ocupou o lugar central do campo de observação e agência para o sujeito tradicional. A observação entendida enquanto acção é fortemente condicionada por essa mediação, seja esta feita a partir da posição do sistema psíquico em face a outros sistemas psíquicos ou ao sistema social como ambiente, ou feita a partir do sistema social enquanto auto-observação ou direccionada para outros sistemas internos, acoplados ou externos. O alfabeto é apenas, do ponto de vista do observador que se diz “humano”, um caso relevante e essencial de mediação na construção social do colectivo.

Acompanhámos Kittler na demonstração de que modo a evolução tecnológica e posterior tornou mais complexa esta mediação. O que dizer então da sociedade como observadora? Pode-se dizer que tal como um sistema nervoso é cego perante os seus próprios processos autopoieticos profundos, também um sistema social alfabetizado é cego no âmbito de uma auto-observação perante a mediação e participação constante que o alfabeto possui na sua auto-produção. Porém, no contexto da acoplagem estrutural inter-sistémica, um determinado ponto de observação detectará e poderá observar dentro dos seus limites, as mediações existentes noutros sistemas. Desse modo um sistema legal poderia debruçar-se com a necessária distância para a distinção de diferenças que a si interessam, sobre um determinado sistema tecno-científico dado.

Em termos gerais, é muito importante sublinhar que, no que diz respeito ao lugar da observação, vamos mais longe com Luhmann do que com a biologia de Maturana e Varela. Se estes últimos concordam com a equiparação entre agir, fazer e conhecer, só admitem a possibilidade de um observador dentro de um quadro linguístico, o qual atribuem não sem ambiguidades à “espécie humana”.³⁸⁹ Luhmann partindo de uma noção abstracta de sistema a qual transcende o biológico, parece estar disposto a alargar a possibilidade de caracterização e posicionamento dos observadores a partir do momento que considera observar o acto de distinguir e lidar com diferenças.³⁹⁰ Assim sendo e tal como temos vindo a defender em vários pontos deste trabalho, podemos colocar a hipótese de vários pontos de vista que consoante o seu estatuto, alteram radicalmente

³⁸⁹ Segundo Maturana e Varela não se pode procurar o desenvolvimento da linguagem na diferença genética de menos de 2% entre os grandes símios e os humanos, mas sim nos desafios que as diversas espécies enfrentaram através do habitat. Comprovou-se que os chimpanzés são capazes de alguma complexidade linguística com os gestos o que significa uma aptidão para a observação, auto-observação, consciência, expressão de sentimentos, etc. Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA *et al.*, Shambhala Publications, 1998, pp. 212-215. Note-se que esta tese vai de encontro à teoria antropogenética na fenomenologia antropológica proposta por Blumenberg.

³⁹⁰ “*In this context, namely, on the level of general systems theory, observation means nothing more than handling distinctions. Only in psychic systems does the concept presuppose consciousness (one could even say that observations occasion the emergence of the systemic medium consciousness)*”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 36.

aquilo que é e não é acessível ao conhecimento, logo à acção e vice-versa. Karen Barad permite-nos ir ainda mais longe: a posição específica do observador implica ontologicamente a constituição do sistema. Tal hipóteses desmascarariam a pretensão antropocêntrica como um mero reconhecimento especular relativo ao semelhante, ao próximo, ao reconhecível em gradações concêntricas.

Luhmann, numa passagem importante que optaremos por reproduzir na íntegra, opera a transferência da discursividade formada pelo antropocentrismo de um quadro metafísico para um quadro meramente político, uma posição que daqui em diante adoptaremos. “(...) É em princípio falso assumir que os indivíduos são melhor, ou pelo menos mais directamente observáveis, que sistemas sociais. Se um observador atribui o comportamento a indivíduos e não a sistemas sociais essa é uma decisão *do observador*. Tal não expressa uma primazia ontológica da individualidade “humana”, mas meramente estruturas de sistemas auto-referenciais para observação e possivelmente também uma preferência individual por indivíduos, podendo tal ser justificado politicamente, ideologicamente ou moralmente, mas não devendo ser projectado sobre o objecto em observação”.³⁹¹ Esta posição de Luhmann pode quanto a nós, ser dedutivamente adoptada para definir a atribuição da faculdade da organização onde se inscreve a linguagem.

d.2) Sistema e a Diluição da Potência do Elemento (Sujeito)

Grande parte do que aqui e até este momento foi apresentado conduz à possibilidade de uma desconstrução das implicações políticas das formas de representar a alteridade através de várias metafísicas incluindo as tentativas da superação destas últimas, seja através do materialismo nas suas recentes versões especulativas ou através da reflexão ontológica. Nesta análise tem-se notado uma crescente referência ao universo da teoria dos sistemas e particularmente à questão do autopoietico verificável em sistemas fechados. A introdução conceptual da figura do observador, antes de se lhe ser conferida uma especificidade, permite pensar o papel actante das “linguagens” tanto na constituição sistémica como no modo como produzem este mesmo observador. Um observador, em conjunto com a “linguagem” que lhe permite existir como tal, ambos enquanto frutos de uma organização extensível ao universo, ambos produzidos por energia, células,

³⁹¹ *Idem.*, p. 256 (sublinhado no original).

moléculas e átomos, não podem ser por tudo isso, completamente separados do sistema que observam. Por outro lado também não pode existir nenhuma proposição que não tenha sido dita por alguém.³⁹² O conhecimento evolui através desta circularidade que o limita e simultaneamente renova, estando totalmente dependente da vida e dos seus percursos. O papel do observador é indestrinçável do sistema de significação, de todas as trocas que o produzem como observador. Só através da completa aceitação deste princípio se pode pensar em algo como uma representação dentro do possível, adequada ao algo que quer representar.

Após esta abordagem, sobre a formação sistémica a partir da comunicação entre elementos e a necessária manifestação de rigor de correspondência perante o objectivo de coesão, falta abordar ainda o papel que outras formas de expressão possuem dentro de um quadro geral de comunicação.

O poder de uma superfície ou duração comunicante das quais a pintura ou uma execução musical consistem em bons exemplos, não será tanto o papel de formar um sistema funcional, mas um sistema baseado na falta e na obrigação mútua. Poder-se-á argumentar que esta relação entre superfícies,³⁹³ ou esta relação entre durações, não se constitui verdadeiramente como comunicação. Porém esta negação consistiria em restringir o conceito de comunicação às relações precisas de significação existente em várias linguagens. Na posição que tomamos aqui, apoiada na teoria dos sistemas, a descontinuidade entre as coisas é superada através do contacto físico imediato. As trocas que se estabelecem nesse contacto seja a um nível molar ou molecular e na medida em que formam uma organização distinguível perante o observador, podem constituir um sistema. Um sistema planetário é exemplo disto. Nele os seres dotados de inteligência simbólica participam e evoluem em modos de comunicação que nada têm a ver com a compreensão de símbolos. No limite, a comunicação entre entidades não têm sequer de ser consciente.

Esta evidência quase infantil importa trazer ao foro dos sistemas sociais, potências formativas que não estão presentes em abordagens que se desenvolvem num pressuposto excessivo da hegemonia das linguagens. Com esta abertura, a própria noção de “linguagem”, como uma organização informativa ou sistema de signos na qual é

³⁹² Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA *et al.*, Shambhala Publications, 1998.

³⁹³ Maurice Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, Lisboa, Ed. Vega, 2002.

reconhecida uma lógica pelo observador, poderia ser estendida a uma especulação sobre o geológico suspendendo a relação deste universo com a da necessária existência de uma consciência na fonte e na recepção. Tal sucede também ao admitirmos a existência de uma “linguagem” quando duas máquinas se sincronizam através de códigos. Não o fazer perante outras entidades não conscientes incorre em dois problemas: em primeiro lugar, como temos vindo a sublinhar, implica-se demasiado um conceito mesmo alargado de “linguagem” com o de consciência. Em segundo lugar, cai-se na contradição de ao considerar a linguagem das máquinas como tal por ser de “criação humana”, o tornar todo um conjunto tecnológico como “humanizado” e ceder a um impulso antropocêntrico como critério conceptual. Tal transcenderia - voltando a Luhmann -, aquilo que é apenas uma decisão política na base de uma atribuição pelo “observador humano” de comportamento a um grupo de máquinas em direcção a uma definição ontológica.

Ao tentar compreender a função na autopoietica de sistemas da comunicação imprecisos e difusos não teremos de ir tão longe. Reconheceremos, por agora, que no universo dos seres vivos, com o aumento da distância física, a linguagem entra em jogo motivada pela visualidade, pela percepção espacial e aural. Podemos chamar de comunicação - aqui em termos estritos -, “aos comportamentos coordenados, mutuamente originados entre membros de uma unidade social”.³⁹⁴ A comunicação entre pássaros, um cardume de peixes ou uma alcateia exemplificará bem o que aqui é dito. Quanto mais simples for o sistema nervoso elementar de um sistema social, mais minimalista será a linguagem de conexão intra-sistémica e menos risco de improbabilidade comunicativa haverá, dada a exiguidade ambiental desses organismos. Quanto mais complexo for o sistema nervoso, como no caso “humano”, por muito perfeita que seja uma linguagem, a comunicabilidade será improvável.³⁹⁵ A contribuir para esta improbabilidade da comunicação do ponto de vista do observador, adiciona-se a enorme variação contextual na adequação entre a representação e o referente numa proposição. A qualidade normativa de uma representação depende da relação entre o código sobre o qual se constrói a representação e a realidade-em-si do representado. Entre dois “humanos” que partilham corpos semelhantes e a mesma língua, a qualidade normativa das representações

³⁹⁴ Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA *et al.*, Shambhala Publications, 1998, p. 193.

³⁹⁵ Niklas Luhmann, “A Improbabilidade da Comunicação” in *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Ed. Vega, 1992.

produzidas é já problemática. Só a partir de consensos construídos sobre jogos de linguagem se pode determinar, e sempre localmente, o valor de uma representação.

Um “ser humano” é uma enorme membrana de recepção variável e, do ponto de vista de um observador também ele “humano”, aberta a uma enorme variedade de estímulos, entre os quais a linguagem verbal que opera apenas numa parte do cérebro. As emissões são imensas, mas apenas algumas são comunicadas. Só a partir do realmente comunicado se forma um sistema. Daqui origina-se a deformação de se pensar que um sistema social se forma apenas através daquilo que é observado como exacto. Esta perspectiva é sobretudo relevante para narrativas genealógicas do poder político e militar. Porém e para além deste aspecto, uma sociedade é construída auto-poieticamente por todo este espectro de estímulos e não apenas pelos que são organizados linguísticamente em senso estrito. É a perspectiva de questionar no interior da autopoiesis social a produção e a existência de objectos, de modo a re-enquadrar uma ecologia política, que motiva este interesse sobre o papel do que poderemos chamar de linguagens ou lógicas difusas, na comunicabilidade dentro do ponto de vista sistémico. O conceito do “meio associado” simondoniano indica, por incluir a complexidade da individuação de sistemas nervosos evoluídos e individuações técnicas, o ambiente onde se originam sistemas que só podem ser adequadamente pensados ao transcender uma conceptualização da linguagem num sentido estritamente verbal e analisar integralmente uma autopoietica a partir de outras formas de comunicação. É claro, na sequência do que temos vindo a indicar, que esta análise depende sempre de uma contextualização da observação.

Possuímos um acesso fatalmente condicionado e limitado pela experiência corpórea e linguística do “humano”. Temos acesso ao poder analítico da linguagem máquina mas dependeremos sempre da interfacialidade ou de uma *user-friendliness* da instância da tradução, através de gráficos visuais, amostragens, sinais sonoros, sendo todas estas formas simplificações reduções de complexidade. A linguagem adquire assim neste momento da investigação uma importância central. É o território do qual emerge a subjectividade, o propositivo, o *nomos*. É o território que delimita e nomeia o “humano” sobre o fluxo contínuo de matéria e afirma-o através de consensos que lhe são inerentes, ou seja, realizados dentro das suas regras estruturais. Uma referência é sempre auto-referente. A prática interna da língua determina a comunidade que se confunde assim com nação. Um idioma qualquer associado a uma consciência qualquer operará a génese de uma entidade auto-referente.

A linguagem participa nos agenciamentos comunicacionais que simplificam a experiência através de uma codificação de signos. A linguagem produz informação específica. Se a linguagem é auto-referencial então toda e qualquer referência da linguagem que se afirma como “humana” a uma “linguagem não-humana”, afirma essa mesma “linguagem humana” através de uma determinação de diferenças. Estamos neste ponto perante um *continuum* imaginário de linguagens materializadas em diversas dimensões, durações, geometrias, corporeidades, agrupadas pela sua proximidade e tradutibilidade, organizadas através de um universo de canais de emissão, percepção ou captação e descodificação. O mundo não é uma linguagem mas são as linguagens que fazem emergir a sua auto-produção perante um observador. É apenas deste modo, através da observação sobre a comunicação de regularidades de informação, diferenças que fazem a diferença, que um mundo se pode constituir ou pelo menos ser imaginado como sistema.

Um sistema na narrativa da cibernética emerge através de um processo auto-referência³⁹⁶ que negocia fronteiras com o ambiente através da sua comunicação interna. Esta comunicação é possível através do tipo de organização à qual pertence a linguagem mas também a outras formas de organização como a disposição física e temporal de elementos que condicionam, potenciando ou suprimindo essa comunicação mas também consistindo elas próprias como informação relevante para a autopoietica. Aquilo que Luhmann designa por "auto-observação do sistema", seleciona o que é relevante para a sua coesão e realização, independentemente da sua designação como linguagem ou não. No entanto a inclusão do difuso só se torna relevante para o observador possuidor de um sistema nervoso complexo e “evoluído” excluindo-se aqui e aparentemente tanto sistemas de primeira ordem, ou seja, unicelulares, como sistemas submetidos na totalidade a um supra-organismo como a colmeia, ou ainda como sistemas meramente dependentes de uma linguagem lógica, dando aqui como exemplo as máquinas e sistemas automatizados.³⁹⁷ Assim sendo, apesar da complexidade e importância da introdução do

³⁹⁶ “Our thesis, namely, that there are systems, can now be narrowed down to: there are self-referential systems. This means first of all, in an entirely general sense: there are systems that have the ability to establish relations with themselves and to differentiate these relations from relations with their environment”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 13.

³⁹⁷ Um universo exemplar para se testar esta tensão entre o lógica da exactidão e a lógica do difuso na constituição de sistemas é a relação entre tecnologias de segurança, leis e a problemática da excepção. A lógica securitária e biopolítica está na base do investimento tecnológico de ambição molecular para um controlo total da contingência. As leis são desenhadas para não deixar lugar à ambiguidade e as tecnologias de vigilância e coacção materializam no terreno esse propósito. A complexidade e singularidade dos sistemas nervosos não é contemplada nesse esforço e gera resistências que procuram acordos tácitos de duração e abrangência localizadas.

universo do difuso no universo da comunicação, não se pode imaginar um sistema sem uma regularidade qualquer, ou seja, um princípio de organização. É dentro deste princípio onde também enquadrámos a linguagem que se diz “humana”. É só a partir desta organização e coesão interna que existe nas linguagens que se geram as relações pelas quais um sistema se designa³⁹⁸ e identifica perante a instância da observação. Para o observador, o universo imaginário das linguagens é o sistema imaginário de todos os sistemas.

Se a partir do ponto de observação individual se torna difícil aceder a uma representação justa, seja esta a de um objecto, quase-objecto ou quase-sujeito, tal sucede pela unilateralidade performativa da linguagem usada por esse mesmo observador, que se representa ou reproduz a si própria sobre o objecto. A conceptualização de um *continuum* de linguagens, um banco comum para o exercício do livre acesso ao signo permitiria, pelo contrário, pensar na possibilidade multilateral da justiça representativa a partir do momento em que detectamos e nos confrontamos com auto-referências exteriores e o imperativo da tradução. Só nesta situação se verificaria a possibilidade da diplomacia proposta por Latour, enquanto condição de sanidade para o parlamento das coisas. Esta seria uma proposta de de-escalada para uma guerra de todos contra todos na era onde os fluxos imateriais da ordenação capitalista chocam com a maquinaria de coacção estatal e com as forças molares da ideologia, tecendo fronteiras, excisões, exclusões, cortes, fracturas sobre um outro *continuum* subalterno. Este outro subalterno descobre-se enquanto “vida nua” (Agamben) perdendo progressivamente a capacidade de se auto-representar.

Esta descrição, realizada num *vol d’oiseau* algo apocalíptico, não impede, porém, que só se possa aqui e agora, através de uma auto-referencialidade empírica e específica, experimental e linguística, observar (pelo menos através de índices) a existência de sistemas auto-referenciais exteriores. Podemos detectar a existência de uma organização sem a compreender e muito menos decifrar. Poder-se-ia especular que, num universo de sistemas auto-referentes, a própria noção corrente de sistema não é universal e constitui-se dentro de um sistema estético-linguístico auto-designado como especificamente “humano”. O sistema para nós é sempre de uma maneira específica. Assim sendo, qualquer colectivo observado talvez constitua ou faça parte de um sistema indetectado ou

³⁹⁸ Na palavra francesa *dessiner*, oriunda do italiano *disegno*, de onde também surge a palavra *design*, está já incluído o acto de distinguir padrões sobre um fundo “caótico”.

indetectável perante as nossas capacidades perceptivas incluindo as possíveis extensões tecnológicas.

Anteriormente abordámos a possibilidade de incluir o conceito de informação num trinómio onde incluímos também a matéria e a energia. Se a energia é qualquer coisa que a matéria tem, a informação incorre na mesma organização fundamental. Neste sentido poder-se-ia pensar na organização onde incluímos a linguagem que se diz “humana” como também informação do jogo entre matéria e energia. Da nossa condição enquanto observadores, só se pode pensar cosmopoliticamente a relação entre sistemas, sistemas e elementos, sistemas e ambientes através de um sistema de linguagem de onde emergem as estruturas conceptuais necessárias para a identificação de condições de limite. A partir daqui, uma observação do colectivo numa perspectiva de alargamento cosmopolítico terá sempre de pressupor a presença da linguagem como um sistema sobre o qual emergem individuações, objectos, recortes, territorializações e desterritorializações, heterodoxias, construções de alternativa política.

O “ser humano” emerge da linguagem que se auto designa como “humana”. Este ser “humano”, considerado por Luhmann como um sistema auto-referencial que lhe permitirá superar o conceito de sujeito,³⁹⁹ é delimitado por necessárias simplificações operadas pelo sistema social na sua generalidade e pelos sistemas de comunicação que lhe são orgânicos, através da selecção funcional de figuras na complexidade do ambiente. A decisão do “humano” é assim também inerentemente um risco.⁴⁰⁰ É possível relacionar este risco implicado na selecção sobre a complexidade, com o “trilhar” [*aufriß*] heideggeriano contido no acto de dizer e sobretudo com o conceito de traço ou o *espectral* em Derrida, enquanto presença de uma ausência no que se apresenta.

Se a relação entre o sujeito e objecto se revela problemática num contexto cosmopolítico, tal resultará da incompreensão da natureza basal mas também sistemática da linguagem, no seu papel ortogramático na organização colectiva e enfim, no estabelecimento do *nomos* na terra. A tarefa a que nos propomos na conclusão desta investigação consiste na avaliação positiva do político através de uma actualização do seu

³⁹⁹ “Systems theory breaks with Kant’s point of departure and therefore has no need for a concept of the subject. It replaces it with the concept of self-referential systems”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 28.

⁴⁰⁰ “A complex system, seen temporally, cannot rely on point-for-point correspondences with the environment. It must give up the idea of full synchronization with the environment and must be able to compensate for the risk of momentary noncorrespondence that this entails”. *Idem.*, p. 43.

vocabulário estrutural à luz do confronto com os constrangimentos tornados evidentes pela análise sistémica.

Bradley observou criticamente nas sucessivas concepções de temporalidade expressas nas filosofias da tecnicidade originária que elencou e em cada uma delas um lugar secreto de onde pode surgir o “messias”, o “revolucionário”, “o esquizo,” enfim, avatares do redentor da máquina antropológica face ao que parece ser a inevitabilidade da tomada de controlo por parte do *software*. No entanto, como a história e a cultura marxista contemporânea⁴⁰¹ nos demonstram, no desenvolvimento e no processo de globalização do capitalismo neoliberal, a interdependência sistémica entre orgânico, inorgânico, ideológico e virtual faz com que seja impossível a partir de uma única territorialidade - ou a partir de uma vontade singular -, projectar agências com o objecto de revolucionar o sistema. A crença do contrário corresponde em parte àquilo que Lefebvre caracterizará como a ilusão de transparência espacial originada pela claridade da linguagem científica. Porém, mesmo esta claridade surge como posta em xeque pela experiência crescente de obscuridade perante a complexidade da lógica que preside aos mecanismos do colectivo.

As interferências recíprocas de várias dimensões de “linguagem” sejam estas lineares, vernaculares, genéticas, lógicas, visuais, materiais, somáticas ou numéricas só aumentam esta crescente “consciência humana” do complexo. A complexidade resulta também da asserção ou auto-afirmação que constitui a singularidade da linguagem que se auto-refere como “humana”, face a outras formas de transmitir informações, formas de codificação ou lógicas simbólicas “não-humanas”. Esta afirmação em nada contribui para justificar uma crença do controlo dos “humanos” sobre o destino colectivo no qual participam.

Num território social, as hegemonias⁴⁰² e as movimentações da multidão, porque visíveis, nomeadas, operáveis, constroem-se nos limites interiores do mesmo plano empirico-transcendental onde investem as fluxões do mercado, ele próprio cada vez mais adaptado a uma escala íntima e molecular. Não parece assim verificar-se a possibilidade de se constituir uma comunidade, classe ou mesmo multidão, enfim, um sujeito colectivo

⁴⁰¹ Uma longa lista de críticos marxistas podem ser citados aqui; começando por Adorno e Horkheimer sobre a comodificação da produção cultural que anteriormente seria vista como contrária ao capital, até Negri e Hardt, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, que usando o conceito de *biopoder*, denunciam a subsumção às relações do capital, da totalidade da esfera social, íntima, biológica.

⁴⁰² Conceito seminal para a filosofia política gramsciana. António Gramsci, “The Transition from the War of Manoeuvre (Frontal Attack) to the War of Position - in the Political Field as well” in *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, 1971, pp. 495-497 (e seguintes).

autónomo e contraditoriamente unificado num único desígnio progressista, materialista-dialéctico, capaz de retomar o controlo dos processos das metamorfoses maquínicas como propõem a título de exemplo, os autores de “Império”⁴⁰³ e muito menos a possibilidade de se pensar enquanto horizonte actual, um plano de imanência liberal e ao mesmo tempo expurgado ou purificado de investimentos do capital.⁴⁰⁴

Na sincronia e rigor permitidos pelos alfabetos e depois pelo *hot medium* da imprensa, multiplicando tratados e estabelecendo propriedades, as desterritorializações e reterritorializações operadas pelo fluxo do capital foram aproximando-se cada vez mais a um *fine-tuning* do plano intencional próprio e simultâneamente morfogenético de uma tecno-cientificidade cada vez mais omnipresente. A presença deste complexo híbrido torna-se mais determinante na mesma medida em que o seu estatuto ontológico subsiste e continua a progredir sob um véu de invisibilidade perante a consciência colectiva da necessidade do combate político. Tal invisibilidade torna-se estranha se tivermos em conta que já Marx tinha sido o primeiro filósofo a sublinhar, não sem cair em paradoxos, este carácter originário da técnica como indissociável da antropogénese. A aversão de Lefebvre à teoria crítica de Frankfurt,⁴⁰⁵ é um caso exemplar desta recusa em conceder um papel essencial à tecnogénese na construção do espaço moderno, na medida em que o seu excessivo apego ao conceito estrutural-materialista o impediu, - apesar das qualidades desta -, de desenvolver uma teoria revolucionária do espaço verdadeiramente decisiva. Acompanharemos esta posição mais adiante.

Verifica-se que, neste modelo de desenvolvimento empirico-transcendental do pensamento tal como proposto por Bradley, apenas parece existir o limite absoluto de indiscernibilidade na distinção entre “humanidade” e tecnologia em oposição ao messianismo emancipatório marxista.⁴⁰⁶ Porém, no fim, este não será outra coisa mais do que o limite imanente da tecnicidade no qual as forças abstractas do capital podem investir, expandindo e desterritorializando o plano de imanência, o qual daqui e de agora

⁴⁰³ Antonio Negri; Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils Éditeur, 2000, pp. 367, 405.

⁴⁰⁴ David Harvey, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Londres, Profile Books, 2010.

⁴⁰⁵ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford et al., Blackwell Publishing, 2011; Na tradição de Frankfurt poderemos referir Hans Jonas, Marcuse e Habermas como constituintes das narrativas dominantes sobre as relações profundas entre o desenvolvimento do capitalismo e a ideologia da instrumentalização da ciência e da tecnologia. Jürgen Habermas, *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Lisboa, Edições 70, 1997; Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility; In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago IL et al., The University of Chicago Press, 1985; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Londres et al., Routledge, 2002.

⁴⁰⁶ “Perhaps we might object here that, if we still wish to write, think and act in the spirit of Marx - in short to be ‘Marxists’ in any meaningful sense - we simply have no choice but to submit to such a teleology of emancipation”. Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 39.

se habita ainda como um extenso “parque humano”⁴⁰⁷ de domesticação e condicionamento. A partir conceito de tecnicidade originária Bradley faz com a tecnologia o mesmo tipo de operação que Espinosa fez com Deus. Tornando-o absoluto, omnipresente, *sive natura*, transforma-o em insignificante.

Porém, a tecnologia não é transcendente. Se a definição do conceito não se pode absolutizar nos seus limites, ou seja, se não se pode pensar em tecnologia expurgada de heterogenias, se existe um grande território de indiscernibilidade entre o técnico, a *physis*, o “humano”, tal significará também que não se pode eliminar a potência narrativa e eficiência conceptual e jurídica *localizada* deste conceito. Nem se pode aceitar uma homogeneidade nem uma distinção clara na justaposição entre “humanidade” e técnica. Concorremos com Bradley, no entanto, quando este afirma que para a economia política não existirá a possibilidade de recuperação de uma qualquer “essência humana” exterior à tecnicidade originária. Toda e qualquer subversão do “sistema” terá forçosamente de se constituir na interioridade desta “captura”, para usar de novo aqui o conceito adoptado por Heidegger a partir de Uexküll. Também Bradley, sem o referir, acompanha Niklas Luhmann no modo como este última uma intervenção crítica dirigida ao interior a partir do exterior de um sistema social englobante.⁴⁰⁸

Devido a esta impossibilidade de transcender o programa, um esquizóide de extracção deleuziana nunca teria um ponto originário, que é como dizer um ponto de apoio exterior ao capital para realizar a revolução. O esquizo ou qualquer outro terá que fazer esta revolução forçosamente do seu interior, na medida em que o capitalismo dispositiva-se até aos limites das suas condições de possibilidade, condições que se confundem com as condições da existência comunitária e global, tais como as conhecemos. Só a morte, ou a finitude, acessíveis à consciência através da intuição obtida através da observação fenomenal, têm a força necessária para rebentar com o círculo de significações montado no *coupling* também ele “revolucionário” composto pela tecnicidade originária na sua presente actualização capitalista. A heterotopia

⁴⁰⁷ Peter Sloterdijk introduziu a expressão como uma metáfora anti-humanista da sujeição colectiva. Peter Sloterdijk, *Regras para o Parque Humano; uma Resposta à “Carta Sobre o Humanismo” (O Discurso de Elmau)*, Coimbra, Angelus Novus, 2007.

⁴⁰⁸ “*This thesis of an underlying reality corresponds to an assumption already mentioned above: that all elements are constituted on the basis of a presupposed complexity as emergent unities that cannot be further dissolved by the system itself. Now we can add that the presupposed complexity that enables the formation of elements can be handled in the system only as environment. This is precisely how the chemical system of cells is environment for the brain and how a person's consciousness is environment for the social system. No decomposition of neurophysiological processes could ever reach individual cells as its ultimate elements and no decomposition of social processes could ever arrive at consciousness*”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 179.

foucauldiana⁴⁰⁹ terá de ser afinal equacionada e vivida *dentro* daquilo que representa o modelo altamente inclusivo de Bradley.

O fim do sistema a que chamamos capitalismo avançado ou neo-liberal poderia consistir no colapso dos recursos que o alimentam bem como às ditas necessidades da população planetária. Numa perspectiva diversa e menos dramática, talvez esta narrativa apocalíptica se faça mais uma vez em nome da sagrada imagem do corpo “humano”; talvez todo o sistema continue ininterruptamente e indefinidamente, para lá dessa finitude onde tudo já *me* será opaco, a *mim* como um corpo descontínuo ou a *mim* como parte indissociada de um *socius* codificado num tempo presente. A apologética de permanência do corpo presente não possui uma base sólida de legitimação, para além da força vital inerente a esse corpo ou a vontade de potência. Por outro lado, o capitalismo consiste numa articulação discursiva, numa potencialidade aberta e adaptável ao meio, a partir do momento em que existe perante a consciência liberta para o empreendimento.

A narrativa da continuidade do sistema para além do “humano” possui no entanto pelo menos um problema. Como verificámos anteriormente, a rede digital baseia-se sobretudo numa esfera lógica construída sobre um conceito de inteligência ao qual faltará a dimensão pulsional, subconsciente, libidinal dos corpos orgânicos que lhe servem como móbil, pretexto ou justificação social de existência.

Talvez seja possível e contra o que precisou Luhmann - e mantendo o horizonte de sobrevivência e hospitalidade dos corpos entre si -, constituir-se uma força molecular, potencial e messiânica, para a materialização de recalcitrâncias interiores ao sistema. Porém, a suceder-se, tal resistência verificar-se-á sempre sob o horizonte permitido pela duplicidade imanente e transcendente da linguagem. Tal dependerá sobretudo da capacidade conceptual e empírica de efectuar transgressões interiores aos horizontes e ao recorte da codificação dos conceitos sobre o plano de imanência que por sua vez estruturam socialmente, - de modo ainda mais fundamental - a própria agência que se propõe a transgredir os processos de castração e submissão.⁴¹⁰ Estes processos serão

⁴⁰⁹ Michel Foucault, “Of Other Spaces” in *Politics-Poetics Documenta X - the Book*, Kassel, Cantz Verlag, 1997.

⁴¹⁰ Observa-se aqui a figura política do abandono voluntário e gradual do poder querendo manter um reconhecimento de figuras de transmissão entre a velha ordem e a nova situação. Aqui o papel “revolucionário” é o da liderança que voluntariamente implode em nome do futuro da transmissão. Porém, a utilização do conceito de revolução aqui, neste contexto, é problemático. A esta retirada voluntária de poder poderemos chamar antes de “reforma profunda” dado a problemática relação entre revolução e transmissão de tropos históricos (Benjamin) e por outro lado pelo conservadorismo inerente ao conceito de reforma comum, que também aqui não se verifica.

assim potencialmente erradicáveis mas sempre num contexto relativamente local e de duração limitada.

Esta análise do combate entre as forças algorítmicas e a vontade de potência singular do indivíduo - enquanto resposta ao problema marxista da alienação do trabalhador face ao capitalismo - possui no entanto um subentendido de que falamos sempre do “ser humano” ou da problemática transferência de tal vontade ao sujeito colectivo da classe social. Temos vindo a verificar ao longo deste estudo que, ao abandonar o paradigma de uma subjectividade exclusivamente alocada ao “humano”, abre-se toda uma exterioridade ao sistema capitalista por onde pode então surgir uma possibilidade de agência exterior “crítica”. Não porque o capitalismo não possua uma extensão “extra-humana” mas porque a sua actual definição é determinada conceptualmente pela liberalização da linguagem e pela adequação a esta liberalização dos quadros legais da sociedade “humana”. Este problema reside nas propriedades orgânicas do capitalismo, ou seja, na sua natureza enquanto um dispositivo de liberação e exponenciação informativa e produtiva. Este tipo de dispositivo surge automaticamente quando se eliminam os interditos relativos a qualquer norma transcendental estruturante do facto social. O sistema produtivo organizando-se por concentrações de informação (capital-potência) e a sua tradução, materializante e explosiva no tempo e no espaço, em constante actividade na busca de alvos de ocasião,⁴¹¹ dispõe-se no todo social submetendo a esfera legal transcendente para introduzir uma nova legalidade, inerente, orgânica e solidária ao próprio sistema.

É já uma máquina materializada de forma trans-corporal que produz ela própria novos agentes intermédios, outras subjectividades servo-motoras,⁴¹² adaptadas a estádios sucessivos e futuros de exploração. Em suma, é o liberalismo pleno, aliado à tecnologia, ou uma tecnologia liberta do transcendental que está na origem da forma de produção à qual poderíamos chamar ainda de *antropo-capitalismo* distinguindo-o de futuras e insondáveis formas de liberalização das forças de produção já *auto-capitalistas*. Este auto-capitalismo seria ou será um sistema económico, completamente autónomo da transcendência das leis, da subjectividade “humana”, motivado unicamente por algoritmos para a sobrevivência e supremacia de *si*. A subjectividade desta forma futura

⁴¹¹ Samuel Weber desenvolveu o sentido de oportunidade (*opportunity targeting*) como um modo cada vez mais generalizado na motivação para a potenciação. Samuel Weber, *Targets of Opportunity; on the Militarization of Thinking*, Nova Iorque, Fordham University Press, 2005.

⁴¹² Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1998.

de capitalismo é já não o “humano”, nem sequer a máquina, conceito excessivamente antropologizado na sua corporeidade, mas a unidade discreta e temporária de armazenamento informativo e as suas extensões de actividade, num processo de constante reprodução.

Para o capital pós-industrial, o trabalho assalariado tem de devir em consumo, o que equivale a uma justaposição entre o princípio do prazer e o do trabalho. Paolo Virno⁴¹³ descreve bem esta subtil transformação da classe trabalhadora, nos papéis e na composição que possui, para uma classe global de consumidores e *performers*, o fenómeno que designa como “proletarização do sistema nervoso”. O “humano” constitui-se cada vez mais como o substrato explorado, a par da natureza, tão dócil e imprevisível como esta. Esta visão de alienação a um nível molecular corresponde involuntariamente ao conceito luhmaniano do mundo psíquico interior a cada sujeito, um mundo “ambiental”, opaco e não comunicante face ao sistema considerado.⁴¹⁴ É a comunicação que comunica e não o interior, cérebro ou psique do indivíduo. Este último, o mesmo do *ego*, o próprio surge como impotente perante um sistema que se autonomiza apesar e no entorno dele. Apenas o discurso do direito - dentro das linguagens simbólicas - conjuga a legitimidade que se pode exteriorizar à lógica do capitalismo. O jusnaturalismo tem neste âmbito uma grande importância, mesmo se considerarmos o contexto de laicização geral da modernidade.

No processo desterritorializante e reterritorializante de globalização e liberalização do capitalismo revelam-se limites à medida em que formas ocidentalizadas de exploração, investimento e consumo chocam com estruturas culturais de resistência. Este é o âmbito de grande parte da narrativa pós-colonial, que espelha o processo mais fundamental que Bernard Stiegler⁴¹⁵ classifica como um conflito entre a vontade universalista da tecnocracia, uma auto-entronização deste processo enquanto racionalidade e as especificidades culturais étnicas. Estas últimas impõem códigos e interditos de natureza moral e religiosa que se materializam ideologicamente no campo político. A racionalidade do desenvolvimento capitalista quase sempre subsume as

⁴¹³ Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles CA, Semiotext(e), 2007.

⁴¹⁴ “Decisively, the boundaries of one system can be included in the operational domain of the other. Thus the boundaries of social systems fall within the consciousnesses of psychic systems. Consciousness intervenes and thereby acquires the possibility of drawing boundaries for social systems precisely because these boundaries are not, at the same time, boundaries of consciousness. The same holds conversely: the boundaries of psychic systems fall within the communicative domain of social systems”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 217.

⁴¹⁵ Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998, pp. 43-44.

formas económicas e culturais locais. Porém, a multiplicação sucessiva de cenários de crise económica, social e ambiental originada na esteira do próprio movimento de libertação e intensificação do investimento capitalista, produz um ressurgir constante de depósitos ou fundos de normatividade tradicional, que constituem efectivamente estruturas discursivas anti-liberais. Latour, por outro lado, constrói quase todo o seu discurso à volta da crítica do que pode ser considerado um relançamento do jusnaturalismo quando descreve o poder não-mandatado que a sociedade confere hoje às proposições da classe científica. A relação entre o capital e a ciência também pode ser fracturante como se torna visível, por exemplo, nas tensões actuais em torno das alterações climáticas.

No tronco da mesma racionalidade que comanda a libertação das forças produtivas nasceu a revolução crítica. A crítica estabeleceu limites para o conhecimento e para a acção no mundo dependentes das impressões sensíveis procedentes do exterior e das estruturas apriorísticas, como o espaço-tempo ou as categorias. Estas limitações que se mantêm como focos de dissensão entre o “sujeito humano” e a *mathesis* universal que subjaz como a legitimação profunda da exploração ilimitada do cosmos proposta pelo capital. Esta dissensão, Kant procura resolvê-la através de uma ética formal que se constitua ela própria enquanto universal e por isso durável e sólida. Discernir e agir perante uma justiça que se materializa em leis apriorísticas e interiores ao sujeito consiste numa completa contradição com a total mobilização imposta pelo capital sobre este mesmo sujeito e o todo social. É este choque de duas liberdades, a da liberdade subjectiva presidida pelo dever moral e o da liberalização ilimitada do profano incrustada no capitalismo que Stiegler faz confluir com o sistema tecno-científico. A expressão e limitação dessa liberdade subjectiva apresenta-a Kant subtilmente no seu imperativo categórico.

No âmbito do imperativo categórico, onde se age apenas mediante o assumir do desejo da universalização desse mesmo acto, retoma-se de novo o questionamento de *quem quer (wollen)* ou deseja este *können* ["poder"] do devir universal dessa lei (*allgemeines Gesetz werden*). Em Kant o sujeito desta vontade era sempre um “humano” pré-darwiniano, dado no momento originário dessa decisão. Kant situa-se neste ponto de inflexão histórica onde as fontes transcendententes do jusnaturalismo foram complementadas e depois criticadas pela procura das formas positivas para a obtenção da justiça. Se o imperativo categórico não se pode relacionar directamente com a doutrina do positivismo jurídico, ambos os conceitos nascem do processo histórico de onde re-

emergem modernamente as assembleias legislativas, o qual pressupõe a liberdade face à natureza na base da acção “humana”. Por outras palavras, a autonomização do sistema implica o corte entre a subjectividade primitiva e o religioso, a moral transcendente, a *dike*, forças às quais estava sujeita. Esta mudança liberta todo o sistema e as suas componentes, os sujeitos, a informação, as produções, as normas, das grilhetas dos interditos que lhe são exteriores permitindo assim um aumento da sua autonomia e consequente autopoiesis. A rebelião prometeica, percebida agora nas suas roupagens modernas simboliza exactamente isso: a libertação do “Homem” pelo seu controlo da técnica, capital e episteme para a descoberta dos caminhos e da produção para a sua realização. Como veremos em seguida, nada é menos seguro do que isto.

O imperativo categórico pode ser caracterizado por comparação como um algoritmo legal⁴¹⁶ na medida em que é uma instrução para operar autónoma e sem conteúdo, mediando um corpo subjectivo desejante e um fim determinado pela vontade que se crê ser *o bem comum*. O sucesso da operatividade continuada deste maquinismo decisório, dependerá de uma homogeneidade relativa cultural do corpo subjectivo e do facto de que exista já, como observámos, uma predisposição que obrigue a uma obediência à lei moral. O pessimismo de Kant, recordemos, sustenta-se contra Rousseau, no afirmar da existência do mal radical como um defeito no interior do “ser humano”, que só através da *paideusis* poderá ser combatida.

A consciência no sujeito deste bem comum como base do comunitário é então a condição *sine qua non* para o virtuoso funcionamento do mecanismo corrector do imperativo categórico. Mas corrector contra o quê? Na ausência de uma verificação da já referida *virtus noumenon*, dessa espécie de santidade que conduziria, por inspiração divina, a alma de cada um, Kant introduz o imperativo categórico enquanto fórmula correctora numa forma legal reconhecida e aceite através da *paideusis*, um dispositivo que permitiria assegurar o funcionamento interno do dispositivo liberal, impedindo que este fosse corrompido pela natural predisposição “humana” à cupidez e ao egoísmo. A natureza formal deste dispositivo evoluiu historicamente mediante a crescente

⁴¹⁶ A comparação pode ser feita com conceitos utilizados na pesquisa sobre inteligência artificial, nomeadamente com teorias de decisão automática. Brian Tomasik, “Interpreting the Categorical Imperative”, 2015, recensão publicada em <https://briantomasik.com/interpreting-the-categorical-imperative/>, (consultado em Novembro de 2018). “Timeless decision theory (TDT) is an extension of causal decision networks that compactly represents uncertainty about correlated computational processes and represents the decision maker as such a process. This simple extension enables TDT to return the one-box answer for Newcomb’s Problem, the causal answer in Solomon’s Problem, and mutual cooperation in the one-shot Prisoner’s Dilemma, for reasons similar to human intuition”. Eliezer Yudkowsky, “Timeless Decision Theory”, 2010, recensão publicada em <http://intelligence.org/files/TDT.pdf> (Consultado em Novembro de 2018).

consciência da instabilidade na base da criação de conceitos definidores da natureza dos sujeitos constituintes da comunidade onde se pretendia a sua operação. O pensamento de Rawls é modernamente a mais importante tentativa de coordenar o imperativo categórico kantiano com o liberalismo.

Porém, a sujeição do imperativo categórico kantiano à realidade dos processos decisórios correntes dentro do sistema capitalista neo-liberal revela a sua falência, pelo menos em dois modos. O primeiro corresponde, seguindo aqui Luhmann, à improbabilidade da comunicação entre todas as partes, ou seja, entre todos os sujeitos que formam a comunidade. As teorias do jogo introduziram neste cenário o “dilema do prisioneiro” como dispositivo lógico o qual indica que - desde que se assuma um pessimismo kantiano - a situação conduz-se à falência do resultado do bem comum na sociedade liberal.

Em segundo lugar, percebe-se através da crítica ao próprio dispositivo moral, de que se verifica *ab initio* um constante deslizar ontológico do sujeito. Este deslizar efectua-se de um suposto corpo reverente através da *paideusis* ao interdito e ao sagrado, para um outro corpo inteiramente investido, motivado, dinamizado e mesmo fisiologicamente transformado pela libertação das forças autónomas e autopoieticas, para o seu devir enquanto componente de sistema. Portanto, não só nunca este sujeito corresponderia de início a um ideal das luzes, como é ele próprio uma “metamorfose ambulante”,⁴¹⁷ suave mas determinadamente transmórfica. Este deslizar ontológico implica uma transformação da vontade e do desejo, da qualidade da experiência deste novo corpo na exacta medida em que se vai transformando. A empiricidade variável destrói na base a pretensa universalidade do imperativo categórico.

Por outro lado ainda, a observação realizada sobre o sujeito reflecte já esta opacidade e alienação do “humano”, ele próprio enquadrado como objecto de saber. Alienado de quê? Este animal que no momento em que se nomeia, escapa-se,⁴¹⁸ como

⁴¹⁷ Expressão retirada da canção “Metamorfose Ambulante” de Raul Seixas, admirador de Crowley e pioneiro do rock brasileiro: “Eu prefiro ser/Essa metamorfose ambulante/Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo”.

⁴¹⁸ “Será que a nossa tarefa no porvir é a de avançarmos para um modo de pensamento desconhecido até agora na nossa cultura, e que permitiria reflectir ao mesmo tempo, sem descontinuidade nem contradição, o ser do Homem e o ser da linguagem? Nesse caso, há que conjurar, com as maiores precauções, tudo o que possa ser retorno ingénuo à teoria clássica do discurso (retorno cuja tentação, cumpre dizê-lo, e tanto maior quanto é certo que estamos bastante desarmados para pensar o ser cintilante, mas abrupto, da linguagem, ao passo que a velha teoria da representação aí está, toda constituída, a oferecer-nos um lugar onde esse ser poderá alojar-se e dissolver-se num puro funcionamento). Mas bem pode ser também que seja de excluir para sempre o direito de pensar ao mesmo tempo o ser da linguagem e o ser do Homem; é possível que haja como que uma insuperável brecha (aquela em que justamente existimos e falamos), de tal forma que cumpriria rejeitar como quimérica toda a antropologia que pretendesse tratar do ser da linguagem, toda a concepção de linguagem ou

Eurídice sob o inseguro olhar de Orfeu, demonstra também a impossibilidade de se nomear enquanto sujeito de direito perante a justiça. Este estatuto de objecto franco para a ciência, mais do que o proteger ou entronizar, permite a sua subsumção existencial perante outros imperativos procedentes na narrativa capitalista liberal.

A mitologia humanista prossegue na fantasmagoria “trans-humana”, alimentada pela ficção dualista corpo-espírito. Porém nada indica que este corpo hibridizado até ao limites para fazer face à pressão inovadora do *milieu* tecnológico seja o efectivo herdeiro dessa clareza ontológica e autoral anteriormente alocada ao sujeito do classicismo. Esta autoridade, da futura ou talvez já presente consciência, - impenetrável perante esta linguagem que *nós* usamos ainda na era alfabética -, desloca-se cada vez mais para constituir a propriedade de organizações complexas autónomas e autopoieticas. Aplicando a volição do princípio universal presente no imperativo categórico a estas novas e complexas agências subjectivas, teremos que talvez nos excluir do bem universal a partir do preciso e exacto momento da nossa exclusão do tecido produtivo sob selecção desse mesmo sistema.

Pária e banido enquanto *homo sacer* e independentemente da construção protésica investida no seu corpo o “Homem” ou o “trans-humano” atingirá o estado da *weltarmut*, a “pobreza no mundo” destinada por Heidegger a caracterizar o estatuto ontológico dos animais. A fronteira entre os dois estados ontológicos, o da exclusão e o do “extático perante o Ser” ao qual um novo mundo se desvela é uma radical e intransponível diferença morfológica, nervosa, cognitiva. Demasiadas especificidades e características marcadas neste tempo presente do alfabeto, deixarão de se constituir enquanto transgressão para a consciência multinodal e rizomática da organização, para que se possa falar ainda de algo parecido com o “humano”, mesmo tomado nesta necessária fantasmicidade perante o ser da “sua” linguagem.

Existe assim um limiar de transição do corpo para algo que nega na sua essência a necessidade de um corpo. Verifica-se uma antinomia entre corpo e sistema na competição de ambos pela suprema liberdade material, pela liberdade para dispôr do mundo. O sistema à medida em que se materializa nas suas conexões, sendo formado pela

a significação que pretendesse alcançar, manifestar e libertar o ser próprio do Homem. É talvez aí que se enraíza a opção filosófica mais importante da nossa época. Opção esta que não se pode fazer senão na própria prova de uma reflexão futura. Porque nada nos pode dizer de antemão de que lado a via está aberta. A única coisa que sabemos por ora com toda a certeza é que nunca na cultura ocidental o ser do Homem e o ser da linguagem puderam coexistir e articular-se um com o outro. A sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais do nosso pensamento”. Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas; Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Lisboa, Edições 70, 1998, pp. 376-377.

comunicação, comandará a acção no espaço de esquecimento, o espaço de invisibilidade no mundo que o filósofo caracterizou como o espaço velado da coisa à mão, *zuhanden*, a ferramenta. O sistema funciona de um modo cada vez mais micrológico ou - usando aqui a terminologia foucauldiana - enquanto biopoder. Tal significará que um corpo inserido em esquecimento do sistema, capturado, não oferece qualquer resistência à manifestação substantiva desse poder, para além da sua eventual insuficiência orgânica ou “erro humano” potenciado na velhice, doença ou na pura incompetência. Este corpo é ele próprio uma ferramenta no seu esquecimento, na medida em que, através da sociedade disciplinar, da clínica e enfim, da economia, é totalmente motivado por este biopoder.

A ideologia trans-humanista para a melhoria infinita do corpo, orienta-se para o incremento da performatividade somática inserida no sistema, ou seja, reforçando a natureza instrumental deste mesmo corpo até ao limite ideal da sua dissolução em luz, ou seja fusão no próprio sistema. O ideal gnóstico revela-se aqui em toda a sua potência na medida em que deste presente, aqui e agora, se insiste na presença de uma consciência corpórea nesse futuro audaz, um ser individuado, uma alma articulada e livre, mesmo quando não existe qualquer forma de corporeidade que o limite nessa individuação ou um ponto de referência e de fronteira neste incessante fluxo, que desperte a vontade de deslocação para outro lugar, porque todos os lugares estão presentes ao mesmo tempo. Mas o sistema precisa de se articular perante o seu *umwelt*. O radical exterior é a nemésis do sistema, que o ameaça através da fome, da falência de recursos, do fim solar. Em alternativa, como referiu o humorista, comediante de *stand-up*, actor e autor George Carlin,⁴¹⁹ será este exterior radical enquanto Terra, a exigir o sistema como parte natural do seu próprio processo geológico. O capital pode ser visto aqui como a ferramenta de Gaia que o explora para os seus fins. Estes são intangíveis por nós, simples ferramentas, veículos para o capital.

É contra a ameaça do exterior que o sistema mobiliza os corpos. No mais completo fluxo de informação, as bolsas de pressão, de depósito informativo, são o lugar onde se recebem instruções. É o *locus* ferramental. É este o lugar do corpo. O corpo é sujeito à bio-engenharia mais radical, entre o ser-ferramenta do mineiro, e o ser-suporte de toda a complexa maquinaria de mineração-geral da terra. É sujeito à revolução da paisagem, à captação de energias exteriores, sujeito a distrair ou fazer esquecer-ferramentas ou sujeito à pura e simples desapareição. O ideal “demasiado humano” do ciborgue “trans-humano”,

⁴¹⁹ Performance publicada em <https://www.youtube.com/watch?v=7W33HRc1A6c>. (vídeo consultado em Novembro de 2018).

se não for mais um disfarce *hi-tech* de uma espécie de aparelho repressor vitoriano para a servidão, não será então outra coisa mais do que uma tanatologia, um desejo de extinção suave, orgástica cujo limiar é impossível de ser pensado, talvez mesmo intuído por um corpo, que não seja ele próprio um sistema. Em suma. não existe consciência sem limite corpóreo. Um limite corpóreo, por outro lado, não representará mais, no auto-esquecimento que localiza no seu interior, do que uma ferramenta perante um sistema completamente votado numa luta de vida e morte com o seu ambiente.

Para um sistema, diversamente, o corpo torna-se *vorhanden*, “presente à mão” quando oferece resistência, por não servir, por ser excessivo, por ser resistente ou na linguagem de Latour, recalcitrante.

Esta análise, que sugere a relação de oposição entre o conceito de molecular *versus* molar presente no imanentismo deleuziano, não corresponde sempre a uma posição consciente perante o sistema; aliás, como se viu, por antinomia, a consciência completa do sistema é impossível para o corpo que nele está inserido. Por outro lado, um corpo simplesmente obsoleto que insiste em viver no seio do sistema obterá em breve este estatuto de visibilidade incómoda, tanto maior quanto for o espaço de utilidade ou funcionamento potencial que ocupa. De modo ainda diverso, uma forma consciente da sua missão molecular subversiva de oposição sistémica só o consegue fazer de forma parcial no tempo e também bastante limitada.

O esquecimento ou o sucumbir perante o ardil constituído pela absorção sistémica constitui uma regra. Tal sucede pela dúplice natureza da técnica enquanto dispositivação de ruptura mas também enquanto dispositivo comunicacional. A mesma exacta ferramenta, agência, corpo colocado nesse limiar que se constitui como molecular, contribui num modo difícil de mapear, para a conexão entre outras agências exteriores a esse mesmo corpo constituindo em conjunto as massas molares para a emergência sistémica. O acto radical de corte permitido pelo alfabeto, pela linguagem abstracta, traz já em si a sombra suturante do comunicante, da obrigatoriedade constitutiva do sistema. A título de exemplo pode-se fornecer aqui a clássica dialéctica da obra de vanguarda, cuja visibilidade na medida em que escandaliza e choca com o estabelecido gera simultaneamente uma crise bem como o seu oposto. A partir da emulação, de processos de tradução que nunca são fiéis, a obra multiplica-se em relatores, cópias, séries, gerando conexões, vulgarizações, rotinas e, pelo reforço de valor, uma estabilização em toda a

linha do sistema das artes.⁴²⁰ Isto sucede mesmo quando o gesto original pretenderia negar todo e qualquer processo reificante e contributivo para a materialização de uma normatividade sistémica. Resumindo: a liberdade dos corpos é sempre uma excepção no oceano de agências designadas pelo sistema.

O corpo ciborgue na mitologia trans-humanista não é outra coisa mais do que a ilusão de um super corpo digno da Marvel, poderoso, transmórfico, hiper-sapiente, talvez mesmo eterno, mas que apesar de toda a liberdade de que goza, não se consegue conceber noutra matriz que não a “humana”. Na verdade, é-nos completamente impossível pensar este corpo ou melhor, a dissolução do corpo para uma outra essência, outra escala, hipertentacular, hiper-rizomática, hiper-textual. O ciborgue é sempre e ainda um cordado, originário desses animais *urcordados* munidos de uma corda dorsal ou *notocorda*, animais marinhos pouco mais complexos do que plantas, cuja origem se perde no tempo íntimo deste mundo. A descontinuidade é a sua herança e o seu destino. A união conectiva terá neste cordado carregado de *gadgets* e próteses, exactamente o mesmo efeito que a morte, como extraordinariamente a descreveu Georges Bataille.⁴²¹

O mesmo Bataille no debate com Kojève, conferia também aos animais uma experiência interior como existência *para si*, mas distinta, no entanto, da *consciência de si*, reservada ao “humano”. Assim “a morte é sempre, *humanamente*, o símbolo da retirada das águas que se segue à violência da agitação, e esta imagem não é apenas uma vaga metáfora. Nunca devemos esquecer que a multiplicação dos seres é solidária com a morte”.⁴²² Bataille descreve-nos deste modo a crise do Ser, um outro aspecto da mesma falta essencial existente no “humano”, colocada em perspectivas distintas por Heidegger, Blumenberg, Lyotard ou Stiegler. Já Simondon, pode dizer-se que acompanha a economia libidinal batailliana, na medida em que colocando a afectividade, mais do que a percepção, no centro do processo específico de individuação “humana”, acaba por

⁴²⁰ Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, Stanford CA, Stanford University Press, 2000.

⁴²¹ Bataille em “O Erotismo” desenvolve o significado da cópula, do orgasmo e da reprodução “humana” no sentido de uma narrativa existencial entre a continuidade e descontinuidade. O orgasmo, um momento singular e transitório de conectividade assemelha-se por isso mesmo à morte (enquanto “pequena-morte”), ao fim de si, ao fim do mesmo, e ao mesmo tempo a um retomar de uma conectividade intra-uterina de ser-sistema. Georges Bataille, *O Erotismo*, Lisboa, Antígona, 1988, pp. 81-94.

⁴²² Georges Bataille, *O Erotismo*, Lisboa, Antígona, 1988, p. 87 (sublinhado no original).

complementar a narrativa batailliana do erotismo e da “ilusão” descontínua, com o relato metafísico onde o individual resulta de um processo relacional de trans-individualidade, que a partir dele tudo forma. Se Bataille pensa sobretudo o orgânico, Já Simondon através da tua tese sobre a individuação permite o expandir da dinâmica de pletora presente reprodutibilidade sexuada para outros campos ainda mais elementares. Com efeito, em Bataille, o espectro do prazer mediado na transgressão do interdito - o erotismo - desempenha humanamente o mesmo papel criador que realiza a energia que se desprende da matéria, na ontogénese de Simondon.

As descontinuidades, elas próprias contendo individuações oriundas de campos pré-individuados e as energias que se desprendem daí, são então uma condição essencial de tecnicidade, pré-inscrita neste caso, na antropogénese e na experimentação humana do mundo. Simondon e Bataille concorrem nesta ideia de um devir descontínuo individual dado apenas entre processos de individuação, a reprodução sexual e a morte. O ser individual, - mesmo a mais pequena célula -, é assim um depósito sem continuidade como tal, condenado à morte, ao desaparecimento como tal e a uma re-fusão no contínuo, onde existindo, a experiência interior ou consciência *de si* afecta ao corpo desaparece. Em Simondon o individual simplesmente trans-indivua-se através do desdobramento de fases por saturações em sucessivos e diversos indivíduos.⁴²³ A questão da dissolução do indivíduo descontínuo numa rede, num sistema contínuo mantendo a sua auto-afecção ou memória desta, não se torna apenas interdita ao humano, mas a qualquer corpo, orgânico ou técnico.

Na linguagem deleuziana, muito marcada por Simondon tal como a deste último foi informada pela linguagem de Bergson e da cibernética, diz-se que um percepto tem de se tornar um afecto para se cingir a um corpo sentiente. Sem corpo não haverá provavelmente afecto. A auto-afecção não pode ser experimentada como informação, mas apenas como uma *relação* para si. A questão estará em saber então se essa relação poderá ser simulada virtualmente. Seja como for um corpo - um depósito mesmo que virtual - terá de existir com características próprias que determinem este transformar de um percepto em propriedade, afecção, identidade. Por outras palavras e recordando o debate sobre o corpo ciborgue em Hansen e a sua impermeabilidade ao sistema: duas auto-afecções distintas não se podem sobrepor num mesmo corpo. Se a reprodução cissípara cria duas hipotéticas auto-afecções, a reprodução e transferência de ficheiros

⁴²³ Gilbert Simondon, *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013.

criariam hipoteticamente novas auto-afecções no momento em que se depositam num instrumento, terminal ou *medium*, uma câmara, uma escavadora ou um ecrã. Tal implica que o ciborgue, ou o lugar e função que este ocupa, é necessário para que exista algo como sistema, simplesmente para que este se articule como tal. Na ausência de corpos não existe sistema. Nestes corpos, à nossa escala, é possível pensar a auto-afecção e a individuação. Tal está longe de significar a necessidade de humanos, mas sim a necessidade de que exista um campo de pré-indivuação para que relacionalmente o sistema se materialize. Algures nesse campo, como espuma quântica, existimos e carregamos em nós uma vontade de prosperar.

Porém, no existir um terreno de pré-indivuação prévio ao corpo, esta vontade de prosperar é condicionada pelo que nos precede; o ambiente, o colectivo psíquico, a libido e a falta epimeteica, a forma dos corpos que nos geraram. Por vezes, numa ainda demasiadamente “humana” deriva de auto-afecção ao narcisismo, o discurso vota-nos paradoxalmente à negatividade como a escória cancerosa ou como a matriz pela qual o planeta se pensa. Permanentemente emprestamos no nosso imaginário a uma das “nossas” nemesis - a tecnologia. De facto, numa projecção de um instinto grupal, racial ou específico de contestação do território, deste famoso *lebensraum* acusamos do mesmo crime de segregação como ameaça existencial, um sistema imaginado das máquinas, como se tratassem de escravos super-potentes e revoltados, motivados pela nossa destruição como espécie concorrente. Discordando, perante a teoria da individuação simondoniana e a fenomenologia da auto-afecção somática de Hansen, surge-nos como impossível compreender a volição do sistema. A tecnologia é apenas manifesta e potencialmente perigosa como extensão ou ampliação da volição de seres descontínuos, torturados pela angústia da completude e do controlo. Até prova de contrário, a *tecnologia* é uma extensão conduzida e ampliada lógica, matematicamente e pautada por acidentes.

Recordando a questão central, como pensar então a relação do corpo perante o sistema que o envolve e seguindo Simondon, determina? A narrativa habitual da fusão do ego trans-humanista na *network* e noutros corpos mais duradouros ou mais versáteis, incorre no erro que o filósofo da técnica sublinhou, de se partir do individual para a pré-indivuação e não desta para o individual. O contínuo engendra o corpo de modo determinante. O corpo individuado terá então uma margem limitada de autonomia perante esse mesmo contínuo, resultante das suas características, justamente, individuais. Fará então sentido considerar a trans-indivuação, - o espaço específico relacional de

formação de um indivíduo específico -, como uma categoria apriorística, para a agência do sujeito perante o sistema.

Falamos no entanto de sistema quando é um perigo fechar esta ideia sistémica a uma única totalidade. Na verdade existe um conflito surdo entre vários sistemas que se transformam lenta e por vezes imperceptivelmente na proximidade mútua, na contaminação mútua, na plasticidade própria das coisas. Este espaço-tempo conflitual é, seguindo a ontogénese simondoniana, o verdadeiro terreno para a individuação.⁴²⁴

Serres, fala dos transcendentais recusando qualquer coisa como um sujeito puro; “um campo transcendental teórico, um campo transcendental objectivo, uma intersubjectividade transcendental. São todos os três independentes de toda a referência. Em cada um deles jogam indefinidamente as inter-referências”.⁴²⁵ Redes contra redes, trocas contra trocas, interferências constantes. “É preciso voltar assim a este objecto miraculoso do mundo que escolhe, separa e intervém. Ele está igualmente capturado numa rede de comunicação, tal como o saber, tal como os objectos familiares. A sua localização é variável, aqui e alhures. Uma nova variação sobre a melodia semântica da *époque* que designava o fim das filosofias do ponto fixo e o resultado confirma o método. Restará a variação sobre as designações próprias destes objectos miraculosos para descobrir a intersubjectividade”.⁴²⁶

A angústia de Serres sobre a opacidade do ruído resultante da interacção dos vários sistemas e das suas redes comunicativas resulta no entanto de uma ameaça de subsunção, sendo esta última protagonizada pela cidade humana, o mundo da queda (Heidegger), sobre os direitos da rede do saber e - através da colonização desta última - sobre os direitos das chamadas redes naturais. A cidade dos homens é também a da técnica

⁴²⁴ Poderemos falar de um sistema natural - como em Schelling -, em contínua recessão face à exploração moderna dos solos, mas que surge apocalípticamente como triunfante nas projecções do fim universal. Poderemos falar de um sistema de línguas ou mesmo idiomas, de conceitos, de representações, da *ideação*. Podemos falar de um sistema de tecnologias ciberneticamente determinantes onde se inclui a ciência e a manipulação da verdade, do direito e sobretudo do conceito de existir e a sua liberdade. Por fim teremos o sistema liberto de exploração capitalista o sistema a que se chama de “o sistema”. São estes sistemas no fundo, as redes para as quais Michel Serres invoca a presença permanente no nosso espírito em face do agir: as redes do saber, as redes do mundo e as redes da cidade “humana”. Todas elas são produtos, gostamos de crer, de uma totalidade cuja verdade ou essência é inalcançável pela ideação “humana” e pelas suas extensões.

⁴²⁵ “*Le domaine transcendental des conditions est là, et non point dans un sujet pur. Il existe un champ transcendantal théorique, un champ transcendantal objectif, une intersubjectivité transcendantale. Ils sont tous trois indépendants de toute référence. En chacun d’eux jouent indéfiniment les inter-références. Mon espoir philosophique est de reconnaître patiemment les problèmes qui découlent de ces évidences difficiles*”. Michel Serres, *Hermès II - L’Interférence*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 159.

⁴²⁶ “*Il fallait revenir pourtant à cette objet miraculeux du monde qui trie, sépare et intervient. Lui aussi était saisi dans un réseau de communication, comme le savoir, comme les objets familiers. Son site même était variable, ici, ailleurs. Nouvelle variation sur l’aire sémantique de l’époché, qui désignait la fin des philosophies du point fixe, et le résultat confirmait la méthode. Restait à varier sur les désignations mêmes de ces objets miraculeux, pour découvrir l’intersubjectivité*”. *Idem.*, p. 157.

e a da dificuldade de discernir técnica do saber. É prerrogativa do saber a de dizer-se autónomo da malha urbana. É prerrogativa da malha urbana a de usar a seu bel-prazer o saber. O discurso de Serres é de todo o modo determinado por uma deriva do discurso de direito enquanto o direito do saber em direcção à auto-afecção da rede urbana sobre si própria, o seu corpo-rizoma imediatamente conectado por milhares de fluxos, olhos, instruções. Desta rede só se saberá talvez que é motivada pela ideia de constante inovação e lucro, pela procura incessante dos “alvos de oportunidade” seleccionados através da triagem de incalculáveis quantidades de dados.

Mais uma vez, eis a matriz do capitalismo enquanto complexo sistema formado pelo conjunto das vontades de empreender do indivíduo masculino ocidental e da sua linguagem liberal.

Sendo impossível de compreender definitivamente a volição sistémica consciente de si, de vontade própria, então que forma, que imperativo poderia motivar então a vontade do corpo descontínuo em face da sua autonomia? O que motivará o cordado técnico ou orgânico anda talvez livre do controlo desta hipotética determinação colectiva? Serres responderá com a esperança filosófica de um reconhecimento das evidências difíceis de traduzir o ruído da interferência sistémica. Laruelle tenta responder a esta questão através da *rationale* do que chama de *não-filosofia*. Sem negar as virtualidades da abordagem dos autores referidos e de outros, cremos que a resposta mais acertada, - que incluirá forçosamente anti-corpos discursivos oriundos do universo conceptual do direito -, ajudará a perceber a natureza resiliente do dispositivo de uma ética kantiana ao mesmo tempo que tentará apresentar as mutações ou adaptações necessárias para a constituição de uma base para a cosmopolítica.

d.3) Filosofias para o Incondicionado

Laruelle constituiu um anti-sistema filosófico a que chama em estilo algo grandiloquente de “não-filosofia”. Toda a filosofia, afirma, pretende a partir de uma decisão autoritária, impôr uma representação sobre a realidade que se sobreponha sobre todas as outras. O real, porém, precede toda e qualquer decisão, representação ou ficção, autorizando-as enquanto *determinação de última instância*⁴²⁷ mas ao mesmo tempo

⁴²⁷ John Ó Maoilearca, *All Thoughts are Equal; Laruelle and Nonhuman Philosophy*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 2015, p. 80.

nivelando-as numa igualdade democrática como pixels numa fotografia digital. O seu argumento refere-se sobretudo ao direito da manifestação de um pensamento performativo que o autoriza a visitar todos os pensamentos, científicos, filosóficos, mágicos a seu pelo prazer, num plano de (in)consistência ao qual se aplica o que chama de *lógica paraconsistente*. No entanto Laruelle segue de perto Derrida, subscrevendo a polémica derridiana contra o logocentrismo, embora criticando-o por ter decidido mais uma vez e autoritariamente um sistema exclusivo baseado no conceito de *différance*. Quanto a nós, são as fundações conceptuais e é a argumentação por um regime igualitário entre as coisas, imposto por uma mudança radical de perspectiva sobre as representações e o antropocentrismo, que tornam a sua “não-filosofia” como uma das proposições mais credíveis para o fornecimento de conceitos para pensar o sistema.

A precedência fundadora que confere ao real coloca François Laruelle, não sem polémica, no leque dos autores actualmente conotados com o realismo especulativo. Porém a sua permanência neste âmbito só se manifesta numa tenaz oposição ao sistema “neo-cartesiano” de Badiou.⁴²⁸ Laruelle, no entanto, defendeu também a equação entre matemática e ontologia, mas apenas como uma hipótese entre outras. A ideia de que a verdade se equipara ao real e é omnipresente, liga os dois pensadores franceses. A diferença nasce justamente do processo decisivo na filosofia de Badiou destinado à extracção de uma fenomenologia da verdade para a constituição legal, enquanto Laruelle se abstém de decidir uma distinção entre facto e lei, porque *a priori* tal distinção não existe. Esta apenas existe *a posteriori* como uma ilusão e uma pretensão criada pela postura do “Homem” perante o que o rodeia. Assim sendo, toda e qualquer decisão “filosófica” não faz mais nada do que assegurar um lugar de proeminência, por usurpação, do “Homem” superior personificado na própria figura do filósofo. Badiou particularmente, segundo Laruelle, terá através de tais asserções filosóficas, transformado a filosofia numa “meta-ontologia”, a fonte de acesso única a uma “meta-verdade”.⁴²⁹ Não é só o discurso filosófico a ser posto em causa; Para a não-filosofia de Laruelle -, também a ciência não tem quaisquer privilégios especiais, para lá de ser um fornecedor muito importante de “material”, “o qual, precisamente, nada mais é do que material”.⁴³⁰

⁴²⁸ A oposição a Badiou é profunda, orientando-se contra o dogmatismo deste e a sua colocação da matemática como uma discursividade privilegiada. François Laruelle, *Anti-Badiou; On the Introduction of Maoism into Philosophy*, Londres *et al.*, Bloomsbury, 2013.

⁴²⁹ John Ó Maoilearca, *All Thoughts are Equal; Laruelle and Nonhuman Philosophy*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 2015, p. 74.

⁴³⁰ François Laruelle, *Le Concept de non-photographie/The Concept of non-photography*, *apud. Idem.*, p. 75.

Retornemos ao problema da indeterminação do corpo, este próprio como indivíduo e parte de uma pré-individação para uma produção que lhe sucede. “Humano”, ciborgue, máquina, câmara, objecto, não interessa. O que existe em nós a par de nós é meramente uma agência, uma potência corpórea que contribui para a totalidade conjunta, heterogénea e indefinida de um limiar vivido e activo, - a membrana de um sistema -, perante o seu exterior. A cultura é a selvática conectividade, o que possibilita o agir conjunto de todo este organismo. Laruelle critica, classificando como “filosomórficas”,⁴³¹ as posições de autoridade que Badiou, mas também Deleuze, manifestam sobre o “corpo humano”. Badiou, sempre fiel ao maoísmo, preconiza a “humanidade” reeducada numa universalidade sem classe ao passo que Deleuze e Guattari, apesar do imanentismo da sua filosofia do devir, mantêm-se focados numa filosofia antropocêntrica porque apenas conseguem conceber molarmente o essencial do “humano”. Pelo contrário, Laruelle, orientando a sua atenção, mais uma vez, para a tradição do discurso filosófico sobre a relação “humano-animal”, de J. S. Mill a Agamben, defende uma necessária - *porque fundada no real* - indefinição do “humano”. Esta indefinição apoia-se numa justaposição igualitária, num “pensar plano,” sustentado no que classifica como uma mutação radical de postura. “O humano é postural, a cultura é postural”.⁴³²

Laruelle não estará sozinho neste igualitarismo imanentista. Os ameríndios, tal como apresentados por Viveiros de Castro e Eduardo Kohn⁴³³ permitem que os animais se transformem em “humanos” e vice versa, porque pensam a diferença de perspectiva do mundo indexada à diferença dos corpos. Esta liberdade para a justaposição, para a livre ressonância dos signos, explica-a também Foucault como o regime de representação medieval e pré-clássico.⁴³⁴ Sloterdijk também viu em Diógenes, “o cão”, a regressão de postura, para a animalidade, como um acto revolucionário de recusa radical da cadeia de “necessidades” sociais.⁴³⁵ Mas é Latour, que por fim designa frontalmente o ferrolho metafísico que se coloca e determina fronteiras, revelando mais uma vez a máquina antropológica em acção: “O Humano está na própria delegação, na passagem, no envio,

⁴³¹ *Idem.*, p. 199.

⁴³² *Idem.*, p. 232

⁴³³ Viveiros de Castro é citado por John Ó Maoilearca a partir de “*Cosmological Deixis and american Perspective?*”. Viveiros de Castro *apud. idem.*, p. 232; ver também Eduardo Kohn, *How Forests Think; Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley CA *et al.*, University of California Press, 2013.

⁴³⁴ Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas; Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Lisboa, Edições 70, 1998.

⁴³⁵ Peter Sloterdijk, *Crítica da Razão Cínica*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 2011, p. 103.

na contínua troca de formas. Claro que não é uma coisa, mas as coisas também não são coisas”.⁴³⁶

Na raiz da concepção do sujeito em Laruelle, para lá dos filósofos com os quais partilhou um debate em vida, está finalmente o confronto com Kant. É o seu “não-kantianismo” que o liga às hostes dos materialistas especulativos. Porém este lugar em comum não coincide no que diz respeito às condições de acesso ao real a partir do momento em que se recusa a obrigatoriedade da imposição subjectiva no acesso ao objecto. Laruelle não defende qualquer metodologia específica de acesso ao real como Meillassoux ou Brassier, recusando privilegiar uma metodologia particular. O acesso força-o através de uma mudança do estatuto privilegiado do observador na metafísica para o lugar de um entre todos os possíveis na realidade. Todos os métodos são reais. Como anti-correlacionista, Laruelle - de um modo razoável -, consegue a partir do conceito de determinação de última instância subverter a estrutura apriorística kantiana, referindo um *direito* performativo enquanto não-filósofo, de falar da *coisa em si*. Este direito, funda-o no princípio já referido da determinação de última instância tomada como indeterminada.

Os objectos são compreendidos por Laruelle na imanência, independentemente de qualquer conhecimento subjectivo. Meillassoux, recordemos, ao tentar fundar um acesso ao absoluto e determinar de um princípio de contingência absoluta, obtém apenas uma espécie de vitória pírrica, ao declarar que apenas poderia saber “que o universo é absolutamente contingente.” Em tudo o mais retorne-se, naturalmente, a Kant. Laruelle chega à mesma conclusão de um modo muito mais simples. Obtém este resultado através da equalização empírica do captado, tal como no corpo sensorimotor de Hansen e que se obtém num ecrã, naquilo que Ó Maoilearca chega a aludir positivamente como “idiotia tangencial”.⁴³⁷ A estranheza está em todo o lado; a começar por “mim próprio em-última-instância”.⁴³⁸

Kant, recordemos, não nega a existência de objectos, nega apenas o nosso acesso ao *noumena* e Laruelle não possui os mesmos objectivos de Meillassoux em refundar um acesso absoluto à coisa em si. Antes parte de uma negação completa da transcendência.

⁴³⁶ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA et al., Harvard University Press, Cambridge, 1993, p. 138.

⁴³⁷ John Ó Maoilearca, *All Thoughts are Equal; Laruelle and Nonhuman Philosophy*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 2015, pp. 191-194.

⁴³⁸ “*The Stranger is not the Other encountered in the space of the Word or as Infinite, but myself in-the-last-instance. This is the transcendental organon of the World and the absolute condition of democracy*”. François Laruelle, *Dictionary*, apud. *idem.*, p. 209.

Tudo faz parte da realidade, incluindo a própria linguagem. Os transcendentais kantianos, tais como quaisquer metodologias transformam-se. O ponto de vista é afinal material. Desse modo pode utilizar “não-filosoficamente” e sem contradição estruturas discursivas kantianas e anti-kantianas. O programa da não-filosofia resume-se assim “não-kantianamente” deste modo: “Abandonamos a questão: ‘como serão possíveis julgamentos sintéticos *apriori*?’ por esta outra: ‘O que poderemos descobrir do novo, do não-sintético, com a ajuda de julgamentos sintéticos *apriori*, por exemplo, com a filosofia?’ Este é a totalidade do problema para a não-filosofia, se a pudermos resumir e apresentar com material kantiano”.⁴³⁹

Por outras palavras, e resumindo: Laruelle parece aproximar-se de Wittgenstein nas *Investigações*, questionando-se de que modo se poderá ter acesso ao actual com a ajuda da linguagem. Porém sendo anti-logocêntrica, esta aproximação não pretende subscrever uma tradição “representacionalista”; a linguagem “humana” existe como artefacto, arqui-escrita. O transcendental é então materializado como um dado em mutação: “Este transcendental não-filosófico é o que a si-próprio-transcende, em oposição ao transcendental filosófico que auto-posiciona (e espera transcender o real)”.⁴⁴⁰ A esta processualidade Laruelle, revelando a sua tradição nietzschiana, chamou “transvaloração” recusando-se a vê-la como uma super ou meta-metodologia. Tal recusa vai além da coerência discursiva. A transvaloração é um processo imanente e emergente com o próprio transcendental, a nemésis por isso, de qualquer método.

A nossa ausência de acesso à referida *coisa em si* é então real, tão real como a percepção, a sensação, a intuição, tão real como a referência e a referida *coisa-em-si*. O princípio da contingência absoluta de Meillassoux corresponde em Laruelle a esta “determinação de última instância” como causa última e in-determinante. O cinábrio, matéria anteriormente utilizada por Kant como o exemplo dado sobre a síntese da reprodução na imaginação,⁴⁴¹ serve agora para Laruelle exemplificar o seu não-kantianismo e o que chamaremos agora de não-correlacionismo.

⁴³⁹ François Laruelle, *Principles of Non Philosophy*, Londres et al., Bloomsbury, 2013, p. 265.

⁴⁴⁰ “*This non-philosophical transcendental is what self-transcends, as opposed to the philosophical transcendental that auto-positions (and hopes to transcend the Real)*”. John Ó Maoilearca, *All Thoughts are Equal; Laruelle and Nonhuman Philosophy*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 2015, p. 84.

⁴⁴¹ “Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o Homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num muito longo dia a terra tivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento, com a representação da cor vermelha, o cinábrio pesado”. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 138.

Kant distingue factos e leis. É esta distinção que sub-repticiamente coloca o “Homem” no centro da filosofia, como o sujeito que institui filosoficamente, ou seja, superiormente essas regularidades através de leis que lhe são necessárias. Os transcendentais são a primeira destas leis. Laruelle, porém, submete estes transcendentais ao seu processo transvalorativo; o cinábrio é assim um objecto poético, doméstico, alquímico, mitológico, cultural, sensível, filosoficamente exemplar, sexual, incluindo todas estas expansões materiais, objectuais, incluindo tudo para além de qualquer das suas determinações científicas, físicas ou químicas. Todas estas abordagens produzem objectos diferentes “cuja identidade está precisamente no seu ser múltiplo e auto-transcendente”⁴⁴² e não no posicionamento numa qualquer específica subjectividade cultural ou fenomenológica. É um “ponto de condensação para *toda* a cultura e não apenas para a ciência”.⁴⁴³ Aqui Laruelle, ao descartar a primazia da lei, distancia-se também da posição materialista de Brassier. O “humano” “não tem de procurar o real no possível da lei, porque é ele que empresta a sua realidade à lei e pode por isso transformá-la; ele traz consigo a primazia do real sobre o possível”.⁴⁴⁴

De repente, ao recusar que a lei científica - e tal como lei, antropocêntrica -, se sobreponha ao real, o fundo ético de Laruelle ilumina a performatividade desse “humano” ao qual aparentemente retirara poder e propriedade. Assim, perante um real experimentável em abertura igualitária por qualquer corpo, “a filosofia é o meio, o espaço, a autoridade, onde posições (“do” poder) são articuladas, onde o “círculo de determinações” é estabilizado e fixo.”⁴⁴⁵ A filosofia é apenas mais um instrumento para constituir a positividade do *direito* para o “humano” e para quem mais aquela quiser ou servir. Se nada a autoriza, nada a impedirá também de participar como produtora de factos, justaposta a outras narrativas e produções. O objecto fundado no real converte-se assim numa espécie de caixa negra a partir de onde todas as relações ou experimentações são possíveis.

Laruelle, apesar de se insurgir contra o representacionismo e ontologias presentes em todas as filosofias, - as quais de modo explícito ou implícito são antropocêntricas -, não terá, no polo oposto, explorado um acesso à “coisa-em-si” como fez Badiou. A não-filosofia, ou filo-ficção fica num meio caminho, tendo de conceptualizar uma instância

⁴⁴² John Ó Maoilearca, *All Thoughts are Equal; Laruelle and Nonhuman Philosophy*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 2015, p. 89.

⁴⁴³ *Idem.*, p. 90.

⁴⁴⁴ François Laruelle, “Le concept d’une éthique ordinaire ou fondée dans l’homme”, *apud.*, *idem.* p. 92.

⁴⁴⁵ *Idem.*, p. 93.

de selecção, mesmo que através do recurso a um conceito de “estrangeiro”⁴⁴⁶, para experimentar essa realidade de mutações permanentes, de desdobragens múltiplas. Nessa condição experimenta performaticamente esse real, com e para além da linguagem, livre no entanto das cadeias kantianas dos transcendentais agora totalmente imanentizados num mundo real, mesmo que em recuo permanente para uma ilegibilidade quântica. É assim que Laruelle consegue conceptualizar cosmopoliticamente uma “democratização” do pensamento contra qualquer supremacia essencial, seja ela antropológica ou outra.

Para o corpo “humano” em metamorfose, centro de indeterminação que gera a cada momento determinações sobre a armadura positiva do direito, pouco existe na não-filosofia que o tranquilize perante o que esperar. Destruídas as condicionantes transcendentais, a liberdade e o direito explodem, na mesma medida em que o próprio Laruelle se insurge contra qualquer tentativa de classificação sistémica do seu discurso, nomeadamente a que o pretende colocar numa tradição filosófica. Pelo contrário, a destruição de toda e qualquer hierarquia, a recusa em responder às questões e paradoxalmente mimando-as, reiterando-as insistentemente, oferece-nos segundo o mesmo Laruelle, uma oportunidade de libertar as qualidades antes ocultas por perspectivas impostas por representações de poder.

Mas o que fazer então perante o sistema? O que nos traz este estranho mutante laruelliano, - que se recusa a qualquer definição -, para o problema cibernético do sistema? Esta questão torna-se tanto mais premente pelo facto de termos já indexado a este problema à função moral do imperativo categórico. A resposta mais simples parece ser a recusa de dar qualquer resposta. A utopia cosmopolítica na base do igualitarismo em Laruelle fica assim órfã do ente que decidia mas que se recusa agora a decidir. A decisão de representar não pode ser absoluta, porque usurpa. Porém a recusa também não pode ser absoluta, porque liberaliza todo o sistema das linguagens para a exploração descontrolada. Carl Schmitt alertou-nos bem para as incongruências de postura histórica dos Românticos face à política, no modo como a *aes-thesis* se sobrepôs à *thesis* e por fim, como o horror à decisão acabou por permitir o sustento de políticas reaccionárias e repressivas.⁴⁴⁷ Desprovido de uma fundação anteriormente fornecida sobre o jargão de “natureza humana,” o sistema judicial positivo pode assim adaptar-se ao aqui e agora, aos

⁴⁴⁶ “*Man-in-person or the generic Last Instance is he whose “person” as Stranger prohibits me from recognising him in himself or from identifying him through given predicates, and who is the object of an obscure or secret praxis that we have called the lived-without-life*”. François Laruelle, *Anti-Badiou; On the Introduction of Maoism into Philosophy*, Londres et al., Bloomsbury, 2013, p. 232.

⁴⁴⁷ Carl Schmitt, *Political Romanticism*, New Brunswick NJ, Transaction Publishers, 2011.

desígnios, vontades e desejos do “estado da arte” em cada momento do corpo *actual* e soberano.

Verificámos como aqui a crítica dita “trans-humana” ou “pós-humana” segue frequentemente um caminho errado ao imaginar correspondências antropomórficas numa linha evolutiva, mesmo concebendo uma aceleração exponencial. A inversão desta visão em direcção ao “não-humano”, liberalizaria o átomo, a coisa, o estranho no discurso, mas sem o empoderamento e a inclusão heterogénea. A herança da soberania clássica sobre as representações (Foucault) parece antes tomar outro caminho, empoderando outro destinatário: o sistema. O sujeito do direito, o sujeito que redige e que se nomeia sujeito no código normativo não será apenas o ciborgue mas a própria organicidade difusa e rizomaticamente materializada do capital que se manifesta a pouco e pouco como a matriz da volição do sistema social liberalizado.

O sistema luhmaniano, constituído enquanto uma colectividade comunicacionalmente conectada de sistemas psíquicos, isto numa perspectiva habitual, revela-se cada vez mais enquanto corpo único, homogéneo e impenetrável à medida que se materializam e adensam os nexos comunicacionais. Esta potenciação das redes faz com que a fluência da informação gradualmente se auto-entronize como prioritária sobre os resquícios do comunitário. Espósito descreveu este processo como “imunização”, ou seja, a inibição da obrigação de todos perante todos que constituía a ideia de comunidade.⁴⁴⁸ Esta “obrigatoriedade” perdeu-se na crise de uma ordem transcendente imposta de cima na religião, na crise das narrativas de origem do “humano”, que Stiegler⁴⁴⁹ - acertadamente em nosso entender - coloca na base de todo o conceito de legitimidade. A origem do “humano”, neste modo inextricável com a questão da legitimação, torna-se por isso uma questão perenemente inaugural para o filosofar.

Através de um conceito de vontade que atravessa todos os estádios produtivos do universo, Schelling - na última das suas obras, conhecida por *Freiheitschrift* [Ensaio sobre a Liberdade]⁴⁵⁰ -, introduz o acto de decisão [*Entscheidung*] como algo mais do que uma deliberação, nomeadamente enquanto um corte entre vontades diversas. Deste modo se assegura a diversidade contingente a partir de um fundo comum e se afirma um campo de liberdade que oferece como um modelo de relação entre o sujeito, objecto das forças

⁴⁴⁸ Roberto Esposito, *Communitas, The Origin and Destiny of Community*, Stanford CA, Stanford University Press, 2010.

⁴⁴⁹ Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998.

⁴⁵⁰ O título do ensaio completo é “*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*” datando de 1809

conceptualmente inacessíveis que o motivam “e que afectaria partes significantes do pensamento do século XIX de Schopenhauer e Nietzsche a Freud.”⁴⁵¹

Para além deste, o gesto essencial em Schelling é, no entanto, o que confere - num gesto filosófico singular e decisivo para o idealismo alemão e no que se poderia já chamar de autopoiesis cósmica -, essa subjectividade basal e fundamental; um estatuto de sujeito absoluto para o princípio dinâmico da natureza. Este princípio dinâmico é a agência ou o agente de onde tudo se origina, inclusive tudo o que a nossa “consciência humana” conheceu, conhece ou virá a conhecer. O paralelismo com o conceito de determinação de última instância, que acabámos de abordar em Laruelle, é relativamente fácil de traçar nesta origem física e particularmente dinamista que Schelling confere à metafísica. A diferença estará essencialmente no facto que Laruelle nunca concordaria em acordar uma proeminência subjectiva absoluta e primordial a este princípio natural, pois como verificámos anteriormente na abordagem ao “não-filósofo” francês, é a partir de uma consideração da completa igualdade no pensamento nascido da imanência, que se origina a proposta de não-filosofia. Schelling, por seu lado e como verificámos, pensava esta última instância como a natureza e seria esta natureza enquanto sujeito quase divinizado e absoluto que realizaria as leis do pensamento posterior e neste caso do “humano”. A filosofia, na perspectiva schellinguiana, não será então mais do que a história natural da consciência. O ego [*das Ich*]⁴⁵² não será mais do que um momento desse pensar, limitado agora pelas capacidades sensíveis e neurológicas da espécie.⁴⁵³

Hamilton Grant insiste - apesar da concepção deste estatuto de subjectividade absoluta -, na ideia de que não existe sombra de antropomorfismo no conceito de sujeito absoluto natural em Schelling. Esta conclusão baseia-se na não-somatização implícita no princípio dinâmico. Para Schelling, o conteúdo do pensamento puro, a sua essência, não será nada mais do que potência criadora. Podemos mesmo assim argumentar contra a interpretação de Grant, que o uso da linguagem, traduzindo à presente experiência esta dinâmica transcendental - como diria Bradley - ou a existência de uma decisão filosófica neste atribuir de subjectividade - como diria Laruelle -, levaria sempre no momento em

⁴⁵¹ Andrew Bowie, “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling” in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. Recensão publicada em <http://plato.stanford.edu/entries/schelling/> (consultada em Novembro de 2018).

⁴⁵² “Thus the production of the Ich consists in a repetition of the asymmetrical relation of forces at the highest power, so that the Ich is no transcendental atom or “universal thought molecule” as Novalis suggested (...), but a potentiation of the antithesis between productivity and product, or “the identity of subject and object we call nature”. - Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Londres et al., Continuum Books, 2008, p. 190.

⁴⁵³ “Nature philosophising must itself be unconditioned, so that the range of instances of natural philosophy must extend beyond the remit of physiologically conditioned particulars such as species, or even phylla”. *Idem.*, p. 2.

que é presentemente pensada, a uma realização fantasmática de uma projecção antropocêntrica sobre essa inteligência primordial. Porém ao analisarmos o caso de Laruelle, pensando como materialista, não podemos deixar de notar que também ele cai nessa armadilha de uma tomada de posse demasiado rápida sobre o representar, esse espaço de projecção do sujeito no objecto, mesmo apesar da recusa principal de uma decisão ontológica na filosofia e da afirmação igualitária sobre um fundo comum e imanente a tudo.

Reforçando esta ideia de antropomorfismo latente, a concepção schellinguiana, no melhor espírito do Romantismo, de uma “alma do mundo” (*Weltseele*), de um dinamismo inteligente na base de tudo aparenta-se ao famoso princípio de *Gaia* de James Lovelock ou às concepções de *Ecologia Profunda* de Arne Næss, que por muito que os seus defensores as ilibem de antropocentrismo, não deixam de nos proporcionar um sentimento tranquilizador de pertença e identificação, cuja raiz é profundamente anti-tecnológica e conservadora. Somando ainda mais um facto a este ponto, refira-se que o movimento de *Ecologia Profunda*, para além das suas raízes espinosistas, românticas, ludditas e no próprio conceito de *Gaia*, também possui raízes científicas na teoria geral de sistemas - o mesmo corpus científico sob o qual Luhmann estudou o processo comunicativo comunitário e societário.

O facto desta linhagem devolve ao ponto de partida quaisquer esperanças da efectiva fundação de uma posição crítica que fosse exterior ao sistema. Tais advertências não serão suficientes, porém, para abater as nossas considerações positivas sobre a cosmologia de Schelling, mesmo se tomarmos um ponto de vista crítico, como um excelente lugar de partida para pensar as agências contingentes e exteriores ao sistema, quanto mais não seja através de uma história da recepção da catástrofe.⁴⁵⁴

A interdependência entre observador e sistema de representação bem como a nossa insistência numa indeterminação no acesso à coisa-em-si, não contradizem a intuição de uma possível subjectividade incondicionada e originária, mesmo que apenas relativa ao nosso deficiente arco de compreensão do cosmos. A impossibilidade ontológica sentenciada por Schelling ao exclusivo uso de métodos científicos para o acesso à relação mente-mundo presente na base da natureza, acaba por suportar por outra via o interdito kantiano do acesso à designada *coisa-em-si*, ao mesmo tempo que expande

⁴⁵⁴ Devo esta ideia a Hermínio Martins, enunciada numa aula de seminário para o mestrado de Ciências de Comunicação, Cultura contemporânea e Novas tecnologias, sob a Orientação do Doutor José Bragança de Miranda, em 1999, na FCSH da Universidade Nova em Lisboa

a concepção universo relacional sem oferecer ao “humano” qualquer lugar de preponderância neste. Nesse sentido a ontologia de Schelling parece oferecer uma actual possibilidade para uma base especulativa holística para permitir aquilo que Latour⁴⁵⁵ chama de cosmopolítica, enquanto base de combate perante a real crise ecológica. Foi também essa a mesma abertura que nos faz acolher o conceito laruelliano de determinação de última instância, em permanente recuo ou ocultação perante a escalada especulativa.

Outra aproximação entre Laruelle e a leitura de Schelling tal como feita por Grant, diz respeito à similitude operativa entre o princípio laruelliano de auto-transcendência presente em todas as coisas - aquele que recusa a hierarquização da experiência em Kant - e a *autophusis philosophia* em Schelling, pensada como um fundo produtivo inconsciente e naturalizado, ou seja, a própria natureza na sua actividade enquanto filósofa, gerando tanto mitos como narrativas científicas.⁴⁵⁶ A filosofia re-ponderada à luz desta autenticidade ressurgirá então como uma forma de física especulativa. A diferença mais uma vez, entre Schelling e Laruelle faz brilhar a concepção dinâmica do primeiro. Ao contrário de Laruelle, Schelling debruçou-se sobre a ontologia à luz da biologia pré-darwiniana da sua época, construída na esteira da concepções sistémicas do processo natural - em Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier -, que viriam a substituir o quadro hierárquico de representação de espécies, cujo grande expoente ainda era Buffon.

É sobretudo a cuidada atenção sobre os dados científicos da sua época que atrai o “idealismo” de Schelling para a órbita do pensamento materialista especulativo, através da peculiar leitura de Iain Hamilton Grant. Mas aqui cabe fazer-se uma observação importante: é essencial re-pensar a relação actual entre a filosofia e a ciência, particularmente neste caso onde o material concreto, físico, se descobre como o agente determinante da evolução e da história. Esta relação é historicamente recorrente mas simultaneamente nova, quando pensada na sombra de uma grande mudança paradigmática na ciência. A nova filosofia é trespassada pelas descobertas realizadas actualmente na física de partículas e tal ajuda a conceber a matematização da ontologia de Badiou ou o princípio de contingência absoluta de Meillassoux e ainda o niilismo de Brassier.

Ao observarmos em Meillassoux a proposta da passagem de uma matematização da ontologia para a fenomenologia e no reconhecer de que esta última forma de pensar o

⁴⁵⁵ Bruno Latour, *Politics of Nature; How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2004.

⁴⁵⁶ Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Londres *et al.*, Continuum Books, 2008, p. 188.

acesso não sobrevive sem uma somatização (Blumenberg) é importante reforçar a forma pela qual agora Grant, diferentemente dos autores anteriores, aborda o científico como suporte para o seu retorno ao material. A resposta estará quanto a nós no terreno intermédio que a biologia oferece, entre a abstracção dos modelos matemáticos, as leis extremas que a física nos propõe e com as quais provoca e por outro lado, o omnipresente, mundano e resiliente universo apresentado pelas ciências “humanas”. A biologia apresenta-se á experiência na sua espessura expressiva e histórica, apresentando inúmeros casos para um reconhecimento afectivo de origem para o pensamento e para a linguagem. De um modo mais concreto e adequado do que o da matemática, o biológico percorre todo o universo fenomenal presente aos sentidos em relação sistémica com o substrato geológico. A biologia aparece apenas como o estádio mais presente ao “pensamento humano”, do “dinamismo inteligente”⁴⁵⁷ da natureza pensada na sua totalidade “viva”.

Não é possível terminar este ponto sem a necessária questão política que através de Foucault está indelevelmente associada ao biológico. Assim sendo, se o desenvolvimento de conceitos extraídos da biologia terá motivado Schelling e actualmente Grant, a uma concepção ontológica igualitária perante a projecção de um sujeito absoluto e produtor enquanto o todo a natureza, tal não negará a actualidade de um movimento análogo de apropriação por parte do sistema estatal-policial e económico desses mesmos mecanismos conceptuais com vista ao controlo sob a forma de biopoder. Neste caso, onde a biologia mais uma vez fornece materialmente um novo território e formas de proceder para um controlo íntimo nunca antes conseguido por parte das forças que controlam os meios de produção, é sempre a esfera lógico-matemática a constituir a esfera de legitimação sustentada na verdade, necessária à agência biológica de polícia moderna. Do outro lado da barricada, da constatação schellinguiana da existência deste dinamista inteligente que é o sujeito absoluto da natureza, nada mais faz do que se afirmar um auto-posicionamento de adequação das origens incondicionadas em relação à liberdade do produzido, nomeadamente da linguagem afecta aos corpos.

Schelling concebe o mundo fenomenal, o mundo da emergência e dos objectos como o resultado de forças contrárias. A força positiva se ilimitada e sem o retardamento da força negativa, não produz qualquer fenómeno nem sequer a intuição, mas percorre livremente e sem fim através de tudo. É a conjunção da força negativa, de retardamento, com a primeira que faz surgir numa gradação de elasticidades e expansibilidades,

⁴⁵⁷ “Schelling crosses the two sciences: from the “basic science” of philosophical dynamics, a transcendental physics emerges”. *Idem.*, p. 188.

primeiro a intuição e depois os fenómenos. A luz por exemplo é apenas um dos primeiros produtos fenomenais destas forças contrárias. A alma do mundo é a geradora destas forças.

Resta-nos, para concluir a caracterização do princípio auto-sistémico de Schelling - a qual por vezes parece prefigurar já aspectos da sistémica auto-poiética de Maturana e Varela -, indicar os modos como na sua proposta se gera a diferenciação genética nos fenómenos e na matéria. Segundo Grant, Schelling oferece-nos duas respostas distintas. A primeira pensa uma fonte de bifurcações provocada pela assimetria das forças antitéticas que progressivamente se recombina numa infinita decomposição de novos produtos “que marca a interminável aproximação da identidade na matéria”.⁴⁵⁸ A segunda explicação lembra Simondon. É a força e a velocidade do fenómeno luminoso que gera a deriva, decompondo em finitudes a força infinita. Dos fenómenos caloríficos geram-se os gasosos, os eléctricos, os magnéticos e por fim os orgânicos. “Por outras palavras, o infinito devir não é a libertação da força de todos os limites da matéria, mas sim uma “constante *individuação* da matéria” (...), uma infinita individuação por intermédio da “constante interrupção e reprodução do equilíbrio do princípio negativo nos corpos” (...), quer dizer, a progressiva decomposição da natureza”.⁴⁵⁹

Restará perceber então como permite a Naturphilosophie de Schelling a possibilidade do conhecimento. A filosofia transcendental, limitada a tactear com Kant, sofre uma radicalização com Schelling. Grant aponta duas consequências da cosmogénese do alemão: a primeira é a de que não existe limite para o número de géneros naturais a que qualquer particular concreto pertence. Os paralelos com a não-filosofia de Laruelle surgem aqui de um modo evidente. É interessante lembrar que Eschenmeyer, sendo um filósofo próximo de Schelling, chegou a desenvolver uma espécie mística de “não-filosofia” (*Nichtphilosophie*) motivada exactamente pelo que considerava - neste caso em oposição a Schelling⁴⁶⁰ -, uma impossibilidade de determinar o infinito no finito.

⁴⁵⁸ “the “infinite decomposition into ever new products” that marks the endless approximation of identity in matter”. *Idem.*, p. 147.

⁴⁵⁹ “In other words, infinite becoming is not the liberation of force from all limits of matter, but rather a ‘constant individuation of matter’ (...), an infinite individuation by means of the ‘constant interruption and reproduction of the equilibrium of the negative principle in bodies’ (...), that is, the progressive decomposition of nature”. *Idem.*, p. 149.

⁴⁶⁰ “Eschenmeyer es, en muchos sentidos, la antítesis de Schelling. Este autor representa la desconfianza total en el entendimiento humano; un entendimiento que él cree que es incapaz de decir nada sobre Dios, que es concebido como un pobre instrumento que no puede servirnos de guía en cuestiones morales. Para este pensador debemos abandonar todo intento de explicar con nuestros conceptos a la divinidad y tenemos que guiarnos únicamente por la fe y la religión, dejando de lado el entendimiento”. Roberto Augusto, “La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmeyer” in *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XL/3, 2007, p. 625.

Schelling, sem querer ceder ao obscurantismo, mantinha esta determinação como o desígnio maior do esforço científico.

A segunda consequência sublinhada por Grant é a de que, sendo a matéria decomposta da *dynamis* universal expressa numa miríade diversa de corpos, não existirá então nenhuma série de corpos passível de ser exaustiva perante a natureza. Daqui decorre que a natureza é vastamente mais complexa do que um cérebro “humano”. O transcendental é assim, visto por Schelling como uma recapitulação desta irreversível dissimetria entre produtividade e produto na natureza, ao nível da consciência. Existe sempre mais produtividade do que produto e a *ideação* é um produto entre outros. O *a priori* kantiano perde a sua validade devido a esta irreversibilidade deste excesso de produtividade sobre a ideia. A física, por não conseguir aceder através dos objectos à essência da natureza deve assim desconfiar no empirismo⁴⁶¹ para abraçar a possibilidade de um pensamento análogo ao produzir em acção permanente no universo, sob a forma de uma teoria geral, não-objectual, não-somatizada de auto-organização - ou como conclui Grant -, como “uma não-somática e não-fenomenal *physis* dinâmica de ideação”.⁴⁶²

Esta concepção de emergência fenomenal como resultante do grau de retardamento ou esfriamento de uma energia expansiva e positiva, pela sua oposta, incluindo o processo e ideação com uma especificidade dessa emergência, harmoniza-se com as concepções sistémicas que a partir de Uexküll se aplicaram à biologia a outros campos de conhecimento. O produto *ideação* está “capturado” [*Benommen*] pelo seu ambiente de produções, um pouco como Heidegger descreveu a situação de “pobreza de mundo” do animal. Recordemos que esta captura compreende-se perante um círculo desinibitório [*Enthemmungsring*].

Pode-se então compreender a necessidade de regularidade, de causalidade, e a subsequente função selectiva como pertencentes a essa maquinaria de desinibição que é sempre correlativa ao processo de ideação de onde parte. Ao compreender que a pura intuição e os fenómenos são produtos de retardação, compreendemos também a possibilidade da existência deste universo enquanto correspondente a uma região

⁴⁶¹ “Schelling insists that empiricism cannot be limited or restricted, but must be “extended to the unconditioned”(…) at which point empiricism can no longer operate in accordance with preconceived principles regarding the nature it investigates. However, it is crucial to demonstrating this integration that Schelling derive the empirical-phenomenal from the first force, as the “sole object of a higher science of nature”. Since this first force is the principle of all motion, while the second or negative force retards the first, their necessary union slows infinite becoming to the point of phenomenal production”. Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Londres et al., Continuum Books, 2008, pp. 142-143.

⁴⁶² *Idem.*, p. 138.

espectral gerada intra-activamente (Barad) pela ideação, por uma ideação qualquer possível numa hipotética totalidade ou infinidade universal de *velocidades*, relações entre espaço e tempo.

Continuando a seguir aqui Heidegger, na sua analítica da “pobreza-de-mundo” animal, compreende-se - paralelamente à impossibilidade de comportamento do animal perante o mundo -, que não é possível ao produto ideação comportar-se perante a totalidade do universo. Aproximamo-nos aqui de novo, através de Schelling - ou talvez do super-filósofo especulativo, de nome Schelling e criado por Iain Hamilton Grant -, do problema da escala de selecção como trazendo necessariamente em si um sujeito, com o qual respondemos ao problema colocado por Meillassoux com o facto ancestral. Existem factos ancestrais correlativamente a um juízo específico (de espécie e da sua escala). A ancestralidade é então apenas um predicado dessa subjectividade específica. O facto, o objecto ancestral é antes de tudo o mais, um ponto de vista, uma captação de fenomenalidade, uma percepção de um universo emergente de um jogo oculto de potências para a revelabilidade [*Offenbarkeit*] ou emergência, outro predicado correlativo. Emergir para quem?

O correlacionismo em si, de todo o modo não é um problema para Grant. A sua crítica orienta-se para o preconceito antropocêntrico kantiano e para a arquitectura apriorística da filosofia transcendental. Para o inglês, o acesso à *coisa-em-si*, ao contrário do que pretendem Badiou, Meillassoux e os filósofos da OOO, não se efectua face à sua natureza profunda mas sim num processo de determinação recíproca. O que Grant propõe através de Schelling - usando o seu idealismo para a fundação de uma ontologia realista - e de algum modo paralelamente a Laruelle, é uma distribuição igualitária dessa *Gebannheit* (acorrentamento encantatório) protagonizada entre seres perante seres que o todo faz emergir.

E) Linguagem e Potência Sistémica

e.1) Liberalização

Numa curta retrospectiva, acompanhámos as linhas de recorte operadas pela “máquina antropológica” (Agamben) no seu entorno animal e natural, verificando também como estes recortes se estenderam para o interior das sociedades numa lógica de segregação. A justificativa por parte desta mesma máquina de operar recortes, para se

destacar do tecnológico torna-se ainda mais problemática porque encerra em si os argumentos que determinam a sua própria inadequação conceptual. A máquina antropológica exige uma estabilização do seu âmbito que não é verificável em face da indiscernibilidade de limiares entre o “humano” e o tecnológico. Se como Agamben sugere, os recortes da máquina antropológica através de uma lógica transbordante estão na origem da política dos matadouros e dos campos de extermínio, então e através da mesma lógica, estes recortes transbordam e dilaceram o produzido parque “humano”, segundo essas mesmas linhas genocidas. Não é por acaso que Agamben derivou para a designação de máquina daquilo que é, no fundo, uma função interior à autopoiesis do sistema social.

Regressando às considerações sobre a linguagem que têm vindo a acompanhar esta investigação, será importante tentar compreender que outros tipos de recorte para além do antropológico a máquina opera. Esta máquina, uma máquina ideológica que recobre - como se de o seu espírito se tratasse -, a totalidade dos conjuntos técnicos e os excede (na medida em que tende a destinar o meio associado), opera sobre as possibilidades abertas por linguagens específicas.

Para observar as sobreposições territoriais e temporais dos variados recortes operados, o observador interior ao sistema - reintroduzindo aqui o papel seminal do filósofo latouriano no interior do contexto cosmopolítico -, terá de se valer das suas competências de tradução ou diplomacia. Um exemplo desta tradução devida sobre regimes de recorte diversos e que é determinante para o estatuto do observador, é o espaço imaginário e sincrónico que separa, e isto apenas num universo que se apelida de “humano”, de linguagens da vida nua, linguagens pictogramáticas ou plásticas e linguagens alfabéticas.

Se, na fantasia *caribeña* de Rousseau,⁴⁶³ as linguagens específicas às formas de “vida nua” aproximar-nos-iam material e sensitivamente do fluir vital de animais próximos de nós, então as linguagens plásticas primitivas possuiriam também uma natureza ambivalente face ao mundo. Por um lado exprimiriam uma materialidade

⁴⁶³ Stiegler aborda o pioneirismo antropológico de Jean-Jacques Rousseau através da análise do *Discours sur l'origine de l'inégalité* de 1755 na perspectiva de traçar as origens modernas da separação entre metafísica e tecnologia: “*The prosthesis is the origin of inequality. The man of pure nature has everything about himself, carries himself whole and entire about himself; his body is "the only instrument he understands"; he is never in himself in default; no fissure is at work in him that would be provoked by a process of differentiation on the outside of himself, not a differentiation of an "outside" that would be essential (interiorized) to him: he depends on no outside. (...) The man that "Carries himself, as it were, perpetually whole and entire about him" does not exteriorize himself, does not ex-press himself, does not speak: speech is already a prosthesis. Any exit outside of oneself is a denaturalization*”. Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998, p. 116.

fluxional e analógica ao mundo e por isso contígua e contínua a esse mesmo mundo. Por outro lado, seriam dadas como a continuidade de uma manifestação já dada numa “pré-humanidade” daquilo que Stiegler chama de epifilogénese da memória, ou seja - o desenvolvimento do exterior material e linguístico dentro do qual emerge especificamente o “humano” -, ou melhor ainda, aquele que se *designa* através da linguagem como “humano”.⁴⁶⁴

É nosso objectivo aqui, para além do que pretendeu Stiegler, delinear o modo como o desenvolvimento das linguagens enquanto constituições “epifilógenéticas” fazem emergir, para além do “humano”, modos de existir que se servem de diferentes níveis idiomáticos para perseguir uma compreensão e uma *oikonomia* cada vez mais detalhada do mundo. Naquilo que considera como a inseparabilidade entre *Prometheia* e *Epimetheia*, Stiegler articula uma crítica à oposição tradicional da metafísica, que informará o pensamento de Rousseau. Este pensamento articula-se entre *tekhne*, o mundo da ilusão e da violência sobre a natureza e *logos*, o lugar para a *aletheia* e para a autenticidade. Ao contrário do que dita esta dicotomia e como verificámos anteriormente, a oferta de Prometeu, a da possibilidade da inscrição técnica do sujeito numa exterioridade, corresponde também e inseparavelmente ao emergir do *logos* que o exprime como espécie.⁴⁶⁵ Nesta exteriorização, uma “Prometheia” que não é outra coisa que a *différance* derridiana, a permanente deslocação que confunde e liga indissolúvelmente sujeitos e objectos, o *quem* com o *quê*,⁴⁶⁶ o rigor que se exprime em “-metheia” associa-se em “Epimetheia” “ao accidental à factualidade artificial de algo que acontece ou surge; - uma passibilidade primordial.” Mais adiante Stiegler adianta: “*Epimetheia* significa herança. A herança é sempre *epimathésis*,”⁴⁶⁷ o discurso que faz emergir no *dasein* a vagueza, o esquecimento, a idiotia.

⁴⁶⁴ “One must then ask what the closure of the cortical evolution of the human implies from the vantage of a general history of life, the closure of the cortical evolution of the human, and therefore the pursuit of the evolution of the living by other means than life—which is what the history of technics consists in, from the first flaked pebbles to today, a history that is also the history of humanity—a statement that will lead us to the unusual concept of “epiphylogenesis”. *Idem.*, p. 135.

⁴⁶⁵ “Prometheus gives humans the present of putting them outside themselves. Humankind, we might say, puts into effect what it imagines because it is endowed with reason, with *logos*—that is, also with language. Or should we rather say that it is because it realizes what it imagines—as we said a moment ago, because it lies outside itself—that humanity is endowed with reason, that is, with language? Is it *tekhne* that arises from *logos*, or the reverse? Or rather, is it not that *logos* and *tekhne* are modalities of the same being-outside-oneself?” *Idem.*, p. 193.

⁴⁶⁶ “*Différance* is neither the who nor the what, but their co-possibility, the movement of their mutual coming-to-be, of their coming into convention. The who is nothing without the what, and conversely. *Différance* is below and beyond the who and the what; it poses them together, a composition engendering the illusion of an opposition”. *Idem.*, p. 141.

⁴⁶⁷ “Without doubt, it is not by pure chance that the first three letters of the name of Epimetheus are to be found in the prefix of this neologism. What could the etymology of this name be? First is to be understood the etymology of the root found in *promētheia*. “*Metheia*” comes from *manthano*, which means to learn, to study, to teach oneself, to notice something or remark, to understand. The verb is also to be found in the term *mathésis*, of which Heidegger says in *What Is a Thing?*: “The mathematical is a

No seguimento deste raciocínio, toda a produção artificial enquanto herança, enquanto epifilogênese, carrega em si uma marca de falta, de defeito, que também é a marca original da existência que emergiu da animalidade para se designar por fim como “humana”. Stiegler, porém, detém-se sobre a produção de desorientação que surge nesta abertura da técnica, não apenas como defeito de origem do “humano” mas também na fatal diferença diferida que se evidencia e aprofunda na experiência tecnicamente mediada, no acesso através de próteses - ou suplementação - ao mundo.⁴⁶⁸

Porém, e este é o ponto que especificamente nos interessa, a perspectiva muda radicalmente a partir do momento que se elimina a divisão entre *quem* e *o quê* quando seguimos a questão colocada pela técnica. O dispositivo impõe, dispõe segundo aquilo que Stiegler chama de *orto-tése* ou a pro-posição da exactidão que se desdobra em efeitos desiguais perante recepções diferentes. Para o *dasein* que associamos ao “humano”, o que se revela na adequação ou exactidão técnica, manifesta-se, presentifica-se como um horizonte fatal de verdade⁴⁶⁹ mas simultaneamente de alienação.⁴⁷⁰

Para o sistema tecnológico que emerge, a exactidão nunca surge enquanto presença-à-mão [*Vorhandenheit*], nunca é objecto de contemplação ou um veículo para a *Destruktion* ou crítica sobre a metafísica da presença; pelo contrário, a permanente disponibilidade-na-mão [*Zuhandenheit*] de uma orto-gramática pelo sistema tecnológico destina-o, para lá de qualquer escolha possível, à permanente conquista mítica do prometeico sobre a herança problemática do epimeteico, num processo infindo de aperfeiçoamento. Esta deslocação ou diferença que impele a inovação permanente interior ao sistema é marcada, identificada pelas diferentes linguagens em jogo. É necessário que existam diversas linguagens para que se revele um terreno herdado, a resistência do erro e do defeito, que ponha em campo a orto-gramática e o seu processo de simplificação, ou seja, a razão de existir do sistema tecnológico como sistema de

fundamental position towards things, one in which our apprehension pro-poses things with regard to the way in which they are already given to us and must be so given. The mathematical constitutes therefore the fundamental presupposition of the knowledge of things. (Heidegger 1967b, 63) So, what does the prefix epi stuck to the root mētheia mean? Epi carries the character of the accidentality and artificial factuality of something happening, arriving, a primordial "passibility" [passibilité]. With matheia, or mathēsis, we are dealing with something happening, that is from the first passed on, shared: knowledge is primordially. Epimētheia means heritage. Heritage is always epimathēsis". Idem., pp. 206-207.

⁴⁶⁸ Bernard Stiegler, *Technics and Time 2, Disorientation*, Stanford CA, Stanford University Press, 2009, p. 6.

⁴⁶⁹ “Only an orthothetic reification of any uncovering makes possible at one and the same time an understanding of the truth in terms of a being “present-at-hand” or “sub-sistent” and as exactitude (orthotes)”. Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998, p. 257.

⁴⁷⁰ “A critique of exactitude—especially that of the clock—and a critique of substantialism, which always defines here metaphysics, are related. Temporality is, then, repetition. As an idiot, an idiom repeats (itself) - Just as there are two figures of repetition, so there are two figures of up-rooting. This duplicity stems from a “being-guilty,” “being-in-debt,” or “being-at-fault” [Schuldigsein], which we prefer to name being-in-de-fault”. Idem., p. 258.

inovação. Forçando a analítica stiegleriana e esta especificidade da teoria dos sistemas que se refere à autopoiesis como produção de diferenciação interna face ao ambiente, um sistema técnico não pode existir sem o defeito que o obriga. A epimeteia é o ambiente perante o qual o sistema técnico constitui-se através da selecção e produções ortogramáticas.

Stiegler, baseando-se em Heidegger, define uma diferença entre o vivido (ter-sido-ali) e a herança (ali-terá-sido), o que já lá está. Esta última, a herança, é mais arcaica - mais fundamental, portanto, do que a separação entre um espaço pessoal vivido e o espaço pessoal herdado. Sabendo-se que a herança orto-gramática é para todos - incluindo os sistemas técnicos -, então algo que é dado e que já existe - e que não consiste apenas numa orto-gramática mas noutras formas de memória terciária disponíveis à experiência, o defeito, a idiotia, a indeterminação produzida pela epimeteia -, adquire um valor de “material arqueológico por excelência.”⁴⁷¹

O autor estabelece no conceito de “política da memória”⁴⁷² um roteiro crítico em face do progredir da alienação do sujeito (o *quem*) em relação às redes (o *quê*). Esta alienação *em tempo real*, “arrebata” o sujeito “dos seus marcadores étnicos” e que já se sabe, é caracterizada por uma desterritorialização crónica impressa pelas novas sínteses industrializadas. A questão tempo é aqui crucial: a imposição do tempo real (real time) na programação e sincronização das redes faz desaparecer a experiência do *tempo diferido* da leitura, da história ou da intimidade; “As redes afectam e des-afectam, organizam e desorganizam ritmos e memórias.”⁴⁷³

Bradley ecoa esta posição: “O sinal mais apocalíptico de uma inescapável condição hipomnética da temporalidade humana (...) talvez seja a hiper-industrialização

⁴⁷¹ “It is here that the who and the what must be both distinguished and brought together, for the having-been-there is the general possibility of the there-has-been—literal-orthographic, photographic, or more generally objective: antique, a there-has-been that is older than the separation between my lived past and my inherited past. Heritage is what is at stake. This there-has-been, and the whole generality of having-been, has its possibility of constitution in this singular what—neither present-at-hand nor simply ready-to-hand—that is assumed by the being in the role of tertiary memory: a role that can happen to any what whatsoever, to anything whatsoever. This anything whatsoever is archaeological material par excellence”. *Idem*.

⁴⁷² Ao invés do que sucede no primeiro volume de “A Técnica e o Tempo”, este tema é o objecto central dos volumes que se seguem nesta trilogia.

⁴⁷³ “The materialization (objectification) of such frameworks is also the dynamic of their alienation or de-realization; their exteriorization. Networks affect and dis-affect, organize and disorganize rhythms and memories. The network in general is, in this sense, programmatic. And further, transmission of programmatic rhythms suspends, from outside, other rhythms and programs through its opening to the other, while the becoming-material of frameworks, the objectification or exteriorization of territorialization in deterritorialization is subsumed within the technological tendency”. Bernard Stiegler, *Technics and Time 2, Disorientation*, Stanford CA, Stanford University Press, 2009, p. 144.

do processo de temporalização do capitalismo global.”⁴⁷⁴ Restará saber, como de resto notará também Bradley, o modo pelo qual Stiegler pretende escapar - estando inserido nesta temporalidade tecnológica -, para um exterior dessa temporalidade, quando estabelece para além do questionável, a indissolubilidade entre uma essência enunciada pela auto-referência “humana” e as estruturas hipomnéticas que a possibilitam.⁴⁷⁵

A possibilidade de uma política da memória ficará fatalmente enredada nas possibilidades oferecidas no nos permanentes processos de transdução em jogo entre sistemas autopoieticos e as diversas temporalidades que propõem num espaço comum e conflituoso. A questão, para colocar o problema ainda segundo a perspectiva importada para aqui por Stiegler, será a de resgatar outras temporalidades contingentes à programação das redes num *tempo real* que tende usurpar e reduzir a multitude de temporalidades e facticidades potencialmente experimentáveis.

Tem de se insistir num ponto porém, que Stiegler não aborda; não é apenas o “humano” que se coloca em jogo enquanto “*quem*” na relação com o “*quê*,” mas toda uma possibilidade de subjectividades emergentes, auto-referenciais - logo autopoieticas -, definidas pelo próprio processo de diferença e diferimento em relação ao mesmo. A imaginável resposta de Stiegler em relação a Bradley não poderia passar tanto pela insistência fútil numa política da memória orientada para um restaurar do sentido existencial para um “quem” específico, étnico, mas sim pelo cuidado sobre a preservação da multiplicidade dos códigos, tendo em conta que todo o investimento num determinado *tempo-linguagem*⁴⁷⁶ reinveste também ou reintroduz o fantasma do *especismo*⁴⁷⁷ no seio do comum.

⁴⁷⁴ “Perhaps the most apocalyptic sign of the inescapably hypomnetic condition of human temporality today though, (...) is the hyper-industrialisation of the process of temporalisation by global capital”. Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 126.

⁴⁷⁵ “In short, then, Stiegler’s politics of memory would claim to be neither a Heideggerian recuperation of a forgotten Being nor a Derridaean affirmation of an incalculable future but a present state in the ongoing transduction between the human and the technical: technology itself is the only thing that can make possible the human critique of technology”. *Idem.*, p. 139.

⁴⁷⁶ Tempo-Linguagem ou temporalidade da linguagem refere-se à tese principal de Stiegler que defende que a noção de tempo que o sujeito obtém é sempre resultado de uma reinvenção retrospectiva realizada a partir das condições tecnológicas do presente. A linguagem, a partir da leitura de Heidegger e Derrida, é um artefacto tecnológico fundacional e a sua evolução enquanto epifilogénese gera uma experiência específica de tempo, que obtém na Era digital a designação empossante de “tempo real” que se conduz e conduz através do *time-code*. Stiegler desenvolve este tema e os termos do combate que este suscita no terceiro volume de *A técnica e o Tempo*.

⁴⁷⁷ Sendo aqui, naturalmente, este especismo referente ao que for e não apenas à espécie “humana”. Se esta posição “anti-especista” resulta de um alarme, da angústia ou do mal-estar em face do apocalíptico materializado num horizonte de extinção, não é menos verdade que a concentração solipsista reduz as possibilidades do sistema simbólico que se designa e reflecte como “humano”, agir adequadamente face ao ambiente perante o qual, mais do que o sustento, obtém as referências para a sua subsistência identitária ou razão de existir.

Antes e seguindo de novo Serres, ter-se-á de suspender este reenvio permanente do mesmo para um sistema auto-referente na consciência de uma crise motivada pela insuficiência dessas mesmas rotinas. A questão de “*quem* sou eu,” imediatamente respondida pela auto-imagem especular redobrada pelo *logos*, multiplica-se numa rotina para a repetição industrial do mesmo, que não é outra coisa que não uma reprodução indefinida de uma tanatologia também ela industrializada sobre o outro, operada por um aparelho diagnosticado, por fim, como paranoico. Quem sou eu? “nenhum outro que não o *interceptor* do saber teórico, do murmúrio embrionário dos objectos, da intersubjectividade que pensa.”⁴⁷⁸ Assim se formam as três redes de interferência, do saber, do mundo e da cidade humana, através das quais Serres propõe, livre das limitações impostas por um sujeito puro, o retorno a este “objecto miraculoso” da realidade. Perante esta realidade concreta do mundo somos (*quem?*) condicionados por um campo transcendental teórico, um campo transcendental objectivo e por uma intersubjectividade transcendental. Estes campos, refere por fim Serres, são “independentes de toda a referência. Em cada um deles jogam indefinidamente inter-referências.”⁴⁷⁹

A recusa de um sujeito puro, impede toda e qualquer determinação sobre o mundo real a partir de uma qualquer ciência-rainha, cuja posição central, neste contexto específico, seria sustentada apenas pela determinação da imagem fictícia do humano. Serres ao evocar o *cogito* como “interceptor,” abre o jogo a toda uma multitude de agentes, subjectividades mais ou menos difusas em relação ao observador, este último também desprovido de qualquer poder determinante a partir das suas referências. A navegabilidade - o que equivale a dizer sobrevivência específica deste *cogito* interceptor que se refere “humano” -, através da linguagem que se diz humana, só pode partir então de uma posição de força conquistada de improviso no espaço da cidade que transcende já e em muito o humano. No centro das três redes de Serres, tal como no centro da atenção da não-filosofia de Laruelle, está o mundo e a realidade crua que impõe de subsistir teimosamente perante nós, como um mistério. Mas também há a linguagem. Se o sujeito puro não existe e por isso não pode determinar dessa não-existência, a linguagem esforçar-se-á por criar a ilusão dessa existência e re-investir os ciclos de determinação.

⁴⁷⁸ “*Qui suis-je? Rien d’autre assurément que l’intercepteur du savoir théorique, du murmure embryonné des objets, de l’intersubjectivité qui pense, des trois réseaux d’interférences*”. Michel Serres, *Hermès II; L’Interférence*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 17.

⁴⁷⁹ *Idem.*, p. 159.

A ideologia da linguagem pictogramática e plástica é a da magia. As imagens asseguram e conduzem como portais, indicações num mundo que se ordena através delas num todo coerente para o observador. Porém, a comunidade da magia, sob a acusação de idolatria, sucumbiu historicamente ao soldado ordenado na fé religiosa e depois aos paladinos da modernidade dos factos.

Este recorte de exclusão, permitido pelo alfabeto universalizado através do que será a Europa tipográfica, produziu uma nova comunidade de conquistadores que se apresentou e legitimou como “*a humanidade*” e que se espalhou pelo planeta. O colectivo “humano” e logocêntrico exclui radicalmente os animais. Inclui, por outro lado e de forma paradoxalmente mágica,⁴⁸⁰ um universo de máquinas que interagem através de palavras e imagens com os “humanos”. Por fim, ainda num universo observável por aquele que se diz “humano”, emerge a linguagem própria da máquina, uma linguagem binária baseada em oposições simples, do sim e no não, zeros e uns que correspondem às duas posições de um interruptor de energia ou de fluxo, operando por disjunções inequívocas e sucessivas e a partir das quais se modelam comandos de complexidade crescente, fazendo face às necessidades que se individualizam e desenvolvem num plano de interfacialidade crescente no meio associado.

O novo “alfabeto” binário foi desenvolvido especificamente para ser compreendido por máquinas com o objectivo de as coordenar através de cérebros lógicos artificiais. As máquinas assim coordenadas desempenham funções de extracção, transformação e fornecimento de modo muito mais eficiente por ser sincronizado. Porém, as razões deste passo radical de abstracção linguística são ainda os mesmos que motivaram o desenvolvimento do alfabeto na bacia mediterrânica; o desenvolvimento de uma comunidade “humana” de mercado: o mapeamento dos excedentes e a produção do lucro.

A criação da nova linguagem binária terá sido uma criação “humana” mas também mais do que isso. É o produto do deferimento contínuo orientado pela eficiência, de uma

⁴⁸⁰ Vilém Flusser e Latour têm visões complementares sobre a relação da modernidade alfabetizada com as imagens. Para Flusser a invenção da fotografia re-magiciza a sociedade das letras. Os que criticavam os idólatras são agora “textólatras” por não compreenderem a complexidade da construção textual que produz industrialmente as imagens que tomam como transparentes. Estas são então alvos de uma nova idolatria. Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, ed. Relógio d’Água, 1998. Latour no pequeno texto onde introduz o conceito de *factiche* denuncia esta situação espelhada da substituição do fetichismo mágico pelo fetichismo científico. “*To launch a cascade of irreversible events, yes, to be master of his tools, no. In believing that we were venerating the creator - God, humanity, subject or society - we choose, by a cruel deviation from theology, to idolize mastery as an ideal of detachment from everything that brought it into action*”. Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham NC *et al.*, Duke University Press, 2010, p. 65.

necessidade imposta para a resolução de um problema concatenado num processo contínuo de melhoramento. Quem impõe esta necessidade não é algo ou alguém específico, mas um fundo colectivo tornado modernamente coeso pela generalização deste alfabeto escrito.⁴⁸¹

Luhmann, que temos vindo intermitentemente a abordar ao longo deste estudo, teve uma abordagem particular sobre a teoria dos sistemas através do conceito de autopoiesis retirado do contexto biológico proposto por Maturana e Varela. O sistema social luhmaniano tendo a vantagem de conceder um papel essencial ao evento da comunicação é no entanto abordado como um organismo congelado no tempo da democracia liberal madura, como um processo actual sem uma história específica. Como contraste, o sistema social visto de uma perspectiva marxista, possui o vigor expressivo de uma história de grandes massas actantes, modeladas por tendências climáticas, crises, inovação agrária, comércio global, construção de estados. Ambas as descrições do sistema social concordam, porém, num ponto: o protagonismo é sempre o protagonismo do colectivo.

Foi porém McLuhan que - ao ligar o fenómeno do foneticismo da escrita e da escrita mecanizada pela imprensa à criação de um novo “Homem” e de novas configurações sociais -, tornou à partida insuficiente uma qualquer abordagem ao processo do desenvolvimento capitalista que não questione o papel dos *media*. Para o autor o desenvolvimento particular da imprensa de tipos móveis com Gutenberg pode ser pensada e totalmente justificada como o primeiro sistema de produção de mercadorias em série.⁴⁸² A partir do momento que esta produção massiva se prende com a linguagem as consequências são radicais e profundas e adicionam uma camada interpretativa e

⁴⁸¹ Parece haver uma conexão óbvia entre a invenção da imprensa e o desenvolvimento do capitalismo, uma conexão que pode recobrir as narrativas clássicas de Braudel e Wallerstein. Este último, um marxista, aplica explicitamente a teoria dos sistemas ao colectivo social, mas fá-lo sem conceder a importância ao papel agregador que possuem neste contexto, as comunicações internas do sistema. Tal ausência do papel tecnológico estranha-se mais por ter sido Marx um dos primeiros a desenvolver uma teoria da técnica originária. Braudel, outra das grandes influências de Wallerstein, a par de Marx e de Prigogine - sendo um materialista -, procurou equilibrar as influências históricas da infraestrutura e da superestrutura, libertando-se de dogmas do passado.

⁴⁸² Algumas perspectivas colocadas por McLuhan valem a pena ser sublinhadas pela relevância que possuem para caracterizar e especular sobre a emergência de diversos sentidos e não apenas os humanos, para agências e produção colectivas. A primeira diz respeito ao facto de que a imprensa inaugura a era do progresso continuado como valor e que rapidamente evolui para um facto enquanto “norma arquetípica” de vida social. Em segundo lugar saliente-se a sua descrição de como se generalizou e progrediu - a partir a divisão dos tipos móveis -, uma divisão de modos mentais e todo o tipo de divisões funcionais da produção social quotidiana. Também Renato de Fusco inicia a sua história do *Design* a partir deste momento histórico. Renato de Fusco, *Storia del design*, Roma *et al.*, Editori Laterza, 2002.

explicativa aos grandes movimentos geo-sociais tais como propostos por Wallerstein ou Arrighi.

A institucionalidade das ciências funda-se e justifica-se na paixão e obrigatoriedade da medida rigorosa, paixão essa que alimentará a “aritmética política do século XVII e o cálculo hedonista do século XVIII.”⁴⁸³ No contexto desta mesma divisão de modos mentais, onde a moral é relativizada em face do sucesso, a portabilidade dos livros e da informação promove o individualismo da burguesia ascendente onde o maquiavelismo alia-se às práticas do comerciante e do aventureiro ultramarino. O individualismo assim promovido, dissolve as ligações de obrigação comunitária e promove o isolamento e alienação dos elementos interiores ao sistema social.⁴⁸⁴ Ao contrário de Kittler - que expulsa o “humano” de uma filogenética dos *media*,⁴⁸⁵ McLuhan coloca a “humanidade” dentro do jogo produtivo. Porém, para este só é possível a aquisição de consciência sobre os modos de operação de uma tecnologia sobre a mente, a partir do momento em que essa tecnologia deixe de ser hegemónica e exista a possibilidade de se realizar a observação sobre a mesma a partir da nova tecnologia que a suplantou. A consciência que se ganha hoje sobre o mundo criado pela imprensa dos tipos móveis, deverá então permitir a criação de um modelo crítico de previsão daquilo que o nosso presente de imersão não nos permite vislumbrar. McLuhan propõe assim, contra o pessimismo heideggeriano, a dissecação de um sistema “morto” como o meio de equipar o observador interno ao sistema actual de instrumentos plausíveis de visão e de navegação, para além daquilo que seria um mero estado de captura ou sujeição ao dispositivo actualizado.

⁴⁸³ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy; The Making of the Typographic Man*, Toronto *et al.*, The University of Toronto Press, 1997, p. 208.

⁴⁸⁴ Também McLuhan apresenta Quixote neste lugar de passagem entre a idade média e o mundo moderno, como aquele que representa a exigência de uma activa e contínua transformação da realidade, mas que ao mesmo tempo é esmagado pela lógica sistémica que se impõe. Neste sentido o autor canadiano apresenta Quixote como uma confrontação com o Homem tipográfico, o que pode exprimir-se mas é incapaz “de decifrar as configurações da tecnologia da imprensa”. *Idem.*, p. 216.

⁴⁸⁵ Kittler é herdeiro de McLuhan tal torna-se evidente no modo como ambos procuram na literatura vestígios de acuidade dos autores sobre a actualidade medial onde se exprimem e vivem. Para McLuhan o dilema que se colocou ao autor literário inserido na galáxia de Gutenberg foi o de optar pela procura do mito do comum colectivo transmitido pela visão poética e anunciado pela democraticidade do meio ou o de ceder ao individualismo e cultura de liberdade permitido pela expressão tipográfica. Joyce, para Luhmann acreditou que o dilema poderia ser resolvido através dos meios eléctricos. “*Such is the meaning of the title Finnegans Wake. While the old Finn cycles had been tribally entranced in the collective night of the unconscious, the new Finn cycle of totally independent man must be lived in the daylight of consciousness*”. *Idem.*, p. 269. Kittler, como verificámos anteriormente vê no poema moderno, no caso de Morgenstern, o dramático vestígio literário da desapareição do humano da posição de domínio sobre o mundo.

Para lá da esperança, fundada ou infundada, colocada sobre a perseverança “humana”, o que nos interessa aqui pensar é a convergência da estrutura material da produção de uma divisão geral de subjectividades com a dilaceração mecanizada na anterior continuidade de uma relação orgânica entre corpo e sistema social e com a simultânea incapacidade deste corpo em compreender o significado e a opacidade de um *media* que lhe parece transparente. Nesse quadro, a retribalização imaginada e desejada através da revolução electrónica é um horizonte ilusório. A partir de McLuhan, a consciência desta transparência elusiva dos *media* que se desenvolvem a partir do dispositivo tipográfico, desenvolve-se, nos autores do pós-68, sob a forma de uma crítica à orto-gramática geral nas suas relações com capitalismo e as configurações policiais. Em todas estas abordagens, muito devedoras a Nietzsche mas também a Lacan, procuram-se configurações políticas de empoderamento por entre aquilo que se compreende enquanto uma trama apertada e asfixiante do poder sobre o sujeito.

As maquinações do simulacral (Baudrillard), as maquinações das instituições disciplinares (Foucault), as maquinações da edipianização enquanto configuração molar e despótica (Deleuze e Guattari), a maquinação orto-gramática contida na totalização sobre a experiência do tempo-real (Stiegler) e sobretudo para nós, a asfixia do sentido operada pela maquinaria metafísica e logocêntrica denunciada na desconstrução Derridiana, constituem perspectivas diversas sobre o mesmo *aparelho* que, através da repressão e subjugação das forças libidinais do sujeito, aliena este último perante a livre agência do que se materializa como capitalismo.

A posição de Lyotard face ao aparelho fornece uma alternativa ética às posições críticas sublinhadas acima. Com escândalo, Lyotard - na mesma esteira da crítica pós-estruturalista contra o aparelho -, enfrentando esta repetição paralisante das narrativas, inclui a própria crítica e a construção de modelos teóricos como uma espécie de meta-operador de exclusões.⁴⁸⁶ Ao contrário dos autores citados, a sua resposta em face da impossibilidade de se exteriorizar uma crítica do aparelho⁴⁸⁷ passa pela intensificação - e

⁴⁸⁶ “Who knows, in today’s scientific knowledge? Absurd question, posed from an environment where knowledge is in principle supposed to be assignable to a subject who could possess it. The delirious sweeping of the theoretical field by modern science, not only eliminates the supposedly knowing subject, it disqualifies the supposed subject. Every topology (topique) seems like an outdated ideology compared to the mobility of libidinal economy at play in invention”. Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, Londres et al., Continuum, 2004, p. 254.

⁴⁸⁷ A crítica que Lyotard realiza ao Anti-Édipo de Deleuze e Guattari, baseia-se na verificação de uma impossibilidade entre a crítica e a sua vontade de estabilização pela construção da alternativa, com o investimento ou intensificação libidinal. “Both psychoanalysis and critique desire that the situation be stabilized; the former aims to stabilize the boundaries of the interior of the “psychical apparatus” (...), through a “dynamic equilibrium” being established by rival investments on the same territory by different agencies. Critique, on the other hand, hollows out a space on its own interior where the conflicts on which it feeds can be played out as “mock combats,” the deluded participants (speculative metaphysicians)

não pela eliminação - do *diferendo* em jogo dentro do capitalismo. Esta intensificação realizar-se-á, propõe, através do investimento económico-libidinal.

A justaposição do gozo intenso e inaudito em compatibilidade com o capital, colocou-o em colisão com as visões marxianas dominantes do seu tempo. Este investimento foi proposto pelo autor francês, a ser realizado sobre os signos na mesma materialidade do mundo onde se desdobra a produção do capitalismo. É importante sublinhar aqui, no entanto, uma diferença; em oposição ao que pretendem hoje os aceleracionistas, Lyotard não pretendeu conduzir o capital à sua dissolução, mas operar através de intensificações disruptoras e incondicionais, *a pesar* sobre o aparelho, surrealizando o simulacro, a sintaxe do cálculo. Assim sendo e também no discurso lyotardiano, a chave para o confronto do pensamento e do corpo com o colectivo, parece ser a linguagem.

A radicalidade da posição de Lyotard, em especial face ao discurso de Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo* e à dificuldade de estabilizar uma alternativa política através da instabilidade das intensidades esquizóides sobre o CsO, passa por recusar enveredar pelos recortes operados pela crítica e propor um investimento imediato na intensificação da *jouissance* sobre a pele da sintaxe. Se o capitalismo corresponde, numa linguagem de sistemas, à volição que anima a autopoiesis de um colectivo “supra-humano” de coisas, Lyotard entende o capital como parte do positivo existente no *dis*-positivo. O capital é uma potência delirante e revolucionária, um “cirurgião frankensteiniano de cidades, de imaginações, de corpos.”⁴⁸⁸ O capital é a linguagem em liberdade, autonomizando-se da ordem fálica e patriarcal da religião e do Estado. O problema estará então no modo como se materializa e é dominado pelas maquinações do ressentimento.

A chave deste problema estará, também para o francês, mas sobretudo em McLuhan, na qualidade da relação com os *media*, os tais *media* que transformam as multitudes em colectivos, em organizações e sistemas e dos quais a imprensa de Gutenberg constitui o modelo mais decisivo para a era da sua industrialização. Para ambos os autores o problema é ainda uma sobrevivência do “humano” em balanço sob a condição de entendimento da natureza dessas mediações. No perigo de morte para este “humano”, interessa-nos perseguir a marca, a assinatura, a vontade de um colectivo

supplying the “peaceable onlooker” (the critical philosopher in his “safe seat”) with contributions to “theoretical insight,” a kind of surplus value for pure reason”. Iain Hamilton Grant, “Introduction”, in Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, Londres, Continuum, 2004, p. xxvii.

⁴⁸⁸ Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, Londres *et al.*, Continuum, 2004, p. 254.

estranho que se evade à análise na exacta medida em que o “humano” retorna ao centro das representações como simulacro.

A materialização deste colectivo, ao qual também o nome de “capitalismo” serve *dissimulando-o*,⁴⁸⁹ detecta-se no diagnóstico de McLuhan. O emergir do aparelho medial como máquina abstracta parece querer pensar-se, agir liberto dos seus clientes “humanos”. Porém, como Bradley reafirma após a revisão cuidadosa das várias narrativas teóricas sobre a tecnicidade originária, este objectivo - o da autonomia completa do tecnológico face ao “humano” -, parece ser inatingível. A linguagem que progride nos livros e nos ecrãs, ainda permite o emergir daquilo que se diz “humano”, um “humano” capturado na relação especular da sua própria imagem e cego perante as outras emergências co-existentes. Os vislumbres de exterioridade obtidos pela intuição na medida em que procuram fixar-se através de traduções, re-instalam sempre e fatalmente o simulacro da “figura humana” como ordenadora de todas as representações. Esta dificuldade de fixação do “trans-humano”, terá a ver com a natureza dúplice da volição de uma organização - a linguagem -, que se auto-produz com dois objectos distintos, a saber, o de traduzir sistemas para o uso/gozo do corpo e um evoluir autopoietico de si própria, reproduzindo-se e recobrando a totalidade do mundo como a grande mediadora. O “humano”, construindo aqui mais uma vez sobre Blumenberg, é um sistema auto-referencial composto de elementos corpóreos e tornado coeso através da visualidade e da selecção gramatical de imagens e sons. Esta selecção faz-se mediante o desdobramento do grande mediador linguístico.

A organização daquilo que se toma por interior e exterior orienta-se sempre pelo sentido da sobrevivência do sistema enquanto tal. Esta sobrevivência opera sempre através da simplificação, logo de uma diferença sensível no limiar, do interior do sistema em relação ao seu ambiente. Não é possível a inclusão de elementos dentro de um sistema, cuja inserção aumentasse a complexidade interna deste sistema equiparando-a à complexidade do exterior. Naturalmente e nesse caso o sistema deixaria de existir na mais pura indiscernibilidade com o exterior. A linguagem é um sistema interior e exterior ao

⁴⁸⁹ O nome “capitalismo” funciona positivamente para Lyotard como o de “Roberte” para o Octave de Klossowski. É um nome próprio sobre o qual se delira “o corpo oferecido-recusado, corpo dissimulatório por excelência”. *Idem.*, p. 54. O nome pode ser utilizado pelo Lyotard marxiano ou libertino como objecto de desprezo ou de *jouissance* nas respectivas discursividades. Já a “Gramatologia” derridiana tinha focado esta mesma deslocação ou desfocagem do nome próprio em face do referente. O colectivo que pretendemos captar tal como emerge da impessoalidade dos media é tão elusivo quanto actual, de tal modo que acaba por provocar a instabilidade crónica no quadro das representações, às quais a designação de capitalismo se reporta.

sistema “humano”, usado por este apenas no sentido de uma *oikonomia* recusando toda a exorbitância como um perigo mortal para a sua coesão.

Como McLuhan compreendeu, as mediações nas quais se incluem as organizações linguísticas - na sua necessária excentricidade em face dos sistemas e vitais para a evolução dos mesmos -, produzem excessivamente mediante o sistema que as produziu, ou seja, produzem elementos que são excluídos do sistema e que sendo fruto de uma organização também ela sistemática, acabam por materializar emergências sistémicas contingentes a esse sistema de onde emergiram por incompatibilidade. Na analítica luhmaniana os sistemas sociais subsidiários que se criaram historicamente (sistema legal, artístico, os sistemas de comunicação social) são frutos desta interacção do sistema social “humano” com a necessidade de controlo sobre o aumento de complexidade interior. Parte desta produção sistemática é então imediatamente excluída por ser irreduzível. Posteriormente e de um modo lento e progressivo esta exterioridade produzida pelos media, esta matéria revoltada, heterogénea, é eventualmente re-incluída no tecido social mas sempre através da construção de sub-sistemas de tradução, com a finalidade única da redução da complexidade dessa exterioridade.

Mas a *rationale* para essa possibilidade de inclusão, no fundo, é a mudança da própria base do sistema social e das imagens que o compõem numa lógica de sobrevivência, um pouco como a elasticidade necessária de uma estrutura de engenharia em face aos elementos. De modo invisível a si própria, no tempo real em que ocorre, a evolução do “humano” enquanto sistema sucede-se, para lá de qualquer possibilidade de selecção ou forma de controlo centralizado, motivada pelas condicionantes impostas pelas necessidades de fazer face, através de simplificações (representações) às ameaças para a sua coesão, emergentes enquanto colaterais da produção dos *media* e de outros agentes.

DeLanda, um deleuziano com ligações ao ensino da arquitectura, tentou construir uma narrativa da história “recente” da terra, os últimos mil anos através do conceito de “malhas” (*meshworks*) sobrepostas e de uma interpretação do CsO como matriz para génese histórica, exactamente como uma forma de “contrariar noções de progresso ou

desenvolvimento unilinear.”⁴⁹⁰ Malha parece corresponder em larga medida ao conceito de rizoma, na medida em que também se opõe a uma organização hierárquica metafisicamente determinada. DeLanda, de um modo semelhante a Levi Bryant desenvolve um conceito de matéria indistinta na sua proveniência natural ou artificial, de funcionamento autónomo e que se pode pensar apenas através de uma “ontologia plana” (*flat ontology*).⁴⁹¹ No entanto, mais próximo de Braudel ou de Wallerstein, o autor explana a sua visão do milénio que passou através dos seus aspectos geológicos (“lavas e magmas”), biológicos (“carne e genes”) e por fim, de um modo muito significativo para o desenvolvimento do nosso argumento, fá-lo através dos seus aspectos linguísticos (“memes e normas”).

No que diz respeito ao estatuto do observador e contra autores que o pretendem associar definitivamente ao projecto especulativo,⁴⁹² o filósofo da ciência mexicano movimenta-se ainda dentro do projecto crítico, ou seja, no universo do pensamento pós-kantiano. A sua não aceitação de uma visão holística a qual dissolve através do conceito de *assemblage*, embora nunca derive para uma ontologia antropocêntrica, não deixa de ter de obedecer - como de resto temos vindo a sustentar - à existência de uma escala experimental ontologicamente indexada ao observador específico que se revela mediado na linguagem que se diz “humana”. Se é evidente aqui a compatibilidade desta visão dinâmica da interacção entre estados físicos diferentes, com a apresentação do incondicionado em Schelling através de Iain Hamilton Grant, também se torna evidente que DeLanda recusa especular, como o fará Grant, por exemplo, sobre o absoluto.

É importante compreender de que modo DeLanda, paralelamente a Luhmann, através do conceito de meme e das *normas* que estes formam, consegue explicar a consolidação interna das malhas que se produzem e transformam sobre a crosta solidificada do planeta. No seguimento do potencial que temos vindo a endossar ao poder originário da técnica como “arqui-escrita” - manifesto pelo universo de seres aos quais permite e sustenta o emergir - o conceito de *meme* desenvolvido pelo autor mexicano e que abordaremos adiante, talvez tenha o condão de harmonizar os conceitos de sistema e assemblagem, evitando a “antropologização” de um lugar central de referências. Este

⁴⁹⁰ Manuel DeLanda, *A Thousand Years of Nonlinear History*, Nova Iorque, Swerve Editions, 2000, p. 263.

⁴⁹¹ “The properties and the capacities of these entities are never imposed by transcendent entities but develop out of causal interactions between particulars at various scales. (...) a flat ontology recognizes no primacy of natural over artificial kinds”. David Roden, *Posthuman Life; Philosophy at the Edge of the Human*, Londres et al., Routledge, 2015, p. 114.

⁴⁹² David Roden, *Posthuman Life; Philosophy at the Edge of the Human*, Londres et al., Routledge, 2015, p. 111.

ficará agora reservado à potência que destina, a qual abordaremos agora heurística ou experimentalmente como matéria.

Neste propósito e apesar da simplificação à qual sujeita a explicação da emergência e da variação dos fenómenos, DeLanda poderá oferecer-nos algumas ferramentas de modo a aperfeiçoar a nossa descrição das possibilidades de aproximação de um observador integrado às malhas do colectivo que o integram. A sua recusa da fundamentação de qualquer hierarquização ontológica poderá constituir, apesar de tudo, um laboratório adequado para problematizar as limitações colocadas à observação.

A visão tectónica de DeLanda segue Marx na potente imagem da dissolução da matéria pelo fluxo do capital, seguindo também as linhas gerais da crítica da bio-política foucauldiana ao descrever o desenvolvimento das doenças da era industrial e a lógica de segregação à escala planetária. De modo correspondente, mas desta vez de modo síncrono ao esforço de Maturana e Varela no âmbito da teoria dos sistemas, descreveu também os mecanismos de emergência relacionados com cada escala de complexidade das assemblagens tomadas do nível molecular ao social. Porém, como aviso de cautela, referiu que não se pode separar uma história da matéria de uma história da carne. Este aviso, se por um lado afirma o desejo de tomada de uma posição ontológica planar, também acaba por colocar em contradição a sua crença implícita na transparência ou docilidade da matéria em relação a um observador profundamente implicado nela tanto a um nível físico como metafísico.⁴⁹³

Esta posição de DeLanda ignora o princípio da intra-actividade tal como será proposto por Karen Barad ou alternativamente a equiparação dada pela biologia de Maturana e Varela entre o acto de “conhecer” e o “fazer”. Este “fazer” por sua vez consiste sempre num “operar efectivamente dentro do domínio da existência dos seres vivos,” ou seja, um domínio no qual estamos encerrados salvo se fosse possível uma modificação profunda e actualmente impensável da natureza fisiológica do nosso cérebro-corpo, da natureza da nossa linguagem, ou como referem ainda Maturana e Varela, uma “mudança da natureza da nossa natureza.” Os factos, referem os biólogos,

⁴⁹³ *“In this chapter we have followed the history of the different biological components of urban dynamics. These must be added to the flows of mineral matter-energy that traverse Western urban societies. We have noted repeatedly that, in addition to the construction materials for our homes and bodies (stone and genes, live and fossil energy), a variety of “cultural materials” flow through and accumulate within our cities. However, with some exceptions, we have used this phrase in a largely metaphorical way, to suggest that, in this case too, we are dealing with nothing but “stuff”.* Manuel DeLanda, *A Thousand Years of Nonlinear History*, Nova Iorque, Swerve Editions, 2000, pp. 178-179.

“certificam que estamos continuamente imersos nesta rede de interações, os resultados das quais dependem da sua história.”⁴⁹⁴

Contudo e em última análise, esta relativização da posição do observador proposta pela biologia e pela física de Barad, não anula o valor heurístico de um princípio ontológico planar onde tudo não será outra coisa que não uma contínua narrativa da produção de coisas, pela permanente territorialização e desterritorialização de partículas em agregados.

Poder-se-ia prever, numa transição para o território das línguas, a dificuldade de DeLanda de fazer equivaler esta concreção física da matéria e da energia para o terreno transcendental da palavra ao mesmo tempo que introduziria um risco de retorno implícito a uma defesa da determinação antropocêntrica numa história não-linear do mundo. Porém ao referir-se à história da linguística, o autor socorre-se do conceito de “meme”,⁴⁹⁵ o que o permite sustentar no contexto de uma análise materialista, uma defesa da concreção dos efeitos do desenvolvimento linguístico sobre as formas e desenvolvimentos da paisagem. O “meme” é um elemento significativo de um discurso, passível de iteração e “enxertabilidade” (*grafting*)⁴⁹⁶ a partir do momento em que é inscrito, ou seja, incorrendo num contexto de epifilogenese num processo de disseminação. Esta unidade portadora de sentido cultural é escrita e repetida por “utilizadores” capturados,⁴⁹⁷ sendo adaptada a diversas situações e obtendo daí - na diferenciação diferida e em permanentes reenvios para o universo também mutante dos referidos - a sua história “natural”. Neste sentido pode-se dizer que o meme assemelha-se ao conceito “*bit* de informação” tal como proposto por Gregory Bateson, embora neste caso o conceito seja usado num âmbito mais aproximado à teoria dos sistemas.

Depois do conceito derridiano de uma *archi-écriture* que precede o *logos* e preside à emergência do “humano”, depois do conceito constitutivo do comunicacional na

⁴⁹⁴ Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA *et al.*, Shambhala Publications, 1998, p. 241.

⁴⁹⁵ Cunhado e popularizado por Richard Dawkins um “meme” é um elemento cultural que se comporta e evolui no seio de um grupo social de um modo semelhante ao de um gene num determinado organismo ou grupo de organismos. O ser humano através dos grupos sociais é o responsável pela reprodução e transmissão do meme, que como um gene ou um vírus possui como que uma vida própria, materializando-se através das normas que gera no terreno. A ideia retirou-a Dawkins de um contexto mais estrito da biologia. Richard Semon, um cientista alemão classificou como *Mneme*, de *Mnemosyne*, traços ou engramas, unidades de informação transmitida entre membros de uma mesma espécie animal. A evolução histórica do próprio conceito biológico acabou por ilustrar o seu conteúdo: Aby Warburg foi motivado pela ideia de Semon para a constituição funcional do seu Atlas. A *internet* permitiu uma expansão sem precedentes do conceito para o seu uso global.

⁴⁹⁶ Simon W. Wortham, *The Derrida Dictionary*, Londres, Continuum, 2010, p. 69.

⁴⁹⁷ Aqui propomos um paralelismo com o “utilizador” inconsciente do aparelho fotográfico tal como apresentado por Vilém Flusser em *Ensaio Sobre a Fotografia*. Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1998.

formação de sistemas autopoieticos em Luhmann, o conceito do “meme” fornece-nos a noção da existência de partículas de informação, paralelamente às moléculas e aos genes, que se transformam e dissolvem ou depositam-se e agregam-se em unidades maiores, mais complexas e duradouras. Estas unidades são as “normas”, as quais por resultarem da agregação de memes são inseparáveis de qualquer narrativa de história não-linear da superfície da terra.

O conceito de meme permite-nos traduzir conceptualmente o debate presente na física sobre de que modo a informação deverá ou não, ser associada à energia e à matéria como constituinte essencial do universo. A partir deste conceito uma ponte é efectivamente criada, no âmbito filogenético e epifilogenético entre o discurso conceptual das ciências da natureza e o da filosofia. A ideia de *meme* permite também, por outro lado e numa esfera política, operar interiormente as transições malignas entre a agência molecular e o despotismo molar presentes à esquizoanálise deleuzo-guattariana. Permite também uma outra forma de abordagem ética, uma forma horizontal de acesso à produção do ilusório e do “real” na diferenciação experimental entre o vivo e o maquínico, os “humanos” e o técnico, bem como aceder objectivamente aos limiares entre autonomia e o automatismo que os percorrem interiormente. Este conceito permite-o na medida em que nos facilita o construir de novas ferramentas conceptuais para a descrição e discriminação de elementos constitutivos dentro destas transições. Por outro lado ainda, no domínio mundano da governamentalidade, a agência do controlo e a capacidade de manipular, transmitir e distribuir memes em face da relativa passividade perante os mesmos, poderá definir no futuro o destino de uma linguagem e a autonomia ou subalternidade política das coisas que esta faz emergir.

O problema da máquina antropológica, recordemos, coloca-se no especismo que pre-conceptualiza a linguagem, quando seguindo Derrida, seria antes a escrita a colocar em jogo e indeterminabilidade a identidade de qualquer espécie ou “ente”, tanto através do fluxo genético, como na *différance* revelada pelo nome. A figura do observador, de uma importância capital a partir do momento que tentamos compreender o colectivo, é simultaneamente uma figura necessária e inadequada. Necessária porque é uma condição a que o presente ser que emerge da linguagem que se diz “humana”, se vê neurologicamente confinado. A espectralidade do observador num dado sistema corresponde à liberdade do drone, a do acesso “livre” mas sempre diacrónico e selectivo a um determinado espaço. Por outro lado esta figura de observação é inadequada porque não reflecte exactamente o que será a experiência de um observador colectivo. Esta

opacidade é a mesma que Luhmann confere ao sistema social perante o sistema psíquico, este último impossibilitado à compreensão e muito menos ao controlo do primeiro. Ao associarmos aos *memes* a capacidade de constituir novas tipologias de observadores, podemos a partir da nossa condição limitada especular sobre a existência presente de outras subjectividades, incluindo a do sujeito-rede ou sujeito-sistema.

É importante sublinhar que é sempre a partir de um fluxo de memes que se pode configurar um observador. A partir do momento em que o universo dos memes é também um universo múltiplo, o mundo dos sistemas, incluindo o mundo do sistema social torna-se também ele composto de contingências, oposições, dissidências, ressonâncias. Nesta conflitualidade materializada pela multitude de memes, a coesão do conceito de sistema fragiliza-se nos vastos terrenos limiáres que a análise associava a um único gerador comunicacional, ou seja, a um código dominante.

Num colectivo exemplificado aqui por uma rede de conhecimentos, a interferência de memes cuja presumida compatibilidade no total excederia a compreensão de um único observador, dissolve a possibilidade de verificação e validação universal da teoria geral dos sistemas. Corresponderá assim e também esta indeterminabilidade à impossibilidade do sistema colectivo de compreender o ambiente, o *umwelt* que o envolve. O sistema auto-referente é sujeito a forças que lhe são exteriores, acidentais, parasitárias e é apenas nessa medida que se pode pensar uma jogabilidade, uma multiadaptabilidade de alguns elementos, como no conceito de *assemblage*.⁴⁹⁸ Mas este conceito de *assemblage* só se poderá validar, sublinhe-se, a partir do momento que se dissolve nesse mesmo jogo a figura do observador. A questão sobre o observador no que diz respeito ao conceito de *assemblage* tem assim a ver, não com a necessidade da sua existência mas sim com o seu posicionamento no todo.

DeLanda, reforçando a sua deriva para um antropocentrismo involuntário, refere-se a algo como o “diagrama” ou a “identidade” de uma *assemblage* como sendo elementos abertos à análise, colocando implicitamente o observador de fora da mesma. Isto

⁴⁹⁸Numa obra relativamente recente, em que retoma uma descrição, desta vez sincrónica da terra, DeLanda resume maduramente o conceito de *assemblage* que desenvolvera anteriormente em *Uma Nova Filosofia da Sociedade*: - “First of all, the term (*assemblage*) must refer to concrete wholes that are irreducible and decomposable, that is, it must accommodate the epistemological demands of both synthesis and analysis. These wholes must be assigned a clear ontological status. Every *assemblage* must be treated as a unique historical entity characterised both by a set of actual emergent properties (making it an individual singularity) as well as by the structure of possibility spaces defining its tendencies and capacities (a structure defined by universal singularities). This structure may be termed the diagram of the *assemblage*. The historical contingent identity of *assemblages* must be allowed to change so the concept must be supplied with one or more parameters defining those changes. And finally, *assemblages* must always be thought as parts of populations in which their identities can change within limits producing a certain statistical distribution of variation”. Manuel DeLanda, *Philosophy and Simulation, The Emergence of Synthetic Reason*, Londres et al., Bloomsbury, 2015, pp. 188-189.

resultaria bem para *assemblages* à escala da manipulação e da presença-à-mão (*vorhandenheit*) deste último, mas torna-se problemático - como acabámos de referir -, se conceptualizar-mos como assemblagem um Estado nacional ou uma sociedade. A suspeita de uma fácil adaptabilidade desta conceptualização às necessidades teóricas do neoliberalismo que consiste, como sabemos, num móbil importante de crítica contra DeLanda, provém desta colocação do observador como o mestre incontestado para a análise e da síntese das totalidades “assembladas”. Em última análise esta posição, como uma exterioridade toda poderosa - a qual se equipara à posição do cientista - sela a insuficiência do conceito de assemblagem na sua justaposição com o que a teoria dos sistemas propõe na colocação e na limitação dos poderes de compreensão de um observador.

Com a evolução através de DeLanda da ideia de assemblagem estamos num terreno conceptual onde a ideia de função e processo sistemático, mais do que a ideia de liberdade ou autonomia, domina. Neste sentido pode-se associar esta leitura “neoliberal” de assemblagem à inclinação contra-revolucionária presente nos modelos sociais de Luhmann. Mas se o modelo social do sociólogo alemão tem quanto a nós - e mesmo assim -, uma maior coesão funcional do que o conceito de *assemblage* em DeLanda, o modelo deste último pode emprestar ao modelo do primeiro algumas qualidades. O modelo teórico de Luhmann é funcional e não histórico, o que o distingue, como vimos anteriormente, dos modelos sociais marxistas.

A defesa que realizámos do sistema social em face do materialismo dialéctico marxista baseou-se numa recusa de conceder a possibilidade de controlo do sujeito colectivo emancipado sobre os meios de produção, uma impossibilidade que Luhmann explora para através do conceito de autopoiesis e auto-referencialidade do sistema. A impossibilidade do controlo sobre o aparelho que Luhmann descobre na base das sociedades liberais avançadas e a atribuição ao comunicacional de um papel fundamental de agregador do sistema, proibem-no de especular sobre a sua evolução histórica, o que reverteria a sua convicção da indeterminação do elemento, do “humano” como sistema psíquico, sobre a evolução do sistema que o contém. DeLanda permite pensar outros veículos para a concretização e auto-referencialidade do sistema através do fluxo múltiplo, não apenas da comunicação, mas de “lava, genes e memes” ou seja, do geológico e dos materiais, dos micróbios, dos corpos, da vida em geral e por fim dos elementos culturais, dos signos, dos gestos, dos hábitos que não se reduzem à linguagem, inter-relacionados e implicados em malhas evolutivas.

A multiplicação dos agentes de coesão, autopoiesis e auto-referencialidade de um sistema social, agora não meramente “humano” mas “de coisas” - esta hibridação de factores - implica também diferenças radicais na temporalidade das várias conexões, implicações e determinações no interior de um colectivo que emerge de cada vez mais estranho ao observador que está posicionado na linguagem que se diz “humana”. A multitude infinda dos memes e a variedade de receptores indiciam ou fazem-nos imaginar a existência de um universo ou multiversos incompreensíveis. Um objecto observável numa determinada escala possuirá diversos significados mediante o sistema cultural do qual é contemplado. No imenso universo dos objectos que não distinguimos pode-se dizer que estes retiram-se ou estão retirados na obscuridade da não significação relativa. O relativo entra aqui porque esta não-relação com o observador “humano” não implica uma não-relação com outros objectos presentes ou ausentes ao observador. A tarefa de mapear um colectivo “extra-humano” e as suas relações remetem sempre para a linguagem deste observador, linguagem essa que, neste caso, o designa como “humano”.

Timothy Morton descreve bem esta circularidade, as contínuas interações para tentar mapear aquilo que designa como *hyper-objecto* a designação sobre um nome que tenta delimitar, não sem problemas, “coisas que estão massivamente distribuídas no tempo e no espaço em relação aos humanos.”⁴⁹⁹ Para ele um hiper-objecto pode ser um sistema ou uma assemblagem, uma totalidade designada como o aquecimento global ou o capital, o buraco negro no centro da galáxia.

Morton distingue-se notavelmente de outros seguidores da OOO por objectivamente recusar a existência de uma metalinguagem. Ao fazê-lo, enfraquece a posição de base - tipicamente anti-kantiana - nos materialistas especulativos, tendo de concordar com a diferença intransponível entre *noumena* e fenómeno.⁵⁰⁰ Porém o autor,

⁴⁹⁹ Timothy Morton, *Hyperobjects; Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis MS *et al.*, University of Minnesota Press, 2013, p. 1.

⁵⁰⁰ Morton é um seguidor devoto de Harman. Porém a sua análise dos hiper-objectos coloca-o sem querer reconhecer numa linha de confronto com a tradição da OOO. Em Morton é muito evidente o exagero grosseiro com que os materialistas especulativos procuram denegrir a fenomenologia kantiana. Não reconhecer a existência de uma metalinguagem coloca experimentalmente o observador na interioridade do hiper-objecto que quer analisar. Morton refere que, contra Kant e os pós-modernistas, não se pode habitar numa bolha fora da realidade de onde se determina que tudo o que se pode dizer é uma metáfora. O próprio Kant ao descrever a forma do julgamento sintético a priori (julgamentos matemáticos, físicos e lógicos) encerra-os dentro das formas a priori da Sensibilidade, isto é do espaço e do tempo. Resumindo: não existe uma oposição verdadeira entre as posições de Morton em face do que chama de hiper-objecto e o qual só pode abordar de forma fragmentária e parcial, fazendo-o através da análise heideggeriana da ocultação fundamental dos objectos perante o *dasein*. A OOO sucede sim em recusar os traços antropocêntricos do kantianismo e mais tarde em Heidegger. Em resumo: a análise do hiper-objecto em Morton é válida a partir do momento em que se descarte o academismo da OOO e a característica agitação do fantasma de um correlacionismo que em Kant é puramente acidental e não essencial. *Idem.*, p. 18.

devido à filiação com Harman, não deixa de incorrer em algumas contradições neste capítulo. Desvalorizando-se aqui a infrutífera polémica que herda dos especulativos contra Kant, a abordagem de Morton torna-se valiosa na medida em que nos permite esquematizar com uma necessária humildade as condições para que *algo-alguém* afirme a existência de hiper-objectos, “humanos”, redes, sistemas, *assemblages*, objectos fora de qualquer classificação. Este algo-alguém é sempre aqui e fatalmente a linguagem que se diz “humana”, insuficiente pela *différance* da nomeação, a qual que sobrepõe ao espaço intransponível do fenómeno perante a *coisa em si*, insuficiente pela inevitabilidade da inadequação ao fenómeno e pela arbitrariedade dos nomes que se dizem substantivos.

Se a noção de sistema é por vezes restrita e insuficiente para enquadrar aquilo que se escapa ao processamento de um código - dando o exemplo da gigantesca acumulação de lixo planetário -, se o conceito de *assemblage* recusa a totalização em favor da ilusão da liberdade de recomposição de elementos, então o conceito de hiper-objecto tem a vantagem de ser capaz, através de uma nomeação, de abordar singularmente o que nos envolve, o que nos ameaça na sua estranheza intimidadora, recusando ao mesmo tempo uma posição liberal ilusória, “instalada em trânsito num *lounge*, fora da história no qual as características, tecnologias e ideias das épocas misturam-se num estado suave e algo-feliz de confusão.” Morton, porém, é o primeiro a admitir que embora estes colectivos sejam objectos de pleno direito, nenhum discurso pode ser “verdadeiramente objectivo.”⁵⁰¹

Se o separarmos das praxes habituais do materialismo especulativo com as quais nos temos vindo a confrontar desde o início deste estudo, o grande interesse que a abordagem deste autor possui, é o da possibilidade de se confluir dentro da noção de hiper-objecto, os fenómenos físicos e a linguagem. Esta possibilidade permite uma grande liberdade na modelação especulativa de sistemas e entidades, através da combinatória virtual entre matéria geológica, genes e memes ao mesmo tempo que torna presente e evidente a tectónica, a genética e a memética subjacente à presente estabilização do observador-enunciador. Na confluência entre a *archi-écriture* e a *physis*, está a tecnicidade originária, o seu poder revelador de auto-referências e redundâncias. É certo que o que se revela, revela-se para algo-alguém e é, mediante o que a linguagem desse observador o permite, objecto, alvo, sujeito, coisa ou entidade. Porém o observador “humano”, sendo um entre tantos sistemas auto-referentes é forçosamente limitado, ao

⁵⁰¹ *Idem.*, p. 4.

mesmo tempo que é esta limitação a sua razão de existir. A alteridade monstruosa, a estranheza do descomunal que emerge paradoxalmente como intimação, só pode ser referida através do encantatório, da magia da convocação pelo nome.

O conceito de hiper-objecto é para Morton a ferramenta que possui o “poder salvador” que Heidegger, através de Hölderlin, descobre na submissão da técnica moderna à *aletheia* poética. “Desde o início do Antropoceno (...), estes canais demoníacos tornaram-se mais e mais poderosos. Os artistas “humanos” tornaram-se rapsodos: Jackson Pollock, John Cage, William Burroughs. Nestas circunstâncias é possível entender porque tantos consideraram ser a arte um domínio do mal.”⁵⁰² A tecnicidade, sob as formas em que hoje se materializa, em redes informacionais ou na geologia “terraformada” pelo antropoceno, pode consistir num hiper-objecto, quasi-objecto, quasi-sujeito, *factiche*.

A ontologia plana que se procura para eliminar qualquer traço de antropocentrismo não consegue exteriorizar-se das malhas evolutivas dos corpos e dos instrumentos de medição; “assim sucede complementarmente que naquilo que observamos está colado o equipamento com o qual observamos.”⁵⁰³ Esta redundância, sem nunca ser referida enquanto tal pelo autor inglês, talvez pudesse ser considerado como o mais formidável de todos os hiper-objectos, por ser aquele que reduz, segundo Morton, todo o “discurso humano”, mas também adicionaríamos nós, “não-humano”, à revelação involuntária de impotência a que chama *hipocrisia*.⁵⁰⁴ Ao mesmo tempo, como referido, esta hipocrisia não será outra coisa que não a potência criativa do investimento memético sobre a *physis*, o acto mágico de dispôr e justapor, a absurda e surrealista realidade por detrás das roupagens sérias de qualquer proposição.

O nomear é a mais oculta das ferramentas e o policiamento do seu uso é desempenhado pela metafísica. O autor inglês, confesso hipócrita, professa metafisicamente o discurso ontológico e pretende trazer a fenomenologia kantiana para o nível do solo, no meio do objecto gigantesco que é a terra, “dentro de uma gigantesca entidade chamada *biosfera*”.⁵⁰⁵ Aqui repete-se o gesto de Laruelle, que designa todo o pensamento como real e equiparável na sua justaposição planar. Porém e infelizmente, o discurso de ontológico de Morton não prossegue a exploração da materialidade da

⁵⁰² *Idem.*, p. 29.

⁵⁰³ *Idem.*, p. 37.

⁵⁰⁴ *Idem.*, pp. 134-158.

⁵⁰⁵ *Idem.*, p. 18.

linguagem, das suas variações escalares, da produção do fantasma ortogenético dos instrumentos técnicos, não persegue o fluxo dos *memes* e a multitude de agências que produzem; enfim, não se dedica a escavar este formidável hiper-objecto que se interpõe e interfere com toda e qualquer afirmação sobre o *ser*.

A *Object Oriented Ontology* impele Morton a afirmar a existência do aqui e agora das essências dos objectos “resplandecentes nas suas qualidades sensuais, embora em retirada.”⁵⁰⁶ A anterior afirmação da fragilidade de um discurso metafísico sobre essências, fragilidade essa que decorreria do facto reconhecido por si de que não existe a possibilidade de um meta-discurso, parece agora esquecida. Esta afirmação ontológica das essências acaba por funcionar como um impedimento à exploração do potencial de nomeação e circunscrição, do potenciar da verdadeira *assemblage* surrealista no seio do discurso da metafísica, humilhando e ao mesmo tempo regenerando esse discurso. Impede, enfim, Morton de fazer justiça à potência do *nomear* nos artistas que citou, calcificando o que de outro modo só pode emergir como um tráfico de fluências subversivas entre nomes, entre as amálgamas experimentais que emergem denotadas nessas designações hiper-objectuais. Também e para além desta auto-limitação de natureza metafísica no seu discurso e tal como Meillassoux, Morton ao declarar a existência de essências delimitadas sob o nome que designa o objecto - e isto na mesma linguagem onde se define o “humano” -, acaba por re-introduzir de modo sub-reptício o antropocentrismo que renegara anteriormente, no interior da ontologia planar.⁵⁰⁷

Que limites e potencialidades se podem entrever então para outras formas de linguagens, agências para a emergência de entidades “extra-humanas”? Morton não persegue esta ideia, mas aquilo que para nós é um hiper-objecto pode ser também experimentado e nomeável, logo conceptualizável, como uma entidade dotada de autonomia funcional que se relacionará de modo incógnito para nós, com outros objectos e talvez hiper-objectos. Esta distinção e qualquer outra, será de todo o modo auto-referencial ao ente que a produz.

Para este estudo partimos da ideia de que todo o conhecimento corresponde a uma acção, na medida em que se verifica uma modificação da relação entre um ser vivo e o seu ambiente. Não se verifica por isso, num sistema cognitivo, qualquer necessidade vital

⁵⁰⁶ *Idem.*, p. 159

⁵⁰⁷ “*Kantian synthetic judgement a priori, in which I have decided what an object is, what object-ness is, is possible (if at all) only because I have already found myself strafed by the zones that objects emit*”. *Idem.*, p. 143. Morton rapta aqui o julgamento sintético a priori kantiano, da sua esfera formal para um materialismo fundado numa decisão ontológica, decisão essa de natureza solipsista e baseada num acto cognitivo imerso num sistema fechado, o sistema psíquico.

de se fundar ontologicamente a essência de um hiper-objecto para que se possa pensar e reagir perante uma aparição fenomenal que se convencionou agrupar sob um nome. Nesta perspectiva biológica, *nomear* terá também uma relevância táctica para uma manutenção do organismo, através da selecção e da diferenciação. Neste sentido podemos dizer que o conceito de hiper-objecto possui também aqui uma efectividade “ideológica” construtiva⁵⁰⁸ que conceitos cientificamente mais informados mas fatalmente incompletos, careceriam. Morton usa continuamente como exemplo o “aquecimento global” enquanto hiper-objecto experimentado por todos, que a todos ameaça, diminui, revela a fraqueza e por fim o que chama de hipocrisia. Porém, o aquecimento global não é um objecto em sentido estrito, nem sequer é um sistema. É um evento histórico que se captura primeiro através da sua identificação através de uma experiência no lugar intimado e comprometido do observador, para depois ser analisado nas suas ramificações. O aquecimento global pode ser nomeado como objecto. Porém, forçar ontologicamente a existência de algo como o aquecimento global enquanto objecto, ilustra bem, como observámos, a falta de *fair play* metafísico dos OOO.

É importante sublinhar que Morton, ainda assim, contribui positivamente para este estudo através de uma combinação da concepção de uma ontologia planar com uma consciência da fatal relatividade do observador que se origina a partir da linguagem. Esta perspectiva, a partir daqui, permite tomar o “humano” como um objecto entre outros e de modo contrário, individualizar de modo exploratório o colectivo em rede que forma a “inteligência artificial” (IA), não apenas como hiper-objecto mas também enquanto sujeito.

Num reconhecimento operado pela linguagem que se diz “humana” - processado sobre a agência protagonizada pelo colectivo da IA -, investe-se sempre um fantasma antropomórfico na projecção ou especulação de um ente “pós-humano”, uma projecção que dificulta o compreender *hic et nunc* da natureza presente e em acção de outras linguagens para além daquela através da qual alguns animais se designam por “humanos”. Este fantasma, aliás, é fruto de uma simplificação grosseira e de um desígnio ortogenético de base antropomórfica impresso sobre a tecnologia. Este credo apocalíptico da perfeição da “humanidade”, uma tradição de raízes gnósticas e que foi já aqui apresentada através

⁵⁰⁸ Este valor positivo da ideologia foi dado por Geertz a partir do exemplo das mitologias utilizadas pelos construtores do estado indonésio moderno frente ao peso colonial holandês. Este conceito positivo de ideologia é justaposto criticamente ao conceito negativo fundado pelo cientifismo marxista. Clifford Geertz, “Ideology as a Cultural System” in *The Interpenetration of Culture*, Londres, Fontana Press, 1993.

de Jacob Taubes e Hans Jonas, é transferida para o domínio da tecnologia, compreendida de modo quase estritamente instrumental, que herda assim este objectivo.

O universo memético que faz emergir este colectivo é o mesmo da *ars inveniendi*, mas que prossegue aqui através de simulações, modelos abstractos, de uma racionalização operada automaticamente sobre o mundo e que Latour denuncia sob a designação de “moderno”. David Roden, na sua tentativa de mapear ontologicamente a existência do “pós-humano” obrigou-se a contornar a difícil questão da criação da vida *ex-nihilo* e para isso utilizou como substituição o conceito de “autonomia funcional”. Esta autonomia, característica de um sistema fechado, emerge sempre em relação a uma entidade específica.

O conceito de autonomia funcional é logicamente exacto e, ao mesmo tempo, extremamente versátil na sua aplicação. Roden procura a sua aplicação a um “pós-humano” que seria então funcionalmente autónomo ao “humano”. A linguagem “humana” enquanto tronco comum para a emergência específica do *homo-sapiens* e da produção técnica não pode diferenciar dentro de si o real do simulado, logo, da vida e da sua simulação técnica.⁵⁰⁹ Porém, no que diz respeito à IA, a sua autonomia funcional refere-se não apenas ao seu *umwelt* em geral, mas à “humanidade” em particular, como parte desse *umwelt*.⁵¹⁰ Aqui, nesta distinção entre linguagens, preside também uma ideia de que a singularidade procederá através de uma incomensurabilidade do desígnio da inteligência “pós-humana” perante o estágio anterior o que naturalmente comporta também o conceito de um fosso absolutamente intransponível partindo da linguagem dos “humanos” para a linguagem dessas espécies de “*dasein*-máquina”.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Na linguagem verbal, a definição biológica de vida do protozoário ao *homo-sapiens* incorre dentro do conceito da autonomia funcional e desse modo torna-se indistinguível da não-vida num sistema complexo de mineração, processo e reprodução automáticas, controlados pela inteligência artificial. Por outras palavras, torna-se muito difícil de explicar porque é que um sistema destes não é um sistema vivo, embora não-verbalmente saibamos a diferença. Mesmo algo tão difícil de simular num único “robot” como a reprodução ou o crescimento (ontogénese) pode ser verificado ao nível de uma grande *network* digital. Nada impede num contexto de designação da coisa viva que não se contemple uma rede artificial parasite “seres humanos” para cumprir os seus objectivos de exploração da paisagem com o objectivo da produção de capital. Esta rede reproduz-se e ao mesmo tempo cresce como um sistema fechado, mediante a existência exterior de recursos.

⁵¹⁰ Roden originalmente refere-se mais especificamente a algo a que chama *Wide Human* (WH), o que traduziríamos por “humano lato” e que consiste no universo de materiais que se relacionam funcionalmente com os “humanos” no sentido estrito. Uma autonomia funcional negativa exemplificar-se-ia por algo que deixaria de funcionar para a humanidade. Os gatos domésticos abandonados que se tornam selvagens adquirem uma autonomia funcional positiva em relação ao novo mundo de relações que exploram. Roden adopta um conceito biológico e não meramente político de autonomia. Para Roden um ser autónomo é aquele que cuja agência contribui para a manutenção da sua forma de vida. David Roden, *Posthuman Life; Philosophy at the Edge of the Human*, Londres *et al.*, Routledge, 2015, pp. 125-129.

⁵¹¹ *Dasein* corresponde a um autocentramento auto-consciente e existencial só possível aos “humanos” através do extático perante a claridade do ser. Transferir o *Dasein* para uma ideia da autoconsciência da máquina corre o risco óbvio de uma antropologização de uma hipotética consciência própria destas últimas, antropologização

A obsessão com a autonomia funcional do “pós-humano” submetida à linearidade de uma concepção filogenética que conduz do “Homem” à máquina inteligente, oculta considerações possíveis sobre autonomies funcionais simplesmente “extra-humanas” ou por outras palavras, autónomas de uma postura narcisista da máquina antropológica ao equacionar a sua sucessão. Um conceito de autonomia funcional será interessante mas apenas se o desligarmos do fantasma do ente perfeito e ideologicamente modelado, por e a partir do “Homem” ocidental, branco e liberal, ou seja um desígnio desviante e improvável. Para além desta condição, e como observámos, só será realisticamente possível interagir através da linguagem ou da intuição corpórea “humana” com complexidades com as quais seria possível estabelecer relações de tradutibilidade ou de estímulo, ou seja, entidades sempre “imperfeitas”.

Seria importante, respeitando estas condições, re-ligarmos esta ideia de autarquia à multiplicidade das ciclicidades meméticas, à contínua adaptação e autopoiesis de existências, suportada pela fluxo interminável de desinibidores, um conceito que retirámos de Uexküll e que nos permite sublinhar esta intimação sobre os corpos operada pela distribuição de informação e isto ao invés do perseguir de um estado de erro, numa crença de perfeição baseada na ilusão do controlo e da escolha.

A propósito e sem ir muito longe, recordemos que Simondon deixou-nos a suspeita da incongruência lógica da ideia de autómato perfeito. Um autómato no limite da perfeição deixaria de produzir qualquer indeterminação na transmissão entre *input* e *output*, deixando de ter assim razões para existir. É afinal de contas o elemento “humano” que imprime essa diferença, essa falta intransponível no que o rodeia, através da técnica. O “humano” é uma produção da falta por defeito e do desejo da superação, impressa nas técnicas, na sua linguagem. Perseguir a possibilitação do “pós-humano” através de uma tecnologia de tal modo evoluída que não dependa dessa falta primordial é uma ilusão perigosa. Na realidade, o que se produz na orto-gramática é simplesmente uma captura crónica do animal “humano” dentro de uma especificidade de programa.

Este ciclo interromper-se-ia de imediato em face de um cataclismo ecológico de grandes proporções, o “*dis-aster*” de que Morton fala,⁵¹² a súbita interrupção dos fluxos

essa materializada tanto pela linguagem filosófica específica do existencialismo como pela projecção de um corpo sensível específico que é o “humano”. Uma eventual autoconsciência das máquinas é exterior a qualquer possibilidade de conhecimento mediada tanto pela linguagem como pela intuição. Tal obviamente não implica a impossibilidade-em-si de tal eventualidade.

⁵¹² Timothy Morton decompõe a palavra “desastre” (des+astre) como algo de origem “astral”, incontrollável, incomensurável. Timothy Morton, *Hyperobjects; Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis MS *et al.*, University of Minnesota Press, 2013.

tectónicos de que fala DeLanda, das “lavas” que alimentam a produção orto-gramática de memes, o fim da subsistência de milhões no dito “mundo ocidental,” o fim da produção e difusão de um texto consensual a partir do colapso do Estado. Este desfecho é mais provável do que o da singularidade compreendida como a ultrapassagem súbita, a autonomia funcional de um “pós-humano” engendrado na ortogénese.

No mesmo sentido pode especular-se ainda sobre este horizonte de aperfeiçoamento tecnológico, questionando-nos se seria possível, como sucede por exemplo com um sistema psíquico, o agir meta-ortogramático por parte de um sistema dependendo totalmente da matemática e da lógica como sucede com a IA. A impossibilidade de funcionar por outros trilhos que não os do processamento lógico-matemático limita em grande medida a natureza de um computador ou mesmo de uma rede, por muito potente que sejam, na necessária versatilidade cibernética para lidar com o mundo que os “humanos” tomam como ambiente e que, como vimos, produz o *hardware* necessário para a produção digital. A diferença, a lateralidade de leituras possíveis a algo como a corporeidade orgânica do “animal humano”, até que se produza um processador de erro, desejo, intuição semelhante ou equivalente, fornece à ortogramática a sua condição de existência. O desenvolvimento da IA significa também o desenvolvimento de uma temporalidade apocalíptica que engendra conflitos e indeterminações sempre a jusante, na sequência do recorrente esbarrar da ilusão angélica e onisciente, com a bruta matéria do sol, da terra, da água, dos corpos.

A récita de Morton revela afinal - mais do que um relatório sobre o conflito entre a “humanidade” e o que a ameaça - a carcinogénese que se confunde com a própria maquinaria antropológica ou por outras palavras, a inadequação do “emparelhamento”⁵¹³ do observador na linguagem que se manifesta em modo capitalista de exploração, em relação ao verdadeiro que insiste em emergir, revelando-se em outras configurações. A lateralização do pensamento permitirá a lateralização do conhecimento, a da lateralização da posição do observador, a aquisição de que o “pós-humano” existe já disseminado e oculto, presente apenas em clarões raros de atenção e intenção. Por outro lado, ao especular sobre as características do desastre que referimos, de uma degradação catastrófica das bases materiais para a produção de ordem - ou por outras palavras, sobre a destruição protocolar da uniformização de processos e âmbitos de captura “humana” -, abre-se um universo alternativo e ao mesmo tempo muito presente, de materiais e

⁵¹³ A expressão “emparelhamento” recupera aqui o seu significado relacionado com animais de tiro, reforçando o conceito heideggeriano de *Gestell*, como “estante” ou enquadramento.

estruturas que orientam e comandam outros destinos para além daqueles consagrados ideologicamente pelo liberalismo económico, incluindo o da desregulação geral monopolizável para o prosperar contínuo do indivíduo ou da classe que se produz nesse mesmo ciclo autopoietico.

Concretizando: através de uma abertura dos materiais que se enquadram na categoria dos memes, poderemos compreender que aqui e agora existem outros colectivos cuja razão de existir nada tem de antropológico. As faunas de insectos e pragas que emergem continuamente nas fendas do moderno, desterritorializando-se através de canalizações e ordenadas pelas territorializações químicas, contam-nos outra versão da história desta suposta superioridade do sujeito capitalista.

e.2) A Floresta como Modelo de Pensamento “Extra-Humano”

Na medida em que a posição do observador implica-se e muito sobre a validade das suas representações, a antropologia ressurgiu neste estudo - através do prisma estruturalista - na missão de desarmadilhar essa mesma máquina antropológica de cuja realização, no centro da representação do cosmos, foi co-responsável. Tomando a consciência da inevitabilidade do lugar da observação não como um lugar neutral mas como um lugar de produção de realidade por um lado e a longa tradição no levantamento de testemunhos de sujeitos ditos “selvagens” por outro, o antropólogo - saltando por cima de uma tradição metafísica agora relativizada -, tem acesso directo ao laboratório da alteridade, ao “Homem branco” e à sua mitologia moderna. A relação entre o colonial e o colonizado devém um confronto entre espíritos animais onde a linguagem e o seu estudo recuperam o fulgor que se perdera no logocentrismo dominante no estruturalismo filosófico. Uma filosofia contaminada com um forte carácter antropológico tem por isso, vindo a ganhar uma grande importância no centro dos debates estéticos e políticos travados sobre os corpos objectificados e explorados na paisagem neo-liberal. Sloterdijk, Agamben, Bruno Latour mas também Blumenberg podem ser dados como exemplo desta tendência na filosofia

A aura messiânica e apocalíptica do “pós-humano” parece realizar-se não como objecto laboratorial e ideológico mas sim, paradoxalmente, enquanto inelutabilidade do excremental resultante da húbria moderna. Assim sendo, algo tão elusivo como um conceito de “pós-humanidade” para um observador que se diz “humano”, será mais difícil

de capturar através da especulação científica e ficcional sobre a produção tecnológica, do que através do conceptualizar de uma emergência originada de um estrato complexo e híbrido de agência “humana” e “não-humana” ao qual, o que emerge, não se pode reduzir. Esta independência, resultante não apenas de uma recalcitrância da matéria concreta do mundo à iniciativa moderna mas mais positivamente ainda, de uma agência funcionalmente autónoma, tem o poder de evidenciar perante o “humano”, na sua hiper-objectualidade, a posição do mesmo como descentrada, relativa e diminuta em relação ao cosmos.

Esta proveniência da “pós-humanidade” oriunda de agências “não-humanas” - afinal quase omnipresentes - parece auto-evidente se estivermos decididos a abandonar, como Lévi-Strauss propõe, o especismo implícito no uso irrestrito e não-crítico da linguagem que nos faz emergir. A interrogação sobre a “pós-humanidade” - excessivamente suportada na questão da tecnicidade - canaliza de facto todas as soluções para desenvolvimentos indexados a uma *ars inveniendi* enquanto ancoragem dos esforços gerais da linguagem da modernidade. Da *ratio* procedem e ramificam-se todas as possibilidades políticas abertas pela linguagem, após escrutínio e selecção operadas pela ciência e pela lógica. Até mesmo os desenvolvimentos ideológicos alternativos à circunscrição iluminista ocidental e sustentados pela antropologia cultural, acabam por perseguir uma defesa das estruturas conceptuais e políticas locais, sem questionar as genealogias epistemológicas indexadas a essas mesmas localizações. A título de exemplo, Michael Taussig⁵¹⁴ demonstrou o modo como o xamanismo se converteu frequentemente numa poderosa instância de controlo e exploração das especificidades indígenas por parte das estruturas políticas centrais. Determinante parece ser, então, o facto de que se quisermos pensar a emergência de uma relacionalidade conducente a uma autonomia funcional a qual poderíamos enfim, apelidar de “pós-humana”, teremos de, como refere Viveiros de Castro, de pensar a antropologia, preparando-a “para assumir integralmente a sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento.”⁵¹⁵

Latour não tem sido capaz de se sobrepôr à contradição entre o desejo de uma simetria entre os participantes no parlamento dos corpos “humanos” e “não humanos” e

⁵¹⁴ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man; A Study in Terror and Healing*, Chicago IL. *et al.*, The University of Chicago Press, 1991.

⁵¹⁵ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais; Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*, São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 20.

a natureza particular da linguagem no estabelecer dessa simetria. A antropologia sucede nesse campo apenas a partir do momento em que persegue os seus desenvolvimentos estruturais e pós-estruturais. Se Blumenberg estabeleceu com rigor - a partir de um encontro raro entre a fenomenologia e a antropologia -, o emergir de um estatuto específico através de uma forma de observar, Lévi-strauss e particularmente Viveiros de Castro, permitem-nos conceptualizar melhor esta ideia de observação como performance produtiva. O antropólogo brasileiro segue Latour apenas no sentido onde este último propõe a visão de simetria política entre entidades “humanas” e “não-humanas”, através da equiparação não-moderna de discursividades.

De um modo mais decisivo do que Latour, Viveiros de Castro contrapõe ao confronto de representações a perspectiva corporal dos participantes. Ao evidenciar deste modo o corpo como lugar específico de origem, implica política e ecologicamente a ciência num enredo onde produz mitos, entre outros produzidos por outros tantos corpos.⁵¹⁶ Não existe, assim, uma natureza indexada enquanto fonte de uma linguagem de topo hierárquico, uma linguagem perfeita a que todas as outras se reportem.

A antropologia pós-estrutural de Viveiros de Castro, informada pela dupla Deleuze/Guattari mas também por Derrida realiza, enfim, a sua proposta mais radical num nível ontológico. Algo como um objecto auto-idêntico não existe. Tudo o que existe comanda-se por uma “diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos, e o intervalo é interior ao ser.”⁵¹⁷ O conceito de intra-acção ressurgue aqui no terreno da antropologia. Nesta ideia de um ser em fluxo que se escapa permanentemente à molaridade dos movimentos discricionários, Viveiros de Castro afasta-se do estruturalismo. A antropologia, a “ciência do Homem” recusa assim a identidade do seu objecto.

O perspectivismo formula-se: qualquer ser é “humano” para o seu semelhante e considera como “não-humano” o que lhe difere. A nomeação de “humano” significa apenas um autocentramento produzido pela linguagem do corpo, o qual através dela se auto-refere. “Humano” é o nome desse autocentramento e dos recortes associados. Estes

⁵¹⁶ “A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a intenção do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação. O nome desse processo na antropologia estrutural, como se sabe, é “mito”; e um dos seus sinónimos é justamente ‘antropologia estrutural’”. *Idem.*, p. 87.

⁵¹⁷ *Idem.*, p. 58.

recortes ou limiares movem-se constantemente sobre o fluxo de matéria, consoante as espécies que os reconhecem. Esta posição epistemológica introduz o conceito de equivocidade no centro da antropologia, alastrando-se a todas as outras ciências e indicando a presença suspeita do paternalismo sobre o insuspeitado instinto multiculturalista. “Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente.”⁵¹⁸ O modo como a designação se movimentou historicamente ao sabor dos interesses geoeconómicos ilustra bem, só por si, esta afirmação.

A posição final de Viveiros de Castro pode resumir-se na seguinte passagem: “O multinaturalismo perspectivista é uma transformação em dupla torção do multiculturalismo ocidental. Ele assinala o cruzamento de um umbral ou limite, um limiar semiótico-histórico que é um limiar de tradutibilidade e de equivocidade; um limiar, justamente, de transformação perspectiva.”⁵¹⁹ Ao substituir o conceito de representação pelo de perspectiva - que indexa a observação a um corpo específico e evita o erro de se conceber a representação como derivada de um exterior neutro e objectivo - o antropólogo está na posição de ultrapassar também a confusão entre esta visão neutral na representação e a linguagem verbal, que conferiria a esta última uma aura de universalidade numa verdade usurpada.

Em Viveiros de Castro, porém, este espectro de transformação de perspectiva joga-se, concomitantemente à esteira tradicional da disciplina da antropologia, numa aplicação interior à linguagem verbal. O corpo da alteridade é o do índio, o dos desgraçados da terra, o das minorias, o das mulheres. A aplicação far-se-á, segundo o antropólogo, no sentido de uma renovação da defesa de um pensamento descolonizado como “metafísica canibal,” abrindo espaço à sobreposição política e “caosmica”⁵²⁰ do não-proposicional “primitivo” e de todas as outras alternativas, com o universo proposicional científico ou “moderno.” Por outro lado, embora se mantenha dentro do universo das sociedades ameríndias, Viveiros de Castro fornece-nos os instrumentos conceptuais para pensar a emergência de um pensamento colectivo “não-humano.”⁵²¹ O pensar “do lado de fora” a que nos propõe, como meio de re-encontrar pelo outro lado o

⁵¹⁸ *Idem.*, p. 62.

⁵¹⁹ *Idem.*, p. 69.

⁵²⁰ *Idem.*, p. 56.

⁵²¹ Tendo enunciado os princípios para a metafísica proposta por Viveiros de Castro, nomeadamente no que se refere a uma nomeação de “humano” como enfermada de uma fatal equivocidade em face daquilo a que se quer referir, somos agora compelidos por questões de conveniência a usar a palavra “humano” no seu sentido corrente, sob pena do recurso recorrente a proposições cautelares.

“pensamento do Fora”⁵²² pode incluir dentro do universo das coisas que observamos como vivas, o reconhecimento da emergência de colectivos “não-humanos”, ou seja, completamente autónomos na sua funcionalidade em relação ao universo “humano” em geral, tal como proposto por Roden.

Para perseguir a emergência do “pós-humano” dentro de uma perspectiva antropológica pronta a descolonizar o pensamento, como pretenderá Viveiros de Castro, requiere-se uma filosofia da linguagem que transcenda a linguagem “humana”. Como refere Barad,⁵²³ ecoando Haraway e através dela Derrida, a reflexão acabará sempre por devolver e ancorar o ponto de observação e perspectiva na imagem sagrada do mesmo. A cientista-filósofa usou o fenómeno físico da difracção, sustentando na mais dura factualidade as consequências sociais e políticas de uma transformação do observador no contacto com a alteridade. É possível no entanto sustentar esta mesma ideia de difracção da observação através de uma filosofia da linguagem que não se centre exclusivamente nas “línguas humanas”. Se o conceito de linguagem se estender a todos os agentes que compõem o mundo, então estabelecer-se-á uma obrigação política que é simultaneamente uma obrigação de transformação da perspectiva do observador, o qual se reconhece agora como parte não essencial de colectivos que o atravessam molecularmente e o transcendem. Esta larga distribuição da capacidade da linguagem é “geo-filosoficamente” caracterizada por Eduardo Kohn como “provincialização” da linguagem.⁵²⁴

Kohn, um antropólogo na esteira de Viveiros de Castro - mas também da teoria autopoiética que condiciona a observação como agência integrada e dependente do sistema que observa como ambiente -, toma como seu objecto argumentar para a efectividade da faculdade de pensar de um colectivo complexo como é o da floresta.⁵²⁵ Esta argumentação permitir-nos-á finalmente, estabelecer uma relação política entre a instância da observação que se refere como “humana” e colectivos “não-humanos” através do que Kohn chama de “semiose”.

⁵²² Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais; Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*, São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 96.

⁵²³ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway; Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham NC, Duke University Press, 2007, p. 71.

⁵²⁴ Eduardo Kohn, *How Forests Think; Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley CA et al., University of California Press, 2013, pp. 38-39.

⁵²⁵ “I want to show that the fact that we can make the claim that forests think is in a strange way a product of the fact that forests think”. *Idem.*, p. 22.

A semiose, de modo paralelo mas também de um modo conceptualmente mais refinado e robusto do que o conceito de memética desenvolvido por DeLanda, é um processo vivo de significação. Os signos não se originam na mente; de modo inverso é a mente ou o “si próprio” dos seres que é originado da semiose contínua dos objectos-signo. A significação é mundanamente efectiva mesmo que não possa ser reduzida à relação na física entre causa e efeito. Khon segue Bateson na convicção de que na mente, aquilo que não existe gera efeitos concretos. O futuro ausente, como horizonte de finalidade (*telos*), organiza o presente e pode ser considerado “como uma modalidade causal e real em qualquer lugar onde exista vida.”⁵²⁶ Como veremos esta posição, com as devidas distâncias contextuais, também revela alguns traços do pensamento messiânico em Benjamin.

É o pragmatismo linguístico de Peirce⁵²⁷ que fornece aqui o suporte conceptual para a compreensão do que serão linguagens próprias aos mais diversos actantes, ou a linguagem para uma performatividade geral das coisas. Kohn parte da definição de signo para Peirce, como algo que existe por alguma coisa em relação com alguém. Este alguém é um interpretante, podendo ser um ser “humano”, uma planta, uma máquina ou uma molécula.⁵²⁸ A partir da distinção peirciana de ícone, índice e símbolo, Kohn permite-se interpretar a sua experiência de campo como uma aprendizagem sobre as múltiplas “pessoas” - num sentido do si-próprio mas também jurídico-político -, que povoam o território selvagem. Será só a partir daqui, do estender da capacidade linguística à totalidade do parlamento das coisas, que se poderá retornar a um conceito latouriano de ecologia política. Pierce reconhece às formas de vida “não-humana” a capacidade de interpretar um mundo. A semiose é nos seres vivos, até à escala protozoária, produzida por intermédio de ícones e de índices. A relação icónica é a mais directa, como a presa que se identifica como tal perante o predador que a observa. Um ícone é assim o próprio objecto que provoca noutro uma acção observado enquanto o índice - também ele icónico e exemplificável pelo cheiro da presa ou a cor de um fruto - indica a existência de qualquer

⁵²⁶ *Idem.*, p. 37.

⁵²⁷ Dois artigos merecem aqui destaque: *What is a Sign?* De 1894 e *Of Reasoning in General* do ano seguinte. Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce; Selected Philosophical Writings, Vol. II*, ed. The Peirce Foundation Project, Bloomington IN, Indiana University Press, 1998.

⁵²⁸ “*The interpretant of a sign is said by Peirce to be that to which the sign represents the object. What exactly Peirce means by the interpretant is difficult to pin down. It is something like a mind, a mental act, a mental state, or a feature or quality of mind; at all events the interpretant is something ineliminably mental.*” Robert Burch, “Charles Sanders Peirce”, recensão publicada em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/peirce/> (consultada em Dezembro de 2018).

coisa ou situação. Já a simbolização refere o objecto de modo indirecto obrigando à existência de uma convenção cultivada entre indivíduos.

A característica multi-escalar (Jessop) da linguagem, assim distribuída ou provincializada, permite-nos pensar o “corpo humano” como um territorialização efectiva e temporalmente contingente de uma multitude de “discursos” desde o nível celular até ao nível da consciência plena. Esta concepção é mais um dado que coloca os “corpos humanos” e a complexidade ínfima destes - enquanto sistemas nervosos, sistemas nodais multi-escalares de recepção e emissão de estímulos -, numa relação de divergência ontológica profunda com a constituição física das máquinas e da relação desta constituição com a linearidade lógico-matemática dos algoritmos. A inteligência artificial nada tem a ver com o pensar do animal celular e com a realização produtiva através do equívoco, a fonte daquilo que chamamos geralmente de paixões.

Kohn caracteriza o fluxo interior aos sistemas complexos, emaranhados na paisagem, em qualquer paisagem, como uma sucessão interminável de significação.⁵²⁹ A semiose e a consciência desta consiste assim na razão central para o abandono da ideia de centralidade e excepcionalidade do pensamento “humano” dentro desta interligação geral do mundo. Ao contrário do que declararia uma posição antropocêntrica, aqui o Homem biológico e real - como tantos outros seres vivos, através da miríade de conexões simultâneas com o que o rodeia nas mais variadas escalas - é apenas mais uma totalidade aberta ao mundo e aos desígnios ou propósitos de sistemas que o ultrapassam.

Kohn consegue extrair da filosofia de Peirce a argumentação de que se a lógica através da qual as coisas interagem é *semeiótica* (não confundir este conceito com o da semiótica saussuriana),⁵³⁰ então as relações equivalem a representações ou perspectivas -

⁵²⁹ Acerca desta receptividade multi-escalar dos corpos vivos, Kohn recupera, também através de Peirce, as modalidades que este estabeleceu para a recepção do real. Peirce estabelece, sempre através de tríades, uma articulação dos poderes transformadores ou produtores do conhecimento do real. O mais suave dos níveis de percepção, a “primeiridade” (*firstness*), é o quase-nada, a leve impressão de um algo em si próprio sem se estabelecer a relação com o seu redor. O acontecimento brutal, o que nos faz interromper o que fazíamos corresponde a um segundo nível, a *secondness*. Por fim, o nível a que Kohn dá mais atenção e que corresponde ao modo de transformação lenta mas profunda que McLuhan indexou ao seu conceito de *cool media*, é o que se pode caracterizar como em funcionamento nos hábitos, nos padrões, nas regularidades, nas relações contínuas, nos propósitos e objectivos (*thirdness*). O mundo transforma-se sobretudo através desta relacionalidade contínua baseada no hábito, tanto em entidades vivas como entidades não vivas. Certos minerais cristalizam-se, os edifícios abandonados tendem à ruína, e a vida, com a sua competência para prever e controlar tais regularidades - e no processo criar um crescente arsenal de novos tipos de regularidades - amplia esta tendência em direcção à tomada de hábitos.

⁵³⁰ “What Peircean meant by “semeiotic” is almost totally different from what has come to be called “semiotics,” and which hails not so much from Peirce as from Ferdinand de Saussure and Charles W. Morris. Even though Peircean semeiotic and semiotics are often confused, it is important not to do so. Peircean semeiotic derives ultimately from the theory of signs of Duns Scotus and its later development by John of St. Thomas (John Poinsot). In Peirce’s theory the sign relation is a triadic relation that is a special species of the genus: the representing relation. Whenever the representing relation has an instance, we find one thing (the “object”)

como diria Viveiros de Castro. “A lógica que estrutura relações estruturais entre seres-próprios é a mesma que estrutura as relações entre signos.”⁵³¹ Deste modo Kohn pode retomar uma antropologia simétrica entre “humanos” e “não-humanos”, a mesma que que Latour não pôde perseguir por se manter ligado implicitamente a uma doutrina que considerava a linguagem como exclusivamente “humana”.

A argumentação de Kohn recupera de modo idêntico a argumentação sobre a *weltarmut* heideggeriana, ao referir Von Uexküll, mas fá-lo tomando um sentido interpretativo diametralmente oposto a Heidegger e mais próximo de Bateson. O antropólogo sublinha e enfatiza o poder produtivo da simplificação semiótica característica de cada animal como uma lógica relacional que assegura a sua sobrevivência. O facto de uma carraça não distinguir um cão de um “humano” abre a possibilidade que de outro modo seria inexistente, da transmissão transversal de alguns vírus e doenças. Por outro lado, esta indistinção limita-se a animais de sangue quente, determinando a distribuição dessas mesmas doenças. Esta direccionalidade organiza-se através de ícones e índices segundo um critério de valor. Já o domínio do universo simbólico na linguagem “humana”, permite por outro lado, a formação de critérios morais que se sobrepõem à valoração puramente icónica dos animais.

A “pobreza-de-mundo” da carraça contribui para a materialização da organização da linguagem eco-sistémica, do mesmo modo que a combinação entre simplicidade e especialização das células neuronais fazem no seu conjunto emergir o animal que domina a linguagem simbólica. A confusão icónica é assim produtiva, criando géneros, tipos de seres ligados por esta indistinção da carraça. Continuando a revirar o antropocentrismo heideggeriano do avesso, Kohn refere ainda que é necessário o esquecimento de algo, uma epimeteia (Stiegler), para que exista sentido, ou seja, a imperfeição como elemento indispensável sem o qual não se pode falar de pensamento.

being represented by (or: in) another thing (the “representamen”) and being represented to (or: in) a third thing (the “interpretant.”) Moreover, the object is represented by the representamen in such a way that the interpretant is thereby “determined” to be also a representamen of the object to yet another interpretant. That is to say, the interpretant stands in the representing relation to the same object represented by the original representamen, and thus the interpretant represents the object (either again or further) to yet another interpretant. Obviously, Peirce's complicated definition entails that we have an infinite sequence of representamens of an object whenever we have any one representamen of it”. Robert Burch, “Charles Sanders Peirce”, recensão publicada em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/peirce/> (consultada em Dezembro de 2018).

⁵³¹ “If selves are thoughts and the logic through which they interact is semiotic, then relation is representation. That is, the logic that structures relations among selves is the same as that which structures relations among signs”. Eduardo Kohn, *How Forests Think; Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley CA et al., University of California Press, 2013, p. 83.

Mais uma vez desenha-se aqui a incompatibilidade entre as concepções de mente e potência informática, ou aquilo a que Winner chamou de *mythinformation*,⁵³² a ilusão revolucionária colocada sobre a “quantidade” aliada a uma “velocidade” estonteante de processamento de informação na internet e na concepção de inteligência artificial em contraste com conceitos clássicos de conhecimento e sabedoria. Esta forma biológica de pensamento só emerge na máquina quando motivada pelas faltas, pelo diferendo, a tal imperfeição tomada por empréstimo dos seus *users* “humanos”. Pode-se argumentar então que o modo complexo de pensar por parte do “humano”, nesta dependência ontológica da falta, estará mais próximo do pensamento de um ecossistema do que de uma rede digital.

A semiose icónica - aquela que no seu emaranhado produz o pensamento complexo do ecossistema - produz-se, nos termos em que Kohn coloca, através de uma “eficácia sem esforço da forma.” Na floresta equatorial, a diferença dos solos e as variações da presença de água determinam a distribuição de certas árvores - como a da borracha -, condicionando-se assim espacialmente a indústria que delas retira o lucro. Este exemplo de um emaranhado entre dois sistemas, duas linguagens, duas formas do emergir da paisagem e indústria, pode ser multiplicado em muitos outros.

A geo-filosofia surge aqui como uma hermenêutica em face das irrupções profundas da forma e das suas desdobragens e isto - tal como sucede com o xamanismo - , através da sua expertise de colocar-se nos pontos de vista dentro de um sistema de perspectiva multi-natural, extraindo desse posicionamento cuidado o seu poder. A ordenação simbólica que organiza as actividades “humanas” embora presida à emergência e destaque de novos fenómenos está enraizada nas relações subjacentes, nas transacções omnipresentes entre materiais e formas de vida. É aqui que se traçaram historicamente as raízes do jusnaturalismo, nesta extrapolação perigosa das organizações hierárquicas baseadas na valoração quantitativa, que emergem do mundo dito “natural” para o universo das valorizações morais características do universo das relações simbólicas.

Porém, se a organização simbólica que preside aos sistemas sociais tem um poder criativo autónomo em relação à base, também é verdade que se verifica uma hierarquia de autonomias muito evidente que é colocada ao cuidado das referências simbólicas. Enquanto estas, para existir, suportam-se na referencialidade indexical e icónica, o

⁵³² Langdon Winner, *The Whale and the Reactor, A search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago IL. et al., The University of Chicago Press, 1992.

contrário já não se verifica. O modo da referencialidade icónica é indiferente, ou seja, não depende em nada das referências simbólicas para se desenvolver. Kohn argumenta inclusivamente que Freud - ao referir-se à formação de sonhos -, delineou implicitamente uma ecologia da mente, ao sublinhar o emergir destas redes de associação icónica no pensamento “humano”, nos actos falhados, nos erros de memória, nas mal-apropriações, nas hibridações, nas monstruosidades. Esta produção “selvagem” de pensamento atesta bem a imersão da psique no jogo de formas que nos rodeia.⁵³³

Se Peirce fornece a chave para um observador compreender - na escala que lhe é dada para essa observação -, o processo da semiose e a existência de entidades pensantes “não-humanas”, ficará por realizar um quadro heurístico que inclua as formas directamente observadas desse processo mas que também inclua a observação bem como o imaginário de uma totalidade não observável dentro das limitações experimentais dadas ao ser “humano”, ou seja, interiores ao seu limite de vida.⁵³⁴ Esta totalidade forçosamente imaginada, condensada em fórmulas simbólicas felizes, poéticas e filosóficas correria o risco de re-colocar no seu centro o único animal capaz de lidar com processos simbólicos, como o mais perfeito dos observadores - isto se a antropologia simétrica não trabalhasse efectivamente para esse descentramento. A emancipação das multidões não-ocidentais, não-brancas ou não-heteronormativas pode realizar-se através de um combate interior à produção simbólica, interior à evidência empírica de uma imagem comum do “ser humano”.

Os índios vivem em profunda e consciente dependência do ambiente que os rodeia e desse modo desenvolveram um plano envolvente, passado e futuro, superior e ínfimo; um plano mítico e real a que se aspira e onde todos os actantes mortos e vivos - dos simples elementos aos homens brancos -, se relacionam simbolicamente. Os “humanos” são jaguares, capivaras, cães e estes por sua vez são “humanos”, consoante a sua posição “política” relativa nesse plano. Todos partilham o estatuto de pessoa. No plano concreto da vida, os “humanos” e os animais são apenas o que são na medida em que as coisas

⁵³³ “*Dreaming may well be, then, a sort of thought run wild — a human form of thinking that goes well beyond the human and therefore one that is central to an anthropology beyond the human. Dreaming is a sort of “pensée sauvage”: a form of thinking unfettered from its own intentions and therefore susceptible to the play of forms in which it has become immersed*”. Eduardo Kohn, *How Forests Think; Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley CA et al., University of California Press, 2013, p. 188.

⁵³⁴A memória infundável do arquivo em rede não pode ser abarcada e muito menos pensada por um único indivíduo humano. A especialização surge desta limitação, a qual Stiegler chamou de “epimeteia”.

ausentes deste plano, os permitem ser. “A vida desenvolve-se em relação aquilo que não é.”⁵³⁵

O que nos interessa aqui verdadeiramente é pensar o confronto e poder de transformação da estrutura desta *weltanschauung* índia para as sociedades ocidentais, traduzida através da perspectiva alter-antropológica proposta por Viveiros de Castro, o qual recordemos,⁵³⁶ propõe a transformação das práticas modernas através da perspectiva do corpo do outro, através da conseqüente ontologia multi-naturalista que se deduz dessas experiências e - através de uma antropologia aparelhada enquanto ciência nómada -, conseguir “canibalizar” enfim, o lugar central do “humano”.

Mas agora não é apenas o índio a povoar o limite exterior destas trocas sob o signo da simetria, mas também a paisagem envolvente como um todo. A impossibilidade do estabelecimento directo de um regime de trocas simbólicas, obrigará à ciência nómada a experimentar e obter recursos através de processos de transmissão icónica e indexical, correspondendo ao movimento análogo ao que tem vindo a ser desenvolvido nas artes. O pano de fundo da magia primitiva que ocupava a totalidade do horizonte e ordenava as práticas quotidianas (Simondon)⁵³⁷ corresponderia assim a uma plethora produtiva sem nome, uma plethora poético-performativa, filosófica e política, integrando também estruturas científicas; em suma, talvez as componentes da ecologia-política que Latour propõe mas não está em condições de mobilar convenientemente. A imaginação da totalidade pelo observador consciente da insignificância de uma centralidade - a qual apenas se inscreve em si próprio e não no mundo fenomenal -, consistiria então e apenas numa prática filosófica nómada onde nenhuma discursividade dominaria perante a evidência e inelutabilidade de um horizonte de equívoco e indeterminação.

Através da renovação da filosofia nestes moldes - uma renovação que colocasse entre parêntesis a produção metafísica - seria então possível a completa integração de direito de pessoas estranhas ao universo corrente de sujeitos jurídicos, numa paisagem imaginada a partir de cada ponto de observação, como uma politeia alargada às florestas,

⁵³⁵ Eduardo Kohn, *How Forests Think; Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley CA *et al.*, University of California Press, 2013, p. 217.

⁵³⁶ “Perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico e alteridade canibal formam assim os três vértices de uma alter-antropologia indígena que é uma transformação simétrica e inversa da antropologia ocidental (...). É traçando esse triângulo que podemos começar a nos aproximar de uma daquelas filosofias dos “povos exóticos” que Lévi-Strauss contrapôs à “nossa”, ou, para dizê-lo de outra forma, a tentar cumprir algo do grandioso programa esboçado no capítulo “Geofilosofia” de *O que é a filosofia?* (...), ainda que ao preço, em ambos os casos — mas é sempre preciso estar preparado para pagá-lo —, de uma certa imprecisão metódica e de uma equívocidade intencional”. Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais; Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*, São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 34.

⁵³⁷ Georges Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier Philosophie, 2012, pp. 225-235.

aos animais, às organizações. De modo simétrico ou complementar às estrutura narrativas índias, também aqui o lugar do observador - do “eu” - será apenas a continuação contingente em relação a um todo intuído, desejado nesse espaço abismal, intransponível e trágico, entre uma liberdade “demasiado humana” e a imaginação, mas ao mesmo tempo incomportável por qualquer tipo de proposições científicas ou dogmas religiosos.

Continuando a seguir Simondon, poderíamos recuperar a sua ideia da técnica - não como uma forma de fundar a teoria do discurso totalitário da ciência -, mas como veículo para uma ética para uma multitude de entidades, uma tentativa continuada de articulação do diálogo intra-espécies entre o observador, a sua linguagem e o que se produz a um nível muito mais íntimo e em ocultação⁵³⁸ para este mesmo observador que é a relativa torrencialidade das coisas. A técnica - seguindo aqui de novo Serres na metáfora das ilhas n’*A Passagem do Noroeste* -, nascida da experiência quotidiana do actante com o que o rodeia, passaria a ser coagida enquanto reduto de certezas localizadas, para a revelação às várias situações possíveis de observação, desse universo de interferências entre naturezas e perspectivas. Esta revelação de múltiplas perspectivas através de múltiplas poéticas sucederia ao invés de uma única - a do Homem - e de uma concepção totalitária da ciência para um único acesso ao verdadeiro.

É também através daqui, de uma “des-antropologização” da técnica que procede a ética de um pensamento em processo de descolonização - como proposta de desconstrução da metafísica ocidental e antropocêntrica -, o qual tem vindo continuamente aqui a ser apresentado através de várias aproximações, paradoxalmente, oriundas da antropologia. Na medida em que se confronta com a acção, a *praxis* enquanto passo para a produção concreta desses espaços descolonizados, mede-se então com o problema da autonomia funcional da técnica, uma autonomia fundada nessa mesma linguagem que se tem de descolonizar. Tal sucede sem se compreender com exactidão até que ponto técnica e linguagem serão a mesma coisa ou pelo menos inseparáveis.

Apresenta-se então aqui uma “descolonização” da técnica, nos mesmos moldes que Viveiros de Castro o pensou para o pensamento. Tanto o pensamento como a técnica

⁵³⁸ O monte de lixo exemplifica bem a retirada para a obscuridade do objecto, uma chávena partida, por exemplo, da atenção do observador. Esta retirar-se-á para uma existência na obscuridade de um colectivo “lixo” que tomará então outros significados e intimar-se-á a outras acções dos mais diversos agentes. O pequeno utensílio descartável afundou-se na perspectiva de um observador, para a obscuridade do esquecimento, da insignificância. Uma ruína, possui pela sua escala, tal como o monte de lixo onde a chávena se “aglomerou” uma existência mais complexa perante o observador, que neste caso é ainda o animal que se diz humano. A ruína pode ser uma nova casa, um objecto de contemplação, uma vantagem do ponto de vista militar, o habitat para uma espécie rara de morcegos.

ocultam-se à claridade da observação no processo social-sistémico no mundo. Se conhecer é já fazer, como afirmam os ciberneticistas então podemos recuperar aqui - justapondo com esta primeira afirmação -, a posição de Steiner relativa à raiz de uma tarefa do tradutor no interior da sua própria língua e onde afirma que compreender é já traduzir.⁵³⁹ A justaposição das duas equivalências sublinha então a relação entre o fazer como tradução, uma relação que foi explicitamente pensada no auge da prática do desconstrucionismo na arquitectura no final do século passado.

Mark Wigley, em desacordo com a noção meramente decorativa de desconstrução argumenta que arquitectura, tradução e desconstrução são indissolúveis numa economia que se transforma sobre um contexto dado, o qual recua e revela a indeterminação da sua origem. “A arquitectura é indissociável da linguagem e este facto pode ser localizado precisamente no debate sobre a própria tradução. Na mesma medida em que a desconstrução interfere com o ideal filosófico da tradução, interfere com o ideal da arquitectura.”⁵⁴⁰ Wigley segue o termo derridiano de desconstrução muito para além de um jogo formal em jogo na arquitectura que adoptou esse “estilo,” através de Derrida até à *destruktion* da metafísica proposta por Heidegger. Nesse sentido, coloca a imemorial produção do tectónico - incluindo nesta categoria de C. Einstein a produção todo o tipo de objectos - dentro do mesmo âmbito ético do problema filosófico da tradução em face da alteridade.

Assim sendo, também Steiner ao colocar no coração de uma mesma cultura ou comunidade linguística, a equívocidade essencial residente na jogabilidade relativa entre o que se diz e aquilo sobre o que se diz, sublinha implicitamente um sentido sempre oculto na tradução de um contexto dado em cada procedimento técnico. Esta posição corresponde também ao princípio proposto por Flusser - na sua abordagem ao *design* -, quando refere que cada objecto produzido consiste num problema, ou seja, uma tradução material de um problema que transfere por si novos problemas para o futuro.⁵⁴¹ A radicalidade de Steiner, segundo Ricoeur,⁵⁴² está em considerar a propensão da linguagem para o enigma, para o artifício, para o recôndito, para a não-comunicação. A tradução é interpretação, não é comunicação. Daqui se compreende esta divisão moral tomada como

⁵³⁹ George Steiner, *Depois de Babel; Aspectos da Linguagem e Tradução*, Lisboa, Relógio d'Água ed., 2002.

⁵⁴⁰ “Architecture is bound up into language, this account can be located precisely in the discussion of translation itself. Inasmuch as deconstruction tampers with the philosophical ideal of translation, it tampers with the ideal of architecture”. Mark Wigley, “The Translation of Architecture, the Production of Babel” in *Architecture Theory since 1968*, Cambridge MA, The MIT Press, 2000, p. 667.

⁵⁴¹ Vilém Flusser, *The Shape of Things; A Philosophy of Design*, Londres, Reaktion Books, 1999.

⁵⁴² Paul Ricoeur, *On Translation*, Oxford, Routledge, 2006, p. 28.

essencial entre as linguagens ditas “naturais” e as artificiais na sua extensão à tecnologia moderna, extensão essa em cujo equilíbrio Heidegger viu, no meio do perigo a possibilidade de salvação. Desta diferença nasce também a posição da arrogância “moderna” em face daquilo que exclui (Latour), revelando o omnipresente equívoco e a exigência do traduzir como interpretação. Desta divisão também se compreende o anti-humanismo radical de Luhmann, que se justifica na agência de um sistema social tornado coeso exactamente pela comunicação e pela exclusão do resto.

A tarefa do tradutor, para Ricoeur, deve então iniciar-se nesta consciência de equivocidade no seio da linguagem própria do que se propõe a traduzir. Tal tarefa corresponde exemplarmente, num plano filosófico-ontológico à auto-corrosão da metafísica ocidental operada na crítica derridiana.⁵⁴³ Seguindo este princípio - o qual não negamos -, não podemos ter a certeza de estabelecer ao fim dos nossos trabalhos um diálogo com multiplicidades pensantes “extra-humanas”, particularmente pelo facto de que este contacto teria de ser estabelecido com processos positivos e indiferentes nós de transmissão e reprodução icónica e indicial.

Seremos assim obrigados a retroceder a um debate que inclua, de início e incondicionalmente, o estranho ou o estrangeiro. Ao tentar delinear uma estratégia para a descolonização do pensamento somos confrontados com duas partes que na relação de tradução se chamam “texto de origem” e “texto de recepção”. Neste recuo que Ricoeur faz pressupor só muito gradualmente surgirá a dúvida radical de que a “linguagem-alvo”, a nossa, é também ela um universo estranho ao que dela emerge. A tradição moderna do ideal de tradução é formada através do “design cosmo-político na esteira da *Aufklärung*, o sonho da construção, que seria por acumulação, da biblioteca completa (...) da qual o intraduzível seria erradicado.”⁵⁴⁴ Neste projecto, bem se vê, revela-se o credo na linguagem transparente e científica, que é ao mesmo tempo um credo de clarividência masculina e branca. É este pensamento conducente à assimetria narcisística que a antropologia pós-estruturalista e pós-colonial recusa como estando ainda enredado na lógica do mestre e do escravo.

⁵⁴³ Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990.

⁵⁴⁴ “First the cosmo-political design in the wake of the *Aufklärung*, the dream of building up the complete library, which would be by accumulation, the Book, the infinitely ramified network of the translations of all the works in all languages, crystallizing into a sort of universal library from which the untranslatabilities would all have been erased. According to this dream, which would also be that of a rationality fully released from cultural constraints and community restrictions, this dream of omnitranslation would try to fill the interlinguistic space of communication and make good the lack of universal language”. Paul Ricoeur, *On Translation*, Oxford, Routledge, 2006, pp. 8-9.

É interessante verificar - para sublinhar esta relação entre a tradução e a produção do tectónico - que Wigley critica no seu desígnio da tradução de desconstrução o seu uso decorativo, o qual pelo seu lado, nada mais faz do que revelar uma hierarquia interiorizada e enganadora entre base e superestrutura, onde a arte como tudo o que é “supérfluo”, se soma e submete ao imperativo da “realidade”. Estas adições reflectem também a ideia de um somar infinito de conhecimento, nos dispositivos de memória, permitido por uma linguagem cristalina e pelo acesso directo através desta à verdade. “A lógica linear da adição é confusa. Um edifício não é simplesmente adicionado ao chão, o ornamento não é simplesmente adicionado à estrutura, a arte não é simplesmente adicionada à filosofia.”⁵⁴⁵ Este erro decorre da recusa em reconhecer este *Grund* como *Abgrund*, como o abismo que é a condição mesma da possibilidade de edificar, o abismo na razão da arqui-escrita.

Ricoeur atribui ao idealismo alemão a origem do impulso para uma progressiva “des-provincialização da língua materna” através da exploração das suas fragilidades internas, num contacto progressivamente em pé de igualdade com outras línguas.⁵⁴⁶ Hölderlin, o poeta que, ao querer fundir o alemão e o grego num hiper-idioma, deixou-se quebrar pelo sofrimento dessa impossibilidade, deixou a Walter Benjamin esse manto de luto. Este cita,⁵⁴⁷ no âmbito das suas reflexões sobre a tradução, uma ambição análoga à que também animará Viveiros de Castro no âmbito da sua metafísica canibal,⁵⁴⁸ ou seja, transformar a língua alemã em grego, hindu ou hebreu.

Mantendo aqui uma diálogo com a narrativa paralela da antropologia pós-estrutural, diríamos que a forma da tradução em Benjamin é determinada ou “propositada” por um vínculo “natural” entre todas as línguas, um vínculo que se refere

⁵⁴⁵ “The linear logic of addition is confused. The building is not simply added to the ground, the ornament is not simply added to the structure, art is not simply added to philosophy. The vertical hierarchy of ground/structure/ornament is convoluted. The architectural motif undermines itself”. Mark Wigley, “The Translation of Architecture, the Production of Babel” in *Architecture Theory since 1968*, Cambridge MA, The MIT Press, 2000, p. 668.

⁵⁴⁶ Paul Ricoeur, *On Translation*, Oxford, Routledge, 2006, p. 8.

⁵⁴⁷ “Pannwitz writes: ‘Our translations, even the best ones, proceed from a mistaken premise. They want to turn Hindi, Greek, English into German instead of turning German into Hindi, Greek, English’”. Walter Benjamin, “The Task of the Translator” in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, pp. 261-262.

⁵⁴⁸ “Se nossa antropologia ocidental está fundada no princípio de caridade interpretativa (a boa vontade do pensador, sua tolerância diante da “humanidade” incoativa ou atrofiada do outro), que afirma uma sinonímia natural entre as culturas “humanas”, a alter-antropologia ameríndia afirma, muito ao contrário, uma homonímia contranatural entre o discurso das espécies vivas, a qual está na origem de toda sorte de equívocos fatais”. Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais; Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*, São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 68.

à região imaginada de uma sobre-vida futura das formas literárias.⁵⁴⁹ Esta posição ressoa na de Eduardo Kohn quando este se refere a um futuro, também ele representável apenas de “forma embrionária ou intensiva,”⁵⁵⁰ formado globalmente “pelo mundo semiótico não simbólico” ao qual todos os futuros “humanos” estão de uma forma pré-inscrita, indexados.⁵⁵¹ A promessa eminente do messiânico, “a região predestinada até agora inacessível, da reconciliação e completude das linguagens”,⁵⁵² orienta a concepção da tradução em Benjamin de modo idêntico aquele onde um futuro ausente - um futuro que existe em razão do algo que existe presentemente - influencia a inter-relação entre os seres vivos numa dada paisagem.

Para o ensaísta alemão a tarefa do tradutor “consiste em descobrir a particular intenção dirigida à linguagem-alvo, a qual produz nessa linguagem o eco da original.”⁵⁵³ A orientação da forma diplomática para um futuro messiânico difere de posições multiculturalistas como é a de Ricoeur. Este último, tomando a equivocidade e o artifício como um dado derivado do facto das linguagens “serem cheias de vida,”⁵⁵⁴ professará no final a ideia da hospitalidade da tradução através de uma “traição criativa do original” pela “construção do comparável.”⁵⁵⁵

Benjamin, ao professar um sentido teleológico para a tradução, prefigura já outro texto muito importante - as *Teses sobre a Filosofia da História* - onde sobre o contínuo temporal de opressão estabelece-se, através do acto revolucionário, a temporalidade messiânica da salvação. Ao contrário do que sucede no materialismo hegeliano, o qual colocaria este plano de perfeição no fim de um longo processo dialético concreto de luta e transformações sócio-económicas, Benjamin propõe-nos a eminência permanente desta temporalidade. É sobre esta eminência de temporalidade, onde o seu projecto de tradução

⁵⁴⁹ “We may call this connection a natural one, or more specifically, a vital one. Just as the manifestations of life are intimately connected with the phenomenon of life without being of importance to it, a translation issues from the original — not so much from its life as from its afterlife”. Walter Benjamin, “The Task of the Translator” in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 254.

⁵⁵⁰ *Idem.*, p. 255.

⁵⁵¹ “Neotropical forests, such as those around Ávila, proliferate semiotic habits to a degree unprecedented in the biological world, and in the process they also proliferate futures. This is what humans — the Runa and others as well — step into when they enter the forest and begin to relate to its beings. And yet the kind of future that humans create is emergent with respect to the sorts of futures that characterize the nonsymbolic semiotic world in which such a future is nested. Like an Icon or an Index, a symbol must come to be interpreted by a future sign potentially coming into being in order for it to function as a sign”. Eduardo Kohn, *How Forests Think; Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley CA et al., University of California Press, 2013, p. 207.

⁵⁵² Walter Benjamin, “The Task of the Translator” in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 257.

⁵⁵³ “The task of the translator consists in finding the particular intention toward the target language which produces in that language the echo of the original”. *Idem.*, p. 258.

⁵⁵⁴ Paul Ricoeur, *On Translation*, Oxford, Routledge, 2006, pp. 24-25.

⁵⁵⁵ *Idem.*, p. 37.

- muito para além da diplomacia - pode constituir-se como a apertada porta para o surgir do Messias.

Trazendo de novo o projecto benjaminiano para o confronto com os colectivos “não-humanos”, aqui o “apocalipse já” é sempre omnipresente como um princípio de acção, empalidecendo o que seria a mera cortesia passiva das representações, num contraste com a catástrofe prometida na troca das perspectivas corpóreas entre actantes. Por outro lado, esta eminência do perigo, do contacto com o abismo, nada tem a ver com uma visão progressiva da história do pensamento - que é sempre o pensamento do ocidental - com o objectivo escatológico da libertação de toda a ideologia e o estabelecer definitivo da sociedade da razão. Esta posição seria, como é evidente, totalmente contrária ao propósito de reciprocidade manifesto nas novas antropologias ameríndias, no conceito de multinaturalismo, no imaginário que convoca a expressão “metafísicas canibais” e no perspectivismo a que estas disciplinas obrigam, como a inclusão eco-política das multiplicidades “não-humanas”. Precisamente, esta inclusão toma a forma da hospitalidade entre idiomas e - mesmo para além deste princípio - num destinar ou designar do idioma-alvo a uma transformação radical no contacto com a alteridade, destinado pela totalidade dos planos de origem e fim, reflectidos.

A posição de Benjamin comporta assim, para além de motivar a responsabilidade e o desafio vital do traduzir, uma ligação particular à semiose geral em Peirce.⁵⁵⁶ Tal permite, por conseguinte, reforçar a articulação da sua crítica no geral e as exortações a que esta motiva no plano sócio-político moderno, à paisagem conceptual das antropologias simétricas de Kohn ou Viveiros de Castro bem como à ecologia batesoniana. Recordemos aqui de novo a tríade categórica de Peirce e o modo como a terceira e última categoria (*thirdness*), caracterizável nos hábitos, padrões e nas regularidades possui uma eficácia geral na formação de mundos, independentemente de observadores específicos e muito menos dos “humanos”. Esta propagação da forma ecoa imediatamente uma das primeiras afirmações de Benjamin sobre a tarefa do tradutor. “A tradução é uma forma. Para compreendê-la como forma, teremos de regressar ao original,

⁵⁵⁶ Dinda L. Gorlée, “Translation as a Semiotic Problem, Including Intersemiotic Translation” in *Übersetzung, Translation, Traduction; An International Encyclopedia of Translation Studies, Vol. I*. (3 Vols), Berlim, Walter de Gruyter, 2004, p. 58.

porque as leis que governam a tradução residem no original, contidas no seguimento da sua traducibilidade.”⁵⁵⁷

Para Peirce, o signo enquanto ícone também contém em si o objecto como ideia e potencialidade, interpretável e traduzível por um interpretante. Todo o universo fenomenal - o universo das aparências - é inteiramente constituído de signos. Estes traduzem-se a si próprios em signos equivalentes ou eventualmente mais avançados, como no exemplo básico da reprodução das células. O interpretante a este nível icónico equivale à tradução contínua, ao hábito, à padronização. Incluindo aqui outros níveis de semiose e observação, este interpretante constitui-se como um signo interpretável por toda uma outra variedade de interpretantes.⁵⁵⁸

Benjamin também faz decorrer o processo de traduzibilidade como algo essencial a certos textos e por isso independentes da presença ou capacidades de observadores específicos. Numa passagem ecoa claramente Peirce no modo como este obrigava toda a significação simbólica à existência icónica, sem se verificar o contrário. Assim, Benjamin considera o processo de tradução como natural, do mesmo modo que manifestações específicas de vida estão intimamente ligadas ao fenómeno da vida sem que sejam essencialmente importantes para esta. O conceito do propósito associado aos textos escapa-se ao entendimento do observador na mesma medida em que em Peirce não se pode abarcar a infinita sequência de transformações futuras de um signo dado.

Em última análise as duas visões complementam-se. Benjamin vê a linguagem como existente num estado de permanente mobilidade e incompletude. Se a sua atenção se foca nas cristalizações ou congelamentos da mesma sob a forma de textos e documentos - mas colocados em contínua ressonância pela força vital interna que se expressa nas traduções e que aspira ao plano messiânico da linguagem pura, de transparência e realização, livre do peso da significação -, já Peirce, decididamente nos terrenos da metafísica e da ontologia, tem uma visão “heraclitiana” do *phaneron*, o universo das aparências integralmente constituído por signos. “Nada é fixo: os signos e os sistemas-signo movem-se de um estado mais caótico, surpreendente e paradoxal

⁵⁵⁷ “Translation is a form. To comprehend it as a form, one must go back to the original, for the laws governing the translation lie within the original, contained in the issue of its translatability”. Walter Benjamin, “The Task of the Translator” in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 254.

⁵⁵⁸ Robert Burch, “Charles Sanders Peirce”, recensão publicada em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/peirce/> (consultada em Dezembro de 2018).

através da tradução, para um estado mais ordenado, previsível e racionalizado.”⁵⁵⁹ A adequação da teoria de Peirce à descrição de uma totalidade pensante “extra-humana” como a floresta, é grande na medida em que parece prefigurar já o pensamento cibernético. Os sistemas-signo são auto-gerados e organizados e dispensam a existência de um observador externo. A tradução é internamente assumida como processo semiótico, como um processo generalizado, descentrado e despersonalizado.

A importância da adaptação peirciana de Kohn consiste na indicação de uma forma de pensar na floresta equatorial e a de nos permitir enunciar - não como futuro ou emergência mas como um dado arcaico ou fundamental - a existência passada e presente de multiplicidades pensantes, de propósitos relativamente opacos à compreensão por parte da linguagem do observador “humano” e totalmente independentes das produções permitidas pela linguagem simbólica. Estas entidades múltiplas e conectadas auto-organizam-se, não através de limiares mas de propósitos que formam coesões interiores a esses complexos. A antropologia simétrica, ao permitir-se aumentar através da extensão do estudo das linguagens e dos códigos para lá da comunicação simbólica e estender assim a uma abrangência “não-humana” o campo de “pessoas” com a quais pretende estabelecer relações para se desprovincializar ou descolonizar, acaba por se confirmar como um campo experimental colocado nessa orla selvagem inóspita, conceptualmente preparada para a reforma no interior do pensamento metafísico. É Benjamin, no entanto, e não Peirce, que coloca na ordem do dia este imperativo ético que hoje se pode animar a partir da antropologia. Se a *semeiótica* peirciana permite-nos compreender um propósito profundo no fluxo dos signos em cada grande organização “extra-humana”, é através da crítica materialista benjaminiana - reflectida na atenção que dedicou aos aspectos mundanos e concretos da vida moderna - que se revela um verdadeiro propósito ecológico no espaço de estranheza entre a linguagem do observador e o texto de origem. Não será por acaso que Benjamin utiliza, também ele, a metáfora da floresta para caracterizar a posição ética do tradutor, mais adaptado do que o diplomata latouriano, para esse desafio em face da estranheza de um texto.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Dinda L. Gorlée, “Translation as a Semiotic Problem, Including Intersemiotic Translation” in *Übersetzung, Translation, Traduction; An International Encyclopedia of Translation Studies, Vol I*. (3 Vols), Berlin, Walter de Gruyter, 2004, p. 58.

⁵⁶⁰ “Unlike a work of literature, translation finds itself not in the center of the language forest but in the outside facing the wooden ridge; it calls into it without entering, aiming at the single spot where the echo is able to give, in its own language, the reverberation of the work in the alien one”. Walter Benjamin, “The Task of the Translator” in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, pp. 258-259.

Benjamin recusa expressamente o facto de que a tarefa do tradutor tenha essencialmente a ver com o comunicar.⁵⁶¹ O sonho hermenêutico da linguagem pura persegue-se antes através da arte ou da produção magico-religiosa, modalidades do uso simbólico aptas a captar as forças reverberadas pelo murmúrio universal das coisas e ocultas sob a forma de enigmas no verbo. A comunicação simbólica é uma produção oriunda do mesmo organismo linguístico, mas com um sentido e destinos completamente diverso. Se a abertura hermenêutica ao fluxo, ao ruminante pensar do mundo subterrâneo ou sub-simbólico corresponde ao impulso dionisíaco e molecular da dança, do xamanismo - de uma prática de multinaturalismo perspectivista através de um uso simbólico desterritorializante -, então o uso comunicacional será sobretudo uma manifestação molecular da linguagem simbólica para a constituição de sistemas sociais. Esta produção molar da linguagem simbólica - ao contrário da produção desterritorializante e des-articulante em direcção ao sentido puro - re-territorializa um centro onde habita um utilizador ou uma comunidade nomeada de utilizadores. Este é um centro de observação, mas também e fundamentalmente um centro de decisão e propósito. Em suma, no espaço de variação das duas produções ou atitudes através da linguagem simbólica, joga-se a posição do observador perante aquilo que Carl Einstein designou por *Weltzwang* ou a realidade crua da propensão simultânea para a vida e para a destruição no fluir do mundo.⁵⁶²

Porém, não nos podemos esquecer de que foi o uso molar, metafísico e auto-referente da linguagem que permitiu a emergência de uma forma de vida específica - a que se chama “humanidade” - mas que na verdade corresponde a um modo de desenvolvimento histórico e espacializado de produção. Também não nos podemos esquecer que esta evolução realizou-se através de uma correlação inextricável entre a vontade molecular de sobreviver de um certo corpo primitivo, apesar das faltas orgânicas, o defeito e o desejo que se lhe associa. Igualmente também não nos poderemos esquecer

⁵⁶¹ “For what does a literary work “say”? What does it communicate? It “tells” very little to those who understand it. Its essential quality is not communication or the imparting of information. Yet any translation that intends to perform a transmitting function cannot transmit anything but communication — hence, something inessential. This is the hallmark of bad translations”. Walter Benjamin, “The Task of the Translator” in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 253.

⁵⁶² Sebastian Zeidler, *Form as Revolt; Carl Einstein and the Ground of Modern Art*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2015, p. 160.

que este corpo evoluiu nas suas formas em devir comum com um ambiente propício, um devir biológico-paisagístico que permitiu a evolução entre outras ferramentas, da linguagem simbólica e da sua potência fáustica, potência essa que se ampliou, como notámos aqui, através do alfabeto, da escrita alfabética e de formas cada vez mais poderosas - porque abstractas - de ortografia. Enfim, esta emergência, assim enquadrada, traduziria naquilo que auto-apelidou de modernidade,⁵⁶³ uma armatura em torno da ideia de liberdade subjectiva que se realizou através de uma ideologia colonial expressa como “conquista da natureza” ou “criação civilizacional.”

As fibras moleculares deste mesmo ser que cavalgou sobre a terra armado do temível poder concreto do abstracto, mas que nunca se separaram de um fundo ferido pelas fronteiras dessa mesma abstracção, detectam agora as sombras, as hordas do “inumano,” e dos tumores, o espectro da falência da sua alimentação, das suas condições de sobrevivência mais básica. A molaridade resiste a estes sinais através das estratégias de negação disponíveis às suas capacidades. Tal não chega, porém, para dissipar o mal-estar e a angústia crescente deste “humano” em conflito com as suas “pessoas,” ou seja, o ser membro de classe e família, cidadão nacional, trabalhador específico, sujeito científico e legal. Finalmente, através da crítica, da arqueologia das instituições e de outros meios, tenta-se compreender e talvez detectar o momento impossível onde a linguagem traiu o corpo que a produziu, esse momento fatal onde a justiça, no seu sentido mais essencial, misterioso mas talvez também mítico, aplicada a uma totalidade perceptível pelo observador, terá sido ferida de morte pelas rotinas do sistema social.

Nietzsche é o primeiro a recusar na sua totalidade o projecto iluminista através da recusa da dialéctica a favor do mito. Não admira, portanto, a forte ligação actual das antropologias às “filosofias do anti-iluminismo” (Habermas) e especificamente o *appeal* que Deleuze e Guattari produzem para a fundação “perspectivista” em Viveiros de Castro. Já Schelling⁵⁶⁴ defendera que a poesia deveria substituir a razão especulativa no esforço de reconstituir uma unidade dentro do iluminismo que se sobrepusesse à queda da

⁵⁶³ “A era moderna gira primordialmente sob o signo da liberdade subjectiva. Esta realiza-se, na sociedade, sob a forma de um espaço de manobra garantido pelo direito privado para prossecução racional dos interesses próprios; no Estado, enquanto participação — por princípio igual de direitos — na formação da vontade política; no foro privado, sob a forma de autonomia ética e auto-efectivação no domínio público relacionado com esta esfera privada, finalmente, como processo de formação consumado através de apropriação da cultura tornada reflexiva”. Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990, p. 89.

⁵⁶⁴ *Idem.*, p. 97.

religião, esta última a consagrante de uma certeza que tornava a totalidade da vida inviolável.

F) Design como Controlo Político

f.1) Direito do “Não-Humano”

Propusemo-nos desenvolver questões essenciais para a constituição de bases teóricas para repensar o problema do *design*. O resultado desta investigação aponta já para uma diluição das presentes ferramentas conceptuais para lidar com o alargamento das especificidades e o modo de existir dos intervenientes nos processos de produção da realidade, uma realidade que corresponde ao âmbito total onde *design* cada vez mais se aplica. *Design* não “é tudo”, mas poderíamos dizer numa primeira tentativa de definição que equivale ao sentido que surge numa produção de algo, uma produção que também representa algo para alguém (Peirce).

A definição é elusiva. Esta dificuldade de definição é quase toda ela contextual. O *design* ocorre teoricamente numa corrente infinita de disjunções. *Design* não é linguagem mas ocorre em todos os níveis de ocorrência desta última. O mundo do *design* é, por isso, a comunidade da matéria animada pela significação, ou se quisermos agora, o sentido na transmissão “memética”. O *designer* a partir do seu lugar específico de observador é um interpretante-actante e é uma boa ideia manter esta articulação em vista, mesmo sabendo que em biologia, conhecer é já fazer. A comunidade dos *designers* que pretendemos convocar é vasta e multi-escalar. As questões éticas que se colocam sobre esta comunidade têm de partir das questões que aqui já foram colocadas, nomeadamente da equivocidade geral que surge de uma incapacidade de compreender a totalidade que nos rodeia através das nossas extensões cognitivas e linguísticas, da equivocidade na determinação do sujeito na enunciação ou produção do real e da emergência de novas subjectividades e das suas produções “contraditórias”. Nesta confusão de género e papéis de desempenho, determinar o agir do *designer* em cada um deles, não é um erro. Estamos em condições de afirmar que dar sentido ao que se produz transcende o grupo de animais que se diz “humano”.

A explosão que se vai tornando cada vez mais evidente das diferenças entre agentes linguísticos, nas diferenças de subjectividades, comporta uma pressão evidente sobre a relação entre facticidade, a construção de um espaço comum e a produção de

normas que assegurem a materialização da justiça dentro desse espaço. Esta tensão do factual com a dimensão da validade da lei também torna necessário a organização do poder político.

Ao fluxo das facticidades corresponde estreitamente um poder plástico do político, aqui entendido já como o poder sobre a organização do conjunto de seres “absolutamente diferentes, considerando a sua igualdade relativa e fazendo abstracção da sua diversidade relativa.”⁵⁶⁵ Esta definição de Hannah Arendt, embora baseada na ideia da pluralidade “humana”, serve bem como um ponto de partida para compreender o desígnio sobre o espaço entre subjectividades que como temos vindo a afirmar transcendem em muito o “humano”. Arendt ao sublinhar a ideia da diversidade como o ponto de origem do político, coloca-se em oposição às tradições que singularizam o conceito de espécimen - “o Homem” -, em oposição à irredutibilidade das diferenças entre todos os que assim se chamam. A filósofa detecta assim a dupla raiz dessa simplificação que suprime o político tanto na religião monoteísta⁵⁶⁶ como nas generalizações operadas pelo nomear nas ciências. Por outro lado também se opõe à ideia aristotélica, tanto do *zoon politikon* - que traduz a ideia de uma qualquer essência política numa espécie qualquer - como da ideia de uma origem do político na família. Contra estas posições Arendt fez conferir, enquanto sentido e conteúdo próprio do político, o espaço entre pessoas e a liberdade relativa das mesmas nesse espaço.⁵⁶⁷ Na continuação do que temos vindo aqui a desenhar, diríamos que estas pessoas se definirão através das suas formas linguísticas, no modo como estas formas produzem e movem no espaço, o que implicará dizer que o sentido do político corresponderá a um espaço relativo de tradutibilidade. Deste sentido de tradutibilidade, o desafio remontará então a repensar o sentido do político que inclua agora todos os agentes, a saber, ecossistemas, animais autónomos, animais dotados de linguagens simbólicas e por fim máquinas e redes.

Uma primeira dificuldade que encontramos é o facto da filosofia do direito não possuir “quaisquer soluções para os problemas da ecologia e da protecção animal.”⁵⁶⁸ Tal

⁵⁶⁵ Hannah Arendt, “Qu’est-ce que la politique” in *Qu’est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 34.

⁵⁶⁶ É interessante a sugestão que Arendt faz ao colocar a ideia de igualdade e insignificância perante o modelo divino como a causa da guerra de todos contra todos no estado natural, no modelo de Hobbes e também a criação monstruosa de um indivíduo que fundiu todos os humanos e ao qual se chamou “humanidade”. *Idem.*, p. 33.

⁵⁶⁷ “*Cette liberté de mouvement — qu’il s’agisse de la liberté d’aller et de venir et de commencer quelque chose de nouveau et d’inouï, ou bien de la liberté de fréquenter les autres en leur parlant et de faire l’expérience de la pluralité, qui constitue à chaque fois la totalité du monde — ne constituant et ne constitue nullement la fin de la politique, celle que l’on peut atteindre à l’aide de moyens politiques: il s’agit bien plutôt du contenu propre et du sens du politique lui-même. En ce sens, la politique et la liberté sont identiques, et, partout où cette sorte de liberté fait défaut, il n’y a pas non plus d’espace politique au sens propre*”. *Idem.*, p. 68.

⁵⁶⁸ Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 447.

prender-se-á com o domínio da tradição moderna do debate legal pelo antropocentrismo. Historicamente, as preocupações de Locke, Kant ou Bentham, ao invés de se constituírem como prescrições contra a crueldade sobre um ser vivo, derivavam mais da potencialidade dessas acções reverterem para actos de crueldade para com os “humanos”. Constituído sobre esta imagem de supremacia “humana”, como referimos anteriormente, derivou o preconceito da hierarquia de proximidade e de identificação com a “imagem humana”, quando na verdade, depois de todos os argumentos de prós e contras, não se pode saber algo como o valor-em-si, a realidade experimental do sofrimento de um animal. Por outro lado, no que diz respeito ao ambiente como um todo, a protecção do colectivo ecológico só surge nos debates como a eventualidade da “criação de direitos judicialmente exigíveis das gerações futuras a condições dignas de vida”.⁵⁶⁹ É de prever, no entanto, um incremento destes debates no foro legal à medida que se forem sucedendo as iniciativas internacionais para fazer face à catástrofe acompanhando a influência dos *Critical Studies* nas disciplinas do direito.

Outra dificuldade reporta-se, no contexto histórico da filosofia política e do jusnaturalismo, ao facto de que organizar estes seres absolutamente diferentes, corresponde a uma organização problemática do chamado “estado da natureza” (*state of nature*) na base das teorias políticas contratuais de Hobbes e Rousseau. O primeiro passo para a resolução deste problema deste seria uma creditação anti-anthropocêntrica a este “estado de natureza” da capacidade de se auto-organizar como espaço político. Tal pode-se fazer sem se deixar de procurar a constituição de um *common-wealth* como um aparelhamento⁵⁷⁰ em face dos perigos específicos para o “humano” representados pela abertura *imediata* a uma totalidade esmagadora. A consideração de uma igualdade relativa de todas as pessoas perante o Estado, fazendo abstracção da sua diferença relativa, tal como Arendt propõe, re-coloca imediatamente o “humano” no meio da

⁵⁶⁹ *Idem.*, p. 452.

⁵⁷⁰ Norberto Bobbio descreve como Hobbes, como sucessor de Bacon mas também relacionando-se com Descartes, pensou a constituição do estado um artifício para confrontar a natureza. “*For Hobbes, the state is one of these machines produced by human beings in order to compensate for the shortcomings of nature, and to replace the deficient products of nature with a product of human ingenuity, that is, an artificium?*”. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago IL *et al.*, The University of Chicago Press, 1993, p. 36. Antes de Bobbio, Carl Schmitt adopta mesmo uma posição semelhante a Hobbes quando considera o Estado como a primeira máquina da modernidade. “*The state that came into being in the seventeenth century and prevailed on the continent of Europe is in fact a product of men and differs from all earlier kinds of political units. It may even be regarded as the first product of the age of technology, the first modern mechanism in a grand style, as a machina machinarum in Hugo Fischer's appropriate formulation. With that state was created not only an essential intellectual or sociological precondition for the technical-industrial age that followed but also the typical, even the prototypical, work of the new technological era — the development of the state itself?*”. Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes; Meaning and Failure of a Political Symbol*, Chicago IL *et al.*, The University of Chicago Press, 2008, p. 34.

equação, na medida em que todas as relações constituídas através da linguagem “humana” - mesmo sob o exercício perspectivista que Viveiros de Castro propõe - tendem a realizar-se dentro de uma sistematicidade social, ou seja, privilegiando nexos comunicativos que nada mais fazem do que ampliar um espaço estruturado pela “humanidade” no geral.

Sendo o problema da gestão contínua das igualdades e das diferenças, um problema do enquadramento da justiça, então teremos de definir o que é a lei dentro de um estado de direito ou “estado constitucional” [*Rechtsstaat*] que se pretende enquanto largamente abrangente ao “não-humano”. Se, como acabámos de ver, a gestão das igualdades como conceito de direito só pode ser produzida através de uma rede comunicacional sustentada na capacidade de abstracção dos símbolos, então no mundo que se conhece, um sistema legal terá de se pensar como um “sistema humano” que represente o “não-humano” no estabelecimento da sua temporalidade própria, como tecnologia “hipomnética”.⁵⁷¹ A abrangência ao “não-humano” constitui-se, neste quadro, como uma forma específica de recalcitrância, a resistência política,⁵⁷² que parte da linguagem que se diz “humana”. Descobre-se assim uma gigantesca assimetria ou não-correspondência entre o universo do político - como o espaço multi-natural criado por um multi-perspectivismo dinâmico e produtivo entre todas as entidades relacionáveis entre si - com aquilo que seria um sistema legal que a todos representasse perante um conceito especificamente formado de justiça.

Aqui, porém, não existe nada de novo. Repete-se ainda a ideia da especificidade fechada de um sistema legal inserido num ambiente político. A diferença deste modelo com o de sistematicidades legais tais como apresentados por Luhmann ou Jürgen Habermas, reside na indeterminabilidade enquanto sistema de universo político no exemplo da selva ameríndia. Luhmann, naturalmente e de acordo com a sua teoria abrangente de sistema social, concebe o seu sistema político, tal como o legal, como um sistema social específico e fechado, inserido enquanto componente do sistema social geral. Habermas, por seu turno, não organiza os procedimentos políticos enquanto sistema, mas sim como o desenvolvimento interior a um estado constitucional e autónomo

⁵⁷¹ Também estamos neste momento possibilitados de estender o conceito de tecnologia hipomnética a formas de conservação de dados não-simbólicos. Um fóssil é um exemplo claro desta possibilidade. Porém no sentido específico que aqui propomos a tecnologia hipomnética em que consiste a inscrição da lei num quadro jurídico está indexada à linguagem simbólica.

⁵⁷² “As long as there is no constitution in the modern sense of the term, the problem of resistance remains the core problem of the modern state, the point where law is in conflict with politics. Here lies the hidden motif of all theories built on the unity of politics and law. In other words, the difference between the legal system and the political system can be understood under the prevailing premises, as legitimate resistance to the political exercise of power”. Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, Oxford et al., Oxford University Press, 2009, p. 361.

e que autoproduz-se no sentido de precaver o domínio do sistema legal por poderes ilegítimos oriundos do universo da facticidade social.⁵⁷³ Esta defesa da legalidade faz-se a nível parlamentar através do exercício de uma racionalidade comunicativa que procura consensos depurados de ambiguidades. Ambas as definições, como veremos, são muito restritas, sobretudo por se basearem exclusivamente em formas de linguagem simbólica e no caso habermasiano, numa posição assumidamente logocêntrica.

A concepção que aqui seguimos consiste então na aceitação da indeterminabilidade de um universo político abrangente, que transcenda enfim qualquer organização, seja esta o estado ou o sistema legal. Sobre este plano de potência, de possibilidades ilimitadas de produção e conflito - o “estado da natureza” -, territorializam-se organismos e sistemas tendo como primeiro objectivo a sua própria sobrevivência e o prosperar. Torna-se necessária uma abordagem histórico-filosófica do surgir destes organismos. Um sistema legal ou normativo, tal como o Estado, é um destes sistemas. “O direito não tem em si qualquer existência; o seu ser é a própria vida dos homens”.⁵⁷⁴ Os sistemas, qualquer sistema, como observámos, progride através da observação, selecção e transformação de recursos, que se processa através da redução da complexidade existente no exterior.

A “abstracção da diversidade relativa” da facticidade existente num ambiente social corresponde assim a uma condição essencial tanto para a existência de um sistema legal como para a existência do Estado. É essa a razão pela qual se reduz frequentemente a dimensão política a uma dimensão manejável pelo Estado de direito. Esta redução é injusta e por isso perigosa, tal como não deixará de ser problemático e perigoso o seu contrário; o re-equacionar do afirmar do jusnaturalismo como pano de fundo para qualquer projecto normativo, ou seja, a afirmação de um sentido de justiça “não-humana”,

⁵⁷³ “The development of the constitutional state can be understood as an open sequence of experience-guided precautionary measures against the overpowering of the legal system by illegitimate power relations that contradict its normative self understanding. From inside the legal system, this appears as an external relation between facticity and validity, the familiar tension between norm and reality that again and again provokes a normative response”. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms; Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge et al., Polity Press, 2017, p. 39.

⁵⁷⁴ “O direito não é o sistema legal, mas sim aquilo que é produzido por este.” Agamben cita aqui um dos fundadores da escola historicista do direito, Carl von Savigny: “Das Recht hat nämlich kein Daseyn für sich, sein Wesen ist vielmehr das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen”. Carl von Savigny *apud*. Giorgio Agamben, *O Poder Soberano e a Vida Nua; Homo Sacer*, Lisboa, Editorial Presença, 1998, p. 35. Esta frase é muito importante porque a equivalência pode ser invertida. Mais adiante tentaremos defender de que se a existência do direito é a própria vida dos homens, então os limites da existência humana são um problema de direito. Estes limites são produzidos por um sistema legal.

cósmica ou algo similar e comparável ao *dikaion physikon* ou *ius naturale*, um sentido de justiça indiferente a todos os seres, algures na qual se joga a sujeição “humana”.⁵⁷⁵

É preciso, no entanto, assumir que este fundo de justiça se mantém como indeterminável, tal como é indeterminável a extensão do espaço político onde nos jogamos, na mesma medida em que é impossível determinar a geometria das relações entre todas as entidades que participam de algum modo na nossa forma de vida. Quando Benjamin, por exemplo, recusa os princípios da lei natural,⁵⁷⁶ fá-lo no geral pelo motivo desta se votar a uma regressão interminável de causalidades. Esta indeterminabilidade de modo nenhum autoriza, como temos vindo a insistir, ao deduzir de normas legais a partir de princípios científico-religiosos.

Porém, esta mesma indeterminabilidade permite sempre a colocação num horizonte especulativo de um “sentido”, mas um sentido submetido a experiências e operações mentais idênticas à que o tempo sofre sobre a teoria da relatividade, ou seja; a origem do sentido é descentrada, móvel, ambígua mas mesmo assim temida. O “fundamento místico da autoridade” na nossa investigação - diferentemente do caminho tomado no foco messiânico em Benjamin - mantém-se como uma questão do jusnaturalismo, evitando assim através da substituição, a centralização através da iminência de qualquer linguagem pura, apocalíptica. A relação entre justiça messiânica e a violência autoritária presente na lei, ecoa a relação que referimos anteriormente, entre o original e a tradução postos em movimento incessante pelo desejo de completude na linguagem pura.

Para Benjamin a violência legal complementa com infâmia a sua origem como má tradução. Apenas a violência revolucionária “fará justiça”, no sentido substantivo da expressão, por ser originária da linguagem pura de Deus.⁵⁷⁷ Seria então possível - descartando o foco apocalíptico do messias a favor deste descentramento ecológico - uma

⁵⁷⁵ William Ophuls, ecologista norte americano, em face da impossibilidade da contenção destruidora da democracia, defende com alguma crueza a inevitabilidade do retorno da *ius naturale* como base para um novo *common-wealth* hobbesiano. Langdon Winner, *The Whale and the Reactor, A search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago IL et al., The University of Chicago Press, 1992.

⁵⁷⁶ Walter Benjamin, “Critique of Violence” in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 237.

⁵⁷⁷ “Far from inaugurating a purer sphere, the mythical manifestation of immediate violence shows itself fundamentally identical with all legal violence, and turns suspicion concerning the latter into certainty of the perniciousness of its historical function, the destruction of which thus becomes obligatory. This very task of destruction poses again, ultimately, the question of a pure immediate violence that might be able to call a halt to mythical violence. Just as in all spheres God opposes myth, mythical violence is confronted by the divine. And the latter constitutes its antithesis in all respects. If mythical violence is lawmaking, divine violence is law-destroying; if the former sets boundaries, the latter boundlessly destroys them; if mythical violence brings at once guilt and retribution, divine power only expiates; if the former threatens, the latter strikes; if the former is bloody, the latter is lethal without spilling blood”. *Idem.*, pp. 249-250.

espécie de credo na inter-relacionalidade cósmica, manter um foco revolucionário sem recair nas usurpações vulgares do jusnaturalismo? Cremos que a solução que se tornará progressivamente mais evidente, estará contida numa combinação de várias abordagens ao problema do direito, evitando posições exclusivas. Neste âmbito, até o acto de soberania benjaminiano, enquanto ideia profunda de salto lúcido, torna-se necessário, como a única proposição decisiva⁵⁷⁸ na paisagem dilacerada pelo capitalismo ultra-liberalizado.

Derrida discorreu sobre o conceito de "violência" [*gewalt*]⁵⁷⁹ em Benjamin para sublinhar a relação íntima entre violência, lei e escrita. A ligação é relevante neste contexto porque nos permite relacionar uma leitura "tectónica" da escrita, presente em Wigley ou em Carl Einstein,⁵⁸⁰ com a produção de legislação. A desconfiança derridiana em relação a um fundamento místico da autoridade que comporta "riscos substancialistas ou irracionistas" é justificada através da advertência de que o forçar da lei ("*enforceability of the law or of contract*") sustenta-se sempre na *différance* existente na performatividade da escrita e da locução, na *différance* a que obriga o contexto da sua aplicação, nomeadamente na diferença entre potência e fraqueza.⁵⁸¹

Derrida permite-nos espacializar e reforçar o carácter tecnológico (aliás, já presente em Benjamin) da produção normativa. De novo surge esta separação radical entre norma e fundamentação, *meios e fins*, "porque nunca é a razão que decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins: a violência imposta pelo destino decide sobre a primeira e é Deus que decide sobre a segunda".⁵⁸² Não nos é possível, então, abordar directamente a justiça e é nessa perspectiva que a posição de Benjamin se torna crucial para Derrida. No entanto, este compromete-se à luz da irreconciliabilidade de Benjamin, abordar a necessária racionalidade do direito sob a condição deste se manter aberto à desconstrução. Esta racionalidade ou cálculo tem de partir obrigatoriamente do facto de

⁵⁷⁸ O "decisionismo" no herói que desfere o gesto messiânico aproxima Benjamin da "teologia política" de Schmitt, substantivando a relação de mútua admiração entre os dois intelectuais da República de Weimar.

⁵⁷⁹ Derrida efectua um plano das várias traduções e acessibilidades que a palavra *Gewalt* pode ter em "*Zur Kritik der Gewalt*" ("A Crítica da Violência") de Walter Benjamin. *Gewalt* para além de significar "Violência", também possui para os alemães poder legítimo, autoridade, força pública. "*Gesetzgebende Gewalt*" literalmente "*poder que fornece as leis*", é "*poder legislativo*". Jacques Derrida, *Fuerza de Ley; El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, p. 17.

⁵⁸⁰ Sebastian Zeidler, *Form as Revolt; Carl Einstein and the Ground of Modern Art*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2015.

⁵⁸¹ Jacques Derrida, *Fuerza de Ley; El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, pp. 15-20.

⁵⁸² Walter Benjamin, "Critique of Violence" in *Selected Writings Vol 1 (1913-1926)*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 247

que a justiça é incalculável e “*exige* que se calcule com o incalculável.”⁵⁸³ A desconstrução, tomada agora como uma condição exegetica na abordagem do contrato e do texto legal, permite desmascarar os lugares, no decorrer da evolução histórico-filosófica do direito, onde as metafísicas antropocêntricas ou “carne-falo-logo-cêntricas” passaram a “dominar o pensamento ocidental e a divisória entre o justo e o injusto”.⁵⁸⁴

Derrida recusa enveredar assim pelo niilismo de uma desconstrução ilimitada que congelaria, através da imposição de uma absolutização do indeterminável, a produção política. Assim sendo, ao exigir o sentido “de uma responsabilidade sem limite (calculável)” perante a memória parece pensar de acordo com as doutrinas de direito originadas com Savigny as quais, em oposição à codificação legal e paralelamente à concepção da história em Hegel, defendiam o texto legal como algo vivo e como objecto de contínua interpretação.⁵⁸⁵ A responsabilidade pela memória é antes do mais “uma responsabilidade ante o próprio conceito de responsabilidade que regula a justiça e a justeza dos nossos comportamentos, das nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas.”⁵⁸⁶ A “responsabilidade ante o próprio conceito de responsabilidade” pode entender-se em linguagem da hermenêutica, enquanto metodologia de direito como “autocompreensão do sujeito interpretante,” a qual se insere “necessariamente no horizonte de compreensão”, colocando a sua própria credibilidade sobre juízo. A figura implicada do observador no próprio sistema que observa está aqui presente mas, ao contrário do mesmo em Luhmann, com acrescidas responsabilidades devidas dessa condição.

⁵⁸³ “*El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla*”. Jacques Derrida, *Fuerza de Ley; El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, p. 39 (sublinhado nosso).

⁵⁸⁴ *Idem.*, p. 44.

⁵⁸⁵ Randall Lesaffer, *European Legal History; A cultural and Political Perspective*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 2012, p. 466. O sentido de “hermenêutica” quando se fala da tradição historicista do direito, particularmente no que se refere aos pandectólogos, terá a ver com uma metodologia de interpretação e não com a corrente de filosofia transcendental de Gadamer. É neste sentido metodológico que Savigny marcou a tradição moderna de jurisprudência. Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 127. Savigny, deste modo, foi também o pioneiro do positivismo ao defender o método em detrimento da substância. Mas ao contrário das acusações de conservadorismo que lhe votaram os hegelianos de esquerda, Savigny insistiu tal como Hobbes antes dele que um legislador não é aquele que escreve a lei, mas aquele por cuja autoridade a lei se mantém. Contra os codificadores do seu século, Savigny insistia que seriam as forças silenciosas do povo a produzir o direito. É o direito consuetudinário e não o direito legislado a forma própria do direito. *Idem.*, p. 211.

⁵⁸⁶ Jacques Derrida, *Fuerza de Ley; El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, pp. 45-47.

Para os hermeneutas jurídicos - e contra o que defendem os positivistas duros - a incompletude das leis não é um defeito, mas sim “algo de apriorístico e necessário”,⁵⁸⁷ do mesmo modo que para Derrida a justiça incalculável *ordena* calcular, apesar do facto da ferida profunda que apela sempre a essa justiça, ser insanável. As leis, o *nomos*, como toda a codificação, impõem a violência da identificação sobre uma realidade relacionalmente fluída, a partir do simples acto de uma selecção ou do nomear, até à construção sobre alicerces inseguros de todo o género de divisórias e fronteiras, distinguindo o “humano” do “não-humano”, mas também o público do privado, o moral do imoral, o nacional do estrangeiro, a pessoa de direito do ilegal. Mas Derrida exorta ao cálculo à luz dessa exorbitância da justiça sobre o direito para que este mesmo cálculo não seja usurpado pela perversão. Este ordenar emanado da esfera inatingível e intraduzível da justiça vive suspenso sobre o direito, mas também sobre as fronteiras, sobre os nomes e enfim, sobre todos os textos. Este ordenar torna a justiça mesmo enquanto intangível e inobjectificável, é indissociável da produção quotidiana da realidade.⁵⁸⁸ Eis admiravelmente condensado o apelo à contínua luta, seja através do aperfeiçoamento ou da revolução, do espaço comum sem que se possa definir, nomear ou focar um telos legítimo, gesto que corresponderia a uma usurpação de um título de soberania impossível.

Se a desconstrução de uma história metafísica do ocidente, a tal que imprime uma ordenação injusta como direito sobre o espaço dos vivos, se descobre ela própria como mais um destes episódios históricos ao utilizar um conceito de justiça indissociável da fundação dessa mesma tradição,⁵⁸⁹ então teremos de procurar um outro conceito de origem para prosseguir esta desconstrução dos processos normativos e das suas formas de produzir mundo. A proposta que aqui fazemos é a de uma substituição de um conceito de justiça de genealogia divina - mesmo que intangível - como horizonte exorbitante sobre o direito, para a introdução de um destinar que não procure qualquer reflexo e se mantenha opaco ao sentidos produzidos pela linguagem simbólica.

⁵⁸⁷ Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 132-134.

⁵⁸⁸ “*El orden de ese hay que no pertenece propriamente ni a la justicia ni al derecho. No pertenece a uno de los dos espacios más que desbordándolo hacia el otro. Lo que significa que estos dos órdenes son indissociables en su heterogeneidad misma: de hecho y de derecho. La politización, por ejemplo, es interminable, incluso si nunca puede ni debe ser total*”. Jacques Derrida, *Fuerza de Ley; El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, p. 65.

⁵⁸⁹ O messianismo e o apocalíptico desempenharam, como demonstra Taubes, um papel conferidor essencial de sentido teleológico na história europeia, desde os primórdios do gnosticismo até Marx e Kierkegaard. Derrida e Benjamin.

O incondicionado (*Das Unbedingte*), como vontade pura e indiferente ao ser, uma vontade que nada quer,⁵⁹⁰ aporta o seu sentido a todas as coisas sem excepção. A devolução secreta da imagem manifesta à concepção de uma inteligência por de trás de um texto puro que remete sempre para antes de Babel, quebra-se no conceito desta “vontade pura que nada quer,” porque ao anular-se a relação entre sujeito e objecto num todo,⁵⁹¹ também se anula a relação especular dos textos e a relação filial dos fantasmas antropomórficos que os geram. Como vimos anteriormente, se o objecto é condicionado, nunca absoluto, então Schelling - construindo sobre Kant - conceberia o fundo da natureza como não-objectivo e assim incondicionado. Tal levou-o então a caracterizar a essência da natureza como “produtividade”.

Ora se assim é, então é possível conceber através da intuição, a origem de sentido para a produção icónica e indicial, a qual ordena os colectivos complexos “não-humanos” como a mesma origem para as posteriores divisões operadas metafisicamente pela linguagem que se diz “humana”. Todas as fronteiras, todas as normas, são produtos de resistência específica, transmitidas, multiplicadas, re combinadas e transformadas nas mais diversas escalas e em face de condições dadas. As “leis” naturais que reconhecemos são o resultado desse processo de transmissão icónica do mesmo modo que, na esfera simbólica, as normas científicas e do direito orientam-se de modo centrífugo a partir dos dados no mundo, da facticidade, no sentido da adaptação da vida de quem as produz.

O dado para nós essencial é o facto de que enquanto produtos desta vontade indistinta e indiferente, somos também o produto de toda uma série de divisões posteriores. A aparente exclusividade “humana” do uso da linguagem simbólica não significa, como bem demonstram Maturana e Varela, a perda de importância de todas as outras formas de relação do “animal humano” com o ambiente, ele próprio produto de múltiplas divisões. Um conceito messiânico de justiça mesmo que inacessível, é sempre um conceito antropomórfico porque se deseja através do texto que devolve a “imagem

⁵⁹⁰ “Nous dirons donc dès lors que, considérée purement en lui-même, l'inconditionné, l'Exprimant de tout Etre (Wesen), de tout étant et de tout être (Seyn) est une pure volonté en général; mais en vertu de son indifférence à l'égard de l'étant et de l'être (ou, ce qui revient au même, à l'égard de l'existence), en tant donc que cet Etre sans contradiction que nous cherchions, il n'est autre que la volonté qui ne veut rien”. Friedrich W. J. von Schelling, *Les Âges du Monde, Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 156.

⁵⁹¹ Hölderlin sugeriu, na sequência da polémica da equivalência entre panteísmo e ateísmo que marcou a introdução de Espinosa no debate alemão através de Lessing, envolvendo depois Jacobi, Mendelssohn e também Kant, que se teria de compreender a estrutura entre sujeito e objecto como as partes fundadas num todo a que chamou “Ser.” Esta ideia funda por sua vez aspectos fundamentais do pensamento de Schelling, nomeadamente o conceito do “incondicionado”. Andrew Bowie, “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Recensão publicada em <http://plato.stanford.edu/entries/schelling/> (consultada em Novembro de 2018).

humana” na norma do direito, porque se deseja materializado politicamente de forma inteligível - essa é a via da tecnologia - e por fim porque deseja o retorno ao paraíso, a uma idade de ouro constituída como o ambiente perfeito para este animal específico no seu centro. O direito não revela apenas um abismo em relação a um sentido profundo de justiça, mas também um abismo na latitude em relação à normatividade produzida por esse sentido inicial e indiferente da natureza como produtividade - uma normatividade imediata, violenta tal como a das leis - e em relação à qual somos sujeitos subalternizados. Esta subalternização⁵⁹² que, na verdade, também é uma auto-exclusão pela hipertrofia do poder da linguagem simbólica e pela ilusão da traduzibilidade e da transparência, manifesta-se na crescente perda da capacidade de nos representarmos perante os colectivos “não-humanos”, capacidade dada através de outras linguagens as quais ignoramos também ser nossas e insubstituíveis para uma adaptação contínua aos dados ambientais.

A perspectiva tomada do mundo a partir das formações sociais constituídas pelos elos de comunicação simbólica inclui de modo oculto a maquinaria que produz a ilusão perigosa de uma centralidade que na verdade nunca existiu. Não bastará para a obtenção de uma nova perspectiva, como Latour propõe,⁵⁹³ repensar a existência dos colectivos sociais através da crescente heterogeneidade dos elementos que os compõem. Será necessário compreender antes do mais que a mudança de perspectiva necessária acarreta consigo em particular, uma mudança de atitude perante a abrangência de processos relacionais e linguísticos, porque são as rotinas maquínicas interiores à linguagem que fabricam a ilusão de transparência pela liberalidade unilateral do nomear. Não se tratará aqui - porque tal seria impossível - de fazer consistir uma defesa do abandono da linguagem simbólica como veículo de auto-aperfeiçoamento para lidar quotidianamente com os cada vez mais estranhos e inoportáveis colectivos,⁵⁹⁴ mas sim de defender a

⁵⁹² Aqui este conceito reverte politicamente o contexto em que Gayatri Spivak o propôs. Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” In *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago IL, University of Illinois Press, 1988.

⁵⁹³ Referimo-nos neste caso à *Actor Network Theory* (ANT). Esta perspectiva opõe-se à visão prevalecente da sociologia como a ciência que se debruça sobre colectivos já formados. Latour contende que tal não existe, e que os colectivos estão em permanente recomposição. Este trabalho está na origem directa de “*Politics of Nature; How to Bring the Sciences into Democracy*”, obra que tratámos aqui com mais detalhe. Bruno Latour, *Reassembling the Social; An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford et al., Oxford University Press, 2007.

⁵⁹⁴ Uma imagem possível, talvez extrema, mas que ilustra bem o que se quer aqui dizer é a da perda de importância progressiva do latim em face de línguas bárbaras e supostamente “inferiores” mas trazidas para o proscénio, pela importância das revoluções industriais e políticas a norte. Assim sendo, fazendo o paralelo, a linguagem simbólica, exclusiva da espécie daqueles que a usam, correrá o risco de ser um factor de enclausuramento ou possível extinção de formas de produção e mesmo vida, se não for acompanhada de uma abertura por essas mesmas comunidades que a usam, a outras formas de linguagem. A imagem deste perigo pode ser captada na hipotética superação da linguagem simbólica por dois concorrentes à vez; o primeiro, o

necessária justaposição desta forma de processar com as outras formas de processo. Estas outras formas serão mais desconfortáveis pela ausência da segurança de um juízo sintético *apriori*, mas possibilitarão o uso integral das capacidades de interacção do corpo, logo de participação consciente em colectivos fora da acção codificadora da escrita legal.

Flusser define *design* inteligente dando o exemplo da vela de um navio como a melhor defesa contra o vento, ou seja, uma produção que compreende o sentido dessa “pura vontade que nada quer” para progredir com ela.⁵⁹⁵ Dir-se-ia assim que a veleiro é uma forma de legislar sobre mar respeitando a justiça mais profunda, ali materializada nas vagas e no vento. Mas a vela é um acto de entendimento muito complexo, colectivamente desenvolvido por matérias, fibras, uma espécie de macaco que teve de ir para este mar. A vela amadureceu ao longo de muitos séculos e milhares de vidas, de transmissões silenciosas, repetições sem fim do mesmo gesto técnico: *alétheia*. A vela corresponde a um texto complexo, transcultural, global. A um nível individual, ou talvez melhor, na escala do colectivo que se agrega sob a forma daquilo a que se chama de “corpo humano”, esta linguagem manifesta-se plenamente como pré ou proto-consciência, como a resposta a estímulos, intuição ou - de modo mais imediato do que o projecto - a projecção. O salto neste abismo do excesso do sentido originário em relação à legalidade - mesmo para lá ainda de um uso transgressor da linguagem simbólica⁵⁹⁶- faz-se para além desta através da práxis anteriormente por nós caracterizada como desenho.⁵⁹⁷

Após introduzir aqui a linguagem - como a componente que sendo considerada para além de uma definição simbólica (e, por isso, antropocêntrica) como a formalização relacional entre elementos de qualquer colectivo - corremos o risco de fazer rebentar por

mais directo será um código de todas as máquinas, como o código digital. Este cenário só sucederia no caso de uma tomada de poder das redes acompanhada da sobreposição de objectivos próprios, indiferentes à incompletude sexuada dos humanos. O segundo concorrente e quanto a nós o mais credível será a complexa linguagem que escreve o guião do esgotamento progressivo das condições de sobrevivência para o *homo sapiens*, através da escassez de recursos, da alteração ambiental, da explosão viral.

⁵⁹⁵ Vilém Flusser, *The Shape of Things; A Philosophy of Design*, Londres, Reaktion Books, 1999.

⁵⁹⁶ Este uso transgressor ao qual chamamos no sentido estrito e como forma literária, de poesia, habita no limiar entre a subversão e a obediência à estrutura lógico-gramatical das várias linguagens simbólicas. Não é de todo possível distinguir claramente as fronteiras de obediência e submissão ao *nomos* e o desejo pela vertigem nas linhas (desterritorializações) ocultas dos colectivos que nos ultrapassam.

⁵⁹⁷ Gonçalo Pena, “Radicalizar Design”, Lisboa, FCSH-Universidade Nova de Lisboa, 2001.

dentro a estrutura conceptual da filosofia política, o qual adiante-se já, não pretendemos. É por isso que teremos de voltar à definição do sentido do político e às concepções de direito escritas ou não escritas que fundamentam qualquer projecção política.⁵⁹⁸

A leitura contextual do sentido do político que nos é dado por Arendt, sendo uma leitura moderna, oculta por detrás da ideia de igualdade a máquina antropocêntrica e as suas necessidades específicas e localizadas que nunca se denunciam como tal. Esta igualdade é uma igualdade perante a lei, uma igualdade que terá consequências ao nível dos direitos e deveres de cada um no espaço político. É a ideia da igualdade à luz da “justiça” que obriga à existência de uma complexa máquina legal cujo esforço vai todo para a fabricação das regras de “abstracção sobre a diversidade relativa” dos sujeitos políticos. Aqui temos de novo presente a máquina a funcionar sobre uma espécie de algoritmo. “Dadas as diferenças num universo x, eliminem-se os elementos extremos até se chegar a um ponto óptimo de justiça relativa”, dir-se-ia. Esta é a posição de Rawls, o qual para que a sua teoria funcione, é obrigado a fazer uma grande abstracção dos sujeitos individuais considerados, incluindo a nomeação de deveres “naturais” comuns a todos.⁵⁹⁹ É claro que o enunciar destes deveres, que pressupõem uma consciência simbólica, elimina toda uma heterogénea e necessária fauna de sujeitos que antes quisémos convocar numa perspectiva eco-política.

Mas poderia ser de outra forma? Com esta questão coloca-se um ponto de inflexão neste estudo, uma inflexão que foi anunciada desde início com as repetidas investidas contra as pretensões anti-kantianas, as quais defenderiam a possibilidade da obtenção - através da argumentação lógica e científica - de um acesso racional à coisa em si-própria. O argumento é simples: o facto de se aceitar uma existência de um princípio global que obrigue a uma concepção descentrada da “posição humana” no mundo, não implicará a capacidade de um mapeamento claro de uma posição relativa, pela impossibilidade de estabelecer pontos de referência absoluta.

A única possibilidade de obter esses pontos é através de juízos sintéticos *apriori*, os quais só se verificam dentro de regras pré-estabelecidas dentro dos jogos de linguagem

⁵⁹⁸ Rawls, por exemplo, cria uma teoria de justiça distributiva bastante rigorosa deixando em suspenso decisões políticas posteriores de opção entre um sistema baseado da propriedade privada ou socialista. O rigor da formulação distributiva torna quase supérflua essa decisão. “Ao longo da exposição, a escolha entre uma economia baseada na propriedade privada e o socialismo é deixada em aberto; se nos colocarmos exclusivamente na perspectiva da teoria da justiça, há diversas estruturas básicas que parecem satisfazer os respectivos princípios”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 1993, p. 209.

⁵⁹⁹ “Constituem exemplos de deveres naturais: o dever de auxiliar alguém que está numa situação de necessidade ou de incerteza, desde que seja possível fazê-lo sem excessivo risco ou perda para o próprio; o dever de não fazer mal ou ferir outrem, e o dever de não causar sofrimento desnecessário”. *Idem.*, p. 105.

simbólico-matemática e como tal não se podem aplicar eco-politicamente. Não é possível empiricamente, ir além da posição do observador por muito imaginativa que seja, e da sua perspectiva absolutamente e fatalmente localizada, num tempo, num espaço, dentro de determinadas estruturas formais de linguagem, dentro de condições técnicas e materiais precisas. O observador constitui-se como o centro do mundo experimentado mesmo que consiga imaginar outras situações. É a partir da posição central da observação que se estabelecem todas as relações.

A recusa do antropocentrismo não *nos* liberta do “óptico-centrismo” ou de um “sensor-motor-centrismo” específico a partir do qual todas as relações quotidianas se estabelecem. Este nós refere-se então à inelutabilidade do eu e dos “eus” com os quais comungo experiências interiores através da linguagem simbólica escrita ou falada, de existir numa clareira formada por essa linguagem num quadro temporal sobre o qual paira a morte. É a partir do espaço muito restrito da sua líbido e da consciência da sua morte, que o observador específico que domina a linguagem estabelece relações políticas, tal como é a partir desse espaço restrito que ele imaginará o que puder, incluindo o seu infinito poder ou a sua infinita insignificância. Este poder imaginar, no qual convergem todas as operações permitidas pelo seu corpo, é no entanto uma função biológica essencial, tão essencial como também é o domínio dos símbolos e exactamente por isso. A imaginação consiste na principal ferramenta contribuinte para a construção dos colectivos heterodoxos dos quais dependerá a sua sobrevivência.

E porque este observador sobrevive? Que vontade é essa? Esta questão dirige-se a quem não pode responder. O observador não entende com transparência as forças que o animam, mas imaginará bem, *mise-en-abyme*, que contra estas nada pode. As forças vivas multiplicam-se do corpo atómico ao corpo cósmico, trespassando pelos tecidos celulares, nervos e linfa, pela pele que o observador reconhece como sua, recombina-se após a sua morte noutras formas.

f.2) *E la Nave Va*

A definição do sentido do político dado por Hannah Arendt, se for transformada em imperativo,⁶⁰⁰ pode considerar-se um exemplo daquilo que na história recente da

⁶⁰⁰ Ficaria assim: “Age no sentido de promover a igualdade relativa entre todos, abstraindo-te na medida do possível das suas diferenças relativas.”

filosofia do direito se pode classificar como um dos *general principles of law* ou princípios gerais do direito.⁶⁰¹ Se são princípios muito gerais e por isso insubsumíveis a aplicações no terreno, estes servem para orientar na sua generalidade a constituição de estatutos legais e mesmo de constituições nacionais.⁶⁰²

Como afirmámos anteriormente, tomando o exemplo de Kant, estes princípios são fórmulas dependentes de variáveis, isto apesar de terem sido concebidos com os olhos postos dos “humanos” na sua generalidade e só se constituírem como um princípio para o universo a que se abrem as suas inteligibilidades enquanto princípios. Sendo assim possuem as propriedades contraditórias da ambição absoluta de aplicabilidade ao mesmo tempo que apontam e se referem ao centro, à configuração específica que os criou. É certo que, na medida em que são fórmulas, podem ser traduzidas dentro de alguns limites específicos e contextualizados. Podem representar ao mesmo tempo - através dos “humanos” que as criaram como princípios - outros sujeitos que não os “humanos”. Existem, no entanto, limites e esses limites são ocupados e trabalhados potencialmente pela linguagem que se diz “humana” e pelas suas extensões lógicas.

Isto quer dizer que os limites deste princípios ou imperativos gerais referem-se ao centro da linguagem que os formula e nada mais. A linguagem no seu geral - e a simbólica em particular - fabrica os sujeitos e as leis a que estas criaturas estão votadas. A procura de “princípios gerais do direito” representa assim, enquanto via intermédia, entre o

⁶⁰¹ Os *general principles of law* foram conceptualizados como uma alternativa importante ao positivismo e à super-especialização e burocratização dos sistemas legais, por um lado, e às tentações jusnaturalistas por outro, isto principalmente na esfera anglo-saxónica. Filósofos do direito como Ronald Dworkin, Neil McCormick, Alexander Peczenik ou Carl Wellman, são considerados os iniciadores desta tendência. H. L. A. Hart, positivista e professor de Dworkin defendia que o direito suporta-se sobre leis, mas que estas, ao não cobrir todos os casos, terão de ser suplementadas pelas decisões do juiz, que nesse caso serão sempre correctas ou seja, constituintes de jurisprudência. Dworkin associa às leis estes “princípios gerais de lei” (Justiça, *Fairness*, Estado de Direito) que constituem como um guia para as decisões do juiz, que de outro modo seriam arbitrárias. O positivismo é atacado na medida em que as leis ficam enquadradas por princípios que as orientam deixando de ser a fonte única de jurisprudência. Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 74-77.

⁶⁰² O exemplo dado não é o único. Também já referimos aqui o imperativo categórico kantiano, mas também poderíamos citar o *sum cuique tribuere* (Cícero), a regra de ouro do sermão da montanha (Jesus), o princípio da equidade (Rawls) ou ainda o princípio da responsabilidade de Hans Jonas. Esta lista não exaustiva de princípios que reuniriam aparentemente um largo consenso pela sua evidência, encontram-se num território intermédio entre a pretensão do absoluto e relatividade. Esta lista de princípios é dada por Kaufmann e não é exaustiva. *Sum cuique tribuere* significa “a cada um o que é seu e exprime o direito à vida individual privada e à identidade; a regra de ouro do sermão da montanha de Jesus exorta a fazer aos outros aquilo a que se gostaria que outros fizessem a si próprio. Este princípio muito privado é refinado para uma aplicação ao Estado por Kant no seu imperativo categórico: “Age segundo aquelas máximas que tu possas pretender que sejam erigidas a leis gerais”. Rawls propõe um princípio base para o estado social: “Age de tal modo, que todos os envolvidos participem de forma proporcional, tanto nos benefícios como nos encargos” o que representará um cuidado com as minorias. Por fim Jonas propõe um princípio de aplicação ecológica: “Age de tal modo, que as consequências da tua acção não destruam, ameacem ou diminuam a possibilidade de subsistência da vida humana e do seu ambiente.” Todos estes princípios, incluindo mesmo o de Jonas, se lhe retirarmos a expressão “humanidade” podem aplicar-se a qualquer sujeito que compreenda esse princípio. *Idem.*, pp. 273-274.

tecnicismo cego do positivismo legal⁶⁰³ e os perigos fundamentalistas do jusnaturalismo, a única via credível segundo alguns autores⁶⁰⁴ para a constituição actual do político. Esta via intermédia pode também ser associada à ideia eco-política tal como proposta por Latour ou para organizações eco-politicamente inclusivas, como seria o *world game*⁶⁰⁵ concebido para a “nave espacial Terra” de Buckminster Fuller.

A linguagem simbólica quer salvar-se, com as suas produções, através das suas produções. A crise surge, portanto, quando estas produções se contradizem e entram em conflito. O sistema fechado composto pelo gesto e pela palavra produziu uma forma biológica específica, mas também uma multiplicação de redes ou associações, conducentes a outras formas específicas de existir. Assim, para além das suas próprias produções a partir de si própria - e que são mapeáveis até certo ponto - existe toda uma multiplicidade de associações, de outros sistemas que co-usam símbolos mas também outras formas linguísticas. O próprio “humano”, temos vindo a referir, não foi apenas um produto da linguagem simbólica e das suas produções, mas também da linguagem icónica e indicial, presentes entre outros casos, no seu desenvolvimento orgânico e celular.

A linguagem simbólica, longe de ser uma produção hegemónica é um produto rarefeito e ameaçado, aumentando esta ameaça ainda mais na medida em que as rotinas da comunicação simbólica ocultam e esquecem-se das suas bases icónicas e indiciais sendo essas, sim, hegemónicas no mundo. Esta é a estrutura do “drama humano” um drama que não é trágico, porque o “trágico” é ele próprio uma produção indígena à linguagem “humana” e talvez nem sequer um “drama”, por ser no contexto da linguagem do mundo, insignificante. Mas a angústia é uma produção do símbolo e - talvez mais do que de símbolos - uma produção da linguagem que nos tem dentro de si desde o início, enquadrando o sentido da “existência humana” por si própria. A angústia sela a auto-referencialidade deste corpo específico através da linguagem que este usa.

⁶⁰³ Lesaffer, por exemplo, refere este naufragar relativo do esforço oitocentista de codificação no século XX ao mesmo tempo que paradoxalmente o frenesi legislador aumenta: “*Contemporary statute law has in the meantime become a travesty of the ideals of the Enlightenment. Clarity and comprehensibility have been sacrificed to the unattainable ideal of completeness. (...) It is the failure of a rationalist ideal that has become self-destructive but has not yet been replaced by a new ideal*”. Randall Lesaffer, *European Legal History; A cultural and Political Perspective*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 2012, p. 511.

⁶⁰⁴ Raymond Geuss, “On the Very Idea of a Metaphysics of Right” in *Politics and the Imagination*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2010.

⁶⁰⁵ O *World Game* opõe-se para Buckminster Fuller ao *World War Game*. “*World Game comprehensively details that which individual humans must do to realize total success for all and do so within the critical time limit, before humanity passes the point of no return en route to self-extinction*”. Richard Buckminster Fuller et al., *Critical Path*, Nova Iorque, St. Martins Press, 1981, p. 201.

O nosso homínideu na savana - que ao olhar e prever o perigo e descobre que também é olhado - perspectiva-se então como o centro de um sistema organizado por perspectivas similares, retribuições, margens magras de vantagem tática e imagina no céu poderosas entidades que por tudo olham e que o vigiam. O panóptico primordial está montado, com os seus sistemas de identificação e nomeação, o eu, objectos e pessoas, paredes, vítimas e estruturas de poder, presunções de causalidade e a especulação cósmica que tudo encerra numa unidade. Esta unidade é a unidade da *polis*.

Sloterdijk traça a representação da origem da cidade no mito bíblico da arca (de Noé), sendo esta a primeira grande obra de engenharia e também a primeira grande manifestação “teotécnica”. A arca, um navio sem ponte de comando porque é guiado pela vontade do Deus é a protecção última contra a natureza e ao mesmo tempo a manifestação da primeira aliança (*covenant*) entre o primeiro e os homens. A arca “reflecte uma relação com a natureza a qual nunca mais poderá ser vista como uma matriz não-problemática da vida vegetal, animal e humana”.⁶⁰⁶ Neste *contrat naturel*, assinado numa esfera legal “divino-humana”, a natureza despojada da sua condição anterior de opacidade autónoma, é agora prometida à iniciativa e ao engenho “humano”. Sloterdijk sublinha esta nova relação nos termos de um sistema fechado: “as arcas são veículos autopoieticos - como quem diz, auto-isolantes - nas quais os reunidos fazem uso do seu privilégio de imunização em face dos ambientes inóspitos.”⁶⁰⁷

A imagem da arca em deriva - a imagem das paredes protectoras de onde emanam a presença e os comandos de Deus - corresponde assim perfeitamente ao conceito fechado de sistema social que se organiza através dos seus nexos comunicacionais. Corresponde - no caso que aqui nos interessa - ao sistema auto-referencial que resulta do nomear da língua simbólica do ser que a profere e por isso *eleito* sobre todos os outros.⁶⁰⁸ Parte da exterioridade natural, anteriormente hostil é agora interiorizada, eleita através da selecção, passando a participar da constituição geral do sistema. A arca é também a célula imunizada farmacologicamente com anti-corpos, de natureza domesticada e introduzida para o combate das infecções exteriores. A ponte faz-se aqui - tal como Taubes fizera,

⁶⁰⁶ Peter Sloterdijk, *Spheres - Volume 2: Globes, Macrospherology*, South Pasadena CA, Semiotext(e), 2014, p. 241.

⁶⁰⁷ *Idem.*, p. 242.

⁶⁰⁸ Sloterdijk expõe a narrativa da relação contínua entre o povo hebraico e a arca, como o primeiro de sucessivos contratos com Deus, culminando posteriormente no êxodo e nas leis do Sinai. Esta relação exclusiva de um povo com Deus transforma-se com o cristianismo. A igreja é multiétnica mas o mesmo processo de inclusão-exclusão processa-se através de uma “teologia da selecção.” Sloterdijk caracteriza deste modo este processo: “*The early Christian church was the prototypical trans-ethnic ensemble whose claim to comprehensive inclusivity was, at the same time, militantly asserted as implacable exclusivity; with its merciless battles over the formulation of dogma, church history offers a spectacle littered with systemic paradoxes*”. *Idem.*, p. 249.

para uma caracterização do modernidade e as suas sub-estruturas - como a continuação destas estruturas imunizantes do judaico-cristianismo. A modernidade constituiu “coloridas flotilhas de arcas nas mais variadas escalas que navegam de modo auto-referencial num dilúvio - desta vez incessante - de complexidade ambiental.”⁶⁰⁹ Segundo Sloterdijk, a pós-modernidade não será outra coisa que não o abandono da esperança, em cada uma destas arcas, de voltar algum dia a terra.

O “animal” que profere símbolos, o centro que joga e re-combina símbolos, gera as paredes dessa “arca” no interior da qual - usurpando a segurança - não disfarça a angústia, o mal-estar e deriva no oceano indeterminável da contingência. Estas paredes são limiares carregados de significação tanto para o seu interior como para o exterior. A madeira transmutou-se em pedra e depois em simulacro. A grande cidade muralhada será, num certo sentido, a arca dos eleitos, a qual (agora em terra) não foi abandonada até hoje. Para dentro, as paredes, as inscrições, os ecrãs, afirmam com insistência a devolução da imagem divinizada, num espaço compacto, tornado coeso pela produção tectónica das forças da comunicação pelos sistemas legais que se estabelecem. Para fora as paredes e as suas extensões, as “máquinas de guerra” desestabilizam e liquefazem a paisagem mediante um direito cego na sua auto-afirmação. Esta “condição humana”, enquanto embarcada no interior de um invólucro tecnológico, é ainda mais enfatizada por Kittler, como uma situação de impotência por insignificância, na medida em que a escrita se escapou ao controlo e a história deixou de ser uma “história do Homem” para ser a história da automação.

Sem querer enveredar por uma narração tecno-apocalíptica, é necessário sublinhar aqui que o limiar exterior e interior da cidade, as suas muralhas ou o lugar onde estas estariam, corresponde ao limiar de um sistema autopoietico ao qual temos vindo a associar a linguagem simbólica. É esta linguagem que faz emergir um certo “humano” que a designará então como “humana”. É a linguagem autoproclamada “humana” que estabelece o que é e quem é o “humano”. É desta linguagem, através dos seus utilizadores, que nascem os nomes daquilo a que os sentidos seleccionam contra um fundo indistinto, as normas com as quais se estabilizam os usos, as fronteiras, as diferenças e as hierarquias. A linguagem é verdadeiramente o lugar que determina o centro, centro esse que tem sido em demasia antropológico e o que determina em graus sucessivos o que lhe é exterior. *O “Homem” é uma decisão de jurisprudência cuja autoria está na própria linguagem.*

⁶⁰⁹ *Idem.*

Então, se o “humano” é antes de tudo o mais, uma decisão, um recorte operado pela linguagem que se confunde sob formas discursivas demasiado recorrentes - enquanto máquina antropológica -, teremos de aceitar como muito problemática a estabilização legal e política de outras entidades politicamente participativas que não as “humanas”, sem um trabalho profundo sobre outras linguagens que não a “humana”. Mesmo que tal suceda, nada eliminará a contínua auto-referencialidade à centralidade a que se chama “humano”, a não ser uma improbatíssima ruptura do nome por deriva interna da linguagem simbólica ou pura e simplesmente uma extinção dos animais que a proferem. Mas para que, dentro destas condicionantes se opere uma resoluta abertura política, será necessário compreender como se opera a partir da linguagem simbólica a produção legal e que alternativas nos estão abertas a partir de outras práticas.

A membrana linguística, as paredes da arca, as paredes do recinto imperial correspondem ao território fundamental da lei, a qual se encarna, na retirada para a obscuridade de Deus, no código fundamental, no contrato, na constituição do Estado. Nos Estados modernos, as leis fundamentais derivaram e multiplicaram-se no interior delineado pelos seus limites através da progressiva especialização da profissão legal, especialização que acompanhou os processos modernos de jurisprudência de tradição positiva.

Porém, se no interior da “arca” contemporânea, esse sistema social de agregação de subsistemas ou outras tantas “arcas”, a ordenação do espaço e dos que aí habitam se processa através dos nexos comunicativos e de relativas condições de legibilidade ou liberdade que estes experimentam, já a relação com a paisagem exterior obedece a regras totalmente outras. Na ausência da comunicabilidade com o “não-humano”, verifica-se a mais pura violência na aplicação do cálculo e dos modelos fabricados sobre a “vida nua” ou sobre a terra, uma violência sancionada pela presunção da representação. A modernidade liberal do direito positivo veste-se de cores mais autoritárias a partir do momento em que o interior do sistema é chamado ao confronto com as contingências do ambiente.

Latour descreve as operações que formam aquilo a que chama de “constituição moderna” e que não é outra coisa que a fábrica de transações - e rigorosas separações - em que consiste a muralha da “arca-cidade” de Sloterdijk. Duas atitudes perante a natureza (o exterior) e a sociedade (o interior) convivem no mesmo tempo e espaço. As duas posições acabam por determinar e justificar posições de direito no interior que se devolvem então para o exterior. Latour não se refere ao jusnaturalismo nem à sua

complementaridade à qual se poderia chamar de *interessenjurisprudenz*,⁶¹⁰ mas descreve-os perfeitamente quando sublinha uma visão transcendente da natureza a determinar a constituição interna da sociedade em plena e pacífica convivência com a visão inversa, ou seja, a da imanência e sujeição da natureza em laboratório sob as necessidades agora transcendentais da sociedade.⁶¹¹ O paradoxo apenas se sustenta e convive no mesmo espaço imaginário da modernidade, graças a duas condições ou “garantias” que Latour sublinha. A primeira é a manutenção de uma fronteira clara entre sociedade e natureza, permitindo desse modo uma liberdade ilimitada na representação e instrumentalização da segunda pela primeira. A segunda garantia consiste em eliminar Deus do lugar criador da natureza e do “Homem”, unificador e signo de absoluto, mantendo esse lugar ocupado pela metafísica, que é como quem diz a linguagem. Sloterdijk demonstra-nos como as duas condições são exactamente a mesma, re-lançando permanentemente a questão do poder como fundado na transcendência.

Latour, como sabemos, recusa a “constituição” moderna para nos propor a onnipresença das redes de híbridos. Re-utilizando aqui a imagem que Sloterdijk nos propõe, dir-se-ia que a “arca” moderna julgando-se segura no terreno, confiante no poder transcendente da metafísica e a partir da jogabilidade de disposição que a divisória entre cultura e natureza permite, é traída pela surpreendente proliferação de híbridos nos alicerces dessas mesmas divisórias - a base de toda a metafísica -, re-lançando todo o sistema social para um dilúvio de contingências de onde afinal nunca tinha saído.

A emergência dos híbridos, que não é outra coisa - para usar ainda linguagem latouriana - que todo um processo de contínua revelação à atenção por parte de colectivos e que sucede a partir do momento em que a ficção moderna ganhou contornos de armadilha para os seus utentes, fez ruir na base a estrutura moderna do direito baseada no jusnaturalismo e na *interessenjurisprudenz* por um lado, e no credo da perfectibilidade do direito positivo por outro. As primeiras posições baseavam-se na livre relação

⁶¹⁰ A *Interessenjurisprudenz*, desenvolvida na Alemanha, nos finais do século XIX corresponde ao desejo de reforma política através da engenharia social, posição perseguida por sociais-democratas, socialistas e mais tarde comunistas. O chamado “Estado Social” e o intervencionismo dos governos na sociedade civil será o grande contributo prático desta posição do direito. Assim sendo, no processo, a metodologia e a lógica interna da lei é inevitavelmente sacrificada.

⁶¹¹ “They are going to be able to make Nature intervene at every point in the fabrication of their societies, while they go right on attributing to Nature its radical transcendence; they are going to be able to become the only actors in their own political destiny, while they go right on making their society hold together by mobilizing Nature. On the one hand, the transcendence of Nature will not prevent its social immanence; on the other, the immanence of the social will not prevent the Leviathan from remaining transcendent. We must admit that this is a rather neat construction that makes it possible to do everything without being limited by anything. It is not surprising that this constitution should have made it possible, as people used to say, to ‘liberate productive forces...’”. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA et al., Harvard University Press, 1993, p. 32.

instrumental com a natureza permitida pela divisória e as segundas numa perfeição transcendente da linguagem em face do real. Ambas as posições são baseadas, apesar das suas diferenças, na ilusão comum do acesso a uma razão fundamental, seja essa um mandamento natural ou uma hipotética *grundnorm*.⁶¹²

A ruína das divisórias entre sociedade e natureza, a falência da metafísica dos recortes antropológicos está co-implicada com o fim da garantia da transcendência da linguagem, fim esse comprovado na importância do *linguistic turn* para instituir o que se chama de pós-modernidade. A metafísica deixa de se constituir como o lugar de comando para o sentido da *commonwealth*. Deixa portanto de ser uma fonte de *design*. A “arca” arruinada mantém no entanto as rotinas positivas sem qualquer esperança de recuperação de um lugar de privilégio, uma perda fundamentada na ausência de referências seguras de navegação.

A ciência legal navega às cegas e tem a consciência dessa condição. É uma consciência que se afunda à medida que a autocrítica é suplantada pela rotina burocrática. A tomada de poder destas rotinas burocráticas no exercício do direito não significará outra coisa que uma pura tecnicidade liberalizada da sua função anterior de “auxiliar do processo de realização”, uma realização que seria coordenada pelo gesto soberano que imperava, então incontroverso, sobre os limites da sociedade. A modernidade armada num Estado liberal, liberta a técnica dessas funções subalternas para ocupar o “vazio do poder” entretanto formado e acaba “por pôr em causa o próprio espaço onde funcionava, dominando-o crescentemente.”⁶¹³ É neste contexto preciso que os *general principles of law* podem ganhar importância.

Verificámos anteriormente como o imperativo categórico kantiano - um destes “*principles*” - poderá ser comparável a uma algoritmo se compreendermos este conceito fora do seu ambiente das matemáticas e lógicas computacionais.⁶¹⁴ Um algoritmo corresponde a uma função lógica acoplada a uma função de controlo e como tal corresponde a uma instância de condução automática, apta a funcionar num contexto mais

⁶¹² Hans Kelsen, o principal promotor do positivismo legal de raiz germânica lançou a ideia de uma hipotética norma de base de onde proviriam através do rigor científico e formal todas as outras, as quais, sendo apuradas, estabeleceriam uma transcendência de todo o sistema legal, livre de qualquer interferência arbitrária.

⁶¹³ “A técnica funcionava como auxiliar do processo de realização. Com a libertação da técnica que ocorreu na modernidade, a técnica acabaria por pôr em causa o próprio espaço onde funcionava, dominando-o crescentemente. Com as tecnologias da informação a técnica determina a realização dentro de processos de controlo abrangentes. Daí que o virtual emerge explicitamente, confundindo-se agora não com o espaço «real», mas com o espaço de controlo”. José A. Bragança de Miranda, “O Controlo do Virtual”, recensão publicada em <http://bocc.ubi.pt/pag/miranda-controlo.html> (consultada em Dezembro de 2018).

⁶¹⁴ “*What is an algorithm if not the conceptual embodiment of instrumental rationality within real machines?*” Andrew Goffey, “Algorithm” In *Software Studies; a Lexicon*, Cambridge MA, The MIT Press, 2008, p. 19.

ou menos alargado de dados diferenciados entre si. Assim sendo, se os sistemas sociais seriam definidos ou recortados do fundo ambiental de forma *a priori* através de limites impostos a partir de uma metafísica ou teleologia transcendente, desde Kant e agora - na era de todas as incertezas - o pensamento legal é forçado a procurar - não do limite mas a partir do próprio processo de formação de colectivos sociais - princípios cibernéticos que permitam uma inclusão tão larga quanto o possível da multitude de agentes que formam novas formas de cidadania. Por outras palavras, é forçada a produzir um aparelho de comando autopoietico para sistemas irremediavelmente nómadas em ambientes imprevisíveis. Assim, do mesmo modo que um algoritmo num determinado programa, obriga a que os dados a ser analisados sejam traduzidos de acordo a constituir um universo estruturado e por si operável, também um “princípio geral de lei” - para que funcione - precisa de ter na base todo um corpo de tradutores para que - em cada momento de aplicação - o faça num universo clarificado onde possa produzir decisões.

Seguindo de novo Latour, mas agora através da sua “teoria actor-rede” (TAR)⁶¹⁵ é possível visualizar a assemblagem a qual consistirão os sujeitos de um “princípio geral de lei” e como tal, as virtudes e limitações de tal abordagem, com a especial ênfase no momento da tradução. O colectivo, o conjunto, o ajuntamento ou a assemblagem é uma expansão - nas suas palavras - da natureza e da sociedade. Devemos por isso orientar a atenção para o reconhecimento de toda uma multitude de actores “humanos” e “não-humanos” que povoam agora as ruínas da cidade moderna bem como de todo o *hinterland* que esta tomava como sua. “*É a coisa própria que foi permitida colocar-se em campo como múltiplo e desse modo permitida ser tomada por diversos pontos de vista, antes de ser possivelmente unificada num estádio mais tardio, dependendo das capacidades de unificação do colectivo.*”⁶¹⁶

O problema surge exactamente no ângulo cego para a condução conceptual de Latour, ou seja, o momento de traduzir. A tradução é aqui necessária para que não se incorra de novo na representação do “não-humano” através de recortes “demasiado humanos” e que seja possível perspectivar tanto quanto o possível o papel singular de cada *pessoa* - o quase-objecto ou quase-sujeito de direito - em cada rede ou sistema. Latour vai ainda mais longe nesta elencagem ao referir que não bastará a existência de associações, mas que também elas deveriam ser *compostas* com o objectivo de

⁶¹⁵ Bruno Latour, *Reassembling the Social; An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford et al., Oxford University Press, 2007.

⁶¹⁶ *Idem.*, p. 116 (sublinhado no original).

“conceber” (*design*) um mundo comum. Com as devidas dúvidas sobre a exequibilidade dessa unidade, insistimos que a tradução dos dados, tal como num software, é fundamental para que se recupere a unidade da correspondência em justiça de todos os actores em cada rede.

É aqui - na *tradução* - que regressa sempre o problema da linguagem e desta vez o problema específico da linguagem que se designa como “humana” através dos seus utilizadores. Se é verdade por um lado, que o código é lei,⁶¹⁷ então teremos razões profundas para desconfiar que cada linguagem distinta suporta os seus algoritmos, por outras palavras, os seus “princípios gerais de lei”. Por outro lado, a imagem que acabámos de fornecer - a da ruína da cidade moderna - não será exactamente representável como uma terra de ninguém. Muito pelo contrário: a cidade moderna é uma ruína, mas é uma ruína possuída.

A linguagem “humana” subsiste como a membrana que já foi muralha, a membrana que re-combina e articula as ruínas e as restantes matérias “sob a sua atenção,”⁶¹⁸ ao ritmo do seu código e à imagem de uma justiça que apenas se sabe expandir ou retrair a partir de um centro de decisões metafísicas, dentro do qual está a da nomeação ou não do que é “humano”. Assim sendo, diversamente do que Latour coloca, a assimetria entre “matéria de facto” e “matéria em atenção” ou ainda entre o direito dos “humanos” e o dos “não-humanos”, é precedida e envolvida por um conflito de jurisdições. A cidade onde habitamos é endemoninhada por essa linguagem que se diz “humana”. Porém, sobrepõem-se a ela de modo descentrado - gigantes ou minúsculas, reticuladas ou rizomáticas - múltiplas outras “cidades” mais ou menos invisíveis, cada uma delas possuída pelos seus espíritos legais e outras tantas linguagens. Não é preciso ir profundamente ao universo das linguagens “não-humanas” para compreender a sobreposição e o conflito dos códigos e das leis entre si.⁶¹⁹ É no entanto muito importante sublinhar aqui o capital estruturador da linguagem “humana” em fluxo, como produto e

⁶¹⁷ Lawrence Lessig, “Code is Law; On Liberty in Cyberspace”, recensão publicada em <https://harvardmagazine.com/2000/01/code-is-law.html> (Consultado em Dezembro de 2018).

⁶¹⁸ Esta expressão refere-se e significa no sentido do “ao cuidado da” ou “endereçada a” tal como presente no título *Die Frage nach der Technik* que Heidegger explica longamente no início desse ensaio. A reutilização aqui deste sentido reforça a relação entre tecnologia e o metafísico inerente à nomeação da linguagem, que preside ao exercício da justiça da “cidade humana”. Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology” in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Londres *et al.*, Routledge, 2011.

⁶¹⁹ Linguagens diversas, na medida em que estruturam culturas diferentes também suportam estruturas legais diferentes. Utilizando aqui o sistema social Luhmaniano, podemos referir também que diversos elementos correspondem dentro do mesmo sistema a normas que se escapam e entram em conflito com o sistema legal dominante nessa sociedade. A economia e a inovação tecnológica são frequentes exemplos enquanto fonte de normatividade alternativa.

como produtor de relações de visibilidade e força, face a outras linguagens concorrentes. É importante sublinhar, sobretudo, que esta linguagem ao designar limites fá-lo por convenção e conveniência táctica.

Observámos com McLuhan, como a evolução e a expansão da tecnologia criou o indivíduo moderno. Lessing⁶²⁰ ao referir “que a educação é para o indivíduo aquilo que a revelação é para a raça humana como um todo,” consigna a instância de controlo metafísico operada pela língua e pela lei para o aparelho educativo. O empoderamento individual assim enquadrado, permite a expansão de um “modelo humano”, o “macho” branco empreendedor, que se aplica - ou não - através da selecção sistémica a sujeitos no exterior explorado. Recordemos que aquilo que enquadra, o que pro-*voca* - e que já não é Deus - é para Heidegger, *Gestell*, o dispositivo que se substitui ao modo de revelação autêntico na linguagem. Aqui o dispositivo ganha finalmente uma dimensão legal, coerciva. Por fim, também Schmitt admite implicitamente que é a indissolubilidade entre linguagem e a lei, aquilo que determina - tanto a um nível interno ou exterior ao estado - quem é o amigo ou o inimigo, função essa que considera ser o conceito próprio do político.⁶²¹

O poder de posseção da língua “humana” sobre os corpos que a reproduzem é também o poder de um sistema legal e da sua vontade auto-referente de se constituir como matriz. E nunca o poder da linguagem sobre os corpos foi tão grande na sujeição dos mesmos ao aparelho. Referimos-nos aqui não propriamente ao “aparelho” do Estado visto que este - no contexto do neoliberalismo feroz - quase se reduz a uma mera estrutura de gestão institucional, também ele sujeito à linguagem e à lei através de contratos, mas sim ao aparelho de produção geral daquilo que substituiu o imperativo Deus por detrás da lei e da linguagem e que passou a ser uma figura confusa e ilusória para a segurança pela acumulação de bens, para o atingir de glória no pequeno mundo, a obtenção do simulacro de vida plena e liberdade, enfim, ao aparelho de produção do *petit objet (autre)* através do equivalente geral do dinheiro. Esta posse torna-se tão mais íntima e difícil de discernir do próprio corpo, quando mais se difunde em redor do mesmo através de “paredes” sob

⁶²⁰ Lessing inicia deste modo o texto “A Educação da Espécie Humana” (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*) de 1781, que concluiu antes de morrer.

⁶²¹ “Words such as state, republic, society, class, as well as sovereignty, constitutional state, absolutism, dictatorship, economic planning, neutral or total state, and so on, are incomprehensible if one does not know exactly who is to be affected, combated, refuted, or negated by such a term”. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago IL et al., The University of Chicago Press, 2007, pp. 30-31.

a forma de ecrãs pessoais, marcas, mobiliário, publicidade. *Jedermann sein eigener Fussball*.⁶²²

A produção legal das democracias liberais orienta-se entre a vontade de manifestação omnipresente de liberdade para as forças de produção e - através do constrangimento imposto pela ameaça e marcado por pontuais revoltas sociais - para a regulação de excessos. Confirmando Althusser, a normatividade “pós moderna” - implícita nas paredes plenas de signos das muitas “arcas” ou dos muitos sistemas autopoieticos em que se polarizou e difundiu o grande projecto do iluminismo - tende a informar o todo da produção de jurisprudência e a condicionar na sua base a constituição, o aparelho que se mantém ideologicamente como o último reduto da teleologia moderna.

O complexo e por vezes contraditório sistema legal que reúne o imperativo capitalista aos pruridos iluministas das constituições fundamentais das democracias parlamentares, funciona sempre como um “sistema-radícula” mas também como uma genealogia. Por isso, para além da ameaça de corrosão pura e simples do Estado, pelo novo *state of nature* desejado pelo neo-liberalismo mais furioso,⁶²³ as forças para a renovação do jusnaturalismo baseadas na precedência de uma raiz mais fundamental para a justiça vinda do exterior - de Deus, da “natureza” e hoje do hiper-objecto - representa uma ameaça para a base da validação do exercício direito tal como nos é presente.

Ambas as frentes ameaçam o Estado, no entanto, em pontos muito diversos. A mais presente, a da libertação das forças materiais de produção é extremamente aniquiladora e prefigura um retorno ao *bellum omnium contra omnes* enquanto a ameaça jusnaturalista representa a chamada à reacção e o autoritarismo. Ambas as situações levam à situação intermédia do estado de emergência cujas implicações abordaremos adiante. Adiantamos, no entanto, que a redução do Estado - suprimindo o seu discurso até aos níveis de se constituir como pura repressão policial, na hipótese extremista do liberalismo - não é um efeito politicamente comparável à recuperação - por muito problemática que seja - do discurso permitido e representado pela reacção por parte da autoridade soberana a uma ameaça material, concreta e exterior ao estado de direito. É

⁶²² “Cada um é a sua própria bola de futebol” (*Jedermann Sein Eigener Fussball*) é o nome de uma publicação de 1919 onde colaboraram Grosz, Heartfield, Huelsenbeck e Erwin Piscator entre outros membros do Dada Berlim.

⁶²³ No outro extremo ideológico de um anarquismo do cada um por si, no anarquismo libertário representado pela abertura do pensamento ao rizoma, esquece-se o valor tático e estratégico de sobrevivência na hierarquização e nas cadeias de comando manifestas no pensamento racional. Se o código é a lei, a lei é o “livro-aparelho de Estado.” Nesse sentido, “o livro-máquina de guerra” terá de funcionar contra a língua, contra a sua estrutura. Deleuze e Guattari evitam enfrentar o facto de que a disciplina existente na linguagem “humana” será o maior obstáculo ao abraçar da promessa anárquica no rizoma.

esta segunda hipótese - contra a primeira - que nos interessa seguir, por oferecer a narrativa da manutenção das estruturas linguísticas e discursivas dentro de um plano político que afasta simultaneamente o excesso tecnocrático da gestão positiva, incluindo a entrega da prerrogativa soberana à sistematicidade social tal como expressa por Luhmann e combatendo também a supressão das estruturas legais no *no man's land* liberal.

Aqui encontramos-nos, contudo, num paradoxo que ameaça ser paralisante. A posição contra a tendência liberal para a supressão das estruturas normativas contidas na espessura de uma cultura linguística a favor da liquefação através do numerário de todas as barreiras - e contra a outra face desta mesma liberalização representada pela burocratização tecnocrática do sistema - fica como que des-potenciada em face da manifesta insuficiência desta mesma linguagem, constituinte da lei e da metafísica, estas últimas tomadas como garantes do acesso à verdade para lidar eco-politicamente com o mundo. Corremos o risco - a todos os níveis farmacológico - de assassinar o doente através da cura. Nesta metáfora a cura seria uma incidência da luz da “verdade” sobre os fundamentos gramatológicos da metafísica e a doença, o *state of nature* que consistiu através de Hobbes no ponto de partida para a construção da filosofia política moderna.

A via da linguagem que se diz “humana”, da sua racionalidade própria, das suas leis encontra-se então em crise, numa crise insanável para os seres que faz emergir dentro de si. E a crise é insanável porque não existe a possibilidade de sobrevivência das criaturas da linguagem fora da lenta evolução dessa linguagem. E esta lentidão torna-se verdadeiramente dramática perante a velocidade sucessiva dos eventos que a ameaçam, interior e exteriormente. Estes eventos, ao contrário do que diria Badiou, não irrompem de uma multiplicidade inconsistente reprimida e tornada invisível pelo Estado, pela situação, pela ideologia da unidade.⁶²⁴ Os eventos devem ser antes compreendidos como os lugares de intersecção entre linguagens sob a forma de discursos de espécie, específicos. Os eventos são tomados da perspectiva da linguagem “humana”, à luz das normatividades manifestas nessa mesma linguagem que se diz “humana”. São os choques que se manifestam nestas intersecções que despoletam a criação de novas normas,

⁶²⁴ A posição de Badiou é decididamente antropocêntrica. Radicalizando a situação ideológica da contagem como um, reduz as linguagens e os processos não humanas ao fundo simultaneamente excessivo e vazio das multiplicidades inconsistentes. Ora esta inconsistência só o é na perspectiva da linguagem “humana”, o sítio da construção metafísica da unidade. O filósofo francês não pondera a possibilidade de uma abertura do universo humano a outras formas de linguagem para lá da linguagem simbólica, abertura essa que permite pensar o evento como um momento antropológicamente visível de um fluxo de alteridade.

contribuindo para o horizonte impossível da codificação completa do mundo, o horizonte impossível da justiça num plano cósmico.

Porém, no exterior a sucessão temporal e espacial de eventos catastróficos para o interior da linguagem “humana” - e de acordo com a distribuição temporal e espacial desta - indicam um claro aumento da desconexão entre mundos. No interior da linguagem “humana” e das suas regras, os eventos irrompem em sucessividade irregular, uma incidência que só aumenta uma sensação de alienação e *malaise* do que se diz “humano”, a *malaise* perante a tomada de poder pela automação técnica.

No multinaturalismo se um evento e as alterações que importa sobre uma determinada situação, agita o plano da linguagem num sentido de integrar, *normalizar* essas mudanças - isto do próprio ponto de vista da linguagem -, então o contrário aplica-se. A linguagem simbólica - sendo um dispositivo de decisão - age nesse sentido, sobre múltiplos outros fluxos, existências, com os quais contacta sem os compreender. Cada decisão comporta um conflito e mesmo a possibilidade de catástrofe sobre os processos ocultos ao mundo perante o qual essa decisão age. Por outras palavras, a linguagem simbólica - as suas normas e as suas decisões - impõem eventos que não contempla sobre outros discursos, processos linguísticos, planos de experiência ou mundos. Esses eventos podem *eventualmente* combinar-se e devolverem, por exemplo e sobre a forma de um hiper-objecto, o seu somatório sob a forma de um outro evento no plano de experiência onde se trabalha essa mesma linguagem simbólica. Esta é a descrição dos ciclos de *feedback* controlados *d’après coup* e a partir dos quais - através de crises sucessivas - um sistema se desenvolve.

A lenta evolução de uma linguagem possui uma vida própria que é dependente de actores que organiza no seu ambiente. As linguagens extinguem-se quando as condições materiais que as sustentam se alteram radicalmente. Estas alterações podem consistir na modificação progressiva do modo de existir destes actores, até ao momento em que o usufruto dessa linguagem deixe de consistir numa vantagem ou então na extinção pura e simples dos mesmos, devido a alterações extremas no seu habitat. A evolução de uma linguagem está então dependente de outras linguagens que lhe são contingentes, ou seja, dos resultados sucessivos da interacção cega e contínua de actantes muito diversos a diferentes escalas.

No caso do “actor humano”, estas múltiplas interacções são observadas pela associação de disciplinas - a biologia, a geologia, a antropologia, a filosofia, a física, a cibernética, a tectónica - que constituem em conjunto o discurso da ecologia. A política,

ao associar-se, deverá imprimir o seu sentido de acção ecológica - enquanto eco-política - sobre o que é dado a reconhecer dessas linguagens contingentes através de eventos. Deverá fazê-lo interpretando - na medida das possibilidades - padrões e ritmos exteriores. A eco-política não é tanto um modo de trazer ao mesmo plano da democracia, objectos “humanos” e “não-humanos”, mas as linguagens que os fazem emergir e colocam em concerto.

Fazer a abstracção das diversidades relativas no sentido dado ao político por Arendt, significará aqui traduzir, sabendo de antemão que o “humano” está irremediavelmente associado, embora não de modo exclusivo, a uma forma de linguagem. É esta “não-exclusão”, ou seja, é precisamente o acesso “natural” do “humano” ao icónico e ao indicial, que fornece as chaves que tornam as suas interpretações possíveis.

Hannah Arendt, por pensar a partir do plano da política, fornece-nos uma fronteira inultrapassável para a crítica do antropocentrismo. A organização do conjunto de seres absolutamente diferentes, “considerando a sua igualdade relativa” quando colocada num plano *práctico* obriga a fazer uma “abstracção da sua diversidade relativa.” Isto quer dizer que a igualdade relativa dos seres absolutamente diferentes tem de ser considerada sob uma matriz específica para que se possa então realizar uma abstracção de diferenças. Esta especificidade é a das linguagens simbólicas que se caracterizam a si e aos seus enquanto “humanos”.

Mas se assim é, como considerar então o político do ponto de vista de linguagens “não-humanas”? Aqui compreende-se o erro do materialismo especulativo. A colocação do “sujeito humano” num mesmo plano imanente e político que o dos objectos é uma colocação que se faz sempre a partir da linguagem “humana”, sem que se assumam as dificuldades epistemológicas de traduzir os sistemas onde todos estamos e estão inseridos. Poderemos considerar a participação política do “não-humano” no mesmo plano político em que concorremos mas não fora desse âmbito. Conceptualmente a política é oposta ao *state of nature*. Não possuímos ferramentas conceptuais para pensar o político fora da linguagem simbólica.

Assim sendo, encontramos-nos entalados entre dois problemas. Em primeiro lugar não é possível pensar no político dentro de linguagens “não-humanas”, as quais só compreendemos através de janelas eventuais. Não conseguimos conceptualizar um contrato natural, não porque não possamos através da intuição, da imaginação e da preciosa ajuda de substâncias psico-activas, entender - através da sensibilidade corpórea

- alguns *general principles of law*, ou mesmo a *grundnorm* natural, fonte suposta para a teoria disto tudo, mas porque o entendimento desta especulável contratualidade só é possível acontecer - para além de ser limitado pela incompletude, pela indeterminação quântica e pela velocidade da luz - através da ciência. Por outras palavras; mesmo que a *ius naturale* voltasse ao centro do político nada nos asseguraria que esta não resultasse de uma construção social e constituísse de novo uma forma poderosa de manipulação ideológica. Em segundo lugar somos obrigados a *decidir* para sobreviver. Se pudéssemos imaginar um contrato original, no ponto de origem onde o prometeico e o fáustico se encontram, este *obrigaria* sempre os “humanos” à liberdade trágica da decisão.

f.3) Aparelho e Imunização

Percorrendo as linhagens dos contratos sociais propostos na era moderna, não deixamos de nos questionar sobre qual seria uma constituição actualizada da totalidade filosófico-política à qual a imagem do Leviatã de Hobbes se refere, ou seja, à oposição entre o sistema do *common-wealth* e o “Estado” natural, essa dimensão anteriormente excluída e distanciada pelas representações clássicas mas agora presente como um exterior *revenant*, ameaçador sob várias formas espectrais; - os hiper-objectos.

No mesmo e exacto modo que o *Dasein* se encontra atirado no mundo e impotente perante essa condição,⁶²⁵ a relação do observador “humano” com o poder dos aparelhos está já constituída como ponto de partida, por todo o contexto que o engloba na sua formação. A própria multitude, se pensada como sujeito, surge como “devir para algo impensado pelo que a integra”, condicionada por um contexto que a transcende e a qual só poderá agir politicamente dentro da relação constitutiva desse contexto, também ele imperceptivelmente mutante. Por conseguinte, tal definição de multitude-em-devir reforça a certeza já aqui avançada de que o *covenant* inicial nunca sucedeu. A transferência do poder da multitude para o que a defende e/ou representa exerce-se já em permanente actualização, canalizada tecnológica e ideologicamente. Restará saber se esta representação de comunidade política dentro de uma concepção sistémica, preclude a

⁶²⁵ “Given what Heidegger calls our finitude — the fact that we are thrown into a world that is not our making — consciousness cannot simply be constitutive of its objects but must be constituted by them: I am the product not simply of my own life experiences but of experiences that were not lived by me — tradition, culture, habitus — but that I have retained and reactivated through mnemo-technical systems”. Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 133.

validade de um imaginário do *covenant* como símbolo político que signifique o longo e contínuo processo autopoiético da *polis*. O devir do soberano, manifesto no rei e no corpo feral, esvai-se no liberalismo - como efectiva diluição de soberania - sob o mantra ideológico da sua transferência para o povo. Esta diluição de soberania produz-se a partir de uma agência metamorfa e difusa, cuja constituição escreve-se e re-escreve-se através de congelamentos temporários de interfaces entre molaridades dominantes num sistema social.

Assim sendo, o “Leviatã” novo é - já era - um sistema. Em contraste, o *Leviathan* original foi concebido e ressurgiu agora (mais forte que nunca) como um engenho para congelar através do curto-circuito soberano esse sistema e através de tal estratégia, controlá-lo.

O “sistema”, já aqui vimos, é uma expressão utilizada num sentido vernacular para designar a conjugação das agências económicas e políticas dispostas no mínimo de modo conflituoso perante a prossecução da felicidade individual. Funciona como uma caixa negra conceptual, idêntica à que Simondon identificou ao caracterizar o desconhecimento dos trabalhadores e dos empresários sobre o modo de existir dos conjuntos técnicos. A questão interfacial toma aqui - no que diz respeito ao político - um papel predominante e que recobre as relações políticas modernas. O modelo contratual de relação entre o sujeito, a sociedade, as suas manifestações e o governo é permeado de uma outra “contratualidade” entre termos que nada têm de “humano” e à qual teremos acesso através de terminais que contaminam as instâncias de representação.

O modelo simondoniano de “conjunto técnico” (*ensemble technique*) - e contra o que defendia o próprio Simondon - prescinde cada vez mais de uma intervenção do indivíduo técnico “humano” a partir do momento em que os computadores coordenam a ligação entre componentes ao nível dos elementos, indivíduos e mesmo ao nível de conjuntos. A linguagem que coordena máquinas nada tem de “humana”. É na sua base um sistema intermitente de débito eléctrico de baixa voltagem, cujas tendências traduzimos em 0 e 1 para que se possa então programar a um nível lógico. Deste modo, permeando o elemento dito “humano” e apesar deste é determinado um *habitat* associado geral (*milieu associé*) que sendo autopoiético é cada vez mais autónomo do *logos*. É esta materialidade que realiza o dispositivo. A pele interfacial é a superfície visível das trocas entre autonomias - a do dispositivo e a “humana” - e que se traduz em texto, imagens sintéticas, sinais contendo tácticas sob a forma de intimações, acionamentos e promessas. Por outras palavras: algo emerge dando-nos a ver exactamente o que pretende, sob uma

superfície traduzida em linguagem *user-friendly* de modo a que o utilizador aja “em prol do esgotamento do programa” e em prol da realização do universo tecnológico.⁶²⁶

As superfícies interfaciais são terrenos partilhados entre a ilusão antropocêntrica do social e a sua maquinaria oculta. De facto, por detrás desta ilusão, labora a pós-indústria da informação para a completude de programas ordenados através de proposições metafísicas, programas esses inscritos desde o início de um tempo pensado retroactivamente e progressivamente através da técnica.

Flusser condensou dramaticamente através da analítica da produção fotográfica o que está em jogo por detrás das trocas informativas que se processam nas superfícies interfaciais. “O aparelho fotográfico enquanto protótipo, é o patriarca de todos os aparelhos. Portanto (...) é a fonte da robotização da vida em todos os seus aspectos, desde os gestos exteriorizados ao mais íntimo dos pensamentos, desejos e sentimentos”.⁶²⁷ Agamben, pelo seu lado sublinha como o “Homem contemporâneo” se desapossou da sua gestualidade, através da sua passividade concedida em face da imagem em movimento.⁶²⁸ Baudrillard, na fase final da sua obra, descreve a desapareição do mundo real sobre a virtualização total da esfera do quotidiano.⁶²⁹

Estes autores são sensíveis a esta divisão ou limiar entre aquilo que no fundo são dois programas muito diversos, o da evolução por estádios de perfeição técnica para a integral mobilização material do ambiente e o da narrativa do direito natural da “primazia humana” no globo. Flusser, particularmente, está bem perto do colocar na linguagem “humana” - e não no “humano” - a responsabilidade pela configuração interfacial, o que implicaria reconhecer que é a própria linguagem que opera e condiciona, fazendo desse modo emergir os recortes do direito. Porém, mesmo Flusser acaba por ceder ao antropocentrismo quando afirma que “o propósito por detrás dos aparelhos é torná-los independentes do Homem”.⁶³⁰ Mais uma vez o “humano” surge como o lugar central de referência absoluta - mesmo que negativa - e é através dessa centralidade que se constitui toda uma normalização nos termos de uma “retoma do poder sobre os aparelhos”.⁶³¹ Pior,

⁶²⁶ Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, ed. Relógio d'Água, 1998, p. 43.

⁶²⁷ *Idem.*, pp. 86-87.

⁶²⁸ Giorgio Agamben, “Notes sur le geste” in *Moyens sans fins; notes sur la politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995.

⁶²⁹ Jean Baudrillard, *O Crime Perfeito*, Lisboa, ed. Relógio d'Água, 1996.

⁶³⁰ Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, ed. Relógio d'Água, 1998, p. 88.

⁶³¹ *Idem.*, p. 89.

ao referir-se à alienação, parece afirmar a possibilidade de um estado de inocência ou redenção da tecnologia⁶³² quase à maneira de William Morris.

Independentemente das suas insuficiências, Vilém Flusser oferece-nos, mesmo assim, um sólido terreno para compreender a dependência de toda esta transmissão de poderes, das linguagens, das imagens que ocultam a linguagem que as constitui e circularmente, da influência do dispositivo sobre estas últimas. É importante referir que o aparelho em Flusser relaciona-se com o *Gestell* heideggeriano na medida em que corresponde ao ôntico mais do que ao ontológico, ou seja, corresponde à cadeia concreta de produção material de imagens e determinações, as quais enfim existirão enquanto modo fundamental de desvelação sob a forma de intimação à exploração da terra. Nesse sentido o dispositivo em Flusser corresponderá também à noção do sistema simondoniano, um “conjunto técnico” (*ensemble technique*) que, neste caso, inclui a linguagem como o meio fundamental. Por coincidência ou não, a metáfora da máquina enquanto uma “caixa negra” onde se contacta apenas a um nível de *input* e de *output*, é comum a ambos autores.

O aparelho de Agamben, retirado de Foucault, refere-se directamente com o dispositivo heideggeriano,⁶³³ mas mantém-se igualmente numa esfera ôntica. Se o pensamento de Heidegger se refere de um modo contínuo à “arqueologia” dos sentidos originais das palavras-chave da metafísica, já Agamben, através do legado foucauldiano persegue também uma arqueologia mas das instituições. A sua fonte não é tanto o mundo grego, mas sim o romano e as fundações da grande religião imperial. O “aparelho” é literalmente o que permite e permeia a nossa relação com o mundo. “Tudo o que tem de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar a assegurar os gestos, comportamentos, opiniões ou discursos dos seres vivos”.⁶³⁴ A linguagem é, para o italiano, talvez o primeiro de todos os aparelhos. A relação com Heidegger - que acompanhámos na sequência da sua investigação sobre os fundamentos da antropogénese, nomeadamente no distanciamento aos animais e às coisas - produz-se fundamentalmente ao nível da espacialização da actividade “humana”, através da definição de aparelho como condição da “captura” revelada no “aberto”.

⁶³² *Idem.*, p. 41.

⁶³³ “In light of this theological genealogy the Foucauldian apparatuses acquire an even more pregnant and decisive significance, since they intersect not only with the context of what the young Hegel called “positivity,” but also with what the later Heidegger called *Gestell* (which is similar from an etymological point of view to *dis-positio*, *dis-ponere*, just as the German *stellen* corresponds to the Latin *ponere*)”. Giorgio Agamben, “What is an Apparatus” in *What is an Apparatus and Other Essays*, Stanford CA, Stanford University Press, 2009, p. 12.

⁶³⁴ *Idem.*, p. 14.

Agamben classifica os seres entre dois grandes grupos: os seres vivos e os aparelhos, nos quais os primeiros são “incessantemente capturados”. É deste choque entre as duas massas que resulta a categoria do sujeito. Depreende-se que o sujeito pode ser vivo ou não vivo. Pode equipar-se este conceito de sujeito ao “actante” na TAR⁶³⁵ de Latour. O interessante desta definição é a consideração clara do aparelho enquanto entidade, o que nos permitirá realizar uma posterior caracterização e integração num quadro de direito.

Os aparelhos são híbridos, “humanos” e “não-humanos”, interessando pouco a divisão exacta. O novo Leviatã é potencialmente e no limite do observável (enquanto mega-aparelho e ser vivo) um sujeito. Este “vivo” tem de se compreender aqui no contexto da reflexão anterior agambeniana sobre a “vida nua”. O filósofo italiano reconhece a impossibilidade de se separar o que é específico do “humano” de uma *oikonomia* ou determinação a qual, no entanto, se desenvolve num processo de “pura governação” que almeja nada mais do que a sua própria replicação ilimitada.

No seio deste processo Agamben procura destrinçar o destino político do “humano” como sujeito em de-subjectivação. Esta procura só pode ser realizada através de uma subtracção violenta do político em relação à vida do aparelho. Replicando a narrativa da essência da tecnologia moderna mas sem laivos de romantismo heideggeriano, caracteriza a ordenação como depósito-reserva (*Bestand*) da terra e do que vive como a redução das coisas da sua presença, “sacrificando-as” - tornando-as portanto *sacer* - para um estado larvar de matéria ou “vida nua”, para a intocabilidade ou insignificância política. Se o aparelho é também “humano” então opera dentro de si os recortes necessários em nome do seu aperfeiçoamento, para banir o excesso, o que sobra e que é a vida agora de-subjectivada. Este exterior do aparelho não será outra coisa, como veremos, do que a intimidade psíquica na sociologia luhmaniana, a qual se descobre completamente separada do processo colectivo de produção social.

Se Flusser propõe uma reacção ao aparelho pós-industrial através de uma “liberdade de jogar contra o aparelho”⁶³⁶ realizada como sabotagem, já Agamben - mediante as analogias da *oikonomia* do aparelho com a *oikonomia* divina - propõe a manifestação dessa mesma liberdade como uma forma de “profanação” ou como “o

⁶³⁵ Teoria Actor-Rede. Bruno Latour, *Reassembling the Social; An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford et al., Oxford University Press, 2007.

⁶³⁶ Vilém Flusser, *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, ed. Relógio d'Água, 1998, p. 95.

contra-aparelho que restaura para o uso comum o que o sacrifício separou e dividiu.”⁶³⁷ Há uma proximidade no evento insurreccional tanto para Agamben como para Flusser, pesem-se as diferenças de perspectiva em que ambos abordam o dispositivo. Sabotagem e profanação são duas soluções vizinhas no rompimento do “círculo mágico” no qual se está encerrado, comum tanto à produção pós-industrial de imagens como à auto-proficiência do aparelho que - entre tantas outras coisas - as produz enquanto ideologia para a sujeição.

Porém Agamben, ao colocar e bem a linguagem como o primeiro dos aparelhos, coloca uma enorme dificuldade na definição do que serão as fronteiras nocivas deste aparelho, o que equivalerá a remeter para o interior das representações do direito os processos de profanação ou anti-aparelho. Se o aparelho determina, o contra-aparelho vive na indeterminação da não existência de uma estrutura de retorno. A validação dos processos de transgressão - em que consistirão tanto a sabotagem como a profanação e a emergência do poético enquanto devolução relativa da terra ao cosmopolítico - passará forçosamente por uma abertura resoluta à equivocidade insanável nos processos de tradução que descentrem o modo restrito da linguagem simbólica nesse confronto. Porém, não se pode proceder a um esforço de tradução inter-espécies sem tornar claro um conceito de política válido e aberto a correspondências, formas de política.

O que importa por agora assegurar é esta contribuição de inclusividade em vários textos para a caracterização deste sistema ou aparelho - e da sua essência e modos de existir - ao qual temos vindo a aplicar a metáfora governativa de Hobbes. Se não é assim tão difícil de determinar filosoficamente uma essência e a forma daquilo que determina, mais difícil será caracterizar aquilo que esta determinação exclui e inclui. A razão principal desta dificuldade, temos vindo a insistir, prende-se com a linguagem e o problema da autoria e da representação, cuja racionalidade não se pode encontrar noutro lugar que dentro do próprio aparelho que critica, fazendo parte dele. Por isto mesmo, temos vindo repetidamente a confrontar-nos com as insuficiências da designação do “humano” ou “técnica” como base para uma contra-determinação ou anti-aparelho, para usar de novo a expressão militante de Agamben.

De igual modo a “natureza”, onde se inclui o nível basal da vida nua, é um conceito problemático para constituir politicamente uma contra-determinação. Recordemos que Latour procede através de uma recusa radical da oposição fixa entre

⁶³⁷ Giorgio Agamben, “What is an Apparatus” in *What is an Apparatus and Other Essays*, Stanford CA, Stanford University Press, 2009, p. 19

cultura e natureza, incluindo esta última - através da ecologia política - num híbrido ou amálgama problemática de “humanos” com “não-humanos” e sujeita a um debate entre aquilo que é desprovido de risco e o que se arrisca a ter um impacto destrutivo no colectivo. Não existe aqui um anti-aparelho nem a possibilidade de existir algo como tal, mas sim uma pulsão para uma reforma profunda do aparelho a partir da crítica da sua fábrica interna de recortes.⁶³⁸ O aparelho é a economia sem fim. O contrário ou *nemesis* disto é a anarquia, a inconsistência. Verificamos uma impossibilidade na recusa do todo do *nomos* o que nos levaria à impossibilidade de fundar bases suficientemente estáveis de intersubjectividade para decisões fundamentais intermédias.

Nos limiares relativos ao centro que representa, a inconciliação com o que existe para lá é inevitável. No plano das linguagens, ou do que poderíamos chamar agora de meta-aparelho, surge, enfim, essa figura resultante de uma captura, recorte, determinação, a que se dá alternativamente a designação (consoante o contexto da enunciação) de sujeito, objecto, quase-sujeito, quase-objecto. A existência deste sujeito-objecto é relativa, instável, sujeita aos caprichos da atenção exterior e interior, do contexto do vivido, sujeita também à estabilidade relativa dos aparelhos que a define.

No nosso Leviatã usurpador, reconsiderando-o, não existe um soberano individualizado, mas uma espécie de “supra-soberania” - no sentido de que não é personificável (sendo um hiper-objecto) - na forma de uma “governamentalidade” na primeira das acessões que lhe dá Foucault, ou seja, como uma tecnologia “que tem por alvo principal a população, por uma forma maior de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”.⁶³⁹ A governamentalidade não é equivalente ao aparelho; é uma prerrogativa do aparelho e inclui a “soberania”⁶⁴⁰ sobre a população.

⁶³⁸A perspectiva alternativa, também inválida, seria ver a natureza como um paraíso de retorno abençoado, na base do preconizado na *deep-ecology*.

⁶³⁹ “Par ce mot de “gouvernementalité”, je veux dire trois choses. Par “gouvernementalité”, j’entends l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l’économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par “gouvernementalité”, j’entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l’Occident, n’a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu’on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres: souveraineté, discipline, et qui a amené, d’une part, le développement de toute une série d’appareils spécifiques de gouvernement (et, d’autre part), le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par “gouvernementalité”, je crois qu’il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l’état de justice du Moyen Âge, devenu aux XV et XVI siècles État administratif, s’est trouvé petit à petit “gouvernementalisé”. Michel Foucault, “Sécurité, Territoire, Population” in *Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 111-112.

⁶⁴⁰ A posição de Foucault diverge da nossa, na medida em que reconhece a soberania dentro da governamentalidade. Porém, como vimos anteriormente e também no sentido exposto por Carl Schmitt, “soberania” corresponde a um excedente sobre o calculável ou o habitual. No entanto pode falar-se na soberania exercida às margens da lei e como abuso pelo pequeno funcionário, num âmbito restrito. “Foucault

O modelo imunitário de governamentalidade é o preço terrível que se paga pela liberalização do projecto de completude da metafísica. Wolin também concorre para este julgamento sobre o liberalismo, mas sem passar pela temática alegórica do sacrifício embebido no corpo do soberano. Aqui é simplesmente o pensamento anti-comunitário de Hobbes - a ideia de que “o Homem é o lobo do Homem” - que influenciará directamente Locke e a sua ideia de Estado de negociantes privados⁶⁴¹ onde o poder se organiza agora sem a necessidade de formação de uma comunidade que lhe sirva de base. Os liberais promovem a indiferença dos cidadãos sobre o político, desde que seja assegurado o respeito pela vida, pela propriedade privada e neste caso, pela livre empresa. Assegurada paz e liberdade interior, a finalidade do político, num economista clássico como Adam Smith⁶⁴² funde-se com o interesse.

Esposito considera a categoria de imunização como a chave explicativa da totalidade do paradigma moderno.⁶⁴³ No desenvolvimento histórico da modernidade, a instância imunizadora deixa de ser assegurada pelo poder pessoal do soberano para se difundir através de várias instituições à totalidade dos aparelhos, totalidade essa que se torna indiscernível com os limites da sociedade. Deste modo o espaço de liberdade interior e volição que Hobbes pretende assegurar como a condição inaugural que permite a transferência voluntária do poder do colectivo para o chefe de estado é “capturado”⁶⁴⁴

met ici à jour un renversement fondamental qui doit être examiné. En particulier, que subsiste t'il de la souveraineté à l'ère moderne, celle du biopouvoir ? Foucault est mort trop tôt pour se pencher véritablement sur cette question et faire le lien entre sa pensée du pouvoir qui vient saisir l'humain dans ses aspects biologiques, et la philosophie de la souveraineté qui s'était déployée antérieurement. Pierre Jeremie, “Agamben: pouvoir et souveraineté de Schmitt à Foucault”, recensão publicada em <http://clubdumillenaire.fr/2014/04/agamben-pouvoir-et-souverainete-de-schmitt-a-foucault/> (Consultada em Dezembro de 2018). Agamben propõe conciliar a ideia da soberania com a de governamentalidade através da consignação ao estado de exclusão/excepção determinado pelo governo do Estado. “*La souveraineté moderne qui est apparue est celle qui consiste à distinguer ce qui est mis au ban, ce qui est à l'exception du corps politique. Agamben tente de montrer qu'une telle forme de biosouveraineté a survécu continuellement de l'antiquité à nos jours, et que, par exemple, le régime d'exception légale qui s'applique aux « combattants ennemis » de Guantanamo relève de cette forme de vie nue, dépourvue de tous droits, à l'existence biologique entièrement contrôlée*”. Idem.

⁶⁴¹ “(...) liberalism was a philosophy of sobriety, born in fear, nourished by disenchantment, and prone to believe that the human condition was and was likely to remain one of pain and anxiety”. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton NJ et al., Princeton University Press, 2006, p. 263

⁶⁴² Idem., p. 251.

⁶⁴³ “The thesis I would like to advance in this regard is that the category of immunization is so important that it can be taken as the explicative key of the entire modern paradigm, not only in conjunction with but even more than other hermeneutic models, such as those we find in “secularization,” “legitimation,” and “rationalization,” terms that hide or diminish the lexical significance of modernity”. Roberto Esposito, *Communitas, The Origin and Destiny of Community*, Stanford CA, Stanford University Press, 2010, p. 12.

⁶⁴⁴ Seguimos aqui a terminologia biológica de Agamben/Heidegger. Giorgio Agamben, *The Open; Man and Animal*, Stanford CA, Stanford University Press, 2004.

pelos imperativos económicos e tecno-científicos do capitalismo. Sem nunca se referir à filosofia da técnica ou à gramatologia derridiana, surge-nos como gritante o paralelo e a relação semântica entre o conceito de “imunização” e a crítica derridiana do *pharmakon*. Seguindo a crítica da economia política no modo como é empreendida por Bernard Stiegler, é a partir da generalização de mnemotecnologias - particularmente da proliferação no mundo da produção e da vida dos aparelhos electrónicos e digitais - que se gramatizam os gestos e se provoca a perda do que caracteriza como *savoir-faire*, não apenas dos trabalhadores mas dos indivíduos ou sujeitos em geral.⁶⁴⁵ É esta perda a origem do que Stiegler e Virno,⁶⁴⁶ construindo sobre Marx caracterizarão como um “desapossamento do gesto” ou uma “proletarização do sistema nervoso”.

Tal como Kittler, também Stiegler constrói uma descrição “biologizante” do sistema, reforçando mais uma vez esta metáfora renovada do monstro hobbesiano que temos vindo a evocar. Sustentando-se fortemente no conceito de trans-individação de Simondon, Stiegler engendra também o conceito de “organologia”, a massificação pela industrialização dos processos de organização, que condicionará decisivamente a transmissão transindividual e onde intervêm elementos técnicos, elementos taxononimizados enquanto *grammata* ou *hypomnata*. A organologia sucede em substituíse ao poder regulador do soberano de Hobbes numa sociedade de elementos, os quais, através de Espósito, poderemos referir como imunizados.⁶⁴⁷ Esta engenharia social teria “como objecto a gramatização das próprias relações sociais” e, através dessa gramatização, a capacidade para tornar-las industrialmente manipuláveis e controláveis por *automata*.

Aos olhos de Bradley, e sob a perspectiva do partido de uma tecnicidade originária, Stiegler apresenta uma posição ambígua no que diz respeito ao estatuto político do “humano”. Se por um lado a antropogénese é concebida como um evento interior à *epifilogénese*, ou seja, ao processo de retenção mnemotécnico que compreende também o desenvolvimento dos sistemas técnicos e a própria natureza do tempo,⁶⁴⁸ por

⁶⁴⁵ Bernard Stiegler, *For a New Critique of Political Economy*, Cambridge, Polity Press, 2010, p. 33. Ver também Giorgio Agamben, “Notes sur le geste” in *Moyens sans fins; notes sur la politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995.

⁶⁴⁶ Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles CA, Semiotext(e), 2007.

⁶⁴⁷ “The entire organology of the contemporary social web is constructed to smooth out the diachronies and singularities of psychic individuals in order to aggregate them through relational technologies with the aim of unilaterally controlling the fruits of the collaborative production of metadata”. Bernard Stiegler, “Relational Ecology and the Digital Pharmakon”, recensão publicada em <https://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/464/501> (consultada em Dezembro de 2018).

⁶⁴⁸ “All time — whether technical or non-technical — is hypomnetic time. Perhaps the most apocalyptic sign of the inescapably hypomnetic condition of human temporality today though, (...) is the hyper-industrialisation of the process of temporalisation by

outro persegue aporeticamente a libertação do “humano” dessa “proletarização” que o espera na submissão ao *real time* dos media,⁶⁴⁹ o qual de outro modo imporia à vida, de modo cada vez mais marcado, aquilo que o autor designa por “ortografia de inscrição” ou *ortotécnica*.

Na sua crítica tardia - num tom frequentemente apocalíptico - parte da constatação de que se vive actualmente num estado de guerra permanente da memória e pela memória, porque “seja o que for que controle os sistemas de memória terciária controlará também e necessariamente a experiência “humana” do tempo.”⁶⁵⁰ Ora se, como vimos, toda a temporalidade é condicionada no interior da epifilogénese, então não existe possibilidade de alavancar a libertação dos sujeitos a partir de uma qualquer exterioridade face a esta experiência técnica do tempo. A epifilogénese é indissociável da natureza. É por isso - perante um verdadeiro estado natural - que Stiegler actualiza a solução de Hobbes, ou seja, enquanto a intervenção em força do Estado através de uma ecologia política sustentada numa sólida crítica farmacológica. Esta crítica procede seleccionando, regulando, orientando⁶⁵¹ no interior dos canais de reprodução e distribuição mnemotecnológica. Bradley argumentará, pela sua parte, que se são as tecnologias as verdadeiras operadoras do espaço gramatológico e que informam a própria crítica tecnológica, então apenas uma fuga em frente fará sentido no horizonte político da crítica stiegleriana. Esta fuga em frente consiste na “evolução de novas formas de tecnicidade que, por seu turno, tornem possíveis novas formas de temporalização.”⁶⁵²

Porém, uma intervenção efectiva do poder Estatal contra uma eventual e talvez iminente implosão societal exigiria hoje um preço bem maior no controlo das liberdades (*liberties*) do que aquele que Hobbes propôs aos membros reunidos para o *covenant*. Esta afirmação é difícil de determinar porque se baseia na comparação histórica de um critério subjectivo. Talvez seja mais indicado referir que o poder, enquanto biopoder executa já,

global capital”. Arthur Bradley, *Originary Technicity: The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 126.

⁶⁴⁹ “(...) his exclusive focus on the human — albeit as aporetic site rather than spiritual essence — still risks implying that every stage of evolution that precedes the birth of man is thereby freed from any relation to technicity: biological life is retrospectively “naturalised” as if it were a technics-free zone”. *Idem.*, p. 129.

⁶⁵⁰ “In his later work, however, Stiegler begins to stress the political stakes of tertiary memory in increasingly dire, even apocalyptic, terms: we are in the midst of nothing less than a war of, and for, memory. (...) because whoever controls such tertiary memory systems necessarily also controls the human experience of time”. *Idem.*, pp. 133-4.

⁶⁵¹ “*Esprit's* future can exist only in a geopolitics of cultural technologies that would also be an ecological politics of the spirit/mind”. Bernard Stiegler, *Technics and Time 3; Cinematic Time and the Question of Malaise*, Stanford CA, Stanford University Press, 2011, p. 78.

⁶⁵² Arthur Bradley, *Originary Technicity: The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 136.

imperceptivelmente e de forma indolor esta exigência de controlo.⁶⁵³ Esta hesitação que aqui demonstramos decorre sempre do facto de quem escreve sobre o sistema, escreve-o a partir da vantagem de observação num “ponto de diferença entre repetições.”⁶⁵⁴ A exigência biopolítica é contínua e progressiva, tal como é contínuo e progressivo o condicionamento das liberdades. A história do alcance na intimidade de cada indivíduo por parte do controlo das ferramentas policiais ou forças de repressão do Estado só é maior - tanto por possibilidade como por necessidade - na justaposição com a temporalidade. Esta é arquivada e transmitida ela própria, mnemotecnicamente, enquanto agência de biopoder. A própria dimensão da dor só pode ser medida em relação à sua manifestação dentro do sistema, como reacção, revolta comunicada por empatia ou compaixão.

É necessário reforçar aqui o estatuto simultaneamente fundamental e condicionado da liberdade no pensamento de Hobbes, bem como o papel conferido à linguagem lógica⁶⁵⁵ enquanto substância para a estabilização do sistema. A definição física de liberdade que nos dá⁶⁵⁶ consistente com oposições, traduz-se para o “humano” em liberdade, na sua relação consistente com o medo e com a necessidade. Se suspendermos a suposição de que falamos de “humanos” e pensarmos apenas em sujeitos ou sujeitos-objects perante agências de inscrição, codificação, constrangimentos e de potenciação - ou seja, se pensarmos em algo plástico sob a agência de um dispositivo - ainda poderemos falar de liberdade, mas concebida como relativa a oposições traduzidas noutros conceitos relativos e específicos a essas “subjectividades”.

Alguns neste espectro de especulações encontram-se sujeitos possíveis para o nosso inquérito. Para ser possível podermos dialogar com estes, teremos ainda de utilizar o medo e a necessidade como relações consistentes à liberdade. A liberdade por seu turno é potenciada pelo corpo na sua relação com o meio e “a vontade é o tempo” desse “eu” específico.⁶⁵⁷ Porém, nesta adaptação, não nos podemos esquecer de que o texto de

⁶⁵³ Foucault tornou bem clara a evolução da acção penal da exibição exemplar da violência para uma cobertura universal relativamente leniente mas infalível. Michel Foucault, *Vigiar e Punir; Nascimento da Prisão*, Lisboa, Edições 70, 2013.

⁶⁵⁴ Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life; On Anthropotechnics*, Cambridge et al., Polity Press, 2013, p. 415.

⁶⁵⁵ “Thus Hobbes gives us a strikingly modern conception of philosophy as concerned with linguistic ‘truth’; that is, with the status of logical prepositions. Put in its simplest terms, this meant that philosophy was to concentrate on the requirements of clear thinking, on the rules of discourse, and not on furnishing us with reports about the true nature of ‘reality’”. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton NJ et al., Princeton University Press, 2006, p. 224.

⁶⁵⁶ “LIBERTY, or FREEDOME, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean external Impediments of motion;) and may be applied no lesse to Irrationall, and Inanimate creatures, than to Rationall”. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 145.

⁶⁵⁷ Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, Stanford CA, Stanford University Press, 2009, p. 4.

Hobbes está associado a um tempo e às suas repetições irrepetíveis. Terá aqui de efectuar uma tradução de governamentalidade para governamentalidade, de sujeito para sujeito, de conceitos de liberdades para outros conceitos de liberdades. Recordemos mais uma vez aqui Ricoeur. “Traindo criativamente, arrisquemos o comparável.”⁶⁵⁸

Apesar do reconhecimento da naturalidade fundamental de uma liberdade que se estende à linguagem privada, Hobbes defende uma necessidade de controlo por parte do poder sobre as cadeias de significação públicas. Concede assim ao soberano - de um modo surpreendentemente actual - o supremo poder epistémico.⁶⁵⁹ Para ele a filosofia detinha em si um papel definidor da verdade linguística, ou seja, a descoberta das regras lógicas para um pensamento claro e não-ambíguo. A figura platónica do filósofo-rei não está distante do pensamento do inglês. “*Leasure* is the mother of *Philosophy*; and *Commonwealth*, the mother of *Peace* and *Leasure*. Where first were great and flourishing *Cities*, there were first the study of *Philosophy*”.⁶⁶⁰ Seria então para o filósofo inglês uma fonte de melancolia, a consciência de que só através do conhecimento das leis naturais e não pela mudança da natureza “humana” se poderia atingir o grande objectivo da paz. A vida quotidiana seria o maior dos obstáculos a esse conhecimento, pelo que este teria de ser imposto a partir do exterior. Só um milagre político da eventualidade do surgir de um soberano esclarecido, de uma espécie de filósofo-rei, realizaria este ideal.⁶⁶¹

Hobbes ao reforçar a importância de uma linguagem rigorosa para a realização efectiva de um *commonwealth* virtuoso, conecta na história os ideais da república

⁶⁵⁸ Paul Ricoeur, *On Translation*, Oxford, Routledge, 2006.

⁶⁵⁹ Tuck baseia-se no capítulo 18 de *Leviathan*; “*The power of Hobbes’s sovereign was thus above all an epistemic power, to determine the meanings of words in the public language and to induce his subjects to agree on what they termed “good” and “bad”*”. Richard Tuck, “Introduction” in Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. xvii.

⁶⁶⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 459

⁶⁶¹ “*Mirrored in Hobbes’s despair was the full pathos inherent in the quest for a science of politics: fired by the belief that the desperate situation of political man could be ameliorated only through knowledge, yet trapped by the realization that as knowledge was rendered more precise and scientific it surrendered the hope of easy acceptance in the workaday world of the average person. To the extent that knowledge became scientific it also became more esoteric, hence the only way that political knowledge could be translated into a shared public philosophy was through imposition by authority and acquiescence by the citizenry. Although Hobbes stubbornly clung to the belief that he had so clarified the principles of politics as to make them readily comprehensible, the last hope of this rigid determinist and firm opponent of fortuna was that events would cast up some kind of political miracle, some new Dionysius*”. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton NJ et al., Princeton University Press, 2006, p. 234.

platónica com as esperanças cibernéticas no controlo de uma multidão dominada em sistema. A geometria⁶⁶² é, por essas razões, a ciência que deve estruturar o esforço normativo da soberania, instilando no corpo político o ideal de uma “humanidade” artífice e autónoma, criadora de novos significados no cosmos. Para Hobbes, “direito”, “justiça”, “liberdade” e “propriedade” são criações conceptuais “humanas” e como tal abertas à deliberação. É exactamente por isso que o ofício da soberania tem de ser rigoroso com a linguagem.

Do Leviatã original até ao que hoje poderíamos imaginar como uma versão actual de governamentalidade hobbesiana, traça-se o caminho que parte do guardião exterior ao sistema, para uma tecnocracia de cientistas aglutinadas no sistema, uma tecnocracia lógico-matemática e pragmática. Aqui o ideal de Badiou não está assim tão distante. No sistema coetâneo com Hobbes e na tecnologia então disponível para as mediações, o individualismo moral de base não teria consequências profundas na disposição estatal, devido ao facto de - na esfera pública - a comunicação ser cuidadosamente escrutinada, reduzindo a confusão aos mínimos. Wolin realça que a ordem política seria assim muito mais do que poder, lei, autoridade e instituição; “seria um sistema sensível de comunicação dependente de um sistema de signos verbais, acções e gestos, carregando consigo significados aceites na generalidade”.⁶⁶³ Para ligar o sistema do filósofo político Inglês a Luhmann bastaria eliminar o soberano transferindo a verdadeira soberania para uma auto-referencialidade autopoietica do sistema. Mas é justamente o “gesto soberano” aquilo que o sistema não pode absorver *normalmente*, porque é um gesto que por definição cria um estado de excepção. Sendo assim, como se traduzem para uma linguagem moderna de sistema social as bases essenciais do pensamento político de Hobbes, a saber, a liberdade e as necessidades derivadas do medo de recaída no estado da natureza e solução de soberania?

A liberdade que para Hobbes existe na base do *covenant* e prestes a ser transferida em troca de protecção - observámos - não é um problema para uma transdução para o sistema. A origem do *covenant* nos termos em que Hobbes o coloca nunca existiu. É simplesmente dado sem origem, na sucessão das estruturas de poder, existindo enquanto alvo para um *reset* teórico ou revolucionário. A liberdade individual hobbesiana é assim

⁶⁶² “The crucial point, however, was that for Hobbes the “arbitrary” and the creative were synonymous. Hobbesian man emerged as the Great Artificer, the creator of science, mathematics and philosophy, the architect of time and space, values, and truth itself”. *Idem.*, p. 220; mais adiante Wolin especifica: “The knowledge attainable by a true political philosophy was comparable in certainty to the truths of geometry and pari passu, superior to the contingents truths of physics”. *Idem.*, p. 221.

⁶⁶³ *Idem.*, p. 231.

uma projecção, uma potência nunca actualizada porque a liberdade num sistema social é sempre relativa a uma teia de necessidades e à repartição da justiça. O problema para uma tradução em linguagem luhmaniana tem a ver com o problema do controlo, o qual - no Leviatã original - condensa-se na figura pessoal do soberano e que em Luhmann é expressamente recusado como impossível a partir de um elemento singular. No autor alemão, o controlo manifesta-se enquanto autopoiesis do sistema como um todo. Se num sistema social contemporâneo a governamentalidade encontra a sua consistência na dispersão aglutinadora dos nexos comunicacionais, o gesto libertário moderno descobre-se perante o problema da inexistência de um ponto de apoio a partir do qual possa descarrilar o sistema.⁶⁶⁴

Para lá desta incompatibilidade insolúvel, ambos os autores defendem um espaço de liberdade dito “privado” o qual consiste na marca de modernidade do modelo de Hobbes.⁶⁶⁵ O medo e as suas manifestações do mesmo - ligado à natureza animal e “humana” - e que de outro modo é a razão da existência do pacto com o soberano, não é de todo uma preocupação de Luhmann. Como temos vindo a sublinhar, este autor - ao contrário de outros filósofos da técnica - oferece-nos um sólido modelo “trans-humanista”, onde um sistema social consiste nos seus nexos comunicacionais e não em indivíduos.⁶⁶⁶ Este modelo tem vindo a servir-nos na medida em que temos vindo a trabalhar a ideia do humano como um fluxo corpóreo e animal que se constrói também ele nos nexos das redes discursivas consistentes pela linguagem.

Luhmann refere-se ao “ser humano” não como uma inevitabilidade mas como o exemplo daquilo a que chama de “sistema psíquico”. Se para Hobbes a condição natural do “Homem” é a guerra de todos contra todos⁶⁶⁷ este conflito traduzir-se-á em linguagem

⁶⁶⁴ Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 4.

⁶⁶⁵ “From the same it proceedeth, that men gives different names, to one and the same thing, from the difference of their own passions; As they that approve a private opinion, call it Opinion; but they that mislike it, Haeresie: and yet haeresie signifies no more than private opinion; but has onely a greater tincture of choler”. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 73. No caso de Hobbes, a abertura que concede num século de extremo radicalismo a liberdade religiosa no interior de cada um, tornou-se importante na história do pensamento político. “It seems that perhaps the views of Locke on religious toleration were more easily attributed to modern religious liberty, although, in practice, it is the mode of tolerance suggested by Hobbes that present-day societies have come to implement”. Brian Cashin, “Hobbes, Locke, and the Tradition of Religious Toleration”, recensão publicada em <http://yalefreepress.sites.yale.edu/news/hobbes-locke-and-tradition-religious-toleration> (consultada em Dezembro de 2018).

⁶⁶⁶ “This chapter deals with a specific environment of social systems: human beings and their relations to social systems. We choose the term “human being” to indicate that this concerns both the psychic and the organic systems of human beings. (...)The point of difference is that for the humanistic tradition human beings stand within the social order and not outside it. The human being counts as a permanent part of the social order, as an element of society itself. Human beings were called “individuals” because they were the ultimate, indivisible elements of society”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 210.

⁶⁶⁷ A condição do Homem “is a condition of Warre of every one against every one”. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 91.

de sistema naquilo que Luhmann chama de “dupla contingência”. A dupla contingência é a forma geral do conflito entre seres linguisticamente auto-referentes e é a condição necessária para a formação do sistema. À luz desta concepção de dupla contingência traduziremos aquilo a que Hobbes apelida de pacto, como um evento indeterminável para os participantes envolvidos no sistema luhmanniano. O pacto não é planificável. Sem a possibilidade da referência a uma geometria inequívoca e consensual, a resposta contemporânea ao medo e à angústia é reprimida ou subsumida, retornando ao plano comum através de irrupções poéticas ou comportamentos chamados irracionais ou anormais, devendo ser estes lidos de outra forma como tentativas - votadas à infelicidade do fracasso - no objectivo da re-conexão ambiental.

A diferença talvez mais fundamental que teremos de ter em mente ao pensar o *covenant* ou um contrato social hoje é a diferença da discursividade relativa à consciência da *physis* subjacente aos elementos dessa contratualidade. Em Hobbes e Rousseau, se tomarmos o conceito de liberdade como exemplo, este é ainda sujeito a um modelo mecanicista e geométrico de cosmos. As comprovações podem ser determinadas empírica e laboratorialmente e deduzidas sobre os corpos sociais.⁶⁶⁸ A soma da decisão dos sujeitos é pensada como determinante para um resultado político determinado. A palavra é também ela determinante e cola-se aos objectos. Contudo, após Kant o conhecimento empírico condiciona-se através das categorias de espaço e tempo afectas ao sujeito. Os territórios dos pontos relativos de medição experimental tornam-se incertos e a experiência é já feita a partir de corpos híbridos - em devir permanente sob processos mecanizados de repetição - sobre o plano constitutivo feito de textos, códigos, imagens, instruções. A ciência urbana perde o acesso ao *cardus* da anterioridade. Agora será a urbe liquefeita - as suas estruturas desconexas e uma imagem especular devolvida como distorção - que se imporá em vez do cosmos como o horizonte determinante do comportamento “humano”.

Luhmann agrava radicalmente a indeterminação da acção ou impossibilidade do controlo do sujeito. Aliás, esta mesma ideia kantiana de sujeito - a condição essencial daquilo que se descobre individuado - é no sociólogo substituída pelo conceito de

⁶⁶⁸ A recepção de Hobbes da geometria como modelo para a construção de uma filosofia política virtuosa deverá relativizar um pouco a divergência que Latour coloca no debate entre Hobbes e Boyle, entre a razão da política e a verdade da ciência. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA *et al.*, Harvard University Press, 1993.

“sistema auto-referente.”⁶⁶⁹ Com esta designação Luhmann consegue reduzir a ideia ainda muito antropológica do sujeito para uma entidade relacional abstracta. Os sistemas psíquicos serão apenas uma modalidade de sistema auto-referente entre outras possíveis. Uma pessoa é apenas uma colagem de expectativas “que funcionam como pontos de referência” para a agência sucessiva de selecções no sistema social.⁶⁷⁰ Em retorno, o acesso à realidade que o sistema psíquico obtém, não se permite a transpor as limitações oferecidas pela fenomenologia de Kant. O sistema auto-referente obtém da realidade apenas o que as suas operações internas permitem.⁶⁷¹

A relação contratual que conecta os sistemas psíquicos na sociologia Luhmanniana processa-se apenas através dos nexos comunicacionais e das acções aí produzidas, com os quais a sistémica auto-referente e fechada da interioridade psíquica nada tem a ver. Para mais, a globalização - na medida em que traz à atenção do comunitário uma multitude de culturas subjectivas as quais se estendem potencialmente às organizações e à inteligência artificial (a própria antropotécnica através de exigências verticais singularizadas,⁶⁷² contribui para esta diversidade) torna tendencialmente cada vez mais impossível a determinação consensual de uma natureza basal do sujeito para a constituição de um contrato.

Neste âmbito, a definição de sistema auto-referente em Luhmann, pese a sua frieza, permite enquadrar o desafio político investido sobre a linguagem contratual, minimizando o risco de antropologismos. Se uma liberdade relativa reconhecida na base existencial do indivíduo se pode manter como um princípio universal político para os elementos no conceito virniano de multitude, tal estatuto já não se poderá assegurar no que diz respeito às condicionantes dessa mesma liberdade, ou seja, aos factores que a relativizam no âmbito de um sistema. Perante a multiplicidade das necessidades e

⁶⁶⁹ “Systems theory breaks with Kant’s point of departure and therefore has no need for a concept of the subject. It replaces it with the concept of self-referential systems”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 28.

⁶⁷⁰ *Idem.*, p. 127.

⁶⁷¹ “But let us return to the theory of psychically autopoietic systems. If one starts from this concept, then individuality cannot be anything other than the circular closure of this self-referential reproduction. In reflection (itself a conscious process among others, one that is actualized only occasionally) this closure appears as consciousness’s presupposition of itself. It knows what it is only by knowing what it is. But first and before all reflection, self-reference always already occurs on the level of basal operations, where one thought produces the next and is a thought only when it does so. This level of basal operations already determines that consciousness does not know what it does not know, does not see what it does not see, and does not mean what it does not mean—and that nothing in the environment corresponds to this negativity. Therefore reality is never given to consciousness as such, but only in the way that the operations of consciousness control themselves”. *Idem.*, p. 264.

⁶⁷² Ver a este propósito o conceito de tensão vertical em Sloterdijk. Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life; On Anthropotecnics*, Cambridge et al., Polity Press, 2013.

expectativas⁶⁷³- projectadas sobre um conceito ideológico de liberdade e recebidas e inseridas num processo de significação que é processado segundo uma lógica (a norma) necessária de redução de complexidade ⁶⁷⁴- pelos elementos que compõem o sistema social, este mesmo sistema formará o contrato social através de sub-sistemas legislativos.⁶⁷⁵ O sub-sistema social legal funciona a par de outros sub-sistemas sociais como o político, como o dos *media* e como o do mundo da arte.

A novidade importada por esta concepção luhmaniana é a separação do legal e do político. As expectativas e necessidades dos vários elementos e dos sub-sistemas componentes do societal são assim representadas pelo sistema legal. Porém, embora as normas permeiem a totalidade do sistema social incluindo a relação dos sub-sistemas entre si, o sistema legal é um sistema também fechado que obedece ao seu processo autopoiético e tradições normativas. Desse modo, diferentemente de representar expectativas, o sistema legal estabiliza-as em prol do sistema como um todo.⁶⁷⁶ Esta diferença contra a representação directa coloca a teoria legal de Luhmann em oposição ao modelo político de Habermas⁶⁷⁷ onde as normas resultariam dos consensos obtidos politicamente através do uso da razão comunicacional. Com efeito, em Luhmann o sistema legal funciona em primeiro lugar ao serviço da sua própria auto-produção em resposta às exigências do sistema social como um todo e não como resposta às expectativas ou necessidades dos elementos que o compõem este último. Esta concepção - que não está longe das observações antropológicas de Latour no mesmo campo e na medida em que verte uma enorme dúvida sobre as expectativas criadas - coloca-se na tradição voluntarista democrática na filosofia política de Rousseau a Žižek.⁶⁷⁸

⁶⁷³ Necessidades e expectativas são introduzidas aqui como uma forma de distinguir elementos conscientes e inconscientes dentro de um sistema social inclusivo. Uma colónia de dragões de Komodo não tem expectativas, mas necessidades. No entanto, mesmo inconsciente, insere-se dentro de um sistema social a partir do momento que os dados recolhidos pelos ambientalistas são actantes dentro desse sistema. Aqui propomos uma complementaridade entre a sociologia Luhmaniana e a ecologia Latouriana, uma complementaridade que não será assim tão estranha se tomarmos em conta a posição intermédia da obra de Gregory Bateson.

⁶⁷⁴ “*The norm schema works to reduce complexity within interpenetrative nexuses on two sides, and it works in both directions as difference. For social systems it is a guarantee of order that is relatively easy to attain--especially if norms are varied and mechanisms for sanctioning deviant behavior can be brought to bear. For the societal system this means that the function domains of politics and law become primary*”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 230.

⁶⁷⁵ Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, Oxford et al., Oxford University Press, 2009.

⁶⁷⁶ “*In Luhmann’s theory, law serves primarily to stabilize expectations. It does so by producing rules that preserve the identification of something as ‘legal’ over time and that therefore are available for an assessment at a later point in time*”. Peer Zumbansen, “Law as a Social System, by Niklas Luhmann”, recensão publicada em http://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2216&context=scholarly_works (Consultada em Dezembro de 2018).

⁶⁷⁷ Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990.

⁶⁷⁸ Mesmo quando no final de “A Visão de Parallaxe” Žižek reelabora o significado da recusa participativa de Bartleby contra a proposta de Negri e Hardt em “Império”. Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge MA et al., the MIT Press, 2009.

A liberdade da multitude de intervenientes manifesta-se em conflito, mas num conflito indeterminado. A guerra será apenas um dos fenómenos resultantes dessa conflitualidade. A destruição ambiental, a pauperização ou a falência de um sector produtivo serão as outras faces - em diferentes graus de infelicidade mediante o grupo vitimizado - do choque dos vários actantes, sujeitos, sistemas auto-referentes, indivíduos, também conforme a perspectiva, entendimento ou selecção. O medo deixa de ser o denominador comum para a constituição de um *common-wealth*; deixa de haver qualquer denominador comum. O pacto originado na base torna-se improvável, tal como qualquer razão originária. É aqui que o modelo político de Hobbes quebra e onde se descobrem os limites de representação necessários para a consistência desta concepção comunitária.

É exactamente este estado de sítio que Latour tenta abordar na quase totalidade da sua obra a qual, quanto a nós, representa o esforço diplomático de um mono-linguista. Ao insistir no debate eco-político sem questionar as insuficiências nos espectros antropomorfos que linguagem “humana” gera, as suas propostas de “política da amizade” serão sempre antropocêntricas. Deste modo a ecopolítica, desdobrada enquanto expressão de angústia mas desprovida do acesso à verdade de uma geometria fundada nessa mesma angústia, ou seja, uma soberania exterior, sublinhará apenas a alienação desses alguns elementos que a compõem, os quais seriam - como dirá Sloterdijk num laivo pessimista⁶⁷⁹ - “os últimos humanos”. A governamentalidade - segundo a intuição de Luhmann que a revelou como incompreensível - talvez já nada *queira* ter a ver conosco. Requer-se aqui uma transdução de afectos entre alteridades.

Não se respondeu, porém, ainda ao que poderemos fazer e esperar.⁶⁸⁰ Por enquanto, e sem poder determinar uma primazia basal de qualquer subjectividade política, observamos como esta governamentalidade se forma por si só *in media res* através de fronteiras, membranas, peles, paredes e portas ou pontos de contacto. Geram-se mundos através da comunicação mediada por várias formas de linguagem, onde a agregação física através das variações de energia é apenas uma das formas de suceder. Para compreender esta mecânica é importante ter em conta a definição que Luhmann faz do conceito de selecção. “É um *evento* sem sujeito, uma operação que é disparada pelo *estabelecer de uma diferença*”.⁶⁸¹ Neste sentido, “selecção” pode então ser contraposto ao “projectar”

⁶⁷⁹ Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life; On Anthropotechnics*, Cambridge et al., Polity Press, 2013, p. 415.

⁶⁸⁰ As quatro questões de Kant: *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?*

⁶⁸¹ “The concept of selection also changes when one considers complex systems. Selection can no longer be conceived as carried out by a subject, as analogous with action. It is a subjectless event, an operation that is triggered by establishing a difference. Here Darwin is again the most important forerunner, because he conceived of evolutionary selection, not as occurring out of a will to order, but as

(*entwurf*) em Heidegger se suspendermos como estamos agora aptos a fazê-lo, a associação exclusiva deste último conceito ao “humano”. Neste caso, o projectar, como projecção do entendimento, torna-se a consequência imediata e experimentalmente indiscernível de uma captura motivada pela detecção de informação. A separação da selecção da projecção faz-se sobretudo num plano de teorias, na decompondo aquilo que na prática é uma sobreposição. Luhmann faz denotar alguma acção nesta indiscernibilidade quando refere que o evento de seleccionar só é possível de estabelecer por estruturas “que delimitem e pré-distingam possibilidades”⁶⁸² - ou seja projecções das mesmas -, isto graças ao elemento de informação que segundo Bateson seria a “diferença que faz a diferença.”⁶⁸³

O sistema social, no esquema de Luhmann, forma-se sem que tenha pré-existir qualquer volição “humana” ou “não-humana”. Isto reafirma que a possibilidade de controlo de um sistema autopoietico por parte de um elemento ou um sub-sistema é nula. Aliás, invertendo a sequência causal que liga o “ser humano” às suas criações, o sociólogo pensa a formação do “ser humano” - a antropogénese - como uma emergência interior aos processos de formação societal. “Em termos abrangentes, *definimos* socialização como o *processo que por interpenetração, forma o sistema psíquico e o comportamento corporal dos seres humanos que controla.*”⁶⁸⁴

O conceito, aliás, não está afastado da concepção antropogenética de Blumenberg. As redes de visibilidade estabelecidas entre os homínídeos trouxeram consigo o desenvolvimento de estruturas comportamentais de acordo com este facto. Saber que se é observado origina interiormente posturas, reacções, estruturas, percursos, comportamentos. O cruzar da visibilidade entre indivíduos - que não é outra coisa do que o processo especificamente “humano” de captura no meio ambiental - comporta-se muito de acordo com as ideias de projecção e selecção propagadas nas teorias subsidiárias da sistémica de Uexküll a Luhmann, ainda mais porque o conceito de comunicação deste último não se remete exclusivamente à comunicação verbal.

Para lá da óbvia divergência de Hobbes e Luhmann sobre a participação do psicológico na formação do colectivo,⁶⁸⁵ o conceito para a coesão social em Hobbes,

occurring out of the environment”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 32.

⁶⁸² *Idem.*, p. 67.

⁶⁸³ *Idem.*, p. 40.

⁶⁸⁴ *Idem.*, p. 241 (sublinhado no original).

⁶⁸⁵ O “medo” ou o desejo de protecção pouco ou nada influenciarão a concepção da auto-produção social em Luhmann.

surpreendentemente ou não (se pensarmos na longa tradição do pensamento pessimista que vem de Heráclito), aproxima-se da genética do sistema social de Luhmann, no modo como confere o papel decisivo de actante à comunicação na construção do *commonwealth*. Outra diferença óbvia entre os dois “sistemas” estará no facto de que o *commonwealth* não é um sistema fechado e autopoietico mas aberto à acção reguladora do soberano, uma acção que obviamente Luhmann, filósofo e teórico das sociedades democráticas e liberais não contempla. Esta divergência também se verifica pelas diferentes épocas mas sobretudo pela diferença entre duas tradições legais distintas. Hobbes pensa na tradição normanda da *common law* onde a jurisprudência é prerrogativa do soberano enquanto Luhmann acede à jurisprudência pela via da tradição de codificação legal romano-germânica. Esta distinção entre sistemas legais terá que se ter em conta ao traduzir o pensamento de Hobbes para a actualidade legislativa do espaço continental.

Mesmo que a linguagem - a sua constituição e o seu poder constituinte - mantenha-se como um objecto central para a construção do projecto societário de ambos,⁶⁸⁶ as proximidades ficam-se por aí. Se em Hobbes, o soberano como o vértice da politeia e limiar à sociedade, tem o poder da criação de conceitos, em Luhmann este poder é exclusivo ao processo autopoietico. A figura individual do soberano em Hobbes tem de se suspender para que se compreenda a possibilidade da formação do “gesto” soberano numa teoria de sistemas em harmonia com os desafios actuais. Assim teremos que, em ambos os casos, o rigor permitido pela significação linguística possui uma importância capital na constituição do destino colectivo. Em todos os modos o aparelho legal deve ser desdobrado de modo a controlar e imunizar através da razão os súbditos, da violência oculta no contacto inter-subjectivo.⁶⁸⁷

⁶⁸⁶ Hobbes, apesar de escrever na tradição jurídica inglesa e de constituir uma fonte importante para o jusnaturalismo pode referir-se mesmo assim como uma fonte longínqua para as teorias legais de Kelsen - sendo estas quintessencialmente continentais -, pelo papel estabilizador que confere à linguagem virtuosamente usada e na medida em que o objectivo científico do teórico austríaco seria o estabelecimento de uma base epistemológica clara e completa como conferidora de um estatuto autónomo para o direito positivo.

⁶⁸⁷ “Private reason, therefore, could not be tolerated because it bred a confusion of meanings which destroyed the body politic as a communicating whole. This attack on private judgment was prompted by one of Hobbes’s most original yet least noted contributions to political theory. This was the recognition that a political order involved more than power, authority, law, and institutions: it was a sensitive system of communication dependent upon a system of verbal signs, actions, and gestures bearing generally accepted meaning”. Arthur Bradley, *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 231.

f.4) Governamentalidade e Produção de Espaço/Tempo

O capital “derruba todas as muralhas da China”.⁶⁸⁸ Porém fá-lo nem como sujeito nem como objecto, mas como agenciamento em permanente actualização, um complexo programa de aparelho e de governamentalidade, um aspecto do dispositivo. Estas qualidades interferem na organização daquilo a que chamamos Estado e que modernamente foi pensado como o contentor, veículo para a realização da *res*-pública possibilitada pelo político. Sob o capitalismo tecno-cientificamente determinado o Estado tem vindo a revelar-se como um sistema em erosão e ameaçado de implosão através da autpoiésis do sistema social e económico já “trans-humano”, no qual a efectividade do agir político de matriz “humana” - através de um devir imunitário - se torna cada vez mais improvável.

Mais do que demonstra realmente a arqueologia das primeiras cidades,⁶⁸⁹ a mitificação do Estado original debatido pelos fundadores da moderna filosofia política tem sido determinante na construção da ideologia democrática. Tal como Esposito propõe através de Hobbes, Rousseau, Heidegger, Kant e Bataille, o discurso da fundação do estado funde-se com o da origem sacrificial da comunidade.⁶⁹⁰ Já para Jessop, o Estado surge - enquanto objecto de estudo - como um alvo em movimento. O autor parte de uma definição essencial e básica de Estado - saída do Tratado de Vestefália e enquanto territorialização de autoridade política - para um panorama de definições progressivamente mais complexas, informadas pela tradição marxista e pós-marxista de Gramsci, Poulantzas e Foucault.

Max Weber terá definido numa famosa fórmula o estado moderno como uma comunidade “humana” que reivindica o monopólio do uso legítimo da força, dentro de um dado território.⁶⁹¹ Para Jessop esta definição torna-se muito insuficiente por ser fechada à articulação multi-escalar com a realidade complexa da sistémica social, com a agência das instituições, os fluxos económicos e com o próprio contexto geográfico

⁶⁸⁸ Conforme a famosa formulação do “Manifesto Comunista”.

⁶⁸⁹ “That is, where vigorous debates over the primacy of coercion and consent or circumscription and class in the origins of the archaic State might be quite understood as proxy battles in Cold War historiography, what can the examination of the spatial production of authority in early complex polities tell us about political life today?” Adam T. Smith, *The Political Landscape; Constellations of Authority in Early Complex Polities*, Berkeley CA et al., University of California Press, p. 275.

⁶⁹⁰ Roberto Esposito, *Communitas, The Origin and Destiny of Community*, Stanford CA, Stanford University Press, 2010.

⁶⁹¹ “The key feature of the state would then become the historically variable ensemble of technologies and practices that produce, naturalize and manage territorial space as a bounded container within which political power can be exercised to achieve various, more or less well-integrated, more or less changing policy objectives”. Bob Jessop, *State Power; A Strategic-Relational Approach*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 5.

envolvente. Para mais defende a separação conceptual do aparelho em relação ao sistema político e a necessidade de se partir de uma análise contextualizada, evitando o risco de uma regressão e complexificação indeterminadas. A partir de uma definição genérica que se aplica apenas ao aparelho do Estado e não ao Estado em si, Jessop procederá a uma análise do Estado - em campos tão diversos como os conflitos de género, da globalização e da meta-governança europeia - demonstrando assim um modo de existência estatal estratégico-relacional⁶⁹² com os vários sistemas ou instituições com que paradoxalmente essa existência interage.⁶⁹³ A definição do Estado enquanto aparelho, que avança preliminarmente, corresponde então ao conjunto de instituições e organizações cuja função socialmente aceite é definir e forçar decisões colectivamente mandatórias, sobre uma dada população em nome do seu “interesse comum” ou “vontade colectiva.”⁶⁹⁴

Marx, avança Jessop, não nos apresenta formalmente uma teoria do Estado, embora em momentos da sua obra seja possível entrever o esboço do que esta poderia ser.⁶⁹⁵ Foi Gramsci - motivado pelas condições peculiares da geografia humana e política Italiana - que acabou por desenvolver uma teoria do Estado marxista incluindo a dimensão histórica, mas também e de modo muito importante, uma dimensão espacial. Ao mesmo tempo que produz uma recuperação revolucionária do estadismo em Maquiavel, as suas análises da estratégia para a produção do Estado associam-se, por exemplo, às metáforas de movimentação e posicionamento militares. De modo permanente e sob múltiplos pretextos, reflecte e faz emergir em quase todas as suas notas⁶⁹⁶ uma atenção e profundas reflexões sobre as mais variadas instituições estatais.

Para Jessop, é Poulantzas que acaba por realizar uma teoria marxista completa do Estado e fá-lo contrariando a noção instrumental tradicional marxista que reduz frequentemente o Estado à ferramenta de uma determinada classe. É pela sua abordagem relacional que Poulantzas é importante neste contexto. O Estado é para Poulantzas, uma

⁶⁹² Jessop chama à sua metodologia Abordagem Estratégico-Relacional (*Strategic-Relational Approach*).

⁶⁹³ “For the state is the site of a paradox. On the one hand, it is just one institutional ensemble among others within a social formation; on the other, it is peculiarly charged with overall responsibility for maintaining the cohesion of the social formation of which is a part”. *Idem.*, p. 79.

⁶⁹⁴ *Idem.*, p. 9.

⁶⁹⁵ Foi em “O 18 do Brumário de Luís Bonaparte” que Marx nos deixou a mais completa descrição da maquinaria política em acção, nas diversas escalas temporais, referindo-se aos conceitos de “representação” e ideologia, de um modo constitutivo. O processo da tomada e consolidação de poder do sobrinho de Napoleão I é dado com um grande detalhe descritivo e com uma profunda relação com o grande movimento “sistémico” do capital e das classes sociais por si manipuladas. A topografia da tomada do poder toma a forma de “um teatro experimental onde os actores adoptam diferentes máscaras de personagens.” Por fim a figura do futuro imperador Napoleão III, apesar do desprezo e da ironia que lhe vota Marx, emerge como um mestre da política ou a “arte do possível”. *Idem.*, pp. 98-100.

⁶⁹⁶ Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, (3 Vols.), Nova Iorque; Columbia University Press, 2011.

relação social.⁶⁹⁷ A sua análise permite uma conexão não-evidente entre uma posição marxista e a posição luhmaniana com a qual nos temos vindo a debater desde o início deste estudo. O Estado, enquanto rede institucional desdobrada num espaço concreto, não é um instrumento de uma vontade identitária⁶⁹⁸ mas funciona actualmente na prática como facilitador de operações do capital, que, segundo Marx, é antes do mais, uma relação social “estabelecida pela instrumentalidade das coisas.”⁶⁹⁹

A concepção estratégico-relacional do Estado aproxima-se assim de uma materialização institucional do sistema social luhmaniano. Jessop avança uma definição do poder do Estado, como uma condensação formalmente determinada de um balanço de forças em conflitos políticos relevantes.⁷⁰⁰ Esta definição corresponderá à descrição de um sistema social de estabilização, exibindo uma unidade enquanto aparelho - unidade não-coincidente ou equivalente com o sistema social luhmaniano ou com o sistema capitalista - permitindo-se assim a abrir espaço a uma capacidade de selectividade estrutural sobre interesses de classe.

Bob Jessop complementa a leitura feita a Poulantzas com a abordagem à institucionalização da governamentalidade através de Foucault, sublinhando as muitas proximidades entre ambos e isto apesar da crítica veemente ao aparelho marxista-leninista por parte do segundo. Sem dúvida, a analítica do poder afasta-se conscientemente da elaboração de uma teoria do Estado. Porém, a arqueologia das instituições e dos discursos que enceta, começa pela base no estabelecer de uma “micro-física do poder, heterogénea e dispersa”⁷⁰¹ para explorar em seguida as formas específicas do seu exercício em diversos lugares institucionais. A investigação sobre o poder tem, para Foucault, de ser realizada não no centro de controlo, mas na forma como este circula nas redes e nos lugares específicos onde exerce ou se inscreve sobre os corpos. Esta investigação acabará

⁶⁹⁷ Bob Jessop, *State Power; A Strategical-Relational Approach*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 118-119.

⁶⁹⁸ “(...) gradually abandoning views of the state apparatus as a simple thing or a unitary political subject, Marxist theorists began to analyse state power as a complex social relation. Some early works saw the state as little more than a neutral instrument of class domination; some adopted a more structuralist view according to which the state was intuitively destined to serve capitalist interests regardless of who controlled it; and yet others viewed the state as a kind of rational calculating subject, an ideal collective capitalist, able to discern and pursue the real interests of capital in general against the particular or perceived interests of individual capitals. None of these views proved satisfactory”. *Idem.*, p. 59.

⁶⁹⁹ Jessop cita uma passagem do capítulo XXXIII de ‘O Capital’; “property in money, means of subsistence, machines and other means of production, does not as yet stamp a man as a capitalist if there be wanting the correlative — the wage worker, the other man who is compelled to sell himself of his own free will... capital is not a thing, but a social relation between persons, established by the instrumentality of things”. Karl Marx, Friedrich Engels, *apud.*, *Idem.*, p. 56

⁷⁰⁰ *Idem.*, p. 126.

⁷⁰¹ *Idem.*, p. 148.

por dotar a filosofia política de um vocabulário conceptual valioso de análise para as relações de poder e as suas diversas aplicações.⁷⁰²

A importância da abordagem estratégico-relacional concentra-se sobretudo na possibilidade que oferece de aceder a um outro nível - que não meramente o da comunicação - da autopoietica social de Luhmann. É a partir da especialização das instituições, dos aparelhos, das resistências aos mesmos, que se pode circundar a imaterialidade das redes comunicacionais. Tal faz-se permeando estas redes imateriais de “problemas”⁷⁰³ manifestos através dos objectos, de “factiches”, de actos falhados na concreção da maquinaria institucional, de roteiros alternativos impostos pela facticidade tectónica. Tal permeação poderá ser realizada através, sobretudo, da exploração do significado das contradições no técnico, patentes em dissociações denotadas no seio dos conjuntos técnicos considerados de modo tão abrangente quanto o possível.

Recordemos que Bradley, ao propor a síntese final entre o tecnológico e o “humano” tomados como sinónimos e aplicados a um emergir específico e contínuo, coloca-nos perante o problema da impossibilidade de fixar conceptualmente uma plataforma de observação de diferenças para confrontar a autopoiesis do sistema luhmaniano. A erosão conceptual de diferenças, apesar da vantagem de re-conceptualizar o que é o “humano”, corresponderia aquilo a que Jessop caracteriza como uma “regressão infinita” na abordagem metodológica à complexidade gerada pela contingência como necessidade.⁷⁰⁴ A consequência desta incapacidade importaria para uma igual impossibilidade de estabelecer bases contextuais de consenso, alianças locais, que tornassem visíveis oposições e resoluções políticas também elas locais.

Contra tal perspectiva, o sublinhar das contradições espacialmente manifestas dentro e entre conjuntos técnicos, permitiria manter aberto um retorno discursivo, não a uma perspectiva antropocêntrica totalizante, mas à possibilidade perspectivista do do eco-político. Por estas razões - mantendo-se a atenção contra uma recaída cãndida na maquinações de um antropologismo incauto - o retomar do diálogo alargado com o

⁷⁰² “The state is crucial here in combining, arranging, and fixing the micro-relations of power, a process expressed in diverse metaphors: the immanent multiplicity of relations and techniques of power are “colonized”, “utilized”, “displaced”, “extended”, “altered”, “reinforced”, “transformed”, “strengthened”, “reversed” and so forth, in their relations with one another, and within more “global phenomena” and “more general powers” (...) In describing this general line, Foucault invoked concepts such as “social hegemonies”, “hegemonic effects”, “hegemony of the bourgeoisie”, “meta-power”, “class domination”, “sur-pouvoir” (...), “global strategy” and so forth”. *Idem.*, pp. 152-153.

⁷⁰³ Vilém Flusser refere-se aos objectos como “problemas” num sentido positivo de desafio ao pensamento. Vilém Flusser, *The Shape of Things; A Philosophy of Design*, Londres, Reaktion Books, 1999.

⁷⁰⁴ “Thus, to avoid infinite regress, it is essential to define the material, social, and spatio-temporal limits of any explanandum. This lends itself to more extensive genealogical analysis and/or a selective focus on the current conjuncture”. Bob Jessop, *State Power; A Strategic-Relational Approach*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 233.

marxismo é ainda possível neste contexto, mas apenas na condição de ser reavaliado. Tal cuidado motiva-se pelo simples facto da economia-política marxista, apesar de constituir o único discurso hegemónico em face do desastre das formas particularmente virulentas do capitalismo actual, ser - por outro lado - um projecto escatológico-apocalíptico destinado integralmente à “humanidade”.

Antes de encetar esta crítica, será importante avaliar a abordagem estratégico-relacional ao aparelho que Jessop constrói perante a evidência da produção e que o mesmo define ontologicamente como a interrelação dinâmica até ao infinito entre a necessidade de contingência e a complexidade onde esse aparelho opera.⁷⁰⁵ É aqui - perante a necessária redução de complexidade engendrada pelo sistema social e através de uma porta dupla - que a sistemática de Luhmann e uma ecopolítica contingente ao capitalismo se podem encontrar.

Para tal encontro Jessop introduz, através de David Harvey,⁷⁰⁶ o conceito de análise multi-escalar na análise das trocas de produção entre o local e o global, mas também na análise do emergir daquilo a que chama de meta-governança multi-escalar no exemplo óbvio da União Europeia, fenómenos para os quais uma analítica simplesmente centrada no Estado ou no governo é insuficiente. É interessante notar que - ao referir-se ao exemplo europeu e sem indicar explicitamente essas filiações - Jessop actualizara já a sua perspectiva através de investigações histórica anteriores ligadas à teoria geral dos sistemas,⁷⁰⁷ estas motivadas pela análise da economia política marxista. Porém, Luhmann é, de modo algo paradoxal, transformado por Jessop num potente híbrido de oposição e potenciação a uma abordagem marxista do estado e a partir daí à produção social como um todo. O pensamento material do aparelho é a chave para essa possibilidade.

É através de uma abordagem epistemológica e não ontológica que Jessop consegue quebrar a regressão infinita apontada pelo prosseguimento lógico - também este até ao infinito - da complexidade alimentada pela necessidade de contingência. Se o mundo real é infinitamente complexo não pode então ser alvo de uma complete

⁷⁰⁵ “Contingent necessity implies the infinite complexity of the real world, and the infinite complexity of the real world implies contingent necessity”. Bob Jessop, *State Power; A Strategic-Relational Approach*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 229.

⁷⁰⁶ Harvey opera na teoria política marxista aquilo que Jessop apelida de “spatial turn” contra o privilegiar na dialéctica convencional, do tempo sobre o espaço. *Idem.*, p. 181.

⁷⁰⁷ Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein são exemplos maiores da aplicação das teoria geral dos sistemas às ciências Sociais e Humanas. Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico* (2 vols), Lisboa, Edições D. Quixote, 1995; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (4 vols.), Berkeley CA, University of California Press, 2011; Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century; Money, Power and the Origins of our Times*, Londres, Verso Books, 2010.

analítica. É por isso mesmo que Luhmann determina a necessidade de simplificação do ambiente, através de processos selectivos, por parte de um sistema sobre o qual se impõem os riscos e as consequências de seleccionar.⁷⁰⁸

Jessop transforma esta proposta numa divisão jurisdicional entre ciências “nomológicas” e “ciências da realidade”.⁷⁰⁹ É esta divisão que justificará em última análise a decisão metodológica de se seleccionar uma determinada conjuntura para a qual é possível determinar leis e tendências a partir de regularidades detectadas. As ciências da realidade procuram por outro lado compreender e descrever singularidades como necessariamente contingentes a partir da interacção entre mecanismos materiais, estratégicos e discursivos, originados no mundo. Estamos perante a coexistência de dois regimes discursivos correspondendo a duas formas de existência política. Jessop, interessadamente, acaba por desenhar aqui uma divisão semelhante à que Hobbes fizera entre um conhecimento factual e o que chama de ciência - um conhecimento apriorístico como o da geometria - da qual se podem extrair leis.⁷¹⁰

Por outro lado, e tal como Luhmann informado pelas teorias biológicas de autopoiesis de Maturana e Varela,⁷¹¹ também Jessop está disposto a comparar sistemas sociais com sistemas vivos. Esta comparação justifica-se pelo facto de ambas as sistematicidades utilizarem a significação “para o desenho de limites”⁷¹² entre si e os seus ambientes, permitindo também uma capacitação para a aprendizagem através da selectividade. Os sistemas são obrigados a seleccionar para a sua perseverança e continuidade no mundo. A significação fornece o mapa para o percurso destas selecções sucessivas.

⁷⁰⁸ “Complexity, in this sense, means being forced to select; being forced to select means contingency; and contingency means risk. Every complex state of affairs is based on a selection of relations among its elements, which it uses to constitute and maintain itself”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 25.

⁷⁰⁹ Bob Jessop, *State Power; A Strategical-Relational Approach*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 230.

⁷¹⁰ “There are of KNOWLEDGE two kinds; whereof one is Knowledge of Fact: the other Knowledge of the Consequence of one Affirmation to another. The former is nothing else, but Sense and Memory, and is Absolute Knowledge; as when we see a Fact doing, or remember it done: And this is the knowledge required in a Witness. The later is called Science; and is Conditionall; as when we know, that, If the figure shovne be a circle, then any straight line through the Center shall divide it into two equall parts. And this is the Knowledge required in a Philosopher; that is to say, of him that pretends to Reasoning”. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1992, p. 60.

⁷¹¹ Humberto Maturana; Francisco Varela, *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, Boston MA et al., Shambhala Publications, 1998.

⁷¹² Jessop escreve “The drawing of system-environment boundaries” reforçando a nossa convicção da importância do traço na construção de mundos e de diferenciações. Bob Jessop, *State Power; A Strategical-Relational Approach*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 234.

As estruturas, resultantes segundo Luhmann⁷¹³ de uma permissibilidade a partir das restrições dentro de um sistema, são separadas por Jessop, das acções motivadas por essas mesmas restrições. Isto quer dizer que a partir da “Abordagem Estratégico-Relacional” (AER) podemos então tratar analiticamente as estruturas enquanto estratégicas nas suas formas, conteúdos e operatividade, separando as acções para um outro tipo de análise, como sensíveis ao contexto e simultaneamente estruturadas e estruturantes. Com esta separação pode-se então pensar a AER como uma heurística para a análise dialéctica entre estruturas, agências e os dualismos relacionados como o material e o discursivo ou a espacialidade e a temporalidade.

A importância da significação faz com que Jessop prefira chamar de “Economia Política Cultural” (EPC) à ciência de abordagem evolutiva do aparelho estatal no contexto do materialismo histórico. O “trilhar” (*aufriess*) heideggeriano pode ressurgir aqui nesta focagem dos mecanismos de diferenciação, selecção e retenção numa “dialéctica relacional de formar-trilhos” (*path-shaping*) num contexto de “dependência” desse “trilhar” (*path-dependency*).⁷¹⁴ Ao mesmo tempo, com estes conceitos, reforça-se uma materialidade territorial - de outro modo inexistente - na sistemática social em Luhmann, toda ela sustentada em nexos comunicacionais. O trilhar e aquilo do que depende esse trilho, formam uma dialéctica que permite uma abertura à análise materialista da AER. Jessop consegue assim através da territorialização, da identificação espacial, material e concreta dos objectos de análise, transpor a autopoietica em Luhmann para um território epifilogenético.

O Estado é um território dialéctico de estruturas e agências trespassado por outros sistemas e forças - entre os quais o sistema social tal como pensado por Luhmann - mas também pelas relações sociais de produção que fazem consistir o capitalismo. A agenda estratégico-relacional que Jessop propõe, corresponde a uma crítica das posições políticas e económicas do marxismo face à actualidade imposta pela questão do objecto que emerge perante a análise das estruturas e agências no aparelho do Estado. O confronto com Luhmann efectua-se então ao nível da análise da espacialização, uma análise atenta ao conceito de complexidade e de redução dessa mesma complexidade para a qual todos

⁷¹³ “Thus structure, whatever else it may be, consists in how permissible relations are constrained within the system. This constraint constitutes the meaning of actions, and in the ongoing operation of self-referential systems, the meaning of an action motivates and makes plausible what appears as connectability.(...)Translated into the terminology of the theory of autopoietic systems (which, however, uses the concept of structure quite differently), this means that only by a structuring that constrains can a system acquire enough “internal guidance” to make self-reproduction possible”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 283.

⁷¹⁴ Bob Jessop, *State Power; A Strategical-Relational Approach*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 240.

os sistemas concorrem para sobreviver. Luhmann é instrumental também à análise dos processos de produção de significado (*semiose*) constituintes do processo autopoietico, com o qual concorrerá então o realismo crítico e o pensamento a que Jessop numa tradição marxista, apelida de “evolucionário.”⁷¹⁵

A analítica do Estado em Jessop permite contrapor a teorização social por Luhmann - enquanto uma espécie de *bellum omnia contra omnes* actualizado em contexto democrático e mediado pela informação - com o destinar histórico-materialista marxista, num mesmo terreno complanar. Tal consegue-se a partir do momento em que emerge no espaço concreto uma correspondência material ao processo comunicativo enquanto constitutivo de sistema. Para Jessop, o aparelho do Estado é um veículo exemplar dessa transdução.

Pelo que foi aqui dito será necessário rever as raízes desta incompatibilidade entre o pensamento progressista e voluntarista desde Rousseau, pensamento em grande parte influenciado por Darwin e pelo marxismo, com a teoria social de Luhmann. A teorização dos sistemas sociais está muito longe de aderir ao darwinismo social que muito influenciou e influencia ainda as noções modernas de “progresso humano”. O conceito de autopoiesis intrinsecamente não é subordinável a uma teleologia. Para além disso - devido à falta em democracia “de uma força central ou um elemento socialmente progressivo,” como seria para Marx o proletariado ou o partido comunista - “torna impossível antecipar-se qualquer curso específico que a história possa tomar.”⁷¹⁶ Mas se Jessop apresenta na organização superior e espacializada do Estado uma oportunidade para “politizar” o que de outro modo seria um ingovernável sistema social - graças sobretudo à retenção de estruturas exteriores à acção dos actantes - tal abre o espaço para rever abordagens críticas feitas anteriormente à ideia de sistema e oriundas de um sector progressista, numa perspectiva de reconciliar o melhor das duas posições. Da visão progressista procurar-se-á assim - face à autopoietica do sistema - re-possibilitar teoricamente a agência social, política e histórica da vontade conativa. Da visão sistémica - face à filosofia do sujeito e às suas derivas para razões subalternizantes e

⁷¹⁵ Jessop com esta expressão sublinha a recusa do evolucionismo enquanto uma afirmação de um curso pré-determinado para os acontecimentos. Neste sentido concorre com o conceito de co-evolução de David Harvey; “*an evolutionary turn highlights the contingencies of evolution generated by the contingently necessary development of semiosis and social relations such that, even if there is a particular directionality to social development during some periods, this is doubly tential and involves no final destination (...)*”. *Idem.*, p. 242.

⁷¹⁶ Hans-Georg Moeller, *The Radical Luhmann*, Nova Iorque, Columbia University Press, 2012, p. 74.

antropocêntricas - procurar-se-á a potência da inclusão através da modelação complanar, de outras entidades, outros actantes, numa perspectiva eco-política.

O confronto de Luhmann com a tradição marxista emergiu no famoso debate com Habermas. O eliminar da categoria do sujeito - e sobretudo da importância da consciência num plano social e político - a favor da reflexividade e da transformação interior de sentidos de uma auto-referência sistémica, consiste na marca anti-humanista e anti-iluminista da teoria dos sistemas para Habermas. O filósofo enunciou as consequências da revolução de perspectiva encetadas pela sistémica de Luhmann.⁷¹⁷ A visão de um mundo metafisicamente fundamentado no sujeito dá lugar “a muitos meios circundantes sistemicamente relativos.” Estes mundos, os “sistemas psíquicos,” não se podem associar entre si como sujeitos, para além da contingência oferecida pelo conceito de interpenetração⁷¹⁸ onde a socialização só pode ser entendida como auto-socialização. O acesso à verdade, tão importante na tradição ocidental e mediado pela metafísica, é em Luhmann e segundo Habermas, mediado por uma “metabiologia,” ou seja, por um pensamento que parte do “para si” da vida orgânica e procede à afirmação de um modo cibernético “da auto-afirmação de sistemas auto-referentes face a um mundo supercomplexo.”⁷¹⁹ Deste modo, Habermas afirma que Luhmann tenta liquidar a auto-afirmação como razão centrada no sujeito, o grande problema que assombra o discurso filosófico da modernidade.⁷²⁰

Aqui, o que poderia ser uma vantagem na perspectiva de Habermas, acabaria por nos conduzir a um excesso perigoso. O filósofo vê neste movimento a que chama de “auto-evanescência dos sistemas auto-referentes” (que privilegia a interacção de limiares em detrimento dos centros) a marca da destruição da conexão interna entre significado e

⁷¹⁷ Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990, pp. 337-340.

⁷¹⁸ Dois sistemas psíquicos dados, são possibilitados bilateralmente por meio da inserção da sua complexidade própria e pré-constituída, no outro. Note-se que a recepção corresponde a uma simplificação da complexidade fornecida pelo exterior. *Idem.*, p. 348.

⁷¹⁹ Note-se que a definição de Habermas para metafísico é um pensamento que parte do “para nós” dos fenómenos físicos para o que se pensa estar por detrás deles. Se a meta-biologia permite especular um “para si” do sistema orgânico para afirmar algo, então nada mais será em nosso entender do que mais uma versão metafísica, desta vez especulando a partir de um “para nós” o que será, através do que é-nos dado à experiência por um “para si” do organismo, uma sociedade humana. *Idem.*, p. 339.

⁷²⁰ Ver a este respeito a crítica de Habermas a Heidegger no mesmo volume.

validação, relação fundamental para a continuidade do projecto das luzes, um projecto do qual - na sua perspectiva - de modo nenhum se poderá abdicar.

Não é este o lugar para explorar a defesa da racionalidade intersubjectiva em Habermas como o espaço de decisão plural entre factos e normas. Interessa-nos sublinhar aqui dois pontos: o primeiro tem a ver com este último problema da “validação” propositiva perante o mundo, em face da teoria luhmaniana. Para Habermas, o problema essencial da abordagem do sociólogo alemão consiste na dissolução da potência soberana da legalidade sociopolítica em nome de uma perspectiva de auto-objectivação, onde tudo aparece num “ponto de vista extramundano, como um acontecimento pura e simplesmente sem sentido, exterior e fortuito, explicável apenas com os modelos das ciências naturais.”⁷²¹ Esta crítica realizada sobre o frio mecanicismo desta teoria social, aparentemente tão afastado da experiência do quotidiano, ecoará também as nossas reservas manifestadas anteriormente face à proposta niilista de Brassier.⁷²² Luhmann, no entanto, ao desenvolver o processo de interpenetração como o sinal da improbabilidade comunicativa entre sistemas, exprime - mesmo que seja de um modo mecanicista e pouco entusiasmante - a realidade de um certo sentido contemporâneo de alienação ou desorientação da linguagem em face do experimentado.

Num sentido contrário, com Habermas ainda nos situamos dentro do projecto iluminista. A sua teoria do agir comunicacional pretende contrapor-se a esta infeliz instrumentalização do mundo da vida para a qual parece apontar a recusa de Luhmann em conferir à linguagem a possibilidade de constituir um terreno comum sobre o qual o alter e o ego se possam *encontrar* num consenso sobre algo.

Luhmann e Habermas encontram-se numa oposição extremada num debate que se radica sobre o poder de ligação e de construção do significado. Habermas afirma a potência de participação central do sujeito na intersubjectividade permitida pela linguagem e Luhmann, reduzindo a linguagem ao informacional e a um conceito minimalista, recusa essa mesma participação de um centro subjectivo, concedendo-a pelo contrário à interacção entre acções e estruturas nos limites dos sistemas. Tomando - no que nos diz respeito - o sujeito como uma ficção metafísica perigosa, por reificar uma imagem manifesta antropocêntrica, o problema para o prosseguir do projecto das luzes

⁷²¹ *Idem.*, p. 349.

⁷²² “Philosophers would do well to desist from issuing any further injunctions about the need to re-establish the meaningfulness of existence, the purposefulness of life, or mend the shattered concord between man and nature. Philosophy should be more than a sop to the pathetic twinge of human self-esteem. Nihilism is not an existential quandary but a speculative opportunity”. Ray Brassier, *Nihil Unbound; Enlightenment and Extinction*, Nova Iorque *et al.*, Palgrave Macmillan, 2010, p. xi.

parece agora radicar-se na avaliação do potencial cosmopolítico de cada evento de selecção operado no processo de interpenetração entre sistemas auto-referenciais, entre as suas estruturas e potenciais acções interiores. Esta selecção será agora induzida por uma diferença detectada num plano de fronteira, pele, membrana, divisória *comum* tanto ao sistema auto-referencial como ambiente que o circunda.⁷²³

Isto levar-nos-á ao segundo ponto anunciado anteriormente. Este ponto consiste em compreender de que modo a tradição marxista e o pensamento de Luhmann podem ser confrontados de modo a evidenciar paralelos entre um evolucionismo social sustentado na inovação tecnológica e o processo autopoietico dos sistemas auto-referenciais. O vocabulário biológico comum é já evidente nas duas conceptualizações. Habermas, apesar das suas críticas a Luhmann, é o primeiro a sublinhar um paralelo entre a teoria deste com aspectos da teoria marxista.

Marx, para o filósofo, terá substituído a autoconsciência hegeliana pelo conceito de práxis, tendo nesse processo conferido ao processo de formação do espírito uma orientação naturalista. Em Marx é o trabalho e a produção social que fazem a mediação entre o sujeito colectivo e personificado no “género humano” e a sua natureza exterior, que por seu turno é objectivada como *umwelt*. Os paralelos com a cibernética tornam-se evidentes. A sociedade é para Marx também um sistema, embora sem ser conceptualizado nos termos que os ciberneticistas o fazem. “O processo circular que parte do dispêndio da força de trabalho e que retorna por meio da produção e do consumo dos bens produzidos à regeneração da força do trabalho é representado como auto-criação reprodutiva da espécie humana”.⁷²⁴ Como Habermas sublinha, os elementos seleccionados do exterior, do meio circundante, só contribuem para o sistema na medida em que são trabalhados dentro do próprio sistema, no âmbito do que Luhmann caracterizaria como um binómio estrutura-acção. A diferença fundamental entre as duas teorizações, estará obviamente, ainda segundo Habermas, no hegelianismo de Marx, ou seja, no posicionamento de um conceito de racionalidade, intenção e força, de pensar internamente no contexto social a conexão entre auto-reflexão do sujeito colectivo e a

⁷²³ “The concept of selection also changes when one considers complex systems. Selection can no longer be conceived as carried out by a subject, as analogous with action. It is a subjectless event, an operation that is triggered by establishing a difference. Here Darwin is again the most important forerunner, because he conceived of evolutionary selection, not as occurring out of a will to order, but as occurring out of the environment”. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford CA, Stanford University Press, 1995, p. 32.

⁷²⁴ Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990, p. 338.

validação da verdade. Esta racionalidade permitiria o transcender dos limites do sistema através de um projecto de progressão histórica, sustentado pela tecnologia e pela ciência.

Contrariando Marx - o qual considerava a economia, sustentada na racionalidade manifesta pelo colectivo, como supra-ordenadora dos outros “sistemas” - Luhmann recusou a superioridade de qualquer sistema na ordenação funcional do todo. Para mais, como cada sistema possui os seus códigos e os seus programas próprios, considera-se como “operacionalmente fechado” aos sistemas exteriores, ou seja, fora da capacidade de um controlo vindo do exterior. Quando Habermas defende a potencialidade de esferas públicas que “podem ser entendidas como intersubjectividades de nível superior,” com vista à articulação de auto-definições para o forjar de identidades de uma consciência comum, contraria assim Luhmann o qual exclui - pelas razões enunciadas - essa possibilidade de controlo exteriorizada de uma classe governante sobre as sociedades complexas e avançadas. Um facto vem ao auxílio de Luhmann. A crítica marxista tem vindo a demonstrar uma dificuldade crescente em reconciliar a autonomia do político e a primazia histórica e espacializada da luta, com um credo na determinação da economia “em última instância.”⁷²⁵ Esta tendência economicista e dogmática foi criticada por múltiplas vozes dentro ou próximas do marxismo, de Gramsci a Baudrillard.⁷²⁶

A questão poderá ser colocada, no entanto, da seguinte forma. Será que se pode actualizar um modelo de equilíbrio entre base e superestrutura? e mesmo que tal se observe, não estarão estará a constituição de algo como base e superestrutura desactualizada desde a sua origem? Nada nos garante, com efeito, como pretende Luhmann através de uma geometrização quase monádica, que não exista um sistema determinante dentro da generalidade do sistema social de uma sociedade liberal avançada. Aqui, porém, já não se pode pensar num elemento exterior - no sentido potente concedido a um soberano decisório como em Hobbes - mas numa exterioridade soberana que se impõem como dominante através da interpenetração, a partir do interior do sistema que a acolhe. Nesse sentido poderá existir ainda uma base determinante “em última instância”

⁷²⁵ Esta afirmação de Engels tornou-se determinante para o desequilíbrio da relação entre base e superestrutura na dialéctica marxista. A base forma e mantém a superestrutura e a superestrutura mantém e forma a base, mas “em última instância” será a base a determinar a superestrutura. *“I should like to stop here for a moment to examine a passage from Engels’s letter to Bloch that I deliberately ignored in the preceding article. For this passage, containing Engels’s theoretical solution to the problem of the basis for the determination ‘in the last instance’ by the economy, is, in fact, independent of the Marxist theses that Engels was counter-posing to ‘economist’ dogmatism”.* Louis Althusser “Contradiction and Overdetermination”, recensão publicada em <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1962/appendix.htm>, (consultada em Dezembro de 2018).

⁷²⁶ Jean Baudrillard, *Para Uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, edições 70, 1995.

sobre o superestrutural. Simplesmente esta base já não poderá ser concebida nos termos exactos em que Marx e Engels a terão concebido.

Para Jessop, um leitor de orientação marxista mais benigno para Luhmann do que Habermas, é justamente aqui que a teoria deste último se torna útil a um pensamento político progressista. Isto sucede pelo facto desta teoria conceder uma disposição de independência material e operacional a todos os sistemas funcionais, incluindo a politeia, a economia, o Estado ou o jurídico. Jessop recupera para o seu argumento, um conceito luhmaniano pouco utilizado, o de *dominância ecológica*.⁷²⁷ Este conceito propõe a existência de assimetrias entre alguns sistemas na capacidade de influenciar o ambiente relativo a cada um desses mesmos sistemas.

Jessop importa também e complementarmente o conceito gramsciano de “bloco histórico”⁷²⁸ - no sentido de uma aliança homogénea e internamente não-contraditória entre o político e o económico - para sustentar o seu uso, no contexto de uma teoria do Estado, da sistémica luhmaniana. Deste modo está apto a considerar o capitalismo como o agregador e potenciador de um conjunto de sistemas ao mesmo tempo cria problemas a outros, dentro do grande sistema social. Esta perspectiva permite também conceptualizar a influência em resposta, de outros sistemas que prejudicam, desorganizam ou “irritam” a livre circulação de capital, influenciando desse modo a sua evolução. Jessop corrobora a expressão “co-evolução”⁷²⁹ utilizada por David Harvey, nesse mesmo sentido de uma massa multi-sistémica que domina ecologicamente o espaço e que também justifica a anterior concepção do “bloco histórico” em Gramsci, também fornecida como uma coerência estruturada entre base e superestrutura. Em todo o caso Luhmann e Gramsci coincidem na afirmação de que o nexos entre os sistemas económico, jurídico e político tende a ser mais solidário do que a ligação entre outros conjuntos de sistemas.

⁷²⁷ “Ecological dominance originally refers to the relative dominance of a given species in the overall development of its ecosystem. Luhmann applied it only twice (to my knowledge) to explore possible relations among social systems, once to describe the dominance of bureaucratic organization within the political system and once more generally to describe the relation among functional systems”. Bob Jessop, “The relevance of Luhmann’s systems theory and of Laclau and Mouffe’s discourse analysis to the elaboration of Marx’s state theory”, recensão publicada em <https://www.researchgate.net/publication/318543419> *The relevance of Luhmann's systems theory and of Laclau and Mouffe's discourse analysis to the elaboration of Marx's state theory*, (consultada em Dezembro de 2018).

⁷²⁸ Derek Boothman, “Gramsci’s historical Bloc: Structure, Hegemony and Dialectical Interactions”, pp. 131-150, recensão publicada em <http://www.revistamovimento.uff.br/index.php/revistamovimento/article/download/362/370> (consultada em Dezembro de 2018).

⁷²⁹ David Harvey, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Londres, Profile Books, 2010.

Como conclusão deste argumento e desta recuperação política de Luhmann - considerado como conservador na visão de outros teóricos marxistas contemporâneos - Jessop relança também uma actualização para uma abordagem marxista da luta política, atribuindo a Marx e Engels a presciência e a capacidade implícita de operar com o conceito luhmaniano de dominância ecológica.⁷³⁰ Na continuidade deste raciocínio, o politólogo britânico propõe - enquanto exemplo metodológico ou *gedankenexperiment* - a substituição da relação luhmaniana de “acoplagem estrutural” por termos como “derivação” ou “correspondência” e o próprio conceito de “dominação ecológica” por frases como “determinante em última análise” ou “auto-asserção final” e outras do género.

Deste modo Jessop consegue adaptar ferramentas da analítica de Luhmann à analítica marxista das condições e relações materiais de produção, extraindo as contribuições mais progressistas de ambos os sistemas. Central neste sucesso teremos o reconhecimento e análise de instituições de potenciamento político no plano de choque entre sistemas e uma recusa da inevitabilidade determinista de uma dominação ecológica pela economia de mercado capitalista através dessa atenção, tanto para além das relações estruturais como “ao papel das forças sociais na mediação dessas relações.”⁷³¹

A grande vantagem da obra de Luhmann é o conceptualizar da separação entre sistemas permitindo uma melhor articulação do vocabulário crítico ao operar com um objecto tão complexo e ramificado como o capitalismo nos seus aspectos económicos, políticos, tecnológicos, psicológicos e culturais. Neste sentido, as posições marxistas alternativas, como as de Mouffe e Laclau,⁷³² tudo o que conseguem fazer é oferecer uma articulação contingente de relações sociais localizadas em torno de alguns temas, sublinhando a inerente instabilidade da ordem capitalista.

⁷³⁰ “In conclusion, I suggest that Marx and Engels themselves operated implicitly with the concept of ecological dominance. For they seem to have developed ideas about blind co-evolution and structural coupling *avant la lettre* as they elaborated the materialistic conception of history and addressed the relationship between different social forms”. Bob Jessop, “The relevance of Luhmann’s systems theory and of Laclau and Mouffe’s discourse analysis to the elaboration of Marx’s state theory”, *recensão publicada em* <https://www.researchgate.net/publication/318543419> *The relevance of Luhmann’s systems theory and of Laclau and Mouffe’s discourse analysis to the elaboration of Marx’s state theory*, (consultada em Dezembro de 2018).

⁷³¹ “I suggest that in each case ecological dominance provides a more precise and testable account of what is at stake for Marx and Engels in these arguments. And, because the argument is both theoretically grounded and empirically open – there is no guarantee in practice of the emergence and reproduction of the conditions for ecological dominance by the capitalist market economy, this analysis must attend not only to structural relations but also to the role of social forces in mediating these relations”. *Idem*.

⁷³² “There is considerable work to be done to integrate Luhmannian concepts into historical materialism but I believe that they were prefigured in the work of Marx and Engels and that undertaking this task would strengthen some of their key insights and arguments. There is also considerable work to be done to eliminate the contribution of Laclau-Mouffe to the weakening of Marxism through their failure to engage constructively with the work of its founding fathers and leading theoreticians”. *Idem*.

Obtemos assim, neste confronto operado por Jessop, entre Marx e Luhmann, mas também naquele que Latour fez emergir com um parlamento das coisas, um estilhaçar de categorias, factos brutos, ideias ou actualidades. Dando aqui como exemplo o facto bruto do “capitalismo”, este manter-se-ia opaco através de uma essencialização ou de uma visão evolucionista-determinista mas, em contrapartida, tornar-se-ia aberto à análise e crítica através da mudança de perspectivas por várias formas de existência (Latour) ou manifestações trans-sistémicas (Luhmann).

Na intersecção dos limites dos vários sistemas, as coisas e os seus espaços conservam em si a memória das forças que os produziram, abertos por sua vez à posterior acção de uma diversidade indeterminada de intervenientes. Dos documentos e objectos que fazem emergir a instituição política - seguindo Jessop - às lixeiras crescentes nas franjas do nosso quotidiano (Latour) emerge o facto-bruto de uma *res*-pública desligada de perspectivas essencialistas, sejam elas antropológicas, economicistas, tecnocientíficas, ecológicas, teleológicas ou linguísticas.

O amontoado bruto de factos não concede lugar a outro sentimento que não o da perplexidade para o observador colocado no seu meio. A maior contrariedade para uma compreensão de uma gramática desta multitude⁷³³ de materiais corresponde à impossibilidade de discriminar esta mesma multitude a partir de uma única perspectiva empírica e linguística. Por outro lado, é justamente aqui, na produção gramática da legitimação do poder que se esvaziam progressivamente como a areia numa peneira, os fundamentos naturalizados dos “humanos” a uma proeminência e ultimamente à sua sobrevivência.

É esta a base para a introdução - neste final de investigação - de um necessário corte nesta descrição do mundo factual. Trata-se de uma espécie de navalha de Occam que opera sobre a decisão sobre que base tomar como ponto de partida, um operar determinado pela abrangência da questão que se coloca, que decidirá também a abrangência da selecção de factos pertinentes. Sabemos que esta decisão acabará por

⁷³³ Multitude é aqui composta de entidades que excedem em muito a multitude pensada por Paolo Virno. A multitude neste terá de incorporar múltiplas agências para além da humana. Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles CA, Semiotext(e), 2007.

corresponder com as expectativas da instância de observação e do sistema ao serviço do qual opera.

Como no final de uma peça de teatro é a hora de se chamar ao palco todos os personagens, lembrar a questão de início, o problema que moveu todo o argumento e caminhar para uma resposta que tudo ligue dentro da perspectiva lançada por essa questão. A perspectiva é forçosamente a “humana”, ou melhor: é a perspectiva que emerge do arco de realização da linguagem que nomeia o “humano”. É apenas uma perspectiva, mas é aqui e agora a única possível.

Recordemos que se partiu na introdução deste estudo de um questionamento localizado sobre a relação entre o poético e o político. Esta questão específica depositou-se então na questão essencial sobre uma abrangência tão inclusiva quanto o possível deste “político” mediante a exigência da justiça como equidade tomada do ponto de vista da observação num sistema. Foi então a partir desta questão que surgiram todas as personagens, os actantes, multiplicando-se ao ritmo em que as presentes deixavam de dar resposta satisfatórias sobre esse sentido deste mesmo “político”. A verdade e a sua validação através da ciência e da justiça, devolvendo-nos por fim a sua nudez como palavra, foi um dos primeiros problemas a surgir. Depois surgiu a figura do autor, do sujeito pensante que se auto-privilegia, depois a da linguagem e a tecnologia. Ainda surgiram colectivos, sistemas e por fim o Estado, a governamentalização, o aparelho. Agora finalmente entra o mundo, que é como quem diz o próprio palco - mas incluindo também o “corral de comédias”⁷³⁴ inteiro -, talvez toda a estrutura da disciplina, a história e a razão para fazer teatro, palcos dentro de palcos; sistemas dentro de sistemas, sem fim nem início.⁷³⁵

De repente, a primeira das personagens reencontra-se aqui fechando o ciclo, apadrinhando o discurso sobre o “pequeno mundo”.⁷³⁶ A verdade, ressurgue como aquilo que é; uma palavra, uma valoração normativa. Camus compreendeu-o. Não pode existir explicação para aquilo a que se tem verdadeiramente de dar resposta. É no âmago desta impossibilidade que se lança o sentido ao produzir, a que alguns chamarão arte.

⁷³⁴ O teatro espanhol do “*siglo de oro*”. Existe um em Almagro.

⁷³⁵ “O anel central não existe independentemente de uma periferia que forma um novo centro e reage sobre o primeiro, e que enxameia por sua vez em epígrafos contínuos”. Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mil Planaltos; Capitalismo e Esquizofrenia 2*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p. 79.

⁷³⁶ O “pequeno mundo” é o mundo do teatro e dos actores no memorável discurso final de Gustav Adolf Ekdahl no filme *Fanny og Alexander* de Ingmar Bergman.

A permanência da psique “humana”, mesmo na cedência do controlo da coisa pública para a produção “não-humana” do social, manifesta-se potencialmente na permanência dos produtos do “trabalho humano”, uma permanência recalcitrante face ao aparelho. É este o significado profundo do habitar das ruínas. Os objectos, as estruturas espaciais conservam índices de uso, símbolos, acessos a memórias, condicionam hábitos.

Stiegler elaborou sobre o conceito de “memória epifilógenética” - memória exterior aos processos intrínsecos ao corpo. Se a escrita é o exemplo mais evidente desta memória tal obscurece a potência de determinação em profundidade dos objectos, das formas construídas, como matéria para a conservação de fluxos específicos, culturais e comportamentais.

O mundo dito “dos objectos” é um mundo de uma temporalidade diversa daquela dos discursos, das necessidades vitais. Numa progressiva divergência ou estupor perante as proposições que os originaram, os objectos são iniciáticos, conduzem para passados, para divergências do programa, abrigam, impedem, permitem, em suma; - “comunicam”. Os objectos com outras formas de “comunicação” dilaceram o sistema por dentro através de uma espécie de calcificação que só é improdutivo dentro do ponto de vista do sistema que se calcifica.

No esquema de Luhmann, os objectos fazem consistir um ambiente e como tal, uma referência perante a qual o sistema social define limiares e processa simplificações. Estas simplificações são operadas através da linearidade do discurso temporalizado e adequado à funcionalização. Pode-se sublinhar aqui o paralelo entre o pensamento técnico-funcionalista e a repressão da multiplicidade para uma conformação à linha de pensamento dominante operada pelo pensamento psicanalítico. Porém, diferentemente do mundo natural ou psíquico, o mundo dos objectos confunde-se e opera dinamicamente nos limiares do sistema, funcional, disfuncional, re-funcionalizado. Alguns objectos, os “factiches”, através da sua qualidade de recalcitrância mantêm-se problemáticamente em face dos sistemas como índices para comportamentos e possibilidades alternativas. É esta possibilidade que nos interessa desenvolver enquanto possibilidade de re-ligar o potencial para a comunidade através da invocação do espírito revolucionário emergente quando a moda, leia-se a função, abandona os locais e os objectos (Benjamin).⁷³⁷

⁷³⁷ Walter Benjamin, “Teses sobre a Filosofia da História” in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, ed. Relógio d'Água, 1992.

Lefebvre deixou-nos uma análise detalhada de uma produção geral do espaço definida pelos limites que definem um corpo,⁷³⁸ “um corpo específico, um corpo capaz de indicar direcção através de um gesto, de definir uma rotação, ao rodar sobre si, de demarcar e orientar o espaço”.⁷³⁹ Da teia da aranha às redes de urbanização construídas pelo colectivo, o filósofo marxista francês descreve os edifícios como a prosa do mundo, como “uma condensação brutal das relações sociais.”⁷⁴⁰ O primeiro aspecto que aqui queremos reter é a passagem de um paradigma de produto para o da produção em acto. O francês, no entanto, recusa-se a admitir a potência do construído como determinante para o espaço global. Esta posição está, pela sua vez, baseada na recusa em conceder a autonomia linguística ao “não-humano”.

O aceitar de outras agências “não-humanas” teria a consequência apreciável - no contexto da nossa investigação - de alargar o conceito social de Lefebvre e tornar a sua crítica sobre a produção de espaço mais consentânea com uma perspectiva eco-política. Assim sendo, é de notar (de um modo semelhante a Latour, mas em sentido diverso da ideia de eco-político), a inexistência de um conceito de espaço natural. De facto, Lefebvre refere a natureza como exterior ao pensamento, como uma “utopia negativa”.⁷⁴¹ No entanto com Wigley, e como veremos adiante, com Einstein, esta utopia negativa constitui o abismo sob o qual a produção social do espaço se lança fatalmente.

Lefebvre parece ceder à mesma ilusão de transparência do espaço que criticara antes, não através da submissão ao fetichismo da escrita ou da linguagem linear, mas através da submissão à totalização das forças sociais, que se tornam magicamente sobre-determinantes na produção espacial. A recusa do filósofo, por outro lado, em ceder ao que chama de ilusão materialista - a perseguição de uma produção espacial desligada do pensamento simbólico - só reforça o preconceito especista na base da sua filosofia. Para o marxista francês, o arquitectónico resulta da dinâmica histórica e material “humana”.

Como Marx descreveu, o capitalismo destruiu toda a ordem das cidades antigas, dessacralizou lugares e monumentos, liquefazendo - sob a procura sistematizada e

⁷³⁸ “(...) Leibniz maintains that space “in itself”, space as such, is neither “nothing” nor “something” - and even less the totality of things or the form of their sum; for Leibniz space was, indeed, the indiscernible. In order to discern “something” therein, axes and an origin must be introduced, and a right and a left, i.e. the direction or orientation of those axes. (...) what Leibniz means to say is that it is necessary for space to be occupied”. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Malden MA et al., Blackwell Publishing, 2011, p. 169.

⁷³⁹ “Before producing effects in the material realm (tools and objects), before producing itself by drawing nourishment from that realm, and before reproducing itself by generating other bodies, each living body is space and has space: it produces itself in space and it also produces that space”. *Idem.*, p. 170 (sublinhado no original).

⁷⁴⁰ *Idem.*, p. 227.

⁷⁴¹ *Idem.*, p. 30.

imane do crescimento económico - uma a uma as prerrogativas de uma ordem emanada de um poder transcendente. Foi a dialética moderna que destruiu o espaço cartesiano e planeado, tornando-o simultaneamente uma fonte de micro-opressão⁷⁴² protagonizada pelas forças legais e policiais do Estado. Transformou-o também num espaço de conflito, resistência e transgressão, um espaço para as expectativas e esperanças das classes trabalhadoras. Enfim, ao invés de ser um espaço mental ideal - como visto por matemáticos e filósofos - ou físico - como analisado pelas ciências da natureza -, o espaço social é para Lefebvre um produto social. Nesse sentido, o espaço contém e é designado pelas relações de produção e pelas relações sociais de reprodução, ou seja, relações entre reproduções de género, cultura ou ainda de estrato social. O espaço resulta das intersecções de todos estas forças entre si.

Lefebvre porém, coloca nesta multitude de intersecções um conceito original que o afasta das posições mais ortodoxas. Para si, o modo como a dinâmica social produz o espaço resulta de uma tríade. De uma forma não hierarquizada propõe em primeiro lugar o desenvolvimento de “representações espaciais”⁷⁴³ concebidas por arquitectos e cientistas, sob a forma de planos, modelos, narrativas e projecções. Em segundo lugar, nesta tríade introduz o conceito de “espaço representacional”,⁷⁴⁴ como vivência expressa pelos habitantes, tanto através do protesto como da imaginação. Aqui Lefebvre parece estabelecer ideologicamente uma diferença entre o imaginário dos arquitectos e dos cientistas - para si a elite - em face do imaginário das massas, dos oprimidos que têm em seu favor a legitimação do que chama de “vivido”.

Esta separação é reforçada, enfim, pela noção de “espaço abstracto”⁷⁴⁵ que ordena as representações espaciais dominantes. Esta ordenação das representações faz-se através de uma super-significação consistindo na imposição geográfica das geometrias do capital, da redução de obstáculos com recurso à violência em nome do imperativo funcional facilitador dos fluxos económicos, “o espaço repressivo omnipresente” das

⁷⁴² Através do conceito de Lefebvre da “micro-opressão” da produção espacial queremos operar a ligação entre o conceito foucauldiano de micro-poder e a produção artefactual. Lefebvre refere-se ainda ao papel do estado como fonte de imposição central sobre as sociedades nacionais e o espaço que trabalham. *Idem.*, p. 23.

⁷⁴³ “Representations of space, which are tied to the relations of production and to the 'order' which those relations impose, and hence to knowledge, to signs, to codes, and to 'frontal' relations.”. *Idem.*, p. 35 (sublinhado no original).

⁷⁴⁴ “Representational spaces, embodying complex symbolisms, sometimes coded, sometimes not, linked to the clandestine or underground side of social life, as also to art (which may come eventually to be defined less as a code of space than as a code of representational spaces)”. *Idem.*, (sublinhado no original).

⁷⁴⁵ O espaço abstracto em Lefebvre sobrepõe-se ao *espaço histórico*, o espaço das diferenças culturais, das trocas, das memórias e ao espaço absoluto, o espaço da natureza e do sagrado. *Idem.*, p. 47-50.

representações fálicas do poder. É contra as representações do espaço ordenadas por esta abstracção que se organizam então as resistências no espaço representacional.

Lefebvre tem contra si o facto de estar integrado numa tradição de dogmatismo marxista que o levou a antagonizar a teoria crítica, o estruturalismo, o pós-estruturalismo e a gramatologia derridiana como exemplos da fetichização do espaço real através do primado do espaço mental.⁷⁴⁶ Contudo, numa nota, reconhece que quando Derrida dá precedência ao gráfico sobre o fónico ou quando Kristeva traz o corpo para o primeiro plano “claramente alguma pesquisa é realizada para uma transição ou articulação entre, por um lado, entre o espaço mental previamente colocado (...) e por outro lado, pelo espaço físico/social”.⁷⁴⁷

A relutância de Lefebvre é, no entanto, duplamente infeliz porque, resultando de uma má interpretação do potencial crítico contido no ideológico e de uma não-contemplação da linguagem, não lhe permite relacionar directamente a estruturação do espaço e a estruturação psico-comportamental daqueles que o habitam. Assim sendo nunca se percebe muito bem como será possível a estruturação do espaço representacional de resistência, ou seja, como se organizariam acções ou produções para além de uma obrigatoriedade à revelação teleológica marxista. O imaginário ortodoxo da luta de classes obriga o pensamento marxista a estereotipar a multitude de actantes numa oposição fundamental, quando na realidade, tanto as oposições como as interacções - à semelhança dos seus protagonistas - são múltiplas e instáveis. Dir-se-ia que ambas as posições - a do cientista que concebe e a do colectivo que representa - estão interligadas numa economia cada vez mais volátil e liberalizada, perante a qual todos os recursos críticos são parcos numa tarefa cada vez mais premente de tradução e clarificação de respostas.

Se Lefebvre ainda está muito ligado às lutas contra a repressão do estado e à ideia da qual foi pioneiro - do direito à cidade - David Harvey, seu discípulo, dissolve a oposição dialéctica entre planeamento e revolta, num conceito de “esferas de actividade”⁷⁴⁸ através das quais o capitalismo se desenvolve espacialmente. As esferas de actividade são divididas em “tecnologias e formas organizacionais”, “relações sociais”, “acordos institucionais e administrativos”, “processos laborais e produtivos”, “relações com a

⁷⁴⁶ “Any attempt to use such codes as a means of deciphering social space must surely reduce that space itself to the status of a message, and the inhabiting of it to the status of a reading. This is to evade both history and practice”. *Idem.*, p. 7.

⁷⁴⁷ Citado a partir de nota de rodapé. *Idem.*

⁷⁴⁸ David Harvey, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Londres, Profile Books, 2010, pp. 120-124.

natureza”, a “reprodução da vida quotidiana e da espécie” e por fim as “concepções mentais do mundo”. Estas esferas são interdependentes mas fundem-se sobre o conjunto de determinações institucionais e estruturas administrativas, fornecendo-se o exemplo do direito contratual e da propriedade privada e dos mecanismos do estado. Assim sendo, Harvey, apesar de dissolver a tríade de Lefebvre, reconstrói uma separação dialética entre as esferas que co-evoluem e a posição institucional que se ergue acima de todas.

Aqui é instrutiva a comparação das “esferas” de Harvey com o conceito de sistemas em Luhmann e Jessop. O sociólogo alemão apresenta a vantagem de colocar o social como o sistema que agrega todas as “esferas” ou interações em detrimento da definição das entidades ligadas dentro desse social. Já Jessop, influenciado pelo próprio Harvey, vê o Estado como um estabilizador espacializado, não enquanto termo dialético mas como um território multi-escalar de confronto. A solução para um denominador comum entre estas perspectivas consistirá (no âmbito eco-político onde nos encontramos) num desessencializar da proeminência de um elemento “humano” ao mesmo tempo que se sublinha a consciência de uma pertença específica a uma combinação única de formas de produção a partir de símbolos, mas também índices e formas icónicas de transmissão. Tal equivalerá também a uma tomada de partido, mas uma tomada de partido consciente da fragilidade decisória na natureza relacional do contexto dessa resolução.

A maquinaria conceptual para o direito distributivo de Harvey tem de ser adaptada a um universo mais extenso do que o “humano”. Só assim se podem entender as regras que o primeiro nos propõe para o combate anti-capitalista. Estas regras serão o cuidado de calibrar o desenvolvimento de dinâmicas locais com os modos de reverberação e adaptação e relacional no entorno, o entendimento das consequências institucionais de cada produção e por fim o desenvolvimento de capacidades diplomáticas para confrontação com impactos inesperados “oriundos de outros espaços de uma economia global.”⁷⁴⁹

Não falámos ainda do terceiro elemento da tríade de Lefebvre ao qual este chama de “prática espacial”. Este conceito - desde o momento em que se levantem interditos dogmáticos colocados perante a agência do “não-humano” - permitir-nos-á defender finalmente a existência de um espaço efectivo e determinante de choques e interações entre esferas produtivas diversas, escalas diversas e linguagens diversas. A “prática espacial” abarca “a produção e a reprodução, locais particulares e conjuntos espaciais

⁷⁴⁹ *Idem.*, pp. 229-230.

característicos de cada formação social. (...) Em função do espaço social e da relação de cada membro de uma dada sociedade, com esse espaço, essa coesão implica um nível garantido de *competência* e um grau específico de *performatividade*.”⁷⁵⁰

A “prática espacial” e os conteúdos políticos os quais Lefebvre lhe reconhece - se generalizarmos a sua aplicação para além das clássicas classes sociais - pode também ser aplicada a uma multiplicidade de agentes impensável pelas habituais posições antropocêntricas. Ao mesmo tempo - e isto é-nos especificamente fundamental - corresponde à possibilidade da prática de tradução, não entre filosofia, teoria e arquitectura, ou política e arquitectura, mas entre a produção de espaço do “humano” - agora considerada de forma icónica e indicial - com todas as outras fábricas de produção espacial. Desta forma, mas apenas através da exploração das capacidades não-simbólicas do “actante humano”, é possível colocar em contacto - agora por transdução e em reciprocidade - o mundo dos processos concretos tanto de “humanos” como de “não-humanos”. Isto sucederá na medida em que a forma mais exclusiva de linguagem abdica dos privilégios usurpados através da auto-referência. A não existência destes privilégios abre um alçapão de fundo por onde todas as normas se dissolvem para serem logo em seguida forçadas ao diálogo com o inominável.

As práticas espaciais obrigam-nos a repensar o direito. Porém, do mesmo modo que Wigley recusa a tradução directa entre duas linguagens - naquele caso arquitectura e filosofia⁷⁵¹- também aqui, entre o direito e a produção, teremos de compreender que a tradução não é directa. É dentro do discurso do direito que se operam trocas entre produção e legalidade tal como também é dentro da produção material que se manifesta a tradução entre facto e norma. Aqui, no seio da produção, a tradução entre facto e norma faz-se através “das mãos,” que é como quem diz, da matéria, da ferramenta, da pré-visão de consequências através da intuição e da imaginação. A relação de tradução entre o mundo do direito e o mundo da produção é assim opaco, contingente, de todo não- imediato.

Porém, a tradução faz-se por analogia de ferramentas. A linguagem na decisão de jurisprudência no direito é uma ferramenta. A partir do momento que se efectiva

⁷⁵⁰ “Spatial practice, which embraces production and reproduction, and the particular locations and spatial sets characteristic of each social formation. Spatial practice ensures continuity and some degree of cohesion. In terms of social space, and of each member of a given society's relationship to that space, this cohesion implies a guaranteed level of competence and a specific level of performance”. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Malden MA et al., Blackwell Publishing, 2011, p. 33, (sublinhado no original).

⁷⁵¹ Mark Wigley, “The Translation of Architecture, the Production of Babel” in *Architecture Theory since 1968*, Cambridge MA, The MIT Press, 2000, p. 662.

coercivamente possui consequências no mundo material de ordem idêntica às que possui a linguagem interveniente na decisão, fosse essa a de um engenheiro ou de um consumidor. De um modo ou de outro todas as produções linguísticas interagem no mesmo plano ou na mesma ordem de consequências materiais consideradas, se bem que em graus diversos. Aqui, no lugar interior à produção - que diz respeito ao traduzir - está concentrada a actividade propriamente dita do *design*.

A prática espacial especificamente “humana”, realiza-se sobre o espaço dado, através de uma descodificação quotidiana do que é experimentado no habitar, na necessidade de adaptação perante a torrencialidade produzida pelo capitalismo, na construção de redes laborais e produtivas, em fluxos de consumo, trabalho, lazer e isto sempre em conflito com a expectativa de controlo do aparelho legal. Para Lefebvre, contudo, não existirá este conflito se for a direcção política a enquadrar estas redes. “Deveremos assumir que se exigiria a mobilização de um grande número de forças, e que durante o curso actual da sua execução iria verificar-se uma necessidade contínua de motivação e orientação”.⁷⁵² Na realidade, porém e segundo Luhmann, o político é apenas um sistema particular dentro do grande sistema social. Lefebvre é ainda um filósofo do voluntarismo colectivo, da consciência de massas organizada pelo partido. Um conceito de “autopoiética não-humana do sistema social” nada lhe diria.

Se Lefebvre, por um lado nos oferece uma teoria materialista completa da produção espacial, o seu antropocentrismo não lhe permite que nos responda satisfatoriamente sobre “o que produz” o espaço. De facto para o filósofo da práxis espacial, o “Homem” - na figura do colectivo social - é ainda o principal e decisivo actante de uma produção que exclui as coisas, quando são sobretudo as coisas que produzem coisas e determinam o espaço em torno delas. A visão de Lefebvre parte da produção tectónica a que chama o espaço absoluto das potências animadas da natureza para mergulhar na complexidade da espacialização social. É uma visão orientada sobretudo para a soberania do espaço, para a consciencialização para tomada de poder das ruas e das cidades pelas massas e é essa a sua originalidade.

Estamos agora em condições para reconhecer também num plano metafísico, o papel decisivo de produção de factos e normas desempenhado na escala experimental do observador que emerge da linguagem que se diz e o diz “humano”, por actantes “não-humanos”. Este reconhecimento não obriga a que se determine ontologicamente o

⁷⁵² Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Malden MA *et al.*, Blackwell Publishing, 2011, p. 9.

estatuto destas entidades, mas apenas dos contornos no plano de consciência do observador, dos estatutos funcionais e normativos das coisas - sejam estas pessoas, objectos, sujeitos, quasi-sujeitos, quasi-objectos -, entendendo esta esfera como totalmente imersa em relacionalidade.

A produção do espaço é o grande problema e o grande desafio que se coloca, não apenas aos “humanos”, mas a todas as formas de vida nas mais variadas escalas e configurações. O Estado surge então como uma ferramenta essencial que se adequa - ou não - aos planos sobrepostos das várias “geonomias”⁷⁵³ “humanas” e “não-humanas”. Como ferramenta faz depender a sua eficiência no grau de controlo que os seus utilizadores demonstram no modo como compreendem o terreno e as várias influências a que está submetido no momento da afirmação daqueles no mundo.

Da essência do capitalismo faz parte no final o desempoderamento e a desregulação do Estado - enquanto centralidade decisória - com o objectivo de o transformar num veículo de exploração cega a outras formações e existências. Nesta heterogenia inclui-se a “existência humana” que é excluída com todas as outras, sob a forma de categoria matérica de vida nua. Sendo assim, o debate sobre a ideia de Estado, sobre a sua adequação e pertença, consiste na primeira e derradeira linha de preocupação, de onde todas as outras linhas se sustentam, incluindo a da ecopolítica. Os modelos da arca, do *covenant*, do *common-wealth* mantêm-se apesar de tudo actualizados, heurísticamente actualizados, não como de algo que exista concretamente. Modelos tão fantasiosos como a imagem da mão de fogo que escreve na parede a queda de Belshazar,⁷⁵⁴ fornecem-nos mesmo assim imagens construtivas e empoderadoras. Fornece-nos imagens que devolvem à escala própria a ideia de uma retoma de participação política do cidadão, que de outro modo descobre-se alienado na dissolução geral das estruturas significantes do Estado e entregue à perigosa fé da mão invisível do Deus no mercado.

⁷⁵³ A geonomia, enquanto forma de descrever a relação entre as leis sociais e as mudanças sobre a superfície da terra, especifica e localiza aquilo que de outro modo é a vagueza política dos estudos geográficos, geo-políticos ou mesmo os princípios gerais de uma geo-filosofia à qual se submete.

⁷⁵⁴ Schmitt utiliza esta imagem para descrever como a lei de Deus, o *nomos* divinizado, materializado na escrita do palácio de Belshazar, traduz a verdade natural da apropriação primitiva pela lei da *polis* como numeração, ponderação e distribuição. Assim, as palavras MENE, TEKEL, UPHARSIN, anunciam uma imediata e presente apropriação e distribuição da terra (dos caldeus) pelos medos e pelos persas. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Candor NY, Telos Press Publishing, 2006.

CONCLUSÃO (da ideia de *Design* para a de *Metadesign*)

*“The non-concordance of man with the world as it is perceived by him is the basic fact of existence, and so is metamorphosis — i.e., the changing of the given situation — as prototype of human action.”*⁷⁵⁵

Ao falarmos em produção de espaço não conseguimos deixar de ir habitando o limiar escorregadio para a prescritividade que permeia todo o terreno da ética. A questão inicial deste estudo parece agora muito distante. Do inquérito sobre o potencial político da arte surgiu a questão inicial sobre as condições acesso da consciência às coisas-em-si. Logo de início se percebeu que este lugar da consciência está longe de constituir um dado inequívoco. Assim sendo, procedeu-se ao inquérito sobre o sujeito da experiência que concluímos estar indelevelmente indexado às linguagens enquanto produtoras de sistemas auto-referentes.

A primeira conclusão, que veio a ocupar grande parte deste estudo, foi a da existência de toda uma multiplicidade de interlocutores no espaço daquilo a que Latour designou de “eco-política”, para além dos “humanos”. A própria noção de “humano” revela-se como problemática por transcender a espécie zoológica aplicando-se a todo um universo de fenómenos que, no entanto, acabarão por revelar outras qualidades e potenciais não-humanos. Por esta razão, a designação de “humano” é uma armadilha metafísica capital. Optámos, assim, por sublinhar a natureza arbitrária de “nome” ao humano enquanto *aquilo que a linguagem que se diz ‘humana’ designa*. A partir daqui procuramos colocar a ênfase na linguagem enquanto constituinte de subjectividade, ao mesmo tempo que se revela a natureza de ente fabricado do próprio ser “humano” entre outras entidades.

A linguagem simbólica constitui-se como uma forma específica, abstracta e codificada. Será como um aparelho que contém elementos genéticos para a sua autpoiésis autónoma. Esta auto-produção permitiu-se na configuração também ela específica de uma intra-acção iterativa (Barad) ou inscrição (Derrida), entre a motricidade, a visão e a paisagem em entorno dos seres que emergiram como os seus utilizadores. A linguagem não existe *nos* “seres humanos”, mas *entre* os “seres humanos” e não só. A linguagem simbólica, como aparelho, nasce da interacção entre corpos e

⁷⁵⁵ Carl Einstein *apud*. Sebastian Zeidler, *Form as Revolt; Carl Einstein and the Ground of Modern Art*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2015, p. 213.

matérias e caracteriza-se pela capacidade única de nomear, uma capacidade permitida, justamente, pelo uso de símbolos. É esta capacidade única que a torna indispensável às formas que engendra, formas estas que seriam impossíveis sem o usufruto do crédito, também este intra-activo entre nome e sujeito.

A relação entre fé, crédito e lucro, uma estrutura económica de colonização - ou subalternização - existe assim, na inclinação “natural” da linguagem simbólica para a metafísica. A linguagem simbólica atira ao alvo, objectifica através da separação pela definição tal como o erotismo objectifica através da intensificação. Deste modo, chega-se à profunda crise actual entre a reificação generalizada operada pelos aparelhos e discursos que formam o hiper-objecto do capitalismo neoliberal - a tecnologia como projecto impossível de completude da metafísica - em face à revelação por revolta, no diferendo, na falta compossível, de uma musicalidade linguística regida por Eros e em todos os devires dos corpos e da matéria. A linguagem simbólica é, para os “humanos”, o mais terrível dos aparelhos, por os envolver quase completamente nas suas acções ambientalmente mais determinantes, por “alvejar”⁷⁵⁶ a uma libertação tão impossível quanto enfeitiçante, sendo por isso - como ilusão de liberdade - iminentemente trágica.

Chega-se aqui então a uma situação de crise geral de legitimidade do discurso “humano”, uma crise comparável à falência do discurso aristocrático do *Ancien Regime*, naturalizando a ideia de superioridade de classe. A naturalização da legitimidade emerge em grande parte da enunciação científica e dos processos de fundamentação subsidiária que a partir daí se implicam na coesão dos sistemas sociais, isto a partir do momento em que se dá por metafisicamente assegurada a relação entre linguagem e mundo, no seu uso quotidiano.

Gayatri Spivak expressou bem este domínio usurpador sobre o mundo não-ocidentalizado por uma perspectiva única, através do seu famoso conceito de subalternização,⁷⁵⁷ um conceito que pode ser facilmente aplicado agora neste contexto de recusa e supressão violenta de sistemas não imediatamente - ou lucrativamente - reconhecidos por formas mutantes de linguagem “humana” asseguradas de poder executivo sobre a paisagem. Ao reconhecer que a linguagem “humana” não é a única forma de interpretação do mundo, como têm vindo a ser colocado nas últimas décadas

⁷⁵⁶ Pretendemos sublinhar aqui a ligação à ideia de “alvo” como *telos* metafísico inscrito na linguagem. Samuel Weber, *Targets of Opportunity; on the Militarization of Thinking*, Nova Iorque, Fordham University Press, 2005.

⁷⁵⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” In *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago IL, University of Illinois Press, 1988.

pela antropologia pós-estruturalista, reconhece-se também a relatividade das reivindicações de legitimidade estruturalmente integrada na sua natureza sistémica enquanto linguagem.

A linguagem que se auto-designa como “humana” é apenas uma entre muitas outras, que navega à deriva como a arca mítica nas mãos dos deuses que criou, sobre um abismo de processos, fluxo, origem e desaparecimento. Coloca-se, assim, a aporia em termos crus, e não por acaso bastante nietzscheanos: não existe qualquer legitimidade profunda em qualquer ideia de bem ou mal,⁷⁵⁸ nomeadamente na colocação de um horizonte de extinção como o limite a partir do qual se deve organizar politicamente a sociedade. O horizonte de extinção, tal como o fantasma do comunismo, é apenas um terror de classe.

O uso da linguagem simbólica, porém, não permite uma posição equidistante entre “classes”. O discurso eco-político veiculado por qualquer linguagem auto-referencial, no seguimento daquilo que se observa em sistemas fechados, carrega sempre um sentido de preservação dela própria em face do que a rodeia. Neste caso, para nós tão geral - sendo este *nós* a “vontade geral” da linguagem que se auto-refere como “humana” -, não existe ainda um ambiente histórico-material num grau que nos permita claramente identificar um direito “não-humano”. Porém, a situação modifica-se lentamente, tal como lento foi o progresso da “galáxia” Gutenberg em direcção ao turbilhão revolucionário de 1789. Esta é a razão pela qual é impossível manter por muito tempo um discurso que não recaia na presunção metafísica ou na presunção das relações de classe, na perspectiva única daquela que se crê ser a única apta a trabalhar com símbolos e que olha para as linguagens digitais com a mesma desconfiança e desprezo que o preconceito aristocrático votou às pretensões da burguesia.

Infelizmente esta imagem histórica só é instrutiva até certo ponto. Ao contrário de uma orgulhosa e cega aristocracia francesa (mas que ainda conseguiu gerar um Philippe *Egalité*), na “humanidade” não se prevêem conversões, largas co-existências apesar das crises, restaurações após a temida data da singularidade ou de uma catástrofe ecológica - sendo este “ecológico” sempre perspectivado pelo *logos*, claro - sem

⁷⁵⁸ Hans Jonas tenta fundar universalmente o valor da preservação do Homem e do seu ambiente através da ideia de função e propósito na Era inédita em que a natureza surge como “responsabilidade humana”. Os propósitos são fundados, por sua vez em dados metafísicos universais como “humano” e “natureza.” A racionalização baseada no universalismo acaba por colocar sob suspeita o que de outro modo poderia ser um poderoso documento sobre ética ecológica e *design*. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago IL *et al.*, The University of Chicago Press, 1984, pp. 77-78.

precedentes. A presunção de controlo e superioridade da linguagem que se diz humana e enquanto coesiva de sistema social, é de uma tal ordem de cegueira que impossibilita quaisquer esforços continuados que terão de nascer dentro de si para o possibilitar de uma diplomacia desejável entre naturezas ou mundos. É do seu interesse que tal possa suceder no futuro.

A decisão de soberania política sobre a produção de linguagem estará (tem de estar) no mesmo plano político sobre a decisão do que é humano, ou seja, num plano biopolítico. Por outras palavras, soberano é aquele que decide sobre a aplicação do conceito de “humano”, decidindo assim sobre o “sentido” da produção da linguagem. A decisão sobre o sentido da linguagem é sempre uma “decisão” sobre a “excepção”. A questão é saber se se abandona o exercício de soberania ao sistema da língua através da contínua liberalização das suas rotinas ou se se exerce politicamente este direito soberano de decisão sobre a linguagem. Este sujeito decisor sobre algo que tem de estar “presente à mão” (a linguagem) é o verdadeiro “*zoon designer*”, ou seja, o animal que impõe conscientemente “sentido *a*”.

É apenas nesta perspectiva, no interesse de “classe” linguística, que se pode fundamentar qualquer discurso eco-político, um discurso de um animal político que antes de o ser, produz a excepção sobre a rotação⁷⁵⁹ da máquina da linguagem. Esta máquina, sublinhamos, confunde-se hoje cada vez mais com a máquina do Estado. Nesta posição de empoderamento, construída num plano mais geral e rarefeito - mas determinante - daquela que propõe Latour, não existe a possibilidade de sustentar posições equidistantes entre linguagens, ou seja, posições que permitiriam o delegar do terror e da solidão daquelas decisões a que nos referimos, para uma instância representativa de todas as linguagens em conflito e por isso des-responsabilizadora da perspectiva específica das partes.

Da alteridade não se conhece a opinião, mas apenas acções e reacções. É como uma impossibilidade que determina a inutilidade do símbolo como mediação, para além da sua utilização no modo analógico da alegoria. Órfãos da credibilidade dos sistemas de representação no seu geral, tanto políticos como simbólicos, somos compelidos à responsabilidade da decisão permanente perante a evidência de uma produção automatizada apesar de nós. A prescrição negativa que promove no limite o esvaziamento da cidadania operada pela metafísica liberal descobre aqui os fundamentos para a sua

⁷⁵⁹ Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 1995.

superação através da prescrição positiva enquanto o exortar à acção soberana sobre a produção da linguagem a qual, sem dúvida, seria autoritária. Porém, instala-se agora o problema da reacção política.

No último capítulo empreendemos uma deslocação do modelo multidimensional, pluralista, complexo, mas incomportável (no que diz respeito ao problema do controlo da democracia liberal contemporânea) para uma versão mais laboratorial de Estado pensada a partir do *Leviathan*. Hobbes, perante os horrores da sua época, obrigou-se a pensar o gesto autoritário para o arresto, para a suspensão violenta da história, história essa que era então a da “guerra civil”, quanto a nós o desenvolvimento sem limites de uma guerra feroz de programas linguísticos tomados pelo sentido da transcendência dos seus próprios símbolos.

A vida é o bem precioso que tem de ser salvo para que haja mais alguma coisa e quando esta é colocada como vida nua e aberta a um fio da espada movido por imperativos metafísicos transcendentais, é necessário um gesto soberano que os suplante, um gesto excepcional de decisão que estabelece o “curto circuito” no estado, ele próprio de excepcionalidade tornado regra, quando os programas se automatizam e os massacres começam. Mas este gesto, sendo autoritário é também um gesto de mestria tecnológica no sentido simondoniano da expressão. A transcendência, a existir, virá de um artifício, de um contrato inicial heurísticamente imaginado, nada mais. É por isso que Hobbes recusou o controlo autoritário sobre o espaço da fé privada, facto que, como vimos, o transforma paradoxalmente, para além de grande ideólogo do absolutismo, no primeiro dos filósofos liberais. Este paradoxo trasladou-se para o desafio que enfrenta um observador colocado no interior de uma democracia liberal contemporânea, no mesmo processo em que contempla (com mais ou menos horror do mesmo que terá assaltado Hobbes) aquilo a que eufemisticamente se chama de “choque de civilizações”. Esta expressão entendemo-la como sinónimo de intolerância religiosa, racial e cultural, da construção de muros e campos de morte não declarados para humanos de “segunda”, da de-florestação da Amazónia, do desaparecimento de biodiversidade.

Como Jessop demonstra, não é possível pensar o Estado como o invólucro perfeito imaginado por Hobbes e tão bem delimitado pela autoridade soberana. Porém, a clara articulação das estruturas de soberania é um imperativo, seja qual a escala a que se analise o sistema político. Esta articulação é necessária para a instalação de “dispositivos de corte” sobre a livre prossecução dos programas automáticos do aparelho da governamentalidade, leia-se aparelho de repressão do Estado debaixo de programas

progressivamente empresariais e privados. Estes dispositivos seriam numa definição geral, concebidos como plataformas abertas para o estabelecimento de processos de decisão excepcional sobre a escala e âmbito local a que se reportam. A manobrabilidade do dispositivo político, na sua qualidade de artefacto técnico, é essencial para esta tarefa de interrupção de fluxo. A interrupção de fluxo é, no “nosso” caso, o gesto biopolítico da interrogação sobre o “humano,” uma interrogação que arrisca uma decisão localmente efectiva e soberana sobre o habitar metafísico da linguagem.

A unidade política decisora tende para o limite “perfeito” da decisão soberana individual, um limite que, no entanto, não se pode verdadeiramente atingir (segundo um prisma liberal moderno). Por outro lado, o animal “humano” individuado é, desde Nietzsche, a casa da exaltação do gesto soberano. A afirmação da vida e do poder é o reduto mais poderoso de resistência molecular contra a produção molar despótica do aparelho em todas as configurações que toma. Em Nietzsche, a política e a estética têm uma convivência conhecidamente problemática, uma relação à qual corresponderá quase um século depois, uma adaptação à esquerda libertária através de Deleuze e Guattari, de Foucault, mas antes deles, Bataille e Carl Einstein.⁷⁶⁰ A aversão ao “instinto de rebanho”,⁷⁶¹ a denúncia da organização do estado como uma reacção de ressentimento dos fracos - cujo poder é obtido através da supressão ascética - face à exultante afirmação de vida protagonizada pelo aristocrata, colocam Nietzsche numa rota de colisão com toda a teoria moderna do Estado desde Hobbes, à esquerda e à direita até ao presente.

No contexto deste estudo - do levantamento das questões que suportam uma reivindicação de centralidade política e filosófica para o pensamento sobre o *design* - uma descida até ao ponto de observação coincidente com universo pulsional do indivíduo parece formar um corolário lógico. Tal terá de suceder após todo um contradizer contínuo de pretensões metafísicas sobre essências e os seus acessos, sobretudo nas pretensões normativas impostas pela ciência.

A obra do filósofo alemão constitui, porém, um evidente problema, na medida em que, se por um lado reflecte a libertação oferecida pela auto-consciência da vontade de

⁷⁶⁰ Colaboradores, reunidos com Michel Leiris na revista surrealista *Documents*.

⁷⁶¹ “For it should not be overlooked: the strong are as naturally inclined to strive to be apart as the weak are to strive to be together, when the former unite, this takes place only with a view to an aggressive collective action and collective satisfaction of their will to power, with much resistance from their individual consciences; the latter, on the contrary, gather together with pleasure at this very gathering, — their instinct is just as satisfied in doing this as the instinct of the born ‘masters’ (I mean here the solitary species of human beast of prey) is basically irritated and unsettled by organization. Behind every oligarchy — the whole of history informs us — the lust for tyranny always lurks; every oligarchy constantly quakes at the tension that each individual has to exert in order to remain in control of this desire”. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 101.

poder e a auto-afirmação do animal vivo para além de qualquer julgamento moral, perante a inexistência de qualquer autoridade para além do *fait accompli*, por outro, obrigar-nos-á a questionar qualquer primado de razão ou organização política que condicione essa vontade. Nietzsche coloca-se do lado da estética contra o artefacto político - a máquina das máquinas - no pensamento de Hobbes e Descartes. Numa perspectiva da filosofia política, o problema óbvio nesta incauta descida a Nietzsche, será o retorno puro e simples ao estado da natureza.

A oposição radical entre Nietzsche e a tradição das teorias do Estado forte é a chave do seu papel “unificador” de todo um leque de teorias,⁷⁶² da esquerda feminista à direita mais sinistra, incluindo desenvolvimentos do neoliberalismo mais agressivo.⁷⁶³ Porém, a ideia de que o gesto autoritário de soberania em Schmitt poderia remeter para este gesto libertário da “afirmação de si” do aristocrata, cai por terra, pelo facto da decisão sobre a excepção ser um instrumento ao serviço do Estado e não ao serviço daquele que o faz. A admiração que Nietzsche manifesta por Maquiavel - este apesar de tudo um verdadeiro realista em face da maquinaria do estado, um verdadeiro *technites* político⁷⁶⁴ - ilustra bem a dificuldade em relacionar, ao contrário do que sucede com o pensamento económico, uma teoria do Estado ou mesmo a disciplina da filosofia política no seu todo,⁷⁶⁵ com a radicalidade crítica na esteira do pensador alemão.

A chave que optámos por escolher para tentar relacionar as duas posições bem demarcadas no que diz respeito à autoridade do Estado face à do indivíduo, é a do

⁷⁶² Wolin é extremamente crítico sobre a recepção realizada no pós-guerra sobre o pensamento de Nietzsche, nomeadamente pela crítica radical francesa e pelos pós modernistas, de Deleuze até Lyotard. A versão do pensador alemão utilizada por estes pensadores como a base para a desconstrução das instituições de poder ocidentais, é uma versão limpa das sementes fascistas e totalitárias que se podem descobrir numa leitura directa e sem filtros apologeticos dos seus textos. Wolin chama assim de “totalitarismo crítico” à filosofia política de Nietzsche, na medida em que se descobrem todas as ferramentas para a destruição genealógica das potências instituídas e nenhuma alternativa proposta para além a do êxtase estético na vinda do novo Dioniso. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton NJ *et al.*, Princeton University Press, 2006, p. 465.

⁷⁶³ Ver a este respeito o artigo de Corey Robin sobre a relação entre Hayek e a filosofia de Nietzsche. Corey Robin, “Nietzsche’s Marginal Children: On Friedrich Hayek; How did the conservative ideas of Friedrich Hayek and the Austrian school become our economic reality? By turning the market into the realm of great politics and morals”, *recensão publicada em <https://www.thenation.com/article/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek/>* (consultada em Dezembro de 2018).

⁷⁶⁴ “*Marginalizing the normal and attacking common morality are not gratuitous gestures or mere exuberant flourishes. They are essential conditions for the exercise of the forms of power peculiar to critical totalitarianism. Despite Nietzsche’s approving remarks about Machiavelli, totalitarian power rejects the fundamental principle of Machiavelli. To exercise power successfully, a true Machiavellian must possess a keen sense of political realities, a deep understanding of how the world works, of what enhances and what undermines power, and what actions are possible under specific circumstances.*” Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton NJ *et al.*, Princeton University Press, 2006, p. 468.

⁷⁶⁵ Compare-se esta passagem de “Para Além do Bem e do Mal” com o conceito de *common-wealth* em Hobbes e toda a tradição do contrato social: “*Good is no longer good when one’s neighbour mouths it. And how should there be a “common good”? The term contradicts itself: whatever can be common always has little value.*”. Friedrich Nietzsche *apud. Idem.*, p. 460.

contexto histórico de onde emergem as genealogias da autoridade em face de teorias contratuais como a de Hobbes. Nietzsche tudo quer destruir numa época de triunfo burguês, optimismo e expansão enquanto Hobbes e Schmitt pensam o Estado, e o gesto soberano da excepção na relação com a norma, em épocas de grande instabilidade e incerteza. Ambas as posições, apesar de exaltarem o gesto autoritário e criativo complementam-se mal por serem inconciliáveis sobre a noção de bem-comum. A redução da escala do aparelho técnico constituído pela norma e pela soberania possui um limite e esse limite é do estabelecimento desse mesmo bem-comum. O decidir sobre a excepção à norma com o qual Schmitt define o gesto soberano não se pode confundir com uma decisão de excepcionalidade à mesma norma por um indivíduo ou um grupo de indivíduos, abaixo do limiar institucional criado para que tal seja possível ser feito sem se constituir como crime. Para lá desta linha⁷⁶⁶ entra-se no território da húbri colonial e neocolonial do senhor e do escravo, a *herrschaft* onde a política nietzscheana descobre o território fértil para unir finalmente a arte e o “humano” com o estado da natureza.

Aqui compreende-se o horror de Schmitt quando criticou Hobbes por abrir o espaço privado à liberdade de culto. Esta abertura feriu de morte o respeito pelo carácter transcendente da estabilidade da linguagem normativa como a fundação da autoridade do Estado e da soberania que o rege. No caso de Hobbes esta liberalidade reportava-se aos usos linguísticos e simbólicos em relação a Deus, ou seja, o exercício da fé privada, em autonomia em relação ao soberano. Na perspectiva do *gesetzestaat*, do puro Estado legal, Deus ou a linguagem que o cria ou que foi criada por ele - neste caso será irrelevante - concentram na sua estrutura as chaves para a fundação da autoridade do próprio Estado, ou seja, o garante da defesa contra a ameaça do Estado natural. O controlo da linguagem não se pode verificar assim e apenas, segundo Schmitt, no âmbito público. O respeito pela autoridade “em princípio” do Estado tem de ser assegurada no foro privado. É por isso que o problema da colocação da fronteira da jurisdição do *gesetzestaat*, introduz-se na esfera privada como controlo da prerrogativa de “nomear”.⁷⁶⁷

⁷⁶⁶ Schmitt desenvolve com profundidade em “O Nomos da Terra” o conceito de “*Amity line*” ou “linha amigável” negociado entre franceses e espanhóis na paz de Cateau-Cambrésis (1559) que dividia dois espaços legais totalmente diversos, o da Europa e o dos “novos mundos.” Do ponto de vista dos europeus, “tudo o que acontecesse para “lá da linha” manter-se-ia fora dos valores legais, morais e políticos reconhecidos do lado de cá da linha.” Schmitt adiciona: “Esta foi uma tremenda *exoneração* da problemática interna europeia. O significado em lei internacional da famosa e notória expressão “para além da linha” deposita-se precisamente nesta *exoneração*”. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Candor NY, Telos Press Publishing, 2006, p. 94 (sublinhado no original).

⁷⁶⁷ No segundo capítulo de corolário para “O Nomos da Terra” Schmitt refere-se à relação entre a *Nomos* e o verbo alemão *Nahme* (tomar, agarrar, apropriar) sublinhando a relação de dependência que este possui com a capacidade de “nomear”: “*We are concerned with the legal-historical meaning of the relation between *Nahme* and *name*,*

A fronteira do controlo da jurisdição move-se para o interior da instituição simbólica adquirindo o monopólio da manipulação metafísica. Observámos com Kittler que o lugar do desaparecimento do “Homem” se situa exactamente no processo de erosão da relação da soberania do Estado com a produção de linguagem simbólica, ou seja, com a *potestas* ou faculdade da nomeação. A desconstrução unusual que Schmitt realizou sobre a palavra *nomos*, habitualmente traduzida como “lei” no sentido de costume ou tradição, será essencial para compreendermos como a produção da “base” (*Grund*) para qualquer exaltação “humana” ou “super-humana” de liberdade, passa obrigatoriamente - e com especial gravidade em atenção à Era da exaltação mecânica e electrónica - pela constituição da máquina do estado, ou seja, a máquina que permita a intervenção soberana sobre o próprio fluxo controlador da linguagem.

Resumindo; o gesto soberano tem de ser possibilitado através de uma máquina constituída por instâncias precisas de suspensão ou corte de fluxo produtivo, na escala possível até ao limite do manejável - a qual será a menor escala possível onde ainda se possa referir funcionalmente enquanto Estado - e que permita assegurar uma afirmação positiva e *forçosamente arbitrária* do “humano”, enquanto decisão excepcional no fluxo de produção normativa.

A afirmação expressiva da vontade não pode produzir-se no plano funcional da máquina política porque é desta, enquanto máquina legal, a defesa da qual depende a última instância desta afirmação em face da ameaça de aniquilação por parte das produções “não-humanas” e porque enquanto texto tem de se manter livre - tanto quanto o possível - de contradições internas. As paredes da “arca” têm de se manter coesas, enquanto membranas de um sistema fechado que evolui na medida exacta das suas necessidades internas. Este sistema fechado a que nos referimos já não é o sistema social mas sim o seu núcleo conducente, o qual, depurado do sistema político e depurado do Estado de direito, será o Estado das leis. A sua evolução é a mais lenta - e tem de o ser - de todas as formações colectivas permitidas pela linguagem “humana.” A linguagem da arte e a linguagem da política encontram aqui a sua divisória, uma divisória *que todavia se desenha dentro de um modo simbólico*. Não existe lugar claro de apoio para instituir directamente o *gezetestaat* - a fundação da autoridade do Estado soberano - no terreno de outras produções, nomeadamente da produção não-verbal.

power and name-giving, and, in particular, with the formative, even festive processes of land appropriations that are able to make *Nahme a sacred act. A land-appropriation is constituted only if the appropriator is able to give the land a name*”. *Idem.*, p. 348.

Embora baseada num comprometimento doloroso e tremendamente corajoso com a verdade poética - que o conduziu ao positivar de uma auto-afirmação no deserto do nihilismo - a completa incapacidade de Nietzsche em oferecer-nos a nós para além do seu mítico aristocrata, um dispositivo de articulação, tanto com o estado de natureza primitivo ou tanto como o estado de natureza revolucionada (provocada e explorada pelo dispositivo tecno-capitalista) foi herdada pelos seus seguidores tanto à esquerda como à direita.

Heidegger foi tentado, na pior das fases históricas possíveis, a forçar o vislumbrar de uma solução política que inscrevesse o Estado alemão como o elemento decisor, factor de força para o trilhar sobre todas as outras línguas, de uma língua alemã renovada e crendo nela como a única herdeira possível do grego, a língua da autenticidade originária do pensar. Depois do pesado e ambíguo silêncio sobre o seu erro, encalhou, já sem muitas ilusões, na piedosa espera da vinda do deus-poeta que iria redimir a linguagem da sua queda, não no estado de natureza, mas no esquecimento do ser, esquecimento potenciado pela disposição tecnológica da natureza pelo *Gestell*. De todo o modo, no desvario político heideggeriano é a terra que subsistirá como a razão última, a base de referência autêntica para o seu pensamento tardio, visível tanto no conceito de *Aufriss* na escrita, como a base do *Ereignis*, base para o construir, habitar e pensar.

Já Foucault, que retira da genealogia a sua arqueologia das instituições, vocifera contra a razão ou a verdade enquanto artefactos do poder, tanto através de discursos, como de instituições ou aparelhos de repressão. O rigor e a exactidão das suas observações e a incapacidade de se mover para lá da descoberta da onnipresença construtiva e da inverdade, transformam-no na fonte de uma auto-indulgência radical, relativista e pós-moderna no pior dos sentidos. Nada impede porém que se decida, seleccione e construa sob consciência do construtivismo radical que subjaz a todas as proposições de verdade. O próprio Foucault, num texto que nunca perfilhou sobre o conceito de heterotopia (1967)⁷⁶⁸ mas cuja temática ressurgiu depois em *Surveiller et Punir* (1975), apresenta qualidades positivas inseridas na ideia de micro-Estados contingentes e de uso alternativo à imposição tornada física - através espaço urbano - da governamentalidade capitalista neo-liberal.⁷⁶⁹ No último parágrafo usa a metáfora para uma plataforma auto-regulada do barco-pirata, algo próxima da arca de Sloterdijk.

⁷⁶⁸ Michel Foucault, "Of Other Spaces" in *Politics-Poetics Documenta X - the Book*, Kassel, Cantz Verlag, 1997, p. 262.

⁷⁶⁹ Daniel Defert, "Foucault, Space and the Architects" in *Idem.*, p. 277.

Porém, talvez o melhor exemplo desta incapacidade de - através de Nietzsche - se constituir uma visão positiva de Estado, seja observável nas dicotomias que se estabelecem na “nomadologia” do autor bicéfalo Deleuze-Guattari. O discurso rizomático, da natureza desterritorializante, o discurso dos investimentos intensificantes sobre o CsO, o discurso sobre a potência molecular face à castração molar, mesmo quando se articula numa ideia do funcionamento binário de máquina desejante, fluxo e corte de fluxo, nada mais faz - na relação que se desejaria crítica em face do “Estado da natureza” - do que traduzir esta última, de uma forma simondonianamente épica.

A filosofia de Deleuze-Guattari também investe contra a máquina molar do Estado, policial, edipianizante, despótica, repressiva. O Estado é visto como um produto do capital e nunca como uma potencial máquina de articulação de resistência contra esse mesmo capitalismo neoliberalizado. Essa resistência ao capital situa-se, claro, na “máquina de guerra” exterior ao Estado e que o ameaça. A guerra - como suplemento da máquina - existe apenas como potencialidade e sob a forma de guerrilha fora do Estado. Porém, ao ser usurpada pelo Estado transforma-se em guerra total.⁷⁷⁰

Em Deleuze-Guattari - libertários e empenhados na libertação da multidão - nunca se percebe onde constituir uma plataforma de resistência colectiva contra a natureza cada vez mais molecular do capitalismo, através da qual se introduz no Estado da natureza, adaptando-se intimamente aos seus *animal spirits*, transformando-se em biopoder⁷⁷¹ e libertando as suas forças produtivas e discursivas. Estas forças introduzem-se e subvertem a um nível de tal modo íntimo, que logram em reificar as próprias agências e eventos radicais - que pretensamente combatem o capitalismo - em discursos auto-referentes, banalizando-os tanto ao nível dos hábitos de consumo como utilizando-os nas suas agências repressivas. O funcionamento do sistema é sem dúvida molecular, rizomático, joga com intensificações libidinais, adapta-se bem à guerrilha e a todo o tipo de estratégias porque funciona através de um imperativo liberal-libertário mas perante o qual a esquerda libertária tem dificuldade a descortinar um suporte de apoio para uma resistência (isto para lá de gestos meramente simbólicos ou exemplares).

⁷⁷⁰ Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mil Planaltos; Capitalismo e Esquizofrenia 2*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p. 536.

⁷⁷¹ Recordemos que o modo como Nikolas Rose justifica um real investimento molecular como estratégia positiva de controlo bio-político, será o suficiente para colocar em xeque uma boa parte do aparelho crítico-conceptual da dupla filosófica Deleuze-Guattari. Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself; Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton NJ *et al.*, Princeton University Press, 2007.

Apesar de todos os desenvolvimentos problemáticos no seu argumento, a imagem que Timothy Morton nos deixou de uma paisagem ameaçadora de “hiper-objectos”, aliando-a também à “história natural” de Deleuze-Guattari ou ao universo de assemblagens proposto por Latour, consiste numa boa introdução para descrever o emaranhado de exterioridades que se colocam perante o observador resguardado numa fortaleza conceptual e institucional, a qual - progressivamente e face à rápida forma evolutiva de entidades exteriores - apresenta brechas insanáveis. Este extra-muros já intra-muros, por virtude destas brechas, tem vindo, neste trabalho, a tomar várias denominações - de natureza ou Estado de natureza, ou “inumano”, “não-humano”, selva exterior (que as forças liberais e animalizadas do capitalismo selvático transformam em selva interior), hiper-objecto ou simplesmente *umwelt*, coisa-em-si, *noumenon*, caos, abismo ou *weltzwang* - corresponderá talvez melhor a todas estas caracterizações. O “hiper-objecto” pretende descrever o modo indestrinçável de uma exterioridade/interior que simultaneamente aniquila e que oferece a oportunidade de salvação, ou sem ser tão solene, talvez mais uma oportunidade de negócio.

Perante esta exterioridade heterogénea e líquida colocou-se em primeiro lugar a hipótese de acesso através da determinação de essências através da ciência, da matemática e da lógica e também de ambas desdobradas enquanto ontologia. Esta posição foi alimentada recentemente por filósofos alinhados naquilo a que se chama de materialismo especulativo ou “viragem especulativa” (*The Speculative Turn*). Aqui o elemento comum é a reacção contra a tradição crítica Kantiana que frequentemente apelidam de correlacionista, mas também “todos, de um modo ou de outro”, terão começado “a especular de novo sobre a matéria da realidade independentemente do pensamento e da humanidade de modo mais geral.”⁷⁷² Porém, apesar de - por detrás deste investimento na ontologia - manifestar-se o repúdio pelo relativismo que Kant introduziu na metafísica ocidental e um desejo de refundação do materialismo político e científico, não se revelam como consistentes estas tentativas no seu todo, embora se possam validar pontualmente alguns aspectos.

Colocam-se entraves teóricos e éticos à recuperação materialista pelo *Speculative Turn*. O entrave teórico mais grave é a criação de uma ilusão de acesso à referida “coisa-em-si” pelo preço da supressão da origem comprometida da linguagem e da perspectiva tomada. No entretanto, conceitos como o de “multiplicidades inconsistentes” em Badiou

⁷⁷² Levi R. Bryant; Nick Srnicek; Graham Harman, “Towards a Speculative Philosophy” in *The Speculative Turn; Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, p. 3.

ou da realidade omnipresente em Laruelle, são úteis para evitar um possível excesso especulativo no sentido contrário e que é o do idealismo. Mas eticamente, por outro lado, posições como as de Ray Brassier, na identificação da verdade com o calculável, dão o aval “legal” e exclusivo no topo dos discursos possíveis, à representação científica do mundo, ao mesmo tempo que - afirmando a sua posição anti-anropocêntrica - nunca denunciam a máquina antropológica em plena operação no dispositivo que torna possíveis tais representações. Era então fundamental questionar as bases filosóficas que autorizariam a jusante uma teoria do *design* de fundamentos racionalistas, fundamentos esses adaptáveis a todos os processos de argumentação causal com incisão especialmente crítica na subtil cerzadura entre formas legais e os interesses - de foco progressivamente molecular, insista-se - do capital.

O contraditório destas posições, foi largamente sustentado através da tradição dita “continental” da filosofia pós-kantiana, nomeadamente pela crítica pós-estruturalista, exactamente pelo facto de introduzir o problema do autor e da linguagem que o origina, no centro da questão da veracidade do discurso de acesso.⁷⁷³ Outra vertente de defesa menos usual, foi realizada a partir da teoria geral dos sistemas, sobretudo representada aqui através de Niklas Luhmann. Luhmann, mas também Maturana e Varela, permitiram-nos ocupar um terreno intermédio entre o pós-estruturalismo e os riscos excessivos de solipsismo ou de re-introdução da máquina antropológica a partir do discurso da autenticidade, prevalecente sobretudo em Heidegger.

A questão do perspectivismo trazido pela teoria dos sistemas abre sobretudo duas portas nesta investigação: a primeira diz respeito às neurociências e ao potencial de criação de mundos através de redes artificiais;⁷⁷⁴ a segunda, a qual tem sido explorada ao

⁷⁷³ Nietzsche foi, para além do “*Linguistic Turn*” e do próprio Kant, o lugar comum do desenvolvimento dos pensamentos de Deleuze, Foucault, Derrida e Lyotard. Nietzsche, apesar da iconoclastia da qual nem o filósofo de Königsberg se escapa, reconhece a importância da crítica epistemológica e da liberdade neste último, para o derrubar do edifício metafísico. O conceito Kantiano da limitação fatal das capacidades de conhecimento e as repercussões que esta limitação implicou no problema da liberdade e da ética, é central para a crítica actual à razão centrada no sujeito.

⁷⁷⁴ Na esteira de uma defesa inconsistente que fazem perante acusações orientadas para o grupo que acusam de defender aberta ou encapotadamente o retorno do positivismo - acusações em que no geral nos revemos -, os autores que nos apresentam o “*Speculative Turn*” reivindicam as investigações sobre neurociência como centrais para o futuro das discussões materialistas. Sem dúvida fundamentais, embora embrionárias, as investigações sobre redes neuronais, recolha e processamento de dados, reforçam mais uma relação epistemológica e fenomenológica do que as certezas de um acesso limpo de subjectividade às coisas-em-si, exactamente porque não existe temática tão inextricável da questão da linguagem e das suas produções, como a temática das redes comunicativas. A questão remete-se sempre para a natureza dos órgãos de recepção de dados e para a natureza da sua codificação. Por outras palavras, a vitória da imanência é sempre uma vitória pírrica; - a admissão de que os processos de pensamento são imanentes mas que toda a recepção exterior ao pensamento depende do ponto de vista, da linguagem, da escala de onde é tomado. Isto resolve todos os debates posteriores sobre ciência e verdade. A última questão torna-se a esta luz, algo patética: “*What does the emerging neuroscience of truth say about our*

nível da antropologia pós-estrutural, foca processos não-modernos (Latour) e “não-humanos” (Kohn) de relação com o mundo e os labirintos que se interpõem para as representações científicas no contacto com outras perspectivas. No questionar, tanto da tradição crítica como no da teoria dos sistemas, aceitámos um progressivo suplantar das linguagens sobre o lugar orgânico do sujeito, CsO, onde as primeiras se inscrevem na sua multiplicidade de códigos, parasitando-o, fazendo-o falar, agir em relativa autonomia face a outros actantes. As linguagens, particularmente a linguagem simbólica tomaram o lugar do sujeito/objecto nesta investigação.

Foi também a este nível que reconhecemos a nova formação de um moderno “estado de natureza,” ele próprio composto de tantos outros sistemas, organizado sob o código da vontade do *espírito animal* capitalista, que - através da via da bio-ordenação permitida pelo número - positiva a paisagem e a própria vida ao seu serviço, excluindo tudo o que se lhe opõe. Esta formação pouco terá já a ver com a tangibilidade através da qual o capitalismo se caracteriza em Marx, mas sobretudo em Deleuze-Guattari, enquanto máquina molar de investimento sobre as formas moleculares de desejo.

A questão da subtilidade “molecular” do capitalismo - para utilizar ainda a imagem da esquizo-análise - tão essencial para compreender o que poderá ser hoje um *state of nature*, é trazida para cima da mesa através, sobretudo, nos desenvolvimentos do conceito foucauldiano de biopolítica, particularmente através de Agamben e de Roberto Esposito.⁷⁷⁵ Será então devido ao facto apontado por este último autor de que terá sido Nietzsche - ao assumir a vontade de poder como o impulso vital fundamental - o primeiro a afirmar esta dimensão constitutivamente política da vida, que teremos de forçosamente separar uma plataforma de estabilidade, o Estado de direito, para possibilitar articulação conceptual e a agência necessária para que a política possua ainda um significado positivo

epistemologic biases, and how is this related within our own theories?” Idem., p. 17. Žižek, de quem pouco tratámos nesta investigação, concentra todo o seu esforço numa batalha impossível de transpôr; o da desconstrução subjectiva através da psicologia lacaniana para poder enfim - eliminado este ponto cego -, abordar a realidade material através da “vasta ontologia” hegeliana. Idem, p. 5.

⁷⁷⁵A leitura do bio-político tanto por Agamben como por Esposito possui a vantagem sobre Foucault, na medida em que articulam (informados pela concepção de soberania em Schmitt) a noção de *potestas* e *auctoritas*, separando universos muito distintos que em Foucault se confundem. Deste modo permitem também trilhar uma distinção ontológica do Estado em face do biopoder que se desenvolve em seu redor, ameaçando-o. A questão está no estatuto do estado de excepção em relação à lei: Hitler não criou uma nova constituição mas sim suspendeu a anterior, de Weimar, através da famosa *Ermächtigungsgesetz* de 24 de Março de 1933. Isto significa segundo Agamben que a Alemanha viveu um longo estado de excepção de 1933 a 1945, ou seja, fora da lei, em pleno estado de natureza, o terreno de aplicação em força do biopoder através da política dos campos de extermínio. Aquilo que nos importa aqui não é optar pela posição de Schmitt ou Agamben, mas sim entre Agamben e Foucault, permitindo-nos conceber um espaço constitucional oposto ao estado de excepção que se confunde com o espaço biopolítico.

numa “biopolítica afirmativa ainda por vir”.⁷⁷⁶ É precisamente esta divisão que Nietzsche não permite, ao colocar sobre o Estado e as leis a marca da instrumentalidade ao serviço do instinto de rebanho e da negação da vida, ou como dirá Einstein, poder de *reação*.

É Einstein, no entanto, que nos permite uma divisória conceptual interior à furiosa torrencialidade destrutiva do pensamento político de Nietzsche. Neste ponto, esta divisória significa já a prossecução molecular da resistência ao nível da vida quotidiana ao mesmo tempo que se protege a natureza molar do Estado de direito enquanto instrumento mas também enquanto *Vorhanden*, presente à mão, o que equivalerá quanto a nós, a uma re-afirmação contínua da validade de um “questionar *em direcção* à técnica e à linguagem”. Em relação a esta questão, recordemos com Arthur Bradley as posições das filosofias da tecnicidade originária e (a partir de uma indistinção corajosamente assumida enquanto fundamental na base entre os conceitos de tecnologia e o “humano”, a vida e a própria natureza) no modo como caminharam sempre semi-voluntariamente para uma distinção no presente, quase como um retorno espectral, daquele que não é afinal outra coisa que não o lugar de observação vivo e auto-referente que se distingue do mundo a partir do lugar específico da observação. Nesta indistinção - por não constituir uma *trouvaille* ontológica do fundo dos tempos, mas de uma decisão política, de um curto-circuito sobre o fluxo da história natural - o Estado (enquanto formação tecnológica constituída no tecido normativo da linguagem simbólica) permite-se articular, segundo as regras que a si se determina, este domínio torrencial e originário da tecnologia, que aqui assume-se como outro nome para estado da natureza e que em Nietzsche é o território da pura manifestação da vontade.

Onde nos situamos em conclusão?

Para pensar a situação sobre o abismo basta relacionar o processo de aquecimento global com os processos autopoieticos dos sistemas sociais, tal como descritos por Luhmann, percebendo então a insignificância da revolta, do pânico, da vontade de transformação no sentido óbvio da autopreservação seja qual for a posição da observação dentro do sistema. Uma maioria quase hegemónica de ambientalistas privados num

⁷⁷⁶ Roberto Esposito, *Bios; Biopolítica e Filosofia*, Lisboa, edições 70, 2010, p. 25.

sistema social não seria o factor eficiente para a mudança de uma política ambiental. A experiência que se obtém de um determinado ponto da rede é o de uma completa impotência em face da multitude de gente, de números, de factores, a heterogeneidade das vontades oriundas da multitude de actantes.

A força modeladora do capitalismo, uma força bem tangível no quotidiano urbano, não se corresponde com o sentido de autopreservação da vida orgânica, constituindo como que um sistema próprio multiplicado em redes multi-escalares sobre todo o globo. O capitalismo só por si totaliza quase todas as forças de oposição a acordos, os quais no espírito da sua aplicação, por serem políticos, o negariam na sua essência. O capitalismo é comparável a um desenvolvimento maligno de células que põem em perigo a existência do corpo no qual vivem. O capitalismo é um sistema cego, extremamente fechado e selectivo, que funciona tanto melhor quanto mais reduzidas forem as variantes que o manipulam como norma interna. O capitalismo é em termos teleológicos, um processo final. No mundo dos sistemas autopoieticos no início do século XXI, o estado da natureza parece emergir mais terrível ainda do que na Inglaterra de Hobbes e Boyle. Neste cenário, a genealogia e as arqueologias do poder que lhe sucedem deixam de surgir como suficientes, porque é justamente o gesto soberano que em todo o lado falta, na estabilização da história, no corte do fluxo, na criação de oportunidades locais de inflexão. Nietzsche responderia que este seria mais um instinto reactivo, a procura de regras para salvar o rebanho de enfermiços.

De todo o modo, Nietzsche nunca escreveu perante um abismo verdadeiramente ameaçador do estado da natureza, tal como Hobbes, tal como nós. Nietzsche vociferou do lado da natureza adormecida, contra o triunfo de Bismarck e do império alemão. Do nosso lado sem Bismarck nem Império, falta a alavanca para a interrupção da história da natureza, para a interrupção da história natural interior ao sistema social. Essa alavanca é o Estado de direito e funciona como um dispositivo técnico constituído por uma configuração de linguagem ponderada e protegida em memória e defendida por uma força deterrente.

É insondável e intransponível pela razão o salto que leva ao desprezo pelos outros e é também intransponível pelo afecto quando esses outros estão próximos. A liberalização da vontade de poder corresponde num cenário de generalização, à sobreposição perfeita entre os processos de autopreservação dos sistemas sociais ao estado de natureza, materializado no *umwelt* (ambiente) e portanto correspondendo à dissolução do primeiro, sendo o sistema social o lugar último para a articulação inicial de

plataformas políticas. Esta indiferenciação entre sistemas, para onde se joga catastroficamente a metafísica é o horizonte de realização do capitalismo liberalizado.

Assim, se a vontade de poder não pode ser validada como um princípio de política, - ou seja, como um programa de execução do Estado de direito -, terá de se sublinhar aqui a diferença entre a linguagem da *potestas* e a linguagem da *auctoritas*, tal como Agamben propõe.⁷⁷⁷ Se soberano é aquele que decide sobre a excepção, então estamos aqui perante a potência soberana sobre dois regimes discursivos que não se podem confundir embora se sobreponham. O sistema social e o Estado - organismo e máquina - são complementares. O acto ou a situação de excepção é fundamentalmente a interrupção do fluxo do programa, da *autopoiesis* de um sistema e incide neste como um acto interior de potência ou uma intromissão exterior de autoridade. É, com efeito, dentro do sistema social que a vontade de poder se joga. O gesto soberano equivaleria aqui à acção, à criação, à transgressão, conceitos bem expressos na leitura com a qual concluiremos, a de um Carl Einstein à beira do abismo.

O Estado de direito é o espaço sagrado da *auctoritas*. Aqui as palavras calculadas - porque o Estado de direito é uma máquina - sob a forma legal, possuem consequências graves. O Estado é uma máquina autoritária que tem a função do corte de fluxo e controlo sobre a deriva do sistema social. O Estado não é em rigor soberano mas permite o gesto soberano, ou seja, o gesto que decide o estado de excepção que se imporá sobre a sociedade liberal como uma mudança de rumo, que se sacralizará⁷⁷⁸ eventualmente em lei. Pode-se dizer, desse modo, que a máquina do Estado também “enquadra” o sistema social. Portanto, a diferença dos processos comunicativos interiores ao sistema social (a sua produção discursiva) e os mesmos processos no interior do Estado de direito, é meramente dada, no limite, pela diferença de qualidade e grau da autoridade. Também não se deve confundir a “máquina” do Estado com o sistema político, sendo este último, seguindo Luhmann, um sub-sistema social com o objectivo de munir a máquina do Estado de “seres humanos” com a capacidade de decisão e em última análise com a capacidade de decidir sobre a excepção.

A produção da biopolítica faz-se no sistema social, através do sistema político e da ideologia, mas também a partir de outras produções, engenharias, arquitectura, produção de objectos e imagens no seu geral. A coexistência de diversas linguagens na

⁷⁷⁷ Giorgio Agamben, *O Poder Soberano e a Vida Nua; Homo Sacer*, Lisboa, editorial Presença, 1998.

⁷⁷⁸ Em inglês diz-se por exemplo: “*to enshrine Brexit date as a law*”, protegendo essa data e a certeza do evento “*Brexit*” das cambiantes interiores à sociedade no seu todo.

produção do espaço político produzem por sua vez intensificações e limiares ambíguos. A máquina do Estado pondera sobre estas produções, sancionando-as ou não através da lei que estabelece fronteiras precisas, condição *sine qua non* para a governação.

Um Estado desenha a sua funcionalidade em face do do sistema social que enquadra e da geografia no geral. Os *general principles of law*⁷⁷⁹ são desenhados para a longa duração e poderão servir adaptados como princípios que estruturam o sistema de normas aos dados ambientais. A rápida mudança das condições para a existência do sistema social obriga à decisão soberana e a uma eventual re-definição normativa. A condição contratual de base subsiste e confere todos os poderes ao agente soberano no proteger da vida (*zoé*) para que os investimentos da *bios* sejam possíveis, ou seja, para que continue a efectivar-se, na sua liberdade orgânica, um sistema social. Assim sendo, o poder soberano sacralizado e de natureza técnica não se pode confundir com a potência da vida social. Salvaguardando a diferença de qualidade estatutária e a “força” (*Gewalt*) da linguagem legal e de soberania que se introduz dentro da totalidade da linguagem que faz emergir os “humanos”, abre-se o caminho para a liberalidade interior ao discurso do *common-wealth*.⁷⁸⁰

O Estado é elemento e simultâneamente ambiente (interior e exterior portanto) do sistema social e é interessante ver como Luhmann e Hobbes se solidarizam neste ponto. O sistema social é o ambiente onde a máquina do Estado opera decisivamente. A questão retorna então a este ambiente social e ao problema da potência individual em face da autopoiesis do sistema. Se imunizarmos a entidade do Estado de um livre jogo da linguagem - o que assegura a continuação desse mesmo jogo na sociedade - a voz de Nietzsche pode lavar para lá das questões do bem e do mal, livre das imposições da moralidade do medo, abrindo caminhos para a re-invenção do real.

Nesta questão sobre a potência perante a condição que nos é dada no organismo social - ou talvez de modo mais rigoroso, no que se apreende no seu todo com *umwelt* -

⁷⁷⁹ Os “*General Principles of Law*” (Princípios Gerais de Direito), linhas condutoras para a produção de direito embora famosamente teorizadas por Ronald Dworkin numa cultura da *Common Law* aplicam-se no sistema legal romano-germânico ao nível da produção legislativa e sobretudo em casos de difícil decisão por existirem lacunas nos códigos legais.

⁷⁸⁰ Schmitt detectou na liberalização privada de credo religioso que Hobbes permitiu ao cidadão no seu *common-wealth* de crise, uma brecha por onde Espinosa, Locke e os Liberais abriram as portas para a posterior perda de controlo da soberania sobre Estado e sociedade. O modelo que aqui apresentamos é inteiramente laico. Apenas uma dimensão religiosa teria o poder transcendente de se sobrepor à soberania dos órgãos supremos do Estado. A não-intromissão da esfera religiosa hoje - num Estado rigorosamente laico -, não é possível, enquanto que na época de Hobbes essas fronteiras não estariam tão bem desenhadas. Nos séculos XVII e XVIII por não ser possível ainda a constituição de uma diferença estatutária dos discursos pela idêntica origem dos mesmos, os princípios jusnaturalistas - pretensamente baseados na razão divina ou natural e oriundo da sociedade -, interferiram e modificaram as versões jusnaturalistas prevalecentes na razão de Estado.

não nos poderemos referir a estatutos metafísicos mas apenas à intuição orientada para a questão existencial. Carl Einstein perante o que chamou de *Weltzwang*, a compulsão simultaneamente vital e mortal do mundo - como se de uma versão negra de bergsonismo se tratasse⁷⁸¹- propõe três possíveis atitudes a ter perante o abismo. Em primeiro lugar, perante a inevitabilidade da morte, votar-nos-íamos a um auto-abandono sem luta, uma resignação passiva perante o destino. Em segundo lugar, seria talvez possível afastar a consciência desse destino e abraçar os domínios transcendentais de uma razão inventada, produzindo, a partir dela, seres sem vida. Por fim, a posição que Einstein prescreve, é o da tomada frontal do desafio sob a forma de uma luta consciente da realidade em fluxo do mundo e o engajar consciente e activo no trabalho criativo e transformador. Este programa segue de perto Nietzsche no primeiro ensaio em *A Genealogia da Moral* onde este relaciona a moral dos escravos com a reacção e o ressentimento em contraste com a triunfante moral afirmativa do aristocrata, que se justifica pela própria acção.⁷⁸² O domínio do sistema social - incluindo o âmbito de produção política “all watched over by machines of loving grace” (vigiado por máquinas de cuidado amoroso) materializadas no Estado⁷⁸³ - está assim amplamente aberto à linguagem poética.

A dialética que Einstein propõe, se aplicada directamente no interesse sobre a relação entre cubismo, abstracção e surrealismo, transcende em muito o restrito e exemplar mundo da produção artística. Aliás é o próprio crítico alemão, que exalta as qualidades plásticas autónomas governadas pela dimensão do sagrado na plástica negra, isto em face da dependência pictórica no símbolo na tradição da escultura ocidental.⁷⁸⁴ Para lá da importância que este sublinhar da autonomia formal possui no desenvolvimento do modernismo artístico do início do século XX, esta ideia insurreccional dos materiais imbuídos de energia própria deverá constituir-se como um tropo essencial de reflexão para a produção geral muito para lá do que se considera arte.

⁷⁸¹ “Thus the real in Einstein, who knew Bergson’s work intimately, it is nonetheless a far cry from the philosopher’s comfortingly vitalist notion of ‘life’. Einstein explicitly insisted that “Évolution créatrice is constantly accompanied and constrained by a force mortelle”. Sebastian Zeidler, *Form as Revolt; Carl Einstein and the Ground of Modern Art*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2015, p. 214.

⁷⁸² “The beginning of the slaves’ revolt in morality occurs when resentment itself turns creative and gives birth to values: the resentment of those beings who, denied the proper response of action, compensate for it only with imaginary revenge. Whereas all noble morality grows out of a triumphant saying ‘yes’ to itself, slave morality says ‘no’ on principle to everything that is ‘outside’, ‘other’, ‘non-self’: and this ‘no’ is its creative deed. This reversal of the evaluating glance — this essential orientation to the outside instead of back onto itself — is a feature of resentment: in order to come about, slave morality first has to have an opposing, external world, it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all, — its action is basically a reaction”. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 20.

⁷⁸³ O poema ciber-utópico de Brautigan, tornado célebre pelos documentários de Adam Curtis, é uma metáfora perfeita da definição de “máquina-humana” que acabámos de propor para o Estado.

⁷⁸⁴ Carl Einstein, *Negro Sculpture*, Amsterdão, November editions, 2016, p. 24.

Outro motivo de reflexão sobre esta natureza autónoma e rebelde da matéria também deduz-se da fundamentação da concepção luhmaniana da arte como sistema social. Luhmann, recordemos, relega para um simples papel de “irritação”⁷⁸⁵ aquilo que chama de sistema social da arte perante o sistema social no seu todo. O sociólogo ao reconhecer que a comunicação artística funciona sobretudo ao nível da percepção, deslocou a recepção e produções para o terreno da incomensurabilidade entre sistemas psíquicos e sociais. A arte, para Luhmann, opera um tipo especial de comunicação que age através de perceptos e afectos, isto ao invés da comunicação por proposições que torna coeso o sistema social. A arte funciona assim num limiar entre o sistema social e as consciências individuais, na procura da criação de conflitos com as estruturas comunicacionais sociais. Na medida em que se mantém interno ao sistema social, o sistema das artes ou mundo das artes,⁷⁸⁶ permite a existência de ambiguidades interiores a este último contribuindo eventualmente para a sua expansão e adaptabilidade em relação ao que o constitui como *umwelt*.

Esta concepção de Luhmann, da poética como veículo de ambiguidade, torna-se no entanto muito mais efectiva na sua aplicação ao mundo (muitíssimo mais vasto) da produção material. A eventualidade daquilo a que se toma “perante-a-mão” (*Vorhanden*) no *design* - objectos do quotidiano sob escrutínio atento - sucede poeticamente muito para lá do restrito universo do mundo de produção artística, mas de modo oculto, logo subversivo. Ao não ser conceptualizado como arte e depois reificado o poético liberta-se para o agir pleno no tecer político das forças sociais.

Posições prescritivas como as de Nietzsche ou Einstein incidem sobre o corpo de reprodução política no seu geral. No caso de Einstein, particularmente, incidem sobre os processos não-simbólicos de produção, aqueles que se escapam - por serem incomensuráveis - do controlo da linguagem “humana”, tanto a que faz consistir a armadura do Estado de direito, como a que constituiria a comunicação na produção do sistema social, se nos mantermos fiéis à concepção de Luhmann. A questão essencial é a de que no universo da produção social no seu geral e especificamente no âmbito da produção política, a comunicação também funciona - e fá-lo largamente - ao nível do índice e do ícone, ou como diria Einstein, ao nível da não-significação.

⁷⁸⁵ Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, Stanford CA, Stanford University Press, 2000.

⁷⁸⁶ De acordo com a posição institucional de Arthur C. Danto ou Nelson Goodman; Arthur C. Danto, “The Artworld”, recensão publicada em <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/visualarts/Danto-Artworld.pdf> (consultada em Dezembro de 2018). Nelson Goodman, “quando é arte?” in *Modos de Fazer Mundos*, Porto, Edições Asa, 1995.

A constituição da “autoria humana” do terrível hiper-objecto do aquecimento global, só se explica pela coordenação complexa entre factores de codificação tão diversa como conforto físico, números, normas, hábito, equipamento, desejo, egoísmo, ocultação, dívida, investimentos, negação e eleitoralismo e pela inadequação do pensamento crítico à coordenação linguística estas dimensões. Por este exemplo se afirma a importância do investimento da atenção sobre a produção geral e seus processos, incidindo com acuidade sobre os pontos decisivos que articulam a rede que faz emergir algo como o aquecimento global. Estes pontos decisivos correspondem ao evento do *design*, exactamente na sua proximidade com o conceito da “decisão”. Esta atenção sobre o decidir joga-se no tornar presente dos processos orgânicos, não-simbólicos de constituição política e social no seu geral. *Design* é, nesse âmbito, incomensurável com a filosofia e o direito; - portanto objecto de cuidado hermenêutico.

Tenhamos presente o terrível exemplo da possibilidade de extinção global já aqui por diversas vezes abordado. Tenhamos também presente a continuidade do diferendo sexuado que alimenta a linguagem, concebendo a mesma enquanto máquina libidinal que se abre ao mundo como jogo, que o vê como terreno de caça, que descobre o pináculo do prazer na antecipação, mais do que na própria conquista. A máquina que vive para percorrer as linhas que imagina sobre a terra - uma máquina, mais do que produtora de poder, produtora de vontade *da vontade* -, é a máquina que não pode aceitar o seu fim. Esta tensão absoluta, dentro de uma linguagem constituída ela própria como máquina desejante, entre a raiz da sua emergência e a ausência dessa raiz, é o absurdo, o seu absurdo. Para quem, quê e porque escreve o último que a pode escrever? Esta consciência por si só, obriga ao pensar da “acção”.

Contrariamente ao conceito de acção, Einstein entendia o conceito de “reação” perante o real como a extensão da reacção política, mas ao nível do ontológico. Como reacção activa, o “tectónico” funcionando como espécie de impulso tanatofílico - na construção ou simples desejo de estruturas “eternas” ou para a defesa - constituía para ele como que uma tentativa de petrificação dos destinos que acabariam por sufocar o real, sepultando-o sobre a repetição, o impedimento ou o sadismo policial. Mais tarde reconheceu nos desenhos de André Masson o oposto, a que chamou “psicograma”. Se o tectónico constitui uma reacção activa então o excesso oposto constituirá a forma de ressentimento, uma reacção passiva; - uma forma de masoquismo no comprazimento da

derrota. Aqui a direcção da violência ontológica é apenas tornada divergente dos outros para o si-próprio.⁷⁸⁷

No fase analítica do cubismo, Einstein descobriu, enfim, o equilíbrio entre as duas tendências, uma forma de fluidez alucinatória constituindo símbolo de uma atitude progressista face ao *weltzwang*, descrita de forma dialéctica. A realidade (*Wirklich*) realiza-se (*Wirkt*). A “transgressão” é a figura exacta da superação do tectónico e da guarda em face ao abandono do psicograma. Constrói-se sobre aquilo que é dado, ou seja, o construído. O construído é alvo de sucessivas “apreensões” (*Fassung*) a partir das quais ou contra as quais se transgride.

A acção, ao contrário da reacção, pressupõe o controlo do equilíbrio na duplicidade da evolução mortal e da evolução criativa procedentes do abismo, sobre o qual o progressista trilha. O tectónico e o psicograma correspondem respectivamente ao dogmatismo racionalista que Einstein denuncia, “como uma vontade generalizada para a submissão do particular à formatação do mesmo,” a qual na modernidade permeou “a filosofia, a ciência, a cultura, a arte, bem como a miríade de rotinas da nossa experiência quotidiana”⁷⁸⁸ e por outro lado, diríamos nós, à aceitação auto-derrotada da morte da linguagem, no falhar em reconhecer a linguagem como a última possibilidade de coordenação de si mesma e daquilo que faz emergir. O tectónico e o psicograma correspondem enfim ao difícil equilíbrio, na vontade da vontade, à sábia consciência de que a completude e o saciar correspondem ao fim do movimento, ao mesmo tempo que se procuram novos alvos e interesses para a apreensão, porque sem esses a linguagem não é possível.

Mas de facto, quando falamos de tectónico, psicograma e na transgressão materializada, já não estamos no terreno próprio e exacto da linguagem simbólica, mas sim no terreno da *realização* plena do mundo. Tal significará de facto que a produção política se situa na presença à mão da fábrica produtiva da totalidade das capacidades linguísticas dos intervenientes. Estas transcendem largamente as formas de transmissão simbólica e apresentam-se no terreno da transmissão indicial e icónica, ou seja, estabelecem teias de conexão multi-dimensionais, sobrepostas e contraditórias mediante

⁷⁸⁷ “So it is that both the tectonic and the psychogram must end in death — the death of the real in one case, its burial under repetition; the death of the subject in the other, the dissolution of its ability to formalize. That is why Einstein, who called the tectonic “sadistic,” was troubled in turn by what he called “the downright masochistic attitude” (...) he saw at work in the psychogram. He was troubled by the way in which, in the shift from one stance to another, the arrow of ontological violence was not broken but merely reversed”. Sebastian Zeidler, *Form as Revolt; Carl Einstein and the Ground of Modern Art*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2015, p. 167.

⁷⁸⁸ *Idem.*, p. 209.

a posição e as capacidades de interpretação do observador. A dialética da apreensão e da transgressão é a ética proposta por Einstein ao observador que se descobre “humano” - portanto um produto de linguagem simbólica - e atento à capital dependência, para a sua existência enquanto tal, da sua situação material no mundo.

A arquitectura é talvez a primeira das respostas em face desta “presença à mão,” embora segundo Einstein, esta - a mais antiga das respostas - também seja a mais conservadora⁷⁸⁹ fruto de uma moral de colonatos. Alargando esta visão para a generalidade de uma produção “presente à mão” no mundo, descobrir-se-á toda a potência eco-política na ética einsteiniana. Do arquitectónico para o *design* percorre-se a abertura de foco que procede da solução específica para a produção da decisão, ou seja, de um terreno marcado pelo hábito para a disciplina para a suspensão da norma através do momento dialético de apreensão e transgressão, o qual que no terreno político Schmitt associará ao soberano.

O *Design* é assombrado por uma definição elusiva. É uma palavra que recobre um emaranhado histórico composto de ramificações tecnológicas, económicas, biológicas mas também gramaticais e ideológicas. Apesar disso, este conceito abrangente e difícil é forçado a corresponder estreitamente a uma actividade específica. Esta situação é determinada pela conveniência de reduzir o *design* a uma instância instrumental interior à sistémica produtiva do neo-liberalismo, uma situação na qual disciplina da *História do Design* possui grandes responsabilidades e à qual uma filosofia nascente dita “do design”⁷⁹⁰ se entrega de modo insuficientemente crítico. Na melhor das hipóteses a actividade do *designer* é pensada a corresponder ao mero reformismo interior ao sistema globalizado de exploração.

Ao longo deste estudo temos vindo a abordar condições anteriores à conceptualização de uma qualquer instância projectual, condições essas às quais

⁷⁸⁹ “By seeking to preserve their lives the wrong way and so to elude the compulsion of the world, the Mesopotamian settlers were conservatives for being thanatophiliacs: the death drive was right-wing”. *Idem.*, p. 161.

⁷⁹⁰ Um exemplo disto é uma recente “filosofia do design” publicada que cede no entanto - no seu capítulo de definição de objecto e âmbito -, à tentação de uma confinação conceptual da totalidade do universo que design implica, exclusivamente à tipologia de objectos delimitados nos exemplos da cadeira de Eames, do *Ipod* e da *Farnsworth House* de Mies van der Rohe. Glenn Parsons, *The Philosophy of Design*, Cambridge et al., Polity Press, 2016.

propomos a alocação da expressão “metadesign”. Tentamos assim a superação deste conceito como criado e aplicado por Van Onck, Virílio e Vassão, tal como exposto na introdução desta tese. Ao fazê-lo sublinhamos também e por implicação a crise de fundamentação que subjaz à ideia instrumental do design como agência para a resolução de problemas.

Recordemos que na origem desta questão originária que levou a esta proposta de definição de metadesign, esteve a actualização da relação efectiva entre poética e política, uma relação que deixou de ser possível de ser trabalhada a partir do momento em que o sistema das artes se descobriu como subsidiário do sistema social entregue à pragmática do capitalismo desenfreado. Como afirmámos na introdução, as manifestações de insurreição política interiores ao sistema das artes por muito virulentas que aparentem ser, serão apenas efigies de um combate político que só se efectivará fora do enquadramento - que é instrumental ao capitalismo - da instituição do artístico sobre o resto. O tornar visível de um sintoma dentro da instituição artística resulta do aprofundamento da sua invisibilidade no exterior. De modo idêntico, a concepção limitada de “design” transmitida pela vulgar prática académica e à qual muita literatura sustenta, insere-a num espaço de agência eco-política muito apertado se o contrapormos à responsabilidade que Flusser lhe confere quando afirma que tudo depende desse mesmo *design*.⁷⁹¹

Assim sendo, após estas condições colocadas, *como conceber design?*

A premência desta questão não está suficientemente sublinhada. Para a abordar temos forçosamente de questionar a hegemonia do conceito. A continuidade do uso acrítico desta expressão anglo-saxónica contribui decisivamente para a manutenção na obscuridade do debate eco-político, de um espaço absolutamente vital para aquele que emerge da linguagem que se auto-refere como “humana”. O uso e o abuso da palavra “*design*” contribui para a distorção de um espaço conexo e heterogéneo, de outro modo central para a compreensão do processo de decisões produtivas, ou produções decisivas que governam a autopoiesis de qualquer sistema relativamente autónomo. Quando referimos a verificação de uma fossilização do termo, procuramos ilustrar através desta expressão arqueológica o contraste entre a existência insuficiente daquele, congelada na sua origem histórico-cultural anglo-saxónica, face à vitalidade pervasiva quotidiana e à complexidade global do fenómeno que procura representar.

⁷⁹¹ Vilém Flusser, *The Shape of Things; A Philosophy of Design*, Londres, Reaktion Books, 1999, p. 21.

A palavra “*design*” foi usada historicamente num contexto de desenho de planeamento a partir de Henry Wotton, autor do primeiro tratado de arquitectura em língua inglesa (1624). Este facto só é relevante - e um objecto importante para pesquisa retrospectiva - porque posteriormente, num dado momento da história, a expressão inglesa tornou-se globalmente hegemónica. É este processo de hegemonia conceptual que importa analisar como a razão importante para a inaptidão que se detecta actualmente no conceito do “*design*” como ferramenta de abordagem ao hiper-fenómeno da produção artificial.

O episódio histórico linguísticamente determinante da globalização foi a liderança imperial da indústria, das armas e do capital inglês no século XIX, o episódio que também trouxe à claridade, fez emergir - para ingleses e para o mundo - através dos eixos de investimento fabril, a dimensão estratégica e económica do “*design*” enquanto “ferramenta” de competição. A ascensão à proeminência da palavra “*design*” fez-se então num contexto geográfico-cultural particular de economia industrial, ficando indelevelmente indexada às limitações estruturais desse contexto, durante todo o posterior desenvolvimento global do capitalismo.

“*Design*” é um conceito fundamental em língua inglesa para o pensamento, do mesmo modo que existem tantos outros conceitos fundadores para o pensamento em grego e latim. Porém ao contrário do que sucede com as palavras no grego e no latim, na língua inglesa é possível traçar-se a origem, a evolução da palavra e dos seus referentes - muito especificamente, neste caso - a períodos muito anteriores ao seu florescimento conceptual, sob a forma de substantivo e verbo aplicados à actividade específica do projectista. Este projectista, chamado de “*designer*”, é aquele que entre muitas definições pode referir-se como o que dá a forma à generalidade dos objectos de uso quotidiano, produzidos industrialmente. A palavra “*design*” adaptou-se de um contexto geral para um contexto produtivo particular, tendo perdido num uso comum a sua aplicabilidade anterior. Por exemplo, poucos ingleses, hoje, utilizariam a palavra “*design*” num contexto de “designação” tal como foi usada ainda no século XVI.⁷⁹² Por outro lado este contexto particular de aplicação da palavra a um contexto “industrial” pós-1750 torna-se problemático.

A título de exemplo, Renato de Fusco, dando razão a uma reivindicação persistente da historiografia específica do design gráfico, determina a origem da

⁷⁹² Por exemplo, neste “*we shall see Iustice designe the Victors Chinalrie.*” no Ricardo II de W. Shakespeare. (sublinhado por nós)

industrialização à data da invenção da prensa de tipos móveis, no século XVI.⁷⁹³ Esta origem que é de todo o modo e apenas a origem “industrial” do design, é pelo historiador de arte italiano posicionada num tempo histórico anterior ao uso “moderno” que Wotton dá à palavra, ou seja, o design industrial terá historicamente surgido como prática profissional muito antes de ter fixado o uso da palavra “*design*” aplicado ao desenho da página. O nome em inglês que se daria então a esta função de concepção está aberto, assim, à especulação.

Por outro lado, se recordarmos que Wotton aplicou de facto o conceito de design a um contexto de arquitectura então este terá passado, pelo menos e com justiça, a ser adaptável retrospectivamente a toda uma produção objectual cujas origens se perdem no fundo de onde se origina a história. A palavra “*design*” é portanto uma palavra flutuante, cuja adaptabilidade cresce em função da perda do seu rigor e precisão. Esta explicação permite já a compreender o carácter instrumental desta vagueza do conceito num contexto neoliberal e pós-industrial.

A vagueza da expressão também tem origem na própria indeterminação do seu fundo referencial para além da fixação já por si abusiva em torno de um contexto de produção industrial. Antes desta fixação a palavra “*design*” teria surgido da palavra francesa *dessein* (intenção, vontade, desígnio). “Design” repartia-se então por três sentidos dominantes; *design* como desígnio ou vontade, designação e forma.⁷⁹⁴ Poderemos recuar ainda mais: A genealogia de “*design*” é a genealogia latina do transitivo *designare*, — designar, sublinhar a existência através de uma selecção, *dar sentido a*.⁷⁹⁵ Esta é, quanto a nós, por ser arcaica, fundacional, a raiz mais importante da palavra design, aquela onde deveria repousar toda a teoria projectual e a que seguiremos adiante.

Quando Henry Wotton aplicou, no século XVII a palavra “design” ao projecto de arquitectura nada fez mais do que traduzir de modo homófono a palavra italiana *disegno* ou a palavra francesa *dessin*, usadas no mesmo contexto, preterindo a palavra *drawing*, que terá uma fundação proto-germânica relacionado com o esforço de puxar (*dragan*,

⁷⁹³ Renato de Fusco, *Storia del design*, Roma *et al.*, Editori Laterza, 2002.

⁷⁹⁴ Pode consultar-se uma longa lista de exemplos de usos pré-industriais da palavra “design” na seguinte nota: <https://www.jiscmail.ac.uk/cgi-bin/webadmin?A2=phd-design:f8f3d874.05> (consultado em Dezembro de 2018).

⁷⁹⁵ De acordo com o dicionário Merriam-Webster: “‘*De*sign*’, *v. t.* [*imp. & p. p.* *Designed* (?); *p. pr. & vb. n.* *Designing*.] [*F. désigner to designate, cf. F. dessiner to draw, dessin drawing, dessein a plan or scheme; all, ultimately, from L. designare to designate; de- + signare to mark, mark out, signum mark, sign. See Sign, and cf. Design, n., Designate.*]”, definição publicada em <https://www.merriam-webster.com/dictionary/design> (consultado em Dezembro de 2018).

tragen) e alguma violência (*draw* como em *draw a weapon*). O mesmo sentido de sulcar encontra-se em *dibujo* e no conceito heideggeriano *Aufriss*, do qual já falámos aqui. Wotton, ao fixar o sentido a “*design*” ligou de modo original o sentido de *dessein* a *dessin*, o sentido de *designare* a *disegnare*.

Os anteriores usos da palavra “*design*” frequentemente contextualizados enquanto desígnio, selecção ou vontade divina encontram-se agora associados à demiurgia do arquitecto e mais concretamente indexados à importância do desenho como intermediário entre a ideia e o produzido. A originalidade desta fusão etimológica *Made in England*, teve como consequência a relegação da palavra inglesa *drawing*, para um lugar estritamente ferramental e material em completo contraste com o prestígio intelectual e demiúrgico que *disegno* e *dessin* mantiveram nas academias clássicas.

Por outro lado e de um modo que seria determinante, a amálgama demiúrgica, mental e material de *design*, aplicou-se naturalmente a uma outra invenção original de Inglaterra. Por volta de 1750 surgem as primeiras manufacturas industriais e com elas uma nova profissão que faz confluír a tarefa de conceber e desenhar um produto, tarefa distinta da de gerir uma empresa (o empresário) e da de fabricar produtos (o operário). A esta profissão aplicou-se então, já sem qualquer entrave, a designação de *designer*.

Poderemos fazer aqui uma experiência mental e imaginar o que teria sucedido se a revolução industrial tivesse surgido em Itália. A palavra *disegno* seria então utilizada sem qualquer tipo de distinção entre os contextos de criação divina, a concepção artística baseada no desenho e a excelência do desenho industrial.⁷⁹⁶ No contexto inglês, onde esta interpretação não existe - tendo sido por isso importada por Wotton para a primeira teoria em língua inglesa de arquitectura - *design* ganha uma originalidade conceptual que no mesmo impulso determinará e delimitará num contexto industrial um território exclusivo, o qual será defendido a partir daqui enquanto tal. Podemos dizer então, que, de acordo com o sentido implicado na palavra inglesa, é a “instituição da profissão” de *designer* e não o *design* propriamente dito, nem sequer a actividade de *designer* que nasce com a revolução industrial.⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ A título de exemplo refira-se a tradução inglesa corrente das “Vidas” de Giorgio Vasari. *Disegno* é traduzido enquanto *Design* e *Drawing* consoante o contexto em que surge no texto, sublinhando esta decomposição inglesa da palavra italiana em dois sentidos; - o da concepção e o do desenho material. Giorgio Vasari, *Lives of the Artists*, Londres, The Folio Society, 1993, p. xxiii.

⁷⁹⁷ Objectar-se-á com razão que esta função já se manifestava na actividade do arquitecto. O arquitecto é de facto um *designer*. Mas Arquitectura é uma palavra grega, tal como arquitecto, associando-se a uma única classe de objectos, os edificios. A designação de *designer* corresponde a uma generalização que não distingue classes ou específica objectos. Da Grécia também vem a designação de *keramikos* (ceramista) e a propósito disto podemos recordar que Josiah Wedgwood, industrialista cerâmico pioneiro é considerado por Forty o primeiro

Mas se o *design* em si não nasce de facto com a revolução industrial, será com a revolução industrial que emerge aos olhos de todos como um factor vital para a economia capitalista, mesmo antes de se tornar um tema central no debate estético-político do moderno. Antes da crítica de Ruskin sobre a exposição do *Cristal Palace* em 1851, com a qual vulgarmente se iniciam as diatribes em torno dos destinos do *design* nos círculos académicos, já a partir de 1819 a qualidade do *design* inglês era debatido no parlamento num contexto de competição comercial com França.⁷⁹⁸

Tentando então responder à questão de como conceber *design*, teremos de insistir no facto de que o conceito tem vindo a ser refém do contexto histórico da sua emergência enquanto factor profissionalizado para a competição económica interna ao capitalismo, um estado ao qual não é alheio o interesse ideológico liberal e o monopólio cultural da academia de expressão anglo-saxónica.⁷⁹⁹ Estes factores continuados e a factual originalidade do debate inglês têm vindo a pesar na balança para que a palavra “*design*” se tenha imposto internacionalmente, mesmo em países onde o design teve uma expressão histórica importante em paralelo à experiência britânica, como foi o caso da Alemanha e da Itália.

Nestes países a introdução da palavra “*design*” efectuou-se tardiamente. O caso alemão⁸⁰⁰ é a este título exemplar. A introdução e generalização do uso desta expressão foi tardia e sucedeu posteriormente ao desenvolvimento da vanguarda do design alemão que se exprimia à ocasião da grande exposição de Londres enquanto *Kunstindustrie* ou arte industrial, através de Gottfried Semper, *Kunstgewerbe* ou arte comercial e ainda *Dekorative Kunst* ou *Angewandtekunst* (arte aplicada). O desconforto sobre a qualidade dos produtos industriais fez incidir a atenção, tal como no caso inglês, sobre a actividade específica do *designer* - que emergia em alemão através da palavra *Entwerfer* (projectista) -, levando ao desenvolvimento destes debates no âmbito da *Deutscher Werkbund*. Em breve sentiu-se a necessidade da distinção positiva da actividade de um *Entwerfer* industrial em relação às artes visuais, uma distinção muito mal representada através da

designer industrial *tout-court* copiando modelos gregos e adaptando o gosto predominante do neo-classicismo à produção em série. Adrian Forty, *Objects of Desire, Design and Society since 1750*, Londres, Thames and Hudson, 1995.

⁷⁹⁸ John Heskett, *Industrial Design*, Londres, Thames & Hudson, 1997.

⁷⁹⁹ Desde a obra pioneira de Pevsner sobre as origens do design industrial. Nikolaus Pevsner, *Pioneers of Modern Design; From William Morris to Walter Gropius*, Londres et al., Penguin Books, 1991.

⁸⁰⁰ René Spitz, “‘Design’ Becomes an Issue in Germany”, recensão publicada em <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2752/146069205789331547>, (Consultada em Dezembro de 2018).

junção da palavra *Kunst* (arte) com um contexto específico, “inferior”⁸⁰¹ de aplicação como é o caso da indústria, do decorativo ou do comercial. É assim que as vanguardas alemãs do início do século XX avançam com o conceito de *Neue Gestaltung* ou simplesmente *Gestaltung* (algo como “formação”), o nome pela qual a actividade do designer será compreendida na Bauhaus e na sua sucessora no pós guerra; - a *Hochschule für Gestaltung Ulm* (HfG).

Gestaltung, mais do que “*design*” corresponde à ideia que temos vindo a defender ao longo desta investigação, de um projectar sem assinatura autoral, descentralizada; de uma autopoietica profunda e genésica na continuação “natural” da autopoietica cósmica. Sendo generalizável a uma imensidão de fenómenos consegue ser simultaneamente um conceito mais exacto do que - como acabámos de ver - *design*. O *gestalter* seria o actante num processo contínuo de formação.

A expressão “*Gestaltung*” possui a grande vantagem de ter sido pensada através de um processo de pensamento artístico e filosófico de retrospecção e antecipação poietica, enquanto o uso de *design*, como expressão de *decisão* sobre o projecto terá resultado da necessidade estratégica do controlo político de mercados e consumidores. Assim sendo, na esteira da recusa progressiva dos fundamentos revolucionários herdeiros da *Bauhaus*, na escola de Max Bill e Tomás Maldonado, a expressão “*design*” impõe-se progressivamente sobre “*Gestaltung*” muito através das políticas liberais e dos media, abertos à força da indústria americana. “*design*” é registado pela primeira vez em uso na Alemanha 1948 por Mart Stam (1948) num contexto normal de tradução da expressão “*Entwerfer für die Industrie*” (projectista para a indústria) ou *industrie gestalter*. Em 1957 a revista “Form” usa finalmente, no contexto do discurso em alemão, a expressão “*industrial design*.”⁸⁰² A expressão “*design*” introduz-se no contexto alemão num esforço prático de capitalização linguística para a promoção corporativa e cosmopolita do designer industrial alemão em oposição aos objectivos implícitos no debate anterior e de vanguarda em torno do uso da palavra *Gestaltung*. Também em oposição à caracterização precisa de fluxo e continuidade enquanto devir, expressa em *Gestaltung*, o sucesso do conceito de *design* corresponderá à qualidade indistinta de qualquer objecto produzido, ou seja, exibido em força no preciso momento da sua comercialização.

⁸⁰¹ Podemos referir aqui os debates de Morris em torno da injustiça da noção de inferioridade das artes aplicadas e do artesanato (*handicrafts*). William Morris, “Artes Menores” in *As Artes Menores e Outros Ensaios*, Lisboa, Antígona, 1993.

⁸⁰² René Spitz, “‘Design’ Becomes an Issue in Germany”, recensão publicada em <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2752/146069205789331547>, (Consultada em Dezembro de 2018).

Porém, o facto de potencialmente *design* ser aplicável a tudo no reino das produções, permite-lhe em momentos subsumir o papel preciso expresso em *Gestaltung*, mas sem nunca se fixar. Por essas razões o conceito de *design* corre o risco de levar-nos a graus idênticos de desempoderamento daqueles experimentados num conceito de arte falido em face da sua efectividade social. Mesmo assim, muito para além de um conceito de arte limitado pelas suas fronteiras institucionais, conceitos como *design*, mas sobretudo de *design* pensado como fluxo, como devir permanente, têm o poder de transpor por definição quaisquer que sejam essas fronteiras.

Seriam então necessárias emergências que pusessem verdadeiramente em causa o determinismo estrutural na base das economias capitalistas para que o *design* pudesse ser também ele contemplado resolutamente por vias alternativas para além da sua génese industrial, para além da sua superficialidade comercial. Verificámos como um conceito gerado pelo socialismo, na base da Bauhaus, soçobrou perante o pragmatismo de uma palavra anglo-saxónica entretanto completamente comprometida com objectivos de *marketing*. A crítica do *design* orientou-se academicamente no continente para o confronto com os problemas inerentes à sociedade de consumo, à qualidade da mediação e aos seus sintomas, balizada por autores como Barthes e Baudrillard, Jameson e Žižek entre outros. É o próprio conceito de *design* que é suficientemente plástico para se tornar em ambiente facilitador para todo o género de debates sobre mediação - de outro modo demasiado plástico, diríamos - para poder permitir, sem um esforço profundo e consistente de traduções e decomposições, a desejável fixação em torno do problema de processos, sistemas e observadores-actantes.

A emergência que verdadeiramente põe em causa as bases que sustentam a vontade de poder do indivíduo inscrita na génese do capitalismo é a falência dos recursos, a limitação da terra como um todo, como suporte para a vida daquilo que emerge através da linguagem que se auto-designa como “humana”. O problema é um problema de governo colectivo, cibernético portanto. De um lado temos a liberdade inscrita enquanto promessa desejada através da consciência, que o corpo - seja este qual for - obtêm da linguagem que a partir dele se utiliza. A linguagem não é simplesmente uma ferramenta do corpo. O corpo é utilizado pelas linguagens que co-gera e é gerado, para ambos dialecticamente evoluírem. O capitalismo é o nome que se dá a um processo de liberalização progressiva dos corpos acima descritos como emergentes, às custas do valor quantificável através do crédito sobre o que se reifica; objectos, trabalho, pessoas.

Pode-se dizer que o capitalismo e a liberdade política actual e potencial se equivalem no estágio presente dos desenvolvimentos linguísticos e conceptuais em torno do que emerge através da auto-designação enquanto “humano”. Isto significa que a única grande oposição a este movimento progressivo de libertação é a limitação de recursos, sejam estes quais forem. A título de exemplo, a revolução socialista correspondeu a uma falência de recursos. A “coisa humana” trabalhadora, o operário, o escravo, o colonizado, quebrou os seus vínculos a uma maquinaria de controlo de valor, que a mantinha estável e assegurava a liberdade de poucos, criou um pacto entre si para a distribuição equitativa para todos desta liberdade, um pacto ministrado pelo Estado. O pacto correspondeu assim a uma tomada ideológica do colectivo do poder; uma tomada e tentativa de estabilização ideológica sobre a forma de controlo económico, sobre a administração da justiça, sobre a distribuição dos conhecimentos na universidade e na partilha estética, ministrada através de *designers*. Porém, o poder liberal da linguagem corporizada, subjectivante, individualizante, voltou a impor-se sobre o colectivo, sobre o controlo, a administração equitativa de liberdade perpetrada pelo Estado formando uma sociedade global e massificada de consumo.

O capitalismo disseminou-se, evoluiu, tornou-se mais virulento; a liberdade exibicionista alimenta-se, através do consumo auto-diferenciador do que se deseja, da humilhação relativa à pequena liberdade de consumir o que se pode. Na sofisticação da linguagem do *marketing* que permeia esta luta de todos contra todos, a razão do Estado, o ideal da justiça equitativa afundam-se. Como Baudrillard⁸⁰³ a certa altura afirmou, é o próprio protesto que acaba por se juntar ao “espectáculo” que alimenta o capitalismo.

Deixou de ser possível estabelecer nesta era global-digital, ao nível da linguagem simbólica - no ideológico⁸⁰⁴, portanto - uma base clara de diferenciação, para a produção do “inimigo” político (Schmitt) entre actantes, numa democracia liberal de consumidores. Isto significa que actualmente não se podem desenhar classes sociais distintas como foi possível na arena confrontacional moderna, tal como o reconhecem de algum modo Negri e Hardt mas também Virno.⁸⁰⁵ Tal não significa porém que a exploração tenha

⁸⁰³ Jean Baudrillard, *Para Uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, ed. 70, 1995. Veblen, Barthes e Baudrillard dão-nos uma narrativa sólida nesta relação entre distinção social e consumo na base do capitalismo liberal. A banalização contemporânea e actual das suas críticas ao nível das ciências humanas atesta bem o grau do desapossamento simbólico da multidude em face do marketing. Jean Baudrillard, *O Sistema dos Objetos*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1997. Roland Barthes, *Mitologias*, Lisboa, ed. 70, 2012. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Londres *et al.*, Penguin Books, 1994.

⁸⁰⁴ Insistimos aqui na nossa definição do ideológico que inclui o discurso científico, matemático e lógico a par de discursos tradicionalmente “ideológicos” como o religioso, o estético e o mágico.

⁸⁰⁵ Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles CA, Semiotext(e), 2007.

desaparecido, antes pelo contrário. A exploração dos recursos vivos e não vivos e a alienação existencial, aumenta e torna-se mais profunda. É precisamente o facto de se subtrair, submergindo, ao confrontacional num plano político-ideológico, que a torna grave e perigosa para os que emergem justamente pela linguagem simbólica, ou seja, tornando-os politicamente irrepresentáveis, subalternos, ou, pior do que isso, tornando-os eco-politicamente impotentes. A par da impotência do *der kleine Mann*, da sua proletarização ao nível do sistema nervoso, ao nível do sensível, do experimental, do informativo, o corpo da terra, dos animais e das plantas e o próprio corpo do sujeito, lugares e temporalidades desapossados de linguagens simbólicas potenciadoras da libertação na base da reificação operada pelo capitalismo, são a última fronteira possível da exploração destruidora, um processo bem explicado pelo conceito foucauldiano de “biopoder”.

A subalternidade da multidude “humana” ao político, dirige agora toda a sua força reactiva à recusa do reconhecimento eco-político daquilo que não se pode auto-representar simbolicamente, isto para assegurar pequenas esferas simulacrais de liberdade. Agora é a base que se revolta. Faz-se representar não pela linguagem simbólica - que não conhece nem carece - mas pela linguagem icónica; e fá-lo através da greve mais bruta de todas, a da disfuncionalidade, a do completo abandono da mesa de negociações, aquela que ameaça cortar sem negociação possível o fornecimento da linfa para que os próprios símbolos subsistam.

Na perseguição deste problema observámos como, uns atrás de outros, os discursos científicos falham na sua abordagem. A razão deste falhanço prende-se com o uso exclusivo ou preponderante de linguagens abstractas para a construção de modelos e decisões, linguagens que consistem em códigos específicos. O falhanço da *eco-logia* é o falhanço da imposição de uma língua estrangeira como mediação, como a interposição subalternizante entre sujeitos de uma terra estranha. A ecologia é um mau texto de chegada como matriz para as decisões na mesa das negociações eco-políticas. Este, recordemos, é o erro de Latour - o de não compreender que não basta abolir as divisões entre natureza e cultura e de equiparar discursividades mas também suspender o uso da linguagem simbólica como o texto dominante para a diplomacia entre todos os “actantes” no emergir daquilo que chama de *network*.

Se a linguagem simbólica falhou enquanto linguagem de diplomacia, qual seria então a língua franca que permitiria ganhar tempo, antes do corte pela própria Gaia dos recursos para a vida? Qual a linguagem comum do espaço de entente política entre a

linguagem da terra - o icónico e o indicial - e o modo de uma existência específica para o poder dos corpos em simbiose com a linguagem simbólica e o desejo “humano” do *decoupling* ou da preservação do logos-diferendo para além da morte solar? Se a ciência, a religião e mesmo a filosofia - na medida em que esta parece recolher-se no discurso nostálgico sobre a sabedoria⁸⁰⁶ - dependem do uso da linguagem simbólica estas serão fundamentalmente formas inadequadas para estabelecer laços diplomáticos com a terra e tudo o que ela suporta e permite. Restarão assim ao arsenal demiúrgico “humano” os modos de relação - permitindo acessos e traduções - baseados em linguagens não-simbólicas. Recordando Simondon, estes seriam os modos discursivos do mágico, do técnico e do artístico.

A arte, de facto, produz-se e age através de vários níveis de linguagem. Uma obra de arte, seja em que disciplina ou forma for, refere ou usa factualmente de modo desigual e complexo, materiais, objectos, espaços, contextos, sistemas de código, símbolos, conceitos e corpos. Ninguém estará tão bem apetrechado como o artista contemporâneo para fazer face aos desafios da diplomacia eco-política. Porém, apesar disto ser verdade, a participação dos artistas nesta área é muitíssimo reduzida ou nula. A razão de tal fracasso reside na natureza institucional da arte, uma condição que não assombra o universo das artes menores. Existe uma fronteira de distinção ontológica instituída, não universal, entre formas de distribuição, consumo e fruição. Régis Debray tomando como referência o mundo das imagens, desfere um ataque feroz ao mito da arte, um mito com cerca de meio milénio que “veste um artefacto como natureza, um instante como essência e o folclore como universal.”⁸⁰⁷ Os museus agem como bancos centrais para a cultura das imagens, reificando o espírito insurrecto em mercadoria de valor estável. O conceito de arte é etnocêntrico e expandiu-se globalmente através as linhas de transformação do colonialismo, do capital.⁸⁰⁸

A tese da institucionalização retroactiva que Debray propõe, poderia ser aplicada, não apenas às imagens mas à totalidade da produção de artefactos. De facto, não é apenas de cada Era de produção de imagens que se deduz um tipo de arte, mas sim algo mais profundo. É sim - de acordo com o materialismo - cada época tecnológica e social a

⁸⁰⁶ Giorgio Colli, *O Nascimento da Filosofia*, Lisboa, edições 70, 1998.

⁸⁰⁷ Régis Debray, *Vie et mort de l'image: une histoire du regard en occident*, Paris, Gallimard, 1992, p. 208.

⁸⁰⁸ A historiografia ocidental habituou-nos a compreender a arte como algo que retrospectivamente se origina na pré-história, quando o conceito, tal como o entendemos, só surgiu entre a progressiva conquista da autonomia corporativa dos pintores e a sua entronização apoteótica por Vasari no século XVI.

determinar o regime de distribuição do sensível⁸⁰⁹ e o estatuto dos seus objectos. Após a teoria institucional da arte avançada por Arthur C. Danto e de acordo com Nelson Goodman a questão essencial não é a de saber *o que é arte*, mas sim se saber *quando é arte*.⁸¹⁰ Esta questão temporalizada não está dependente do poético por si, mas do poder institucional que consegue convocar em seu entorno. Estas posições separam efectivamente todo e qualquer objecto de uma qualquer essencialização artística. Sobre a arte não poderá então recair a responsabilidade diplomática de comandar - do partido da linguagem simbólica - um retorno à mesa das negociações eco-políticas.

Já o pensamento mágico - por consistir na associação ou *bricolage* intuitiva, simpática, e construcionista de elementos radicalmente heterogéneos no objecto de intervir directamente sobre uma realidade (cuja totalidade dos contornos se escapam à possibilidade de controlo) e na medida em que se pode associar ao poder constitutivo do ideológico - é uma prática eminentemente eco-política. Tal facto reforça-se pelo facto da acção mágica do xamã, do feiticeiro, do *bricoleur* urbano - tal como sucede com a acção do artista - revestir-se de um espanto, respeito, temor, reconhecimento de limites por um todo cósmico (seja este concebido com for) e que nunca sai inteiramente do pano de fundo.

A magia, tal como a arte, mas ao contrário da ciência, manteve a sua prática sustentada sobre um lastro técnico multi-linguagem. Esta manutenção não corresponde a uma incapacidade, mas à consciência primitiva da insuficiência de um poder agir sobre a

⁸⁰⁹ Rancière coloca todo o problema ao contrário numa oposição declarada a Heidegger e Benjamin no que diz respeito ao papel da tecnologia. A sua posição afecta à modernidade defende que foi a sublevação interior ao regime estético das artes, particularmente na literatura do século XIX, que criou uma nova maneira de ver as coisas, a qual prefigurou por sua vez a revolução operada pela fotografia. Quando fala em “distribuição do sensível” fala ao nível dos conteúdos e não em relação aos regimes tecnológicos presentes. Deste modo confere à arte o papel fundamental que esta está longe de deter. Outro problema reside no facto de determinar a verdade confundindo-a com moral, por exemplo, ao afirmar a preferência de Hugo pelos temas da vida comum em face da posição dos historiadores, quando na verdade estas nada são mais do que perspectivas diferentes. Se de um outro modo Rancière aplicasse este conceito de regime estético, mas enquanto regime ligado ao experimental, face às fantasmagorias da produção histórica, quotidiana e generalizada de objectos para além do núcleo restrito da arte moderna, estas nossas objecções não fariam sentido. Rancière procede, nesse sentido, de modo análogo às diatribes partidárias de Badiou, a uma metafísica bastante subjectiva de equiparação exclusiva do comum ao belo e ao verdadeiro. Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Londres et al., Continuum, 2009, pp. 31-34.

⁸¹⁰ “To see something as art requires something the eye cannot decri — an atmosphere of artistic theory, a knowledge of the history of art: an artworld”. Arthur C. Danto, “The Artworld”, recensão publicada em <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/visualarts/Danto-Artworld.pdf> (consultada em Dezembro de 2018). Goodman sustenta a posição institucional com uma perspectiva nominalista: “Como observei no início, parte da dificuldade reside em perguntar a questão errada — em não conseguir reconhecer que uma coisa pode funcionar como obra de arte em certos momentos e não noutros. Nos casos cruciais, a verdadeira questão não é ‘quais os objectos que são (permanentemente) obras de arte?’ mas ‘Quando é que um objecto é uma obra de arte?’ — ou mais brevemente (...), ‘Quando é arte?’”. Nelson Goodman, “quando é arte?” in *Modos de Fazer Mundos*, Porto, Edições Asa, 1995, p. 113.

terra confiado exclusivamente às linguagens abstractas. A magia crê, de facto, na efectividade do movimento concreto dos corpos, na diferença que faz a diferença do *bit* de informação, mas ao contrário (mais uma vez) da ciência, sem a necessidade de recorrer em exclusividade a uma geometrização. Diríamos que hoje esta consciência adquire, cada vez mais, uma tonalidade eco-noiética. Mas também ao contrário do que sucede a partir da ciência, a magia não se opõe a esta última. Um pensamento mágico actual, que é muito mais omnipresente do que se pensa, incorporará o tecnológico e o científico nas suas formas de agir sobre o mundo, mesmo que a ciência em modo *après-coup* tente explicar através dos seus modelos, sucessos mágicos.⁸¹¹ A magia e a ciência (e a arte) partilham, em todo o caso, do território comum da intuição. Mas foi a magia que foi e é a regente deste território desde o início.

Naturalmente, o problema do pensamento mágico será um problema político antes de, por consequência, se tornar eco-político. Poderá soar estranho a um entendimento pré-latouriano, anterior a uma antropologia simétrica, este imiscuir de um pensamento mágico dentro dos processos racionais, positivos da ciência. De todo o modo é preciso realçar que, tal como sucede com a magia perante o mundo, esta corresponde não a uma *weltanschauung* característica das grandes narrativas, mas à escala da solução técnica, da intervenção do já referido impulso intuitivo no processo de investigação.

Tal debate não é tão recente. A filosofia da ciência tem vindo a pensar a esfera ideológica da política, como um campo que partilha uma superfície muitíssimo porosa como é o território - de outro modo supostamente intocável - da ciência. À escala da mundividência verifica-se uma partilha, uma zona de indiscernibilidade entre o religioso e a “religação” operada pela ciência, zona essa facilitada por desígnios políticos sempre “demasiado humanos”.⁸¹² Ciência e religião operam ao nível do plano geral para o qual dependem da abstracção conferida pelas linguagens simbólicas. Porém, lembrando Simondon, o que importa sublinhar aqui, é esta relação arcaica e subterrânea entre magia e técnica, formando as duas faces - material e afectiva - da intervenção na paisagem, no ambiente próximo. É neste território que - pese embora a estranheza desta intrusão do mágico quando praticamente todas as narrativas insistem na tutela científica - o *design*

⁸¹¹ Seria interessante singularizar processos mágicos colocados em jogo na psicanálise, particularmente na análise laciana. Wittgenstein sublinhou esta hipótese. Ludwig Wittgenstein, *Anlas e Conversas*, Lisboa, Edições Cotovia, 1991.

⁸¹² Ver a este propósito a detalhada narrativa de Tambiah sobre a evolução da ciência em interrelação com a religião e a magia no século XVI e XVII. Inclui um capítulo final crítico sobre os aspectos religiosos a sublinhar nas ciências contemporâneas. Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 2006.

opera, ou melhor; - terá ainda de ganhar a consciência através das suas autoridades, da sua importância arcaica, fundamental.

Impõe-se agora, a par da crítica realizada por Latour (e não só)⁸¹³ ao princípio exclusivo da razão na base da acção do pensamento moderno no mundo, uma antropologia simétrica da *Gestaltung*, com especial incidência na crítica às noções modernas de *design*. A progressiva abertura de sentido que o conceito tem vindo - contra a vontade da academia - a experimentar na actualidade é um óbvio sintoma da inadequação ao terreno da sua definição moderna. Esta perspectiva é limitada no modo como o indexa a uma tipologia de objectos e ao contexto material que os gerou, repetida quase como um mantra pela teoria do *design* anglo-saxónica: as cadeiras de Eames, o espremedor de Starck, o Ipod, etc.⁸¹⁴

Design é um conceito inadequado de facto, mas é também demasiadamente globalizado e automatizado para se poder pensar numa substituição que obrigasse a pensar-se o seu âmbito geral, para lá do específico contexto histórico-material que o fez emergir na linguagem simbólica, mais especificamente na inglesa, para lá do preconceito moderno etnocêntrico e racionalista, para lá dos preconceitos antropocêntricos em direcção ao sentido de fluxo contínuo e ao nível das linguagens concebíveis, um sentido fundamentalmente inclusivo ao qual *gestaltung* parece fazer mais justiça.

Em contraste com este estado de situação actual, as décadas de sessenta e setenta do século XX deixaram-nos exemplos de concepções radicais e por vezes utópicas de *design* caracterizadas pelos investimentos em áreas tão importantes para a epistemologia e para a ontologia como a linguagem e a comunicação, as ciências neurológicas e a psicanálise lacaniana, sistemas e cibernética. Ao emergir destas áreas científicas associou-se o pensamento radical de filósofos e antropólogos da contra-cultura, de uma esquerda não alinhada, situacionista ou anarquista, alimentada pelos protestos estudantis de 68, pelo anti-imperialismo, pelo ideal operário. Por fim, a partir do *best seller* que foi

⁸¹³ Também Tambiah, através da obra de Lucien Lévy-Bruhl, refere claramente o racionalismo como um entre vários caminhos abertos para o processo científico, o qual foi escolhido através da exclusão de outras formas de pensar, por motivos políticos e religiosos ou escatológicos. Taubes, como verificámos, caracterizaria estes motivos como gnósticos. *Idem.*, pp. 84-110.

⁸¹⁴ “*Design, then, we can conclude, is functional, immanent, mass-produced, and mute. The activity behind a work of design may be creative and spontaneous, is certainly precise, rational, and often collaborative, but is generally uncommunicative. The product of the design process is an intentionally functional object that is thereby distinguished as a kind of thing, and is further original or individual on the basis of its apparent or formal features.*” Jane Forsey, *The Aesthetics of Design*, Oxford et al., Oxford University Press, 2016, p. 68. Leia-se ainda a partir de uma das mais recentes filosofias do design publicadas: “*Design is the intentional solution of a problem, by the creation of plans for a new sort of thing, where the plans would not be immediately seen, by a reasonable person, as an inadequate solution.*” Glenn Parsons, *The Philosophy of Design*, Cambridge et al., Polity Press, 2016, p. 11.

Silent Spring de Rachel Carson, mais tarde de *Small is Beautiful* de Ernst “Fritz” Schumacher e por fim do movimento *hippie*, a ecologia entrou no vocabulário crítico projectual, a par do projecto político de retorno ao DIY⁸¹⁵ como um imperativo nem sempre fácil de acomodar com os ideais progressistas.

A Itália desempenhou neste âmbito um papel especial. Herdeira ideológica do marxismo de Ulm, de uma tradição artística inigualável e de profundos contrastes industriais, económicos e sociais no seu todo, emergiu nestas décadas como o mais importante e vibrante centro de debate em torno da *progettazione*⁸¹⁶ com um enfoque social e político intenso. Entretanto, do lado de lá do Atlântico, também se reagiu contra o *business as usual* na profissão do designer. Baseada nas concepções de Buckminster Fuller, surgiram projectos e comunidades auto-suficientes como a célebre *Drop City* e textos muito críticos para a actividades dos designers em geral como *Design for the Real World* de Victor Papanek,⁸¹⁷ uma obra que - apesar de ter sido mal recebida no meio profissional dos *designers* - foi amplamente distribuída e terá uma influência considerável em ambientes mais activistas, particularmente na social-democracia escandinava. No geral pode se dizer que a década de setenta testemunhou, mesmo em círculos mais oficiais como o da ICSID⁸¹⁸ uma abertura ao questionamento sobre a ética da profissão.⁸¹⁹

Numa linha um pouco diferente, vale a pena aqui mencionar - pelo facto de incidir sobre o problema da linguagem na construção ambiental - *A Pattern Language* de Christopher Alexander⁸²⁰ escrito em colaboração com alunos seus, onde o conceito de padrão é problematizado como uma forma intemporal de construção, realizando pontes

⁸¹⁵ O movimento *grassroots* “*Do It Yourself*” (DIY) que deu depois origem a movimentos como o do “craftivismo”, foi defendido em Itália por Enzo Mari (*Autoprogettazione* 1974) e corresponde-se com movimentos análogos no mundo anglo-saxónico. Buckminster Fuller foi o grande pioneiro desta tendência anti-industrial e anti-corporativa no design dos EUA. No final dos anos setenta o *Whole Earth Catalogue* de Stewart Brand foi publicado e transformou-se no sourcebook da contracultura (embora Brand tenha posteriormente enveredado por uma carreira mais “*business friendly*”. Victor Papanek com o seu *Design for the Real World* (1971) é um dos grandes representantes desta tendência DIY a par da aproximação mais ideológica de Ivan Illich com o livro *Tools for Conviviality* (1973).

⁸¹⁶ É a palavra italiana para *design*. Tem a vantagem de em Itália incluir, sem qualquer tipo de problema corporativo, a arquitectura.

⁸¹⁷ “*There are professions more harmful than industrial design, but only a very few of them. And possibly only one profession is phonier. Advertising design, in persuading people to buy things they don’t need, with money they don’t have, in order to impress others who don’t care, is probably the phoniest field in existence today*”. Victor Papanek, *Design for the Real World; Human Ecology and Social Change*, Londres, Thames and Hudson, 1997, p. ix.

⁸¹⁸ *International Council of Societies of Industrial Design*

⁸¹⁹ “*In April 1976 the Royal College of Art in Londres hosted the ICSID conference on the theme “Design for Need” where a range of such concerns were (often provocatively) discussed, including design in the Third World and the possibilities of alternative technology, as well as wider political and social issues (...)*”. Jonathan M. Woodham, *Twentieth-Century Design*, Oxford et al., Oxford University Press, 1997, p. 233.

⁸²⁰ Christopher Alexander et al., *A Pattern Language; Towns; Buildings; Construction*, Oxford et al., Oxford University Press, 1977.

com as teorias e práticas artísticas de György Kepes, a física de Prigogine mas sobretudo apontando - embora sem atingir o mesmo grau de subtileza ecológica⁸²¹ - para uma cibernética batesoniana. Alexander, apesar das limitações, por trazer o problema da linguagem para pensar o problema do construir, constitui também uma influência importante - como veremos - na concepção de metadesign.

Finalmente num artigo apenas aparecido em 1989, Klaus Krippendorff, um designer-cibernetista e ex-aluno da *HfG* Ulm, oferece-nos a definição de *design* que melhor se adapta ao sentido que tem vindo a emergir dadas as condições necessárias. São estas as limitações de acesso ontológico, a indeterminação autoral e por fim o papel determinante das linguagens e da mediação em geral. Para Krippendorff “a etimologia de *design* remete-se ao latim *de* + *signare* e significa fazer algo distinguindo-o através de um signo, dando-lhe significado, designando a sua relação com as outras coisas, proprietários, utilizadores ou deuses. Baseado neste significado original, poder-se-ia dizer: design é fazer sentido (das coisas).”⁸²²

Krippendorff coloca a linguagem como o elemento imperativo para a agregação da produção, através do sentido manifesto para todos os actores envolvidos num determinado ecossistema, sendo esta a condição essencial para que se verifique a autopoiesis, sem a qual o sistema decai. “*A forma segue o significado*, o qual é o mesmo que dizer que são estratégias simbólicas e não a física, que governam o uso colectivo e a agregação dos artefactos em sistemas culturais”.⁸²³ Mais adiante aproxima-se de Bateson e da antropologia simétrica quando afirma a importância da mitologia como factor de coerência para as intervenções com artefactos em ecologias complexas, incluindo animais e plantas.

Esta forma de pensar a intervenção do *designer* parte da convicção de que não existe a possibilidade de se compreender a totalidade do sistema no qual o ponto de observação está inserido. As mitologias, dada esta limitação fatal do observador, são assim a única forma de se realizarem pontes em direcção a um todo supra-individual, um

⁸²¹ A propósito da relação das visões de padrão de Christopher Alexander com Bateson. Paul Andersen; David Salomon, “The Pattern that Connects” recensão publicada em http://papers.cumincad.org/data/works/att/acadia10_125.content.pdf (consultada em Dezembro de 2018).

⁸²² “*The etymology of design goes back to the Latin de + signare and means making something, distinguishing it by a sign, giving it significance, designating its relation to other things, owners, users, or gods. Based on this original meaning, one could say: design is making sense (of things)*”. Klaus Krippendorff, “On the Essential Contexts of Artifacts or on the Proposition that ‘Design Is Making Sense (of Things)’” in *The Idea of Design; A Design Issues Reader*, Cambridge MA, The MIT Press, 1995, p. 156.

⁸²³ “*Form follows meaning, which is a shorthand for saying symbolic strategies, not physics, govern the collective use and assembly of artifacts into cultural systems*”. *Idem.*, pp. 182-183.

todo que só pode ser acedido através daquilo a que Krippendorff chama, em assumida homenagem a Bateson, de “ecologia mental do designer”.

O ambiente geral de contestação e experimentação poética e social cessou na década de oitenta deste século XX, a década do tatcherismo e das *Reaganomics*, da aliança entre conservadores e neo-liberais, a década do ataque generalizado ao Estado social e do *boom* do investimento privado através da redução dos impostos. A referida resistência nos círculos profissionais do *design* ao livro de Papanek foi desta mudança de ambiente político e económico, também um sintoma. No início deste estudo, recorde-se, descrevemos o dramático confronto de 1970 em Aspen, que se repetiria de certo modo na conferência para o ambiente em Estocolmo dois anos depois.

Estamos agora em condições de defender que, tanto esta irrupção generalizada de contestação como a sua supressão posterior sob o imperativo dos negócios e do consumo, correspondeu a aspectos contraditórios mas ambos relacionados com a liberalização em rede e através de múltiplos canais produtivos e múltiplas tecnologias, da linguagem simbólica e das suas gramáticas e matemáticas, nos processos de subjectivação, na atribuição do valor e da diferença. Esta foi também uma evolução que se cristalizou demasiado no conceito de capitalismo, obscurecendo-se nessa cristalização excessiva.

A oposição ao capitalismo que representou a insurreição contra o *design* solidarizou-se com esse mesmo capitalismo, no momento em que não compreendeu o papel da linguagem na produção do real, seja este contestatário ou explorador. Neste caso particular, o da produção das coisas, a palavra *design* está demasiado contaminada, como vimos, para poder ser utilizada de modo liberal. Foi este esquecimento da lógica interna posta em jogo no uso liberto da palavra, que esgotou - no mundo académico, crítico e profissional do design - o impulso contestatário e reformador. Não seria necessário referir aqui que, no panorama geral, *design* é apenas um entre muitos conceitos problemáticos na origem do que reconhecemos como uma emergência catastrófica de exploração ambiental e o perigar das condições de habitabilidade, para além dos outros, daquele animal que usa a linguagem simbólica e se apelida a si próprio de “humano”.

O *design* foi e continua a ser uma área profissional sob uma pressão muito especial das flutuações ideológicas indexadas aos mercados. A palavra está tão irreversivelmente implementada no mundo na sua quase totalidade⁸²⁴ como banalizada e conotada com uma certa superficialidade - o estilo, o aspecto da coisa - que a destina a práticas fatalmente

⁸²⁴ A título de exemplo: *design* em japonês é um anglicismo e soa como “*design*” tal como também sucede com o russo e claro, com o português.

insuficientes e uma certa ligação especial com a ideia de *marketing*. Por outro lado, *gestaltung*, *progettazione*, σχέδιο, *diseño*, a expressão árabe *tasmim* ou persa *tarrah*⁸²⁵ nunca possuíram a força de imposição da palavra inglesa porque os sistemas económicos e culturais de onde emergiram nunca se tornaram de tal modo hegemónicos para conseguir gerar - talvez aqui fazendo-se a excepção para a língua castelhana - línguas verdadeiramente globais. Tal como sucede com *gestaltung* ou mesmo *entwurf* - as versões alemãs que já explorámos aqui - todas estas palavras iluminariam decerto novos planos conceptuais para uma renovação eco-política de convivência no jogo infinito das referências e das traduções.

Assim sendo - pesando-se a sua inadequação - a palavra “design,” não poderá realisticamente ser substituída por um conceito mais apropriado, tal pelo menos enquanto moeda corrente de conversação não-especializada ou de qualquer debate que não esteja especificamente orientado para o levantamento das condições actuais e necessárias para se poder falar com o rigor possível do espaço de agências imperfeitamente recobertas pela palavra. De outro modo, na generalidade debate teórico sobre projecto, “enformação”, desenho como decisão, desígnio, a palavra “*design*” arrasta o seu fantasma fóssil da primeira era industrial - ou primeira idade da máquina como lhe chama Banham⁸²⁶ - com todas as projecções gnósticas da utopia modernista que manipula em direito próprio, mas que numa versão inferior decai na escatologia laica de imaginário burguês do objecto assinado, a mera exterioridade estilizada de um desejo insano e insustentável de se escapar à morte.

Aceitar este estado de coisas sem a procura de uma alternativa, corresponderia ao reconhecer a redundância de qualquer esforço de renovação do debate em torno do *design* e a total perda de tempo no esforço teórico, mesmo que fosse no sentido de superações localizadas deste problema o qual intrinsecamente correlaciona linguagem e agência, linguagem e produção de realidade. Em última análise, a ausência de um conceito englobante que permitisse reunir os temas que desenvolvemos ao longo deste estudo equivaleria a torná-lo insignificante.

Para tentar fixar este conceito não se pode procurar uma substituição da palavra *design* mas sim enquadrá-la numa estrutura mais geral, uma estrutura que inclua dentro de si a história da palavra, os seus avatares e equivalentes noutras culturas ou sistemas

⁸²⁵ Em espanhol, grego, persa ou árabe nunca se usa a palavra inglesa. Já na Alemanha e na Itália a palavra inglesa usa-se em determinados contextos enunciativos face a outros onde as expressões nacionais são usadas.

⁸²⁶ Reyner Banham, *Theory and Design in the First Machine Age*, Oxford, Architectural Press, 1999.

económicos. Para que tal recuperação se realize com sucesso, para que exista um conceito que fixe estruturalmente a continuidade deste debate, esse conceito terá de ser fundado em limites claros. Foram sobre estes limites que se debruçou esta investigação. Não se pode falar de *design* nem do jogo de referências que a sua actualização exige, sem falar no lugar do observador, da avaliação dos acessos ao objecto e das expectativas que estes acessos abrem, da sua natureza corpórea e dos processos de mediação que o constituem, nomeadamente dos mais fundamentais; - os linguísticos. Tem sido através do levantamento destes limites que se tem vindo a compreender a indiscernibilidade no plano do referente entre *design* e processos gerais de decisão, particularizando-se na medida em que se toma consciência de tal, em processos de decisão ecopolítica.

“*Metadesign*”, como afirmámos na introdução, significa “para além” de *design*. Se equiparmos o uso do prefixo “meta-” a palavras mais bem estabelecidas como “metafísica” ou “metalinguagem”, então o sentido de *metadesign* estreita-se enquanto disciplina filosófica orientada para a avaliação das condições para a eventualidade do *design*. Porém, se expressão é recente e ainda pouco utilizada, não tem surgido exactamente com o sentido que acima lhe associámos. O contexto original da sua utilização foi prático e não teórico.

Metadesign foi concebido como uma ferramenta conceptual para o auxílio da actividade do designer e não como um território metafísico para o questionamento daquilo que é *design* através da convocação das agências implicadas, tanto pela afirmação como pelo obscurecimento, no seu uso performativo. *Metadesign* inclui, numa ontologia horizontal, todas as traduções possíveis da palavra *design*, o que corresponde a dizer todas as emergências dadas nesse jogo de tradução e interferência, perante a posição de um observador no sistema, antes mesmo de se dar o nome de “*designer*” a este observador, antes mesmo de se lhe chamar “humano”.

A história do conceito é ainda muito curta - tendo sido criada por Andries Van Onck em 1963⁸²⁷ - e esteve marcada pela necessidade imediata e tática de se abrir um

⁸²⁷ O artigo de Van Onck foi publicado em 1963 na revista italiana *Edilizia Moderna* e traduzida logo em 1965 para português, no Brasil, por Lúcio Grinover, uma tradução apresentada pelo arquitecto brasileiro Caio Vassão na sua dissertação doutoral. O acesso que temos ao documento é assim indirecto. Caio Adorno Vassão,

campo de investigação e diálogo prático sobre o contexto de complexidade onde o designer actua. A partir daí o conceito esteve sempre ligado a círculos académicos de *design*, arquitectura, engenharia e tecnologias, demonstrando um *appeal* muito elevado para o *marketing* e sofrendo em consequência, uma distorção ideológica no processo de ter sido tomado como mera metodologia potenciadora de sucesso comercial.

Assim, nos círculos académicos, o conceito de *metadesign* ligou-se sobretudo a três linhas de investigação que se interpenetram de algum modo. Nenhuma destas versões questiona verdadeiramente as condições profundas para se pensar o projectar, nomeadamente as condições ontológicas presentes, as condicionantes epistemológicas relacionadas com a situação somática específica do observador em relação aos sistemas e ambientes presentes e por fim o problema da potência e das linguagens. Da formulação original por Van Onck estas versões herdam a insuficiência decorrente do uso acrítico do conceito profissional do *design* e na sua tradição cultural modernista - e depois liberal - na medida em que se fixam teleologicamente no resultado do projecto em face dos constrangimentos materiais inerentes às sociedades actuais.

Logo na primeira das versões, a original, *metadesign* é entendido - numa concepção característica do ambiente modernista de Ulm - como uma resposta à superficialidade do estilo⁸²⁸ enquanto alimento das indústrias culturais. O *design* tal como se praticava - e se pratica actualmente - deveria ser considerado como uma categoria sintática em relação ao *metadesign*.⁸²⁹ Para Van Onck os antecedentes em diferentes graus imperfeitos do seu conceito podem ser descobertos já no modo de pesquisa experimental-artística de Gaudi e de Rietveld, no Modulor de Corbusier, na metodologia de pesquisa formal de Bruno Munari e na metodologia de projecto de Max Bill, o fundador da *HfG* Ulm onde era professor. O próprio Van Onck - no modo como é habitualmente interpretado - entenderia *metadesign* como uma modalidade abstracta do *design* e que

“Arquitectura Livre; Complexidade, Metadesign e Ciência Nômade”, dissertação publicada em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16134/tde-17032010-140902/pt-br.php> (Consultado em Dezembro de 2018).

⁸²⁸ “[...] Em consequência de não se ter levado em conta a aproximação metodológica dos aspectos visuais do desenho industrial surgiram duas correntes claramente contrastantes, o *design* exótico-escultórico, e o *design* árido-geometrante. O denominador comum dessas duas correntes é a recusa em aceitar um tratamento lógico da forma”. Andries Van Onck *apud.*, *idem.*, p. 95.

⁸²⁹ Van Onck era um leitor de Peirce e cita a partir de uma edição italiana da sua obra da época “três níveis diferentes com diferentes graus de abstração: [...] a sintática (o estudo dos signos e das relações entre os signos) [...] a semântica (o estudo das relações entre signos e designados) [...] a pragmática (o estudo entre signos e os fruidores dos signos)”. *Idem.*, *apud.*, *idem.*

deveria preceder este último. Porém, Caio Vassão reconhece⁸³⁰ que Onck teria em vista uma abertura para “considerações filosóficas mais amplas, sofisticadas e complexas,” que em nosso entender estariam indicadas no forte investimento em torno das filosofias da linguagem e da comunicação, um investimento que lhe era próximo no ambiente da *Hochschule fur Gestaltung*. No entanto, esta abertura à filosofia e ao problema metafísico do *design* não é perseguida: o próprio Van Onck orienta a discussão para o estado físico de fluxo que deve ser compreendido antes de se considerar a solidificação em que consiste o *design*.

Metadesign será desta insuficiência conceptual fundadora, em diante, um problema prático colocado aos “*designers*” enquanto um problema de *design* do *design*⁸³¹ e não referente a um âmbito mais alargado, nomeadamente no questionamento dos limites para a possibilidade e emergência da generalidade dos conceitos e práticas projectuais. Assim sendo, é dada uma *tradução* meramente *metodológica* à pergunta, de outro modo correcta, sobre *metadesign*; uma tradução que enferma de uma recepção insuficiente por ser acrítica da palavra “*design*”: “O próprio Van Onck levanta a questão fundamental para o *Metadesign*: a transcendência dos princípios de projeto. O que seria o *Design* do próprio *Design*? Em outras palavras, o que seria projetar o próprio processo de projeto?”⁸³²

O início da generalização do interesse sobre *metadesign* surgiu historicamente com a distribuição global das tecnologias digitais e com a aparente aceleração de aplicações dos computadores e das suas extensões, cada vez mais potentes, cada vez mais pessoais, cada vez mais invisíveis, discretos, em ocultação na sua onnipresença. Este desenvolvimento, como vimos anteriormente, impulsionou as ciências ligadas à genética e à neurobiologia, por um lado, ao mesmo tempo que constituiu a base das nanotecnologias e da robótica. Tudo isto alimentou filosofias “trans-humanistas”, mas também disciplinas como a ontologia, a estética, mas sobretudo a epistemologia.

⁸³⁰ “Nos parece que fica claro que Van Onck postula o *Metadesign* como uma modalidade abstrata do *design* – tanto ao aproximá-lo do projeto de sistemas em homeostase, como uma atividade de projeto que abre-se para considerações filosóficas mais amplas, sofisticadas e complexas.” *Idem*.

⁸³¹ Caio Vassão é um entre muitos, dos que sublinharam em proveito estratégico particular, este desvio metodológico realizado pelo próprio Van Onck dentro de um conceito que prometeu mais no momento da sua introdução; “Como ‘instrumentos do *Metadesign*’, Van Onck descreve a importância primordial da *Topologia*, contrastando as limitações da geometria euclidiana ao formalismo possível da topologia. As operações topológicas e as relações de isomorfias são citadas e consideradas cruciais para a manipulação do objeto de projeto em *Metadesign*. A ‘determinação de um conjunto de regras para a transformação’ é um procedimento do *Metadesign*, algo ao que voltaremos adiante, salientando a importância para outros campos de ação, que não apenas o *design* industrial – esse é um “instrumento” do *Metadesign* que em muito se assemelha à programação de computadores, procedimento que nós consideramos como em si *Metadesign*” (sublinhado no original). *Idem*, p. 96.

⁸³² *Idem*, p. 98.

Alimentou também novos ramos da sociologia, novas perspectivas antropológicas, revolucionou e revoluciona o direito e a política.

No espírito do mesmo espírito relacional - que nesse período e na esteira de todos estes desenvolvimentos, assaltou algumas posições na teoria da arte⁸³³ - Elisa Giaccardi adaptou o conceito de Van Onck como uma “estrutura conceptual definidora e criadora de infraestruturas sociais e técnicas, nas quais novas formas de *design* colaborativo podem ter lugar”.⁸³⁴ Esta definição, pensada dentro de um quadro “humano” é, no entanto e para lá de especialistas, explicitamente inclusiva ao nível dos agentes neste colectivo.⁸³⁵ Este *know-how* sócio-tecnológico, ou sinergia necessária ao *metadesign* tal como pensada por Giaccardi e outros autores, reflete também a posição de Ezio Manzini quando este generaliza a actividade de *designer* a todos, reservando aos profissionais o título de “especialistas.”⁸³⁶ Clive Dilnot, leitor tanto de Latour como de Giaccardi, também segue esta posição, sublinhando-se a relação que estabelece entre *design* e tradução⁸³⁷, relação essa que será tão mais importante quanto se alargue a natureza dos actantes para lá de um quadro antropocêntrico.

A meta-ferramenta em que consiste o computador sustentou a emergência de uma versão mais metodológica de *metadesign* como tecnologia de convergência de actantes e simulação, a montante da actividade propriamente dita do *design*. O problema imediato que se coloca a este conceito que se quer entendido como o *design* do *design* permitido pelo digital, é o de empobrecer ou mesmo subsumir as potencialidades críticas para a

⁸³³ Nicholas Burriaud, *Relational Aesthetics*, Dijon, Les presses du réel, 2002.

⁸³⁴ “*Meta-design is a conceptual framework defining and creating social and technical infrastructures in which new forms of collaborative design can take place.*” - Gerhard Fischer; Elisa Giaccardi, “Meta-Design: A Framework for the Future of End User Development”, p. 5, recensão publicada em <http://l3d.cs.colorado.edu/~gerhard/papers/EUD-meta-design-online.pdf> (consultada em Dezembro de 2018).

⁸³⁵ “(...) therefore “consumer/designer” is not an attribute of a person, but a role assumed in a specific context. (...) consumers, power-users, and designers are nurtured and educated, not born, and people must be supported to assume these roles”. *Idem*, pp. 5-6.

⁸³⁶ “*Design is a culture and a practice concerning how things ought to be in order to attain desired functions and meanings. It takes place within open ended co-design processes in which all the involved actors participate in different ways. It is based on a human capability that everyone can cultivate and which for some — the design experts — becomes a profession. The role of design experts is to trigger and support these open-ended co-design processes, using their design knowledge to conceive and enhance clear-cut focused design initiatives.*” Ezio Manzini, *Design, When Everybody Designs; An Introduction to Design for Social Innovation*, Cambridge MA *et al.*, The MIT Press, 2015, pp. 53-54. Nigel Cross, *Design Thinking; Understanding how Designers Think and Work*, Londres *et al.*, Bloomsbury, 2016.

⁸³⁷ “*Design seems to be an activity intrinsically bound up with translation. Increasingly this term seems important to me, the translation, that design is the translation, very often, of human conditions, the understanding of embody, especially embodied human conditions, but I am using embodiment now in a very wide sense, to include psychic and social conditions into things. That one makes this extraordinary transformation, to bring the conditions of human beingness into the state of things, such that those things actually embody an understanding of who we are, and there is therefore a resonance established between ourselves and things.*” Clive Dilnot, “What might characterise an ethics of metadesign?”, recensão publicada em <http://attainable-utopias.org/tiki/CliveDilnotMovie> (consultada em Dezembro de 2018).

própria noção de projecto que já estão implícitas em *metadesign*, fazendo este equivaler meramente a uma ideia mais holística de *design*.

Por outro lado, se a tecnologia é um elemento central a esta versão do conceito, mantém-se a ideia da generalização das competências decisivas a todo o corpo social, como um todo colaborativo.⁸³⁸ Caio Adorno Vassão, um arquitecto brasileiro que já citámos é o representante maior desta visão tecno-metodológica de *metadesign*. As leituras que faz de Van Onck, de Virilio, da cibernética batesoniana e de Latour, são feitas no sentido de se consolidar uma aplicação prática através de esforços mais formalizados e abstractos combatendo a complexidade. A tecnologia é indistinguível da ideologia enquanto produção à posteriori de ontologias, segundo o princípio do *verum ipsum factum*.⁸³⁹ A definição final que realiza de *metadesign*, como meta-espço “de controle das acções e da criação”⁸⁴⁰ acabará também por ficar aquém da questão sobre os limites que temos vindo aqui a defender. O *metadesign*, neste sentido limitado de *catchword* metodológica, estratégia, “conceito *prêt-a-porter*”, tem vindo a ganhar características de domínio de *expertise* na net, ao nível de relatórios de seminários, conferências e bases de dados com vários autores em destaque.⁸⁴¹

Pode também referir-se que a crise progressiva imposta sobre o âmbito da actividade tradicional do *designer* tem vindo a motivar publicações que tentam reagrupar elementos teleológicos e tecno-metodológicos na tentativa de fixar, re-instituir profissionalmente a actividade do mesmo. Sem se auto-referirem enquanto tentames de

⁸³⁸ “I believe that the eventual future of design, design research, and of all other specialised professions, is to disappear - to be replaced by the diffusion of these activities from design offices, universities, or other centres of specialised work, to all of us as users, as citizens, as people, enabled by computer nets to practice and to learn most of the creative skills of our former professional selves in the continuous redesigning-while-using-and-living of the changing forms of our (consciously or spontaneously) co-designed culture. What a mouthful - and what a change! A precedent for this is the open source movement for the shared development of software by people, all of whom are both users and makers of it”. John Chris Jones, “Designing as People”, recensão publicada em <http://home.snafu.de/jonasw/PARADOXJonesE.html> (Consultada em Dezembro de 2018).

⁸³⁹ “Ou seja, é necessário que essa produção de ontologia a posteriori como fato sócio-cultural seja levado em conta no processo de projeto. Mas, além disso, é necessário assumir que aquilo que é possível ou impossível como tecnologia ou como técnica, é antes de mais nada algo que imbrica concretude (o que é possível concretamente) e ideologia (aquilo que se considera possível de acordo com um agenciamento sócio-cultural específico). Por este motivo, e pela abordagem McLuhaniana da tecnologia, consideramos que a Tecnologia é indistinguível da Ideologia”. Caio Adorno Vassão, “Arquitetura Livre; Complexidade, Metadesign e Ciência Nómade”, dissertação publicada em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16134/tde-17032010-140902/pt-br.php> (Consultado em Dezembro de 2018). Mais adiante define-se *Metadesign*. “Propomos o *Metadesign* como uma abordagem de projeto que trabalha a complexidade a partir da formalização e dos níveis de abstração, e aceita a instrumentalidade da filosofia analítica, mas procurando afastar-se de seus critérios ideológicos fundamentais. A tática inicial para isso seria a banalização da forma – tratá-la como movimento oportunamente manipulado e não como dado absolutamente submisso à teoria da informação e ao seu campo ideológico”. *Idem*, p. 93.

⁸⁴⁰ *Idem*, p. 261. Meta-espço é um plano virtual-metafísico concebido para além do espaço físico onde se situam meta-objects, objectos de efeitos responsáveis pela criação de outros objectos.

⁸⁴¹ O portal “Metadesign” organizado por um professor de design da Goldsmiths, John Wood é um bom exemplo disto. Consultar <https://metadesigners.org/Metadesign-Introduction>.

instituição do âmbito do *metadesign*, podemos no entanto inscrevê-las na anterior categoria de literatura estratégica que acabámos de referir e com os mesmos resultados redutores, no sentido de que não se conseguem escapar, nem sequer questionando, a forte tendência antropocêntrica e neoliberal da teleologia habitual à teoria do *design*.⁸⁴²

A última e, quanto a nós, a mais interessante versão do conceito de *metadesign*, surgira já em 1995, antes deste desvio de um rumo de completa exploração do potencial crítico deste conceito pelos metodólogos de arquitectura e *design*. Esta versão surge com Paul Virilio no contexto da sua escrita apocalíptica sobre o condicionamento da experiência na mediação comandada pelo investimento tecno-científico. *Metadesign*, na sua visão, não seria outra coisa do que a manipulação tecnológica em curso, já não sobre o espaço - que seria o campo de acção do *design* - mas sobre a própria percepção, sobre a forma de existir dos “humanos”,⁸⁴³ o que equivaleria ao triunfo final do metafísico sobre a física dos corpos.

A definição, algo brutal e bastante insuficiente, de Virilio associa-se às preocupações de longa data de Hermínio Martins e em última análise ecoa as posições “fáusticas” tomadas sobre a tecnologia e colocadas a um nível mais filosófico, por Heidegger. Não querendo ir para além do princípio de precaução defendido por Martins e em direcção à negatividade heideggeriana, sublinhamos aqui esta definição de *metadesign* que excede o humanismo e a noção instrumental da técnica prevalecente nas posições oriundas da teoria do *design* ou da arquitectura. Virilio ao debruçar-se sobre a mediação coloca verdadeiramente em causa, no contexto do debate sobre *metadesign*, o controlo sobre o acesso aos objectos do “humano”, assumindo que o *metadesigner* é uma outra entidade; - talvez o sistema social (como em Luhmann), talvez a máquina e o seu programa linguístico.⁸⁴⁴

⁸⁴² Johan Redström, *Making Design Theory*, Cambridge MA *et al.*, The MIT Press, 2017. Harold Nelson; Erik Stolterman, *The Design Way; Intentional Change in an Unpredictable World*, Cambridge MA *et al.*, The MIT Press, 2014.

⁸⁴³ “Neuroscience’s METADESIGN is thus no longer concerned with giving form to the structure or infrastructure of an industrial “object.” It now wants to regenerate the impulses of the neurotransmitters of the living “subject,” thereby achieving a sort of cognitive ergonomics, the latest kind of neuroplectic connection, which we could call behavioural INTRASTRUCTURE”, (sublinhado no original). Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minneapolis MS, University of Minnesota Press, 1995, p. 105.

⁸⁴⁴ “The question of freedom is thus central to the problematic of technoscience and of neuroscience equally. To what extent can the individual avoid sensory confusion? To what extent will he still be able to keep his distance when faced with the sudden hyperstimulation of his senses? What new kind of dependency or addiction will be produced in the near future? Will they involve possession or dispossession? The question remains entirely open, though we can at least assume that design will play a big role — the METADESIGN of morals and behaviour — since humanity will thus be exposed to experiment, indeed to life-size experimentation with a veritable METAPHYSICAL body, a METABODY independent of surrounding conditions, to the extent that real space — the expanse of our own world as well as, equally, the density of our own body — will gradually fade into

A radicalidade inumana do *metadesigner* implícito em Virilio, uma radicalidade que - quanto a nós - demonstraria uma desconfiança ou mesmo desprezo do arquitecto francês pelo papel dos *designers* em geral, foi de algum modo deturpada pelos comentadores posteriores do conceito de *metadesign*,⁸⁴⁵ uma deturpação que é fruto de erros⁸⁴⁶ como talvez do orgulho e preservação de prerrogativas de tipo corporativo. O mesmo sucederia em relação à contribuição de Humberto Maturana que retira e relativiza a partir de Virilio o conceito de *metadesign*. O biólogo neurologista chileno pensa-o como “não-humano” e determinado dentro de limites estruturais dados, ou seja, inserido na plasticidade epistemológica permitida no fluxo da interacção entre um organismo e o seu ambiente.⁸⁴⁷

Esta posição material oriunda da biologia - determinada e específica - que limita superiormente qualquer possibilidade presente ao observador é transformada, formalizada e nivelada de modo a ser operável por Vassão através da fórmula “de uma forma que dá origem a outra forma”.⁸⁴⁸ Vassão a partir de Maturana visa a uma definição

the background as real time nanotechnological impulses and hypersimulation take over from vital rhythms”, (sublinhado no original). *Idem.*, pp. 118-119.

⁸⁴⁵ “(...) Ou seja, a partir da definição muitíssimo ampla e aberta a interpretações variadas que Virilio propõe para o termo *Metadesign*, propomos que ele deve ser compreendido como um projeto complexo, em si, negociado no meio social, em um Meta-Espaço social e urbano, que não se localiza especificamente em algum lugar, mas a partir de modos mais ou menos formalizados de conduta – alguns impostos legalmente (a legislação), outros pelos costumes tradicionais, ainda mais alguns pelas tecnologias e sua operação, e também pela super-estrutura ideológica que também demonstra contornos de super-estrutura emergente”. (sublinhado no original). Caio Adorno Vassão, “Arquitetura Livre; Complexidade, Metadesign e Ciência Nômada”, dissertação publicada em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16134/tde-17032010-140902/pt-br.php> (Consultado em Dezembro de 2018).

⁸⁴⁶ Elisa Giaccardi parece considerar a posição de Virilio, tal como a de Humberto Maturana, motivadas por uma interpretação do prefixo meta como prefixo de “mudança” em metabolismo, em contraste à interpretação daquele como indicador de “para além de,” como um pensamento de limites, que seria pensado nas artes colaborativas e nas redes digitais. Quanto a nós tanto Virilio como Maturana pensam a mudança como uma potencialidade que deve ser pensada para além do conceito de design, para além da produção de objectos. Elisa Giaccardi, “Principles of Metadesign; Processes and Levels of Co-Creation in the New Design Space”, dissertação publicada em <https://pearl.plymouth.ac.uk/bitstream/handle/10026.1/799/400424.pdf?sequence=4&isAllowed=y>, (consultada em Dezembro de 2018).

⁸⁴⁷ “Portanto, na medida em que somos sistemas determinados estruturalmente, estamos abertos a qualquer manipulação estrutural que respeite as coerências estruturais próprias do domínio estrutural no qual ela se der. Ou, em termos mais gerais, é dito de um modo que resulte ainda mais notável e ao mesmo tempo mais aterrorizante: qualquer coisa que possamos escolher para projetar pode ser implementado, desde que o projeto respeite as coerências estruturais do domínio no qual ele ocorre”. Humberto Maturana, “Metadesign in Cognition, Ciência e Vida Cotidiana”, p. 190, recensão publicada em <http://www.biolinguagem.com/inuma/MATURANA%202001%20metadesign.pdf> (Consultada em Dezembro de 2018).

⁸⁴⁸ “Maturana, como muitos outros, adota a noção de uma plasticidade epistemológica que seria propiciada pelo metadesign. Soddu desenvolve o metadesign como cremos ser sua possibilidade máxima: a criação da forma como geradora de outra forma, ou seja, a criação de um conteúdo que pode conter e dar vazão a outro conteúdo. E a mesma modalidade é desenvolvida pelo coletivo Lab[au]. Ou seja, ambos confirmam essa instrumentalidade que nos parece ser inerente ao campo de ação do Metadesign”. Caio Adorno Vassão, “Arquitetura Livre; Complexidade, Metadesign e Ciência Nômada”, p. 204, dissertação publicada em

de *metadesign* que se aplica a qualquer escala e sem limites. Descarta-se aqui, mais uma vez, o imperativo de reflexão sobre a natureza do controlo e ultimamente a reflexão sobre os limites colocados à actividade e autoconsciência do poder de um designer, arquitecto ou engenheiro.

Como conclusão sublinhe-se aqui a importância da atenção do pensamento crítico e auto-crítico sobre a sua própria forma de produção, sobre as formas de fazer indexadas a cada tipo de linguagem reconhecível ou traduzível em relação ao lugar específico da observação a que qualquer forma senciente e/ou discursiva está condenada. Sublinhe-se a importância de reconhecer a cada instante a real opacidade daquilo que se recebe como transparente; - as tecnologias para a *user-friendliness*, a gramática, as linguagens todas que nos atravessam e das quais dependemos. Condenados a uma só perspectiva num tempo e num espaço, caímos facilmente no solipsismo de ligar o bem ao funcional, ao confortável, ao acessível, de associar o bem ao que nos é próximo, ao resultado expectável num jogo viciado onde o um é igual a um e isto sem perceber que dependemos de uma complexidade que nos escapa e perante a qual só teremos uma resposta afirmativa após Babel; - a adoração espantosa.

Neste seguimento, *metadesign* é ainda um conceito que permite o debate onde o conceito corrente de *design* o subsumiu. Como Giaccardi admite, o prefixo *meta* e as suas diversas interpretações mantiveram este conceito num estado oscilatório e aberto, que determinou - segundo ela - um fosso no debate cultural contemporâneo entre o “fáustico” atento à transformação através das bio-tecnologias e o prometeico (a sua posição) engajado no pensamento do alargamento dos limites permitido pelas redes digitais. Quanto a nós esta divisão não é desejável nem sequer operável. Optamos por um único conceito; - pelo sentido mais corrente dado ao prefixo *meta* tal como em “metalinguagem” ou “metafísica”. Tal situação obriga-nos à radicalidade de pensar os limites neste “para além” e do que estes limites implicam; - nomeadamente a instabilidade fundamental do conceito de *design* face às suas insuficiências.

“O *design* tornado perfeito e racional, procede à sintetização de diferentes realidades por sincretismo e finalmente transforma-se, não vindo de si mas sim retirando-se para si, na sua essência final de filosofia natural”.⁸⁴⁹

<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16134/tde-17032010-140902/pt-br.php> (Consultado em Dezembro de 2018).

⁸⁴⁹ Superstudio, “A Short Moral Tale on Design, which is Disappearing” in *Italy: the New Domestic Landscape: achievements and Problems of Italian Design*, Nova Iorque, The Museum of Modern Art, 1972, p. 250.

Esta citação, se entendermos o racional radicalizado (de raiz) na sua origem ancestral, exprime com elegância a homeostase encontrada numa eco-política profunda, expressão máxima da justiça absoluta. Sem o conseguir imaginar e apenas à procura de ganhar tempo como Sherazade perante a ameaça da execução, o *leitmotiv* deste estudo tem sido a constante exortação ao pensamento crítico no sentido de ir para além domínio aberto pelo conceito *design*, de encontro às condições que limitam e estruturam a experiência mediada pelas linguagens das situações ou sujeitos de observação - sejam estes aquilo que forem através delas - nomeadamente a potência de decidir sobre o que é dado às suas consciências relativas. É contingente a este cenário de emergências possíveis que emerge a potência específica e singular do animal que pensa e projecta através das linguagens - também elas específicas - que se designam “humanas”.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio

1992 “Notes sur le geste” in *Moyens sans fins; notes sur la politique*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1995.

1995 *O Poder Soberano e a Vida Nua; Homo Sacer*, trad. António Guerreiro, Editorial Presença, Lisboa, 1998.

2002 *The Open; Man and Animal*, trad. Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford California, 2004.

2005 “A Própria Coisa” in *A Potência do Pensamento; Ensaio e Conferências*, trad. António Guerreiro, Relógio d’Água, Lisboa, 2013.

2006 “What is an Apparatus” in *What is an Apparatus and Other Essays*; trad. David Kishik, Stefan Pedatella, Stanford University Press, Stanford CA, 2009.

ALEXANDER, Christopher; ISHIKAWA, Sarah; SILVERSTEIN, Murray; JACOBSON, Max, FISKDAHL-KING, Ingrid; SHLOMO, Angel

1977 *A Pattern Language; Towns; Buildings; Construction*, Oxford University Press, Oxford, Nova Iorque, 1977.

ANDERSEN, Paul; SALOMON, David

2010 *The Pattern that Connects* in Acadia 2010, University of Pennsylvania at http://papers.cumincad.org/data/works/att/acadia10_125.content.pdf (consultado em Janeiro de 2019).

ALTHUSSER, Louis

1962 *Contradiction and Overdetermination*, in Althusser Internet Archive, at <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1962/appendix.htm> (consultado em Janeiro de 2019).

1970 “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)” in *On Ideology*, Verso, Londres, Nova Iorque, 2008.

ARENDT, Hannah

1993 *Qu’est-ce que la politique*, ed. Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris 1995.

ARISTÓTELES

S/d *De l’âme*, trad. E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris, 1995.

S/d *Ética a Nicómaco*, trad. António C. Caeiro, Quetzal, Lisboa, 2015.

ARRIGHI, Giovanni

1994 *The Long Twentieth Century; Money, Power and the Origins of our Times*, Verso Books, Londres 2010.

BADIOU, Alain

1988 *Being and Event*, trad. Oliver Feltham, Continuum, Londres, Nova Iorque, 2007.

1989 *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris, 1989.

2006 *Logics of Worlds; Being and Event 2*, trad. Alberto Toscano, Bloomsbury, Londres, Nova Iorque, 2013.

2009 *Second Manifesto for Philosophy*, trad. Louise Burchill, Polity Press, Cambridge, 2011.

BAHOH, James

2004 “Heidegger’s Differential Concept of Truth in *Beiträge*” in *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 4, 2004, pp. 39-69, at http://www.academia.edu/7082124/Heidegger_s_Differential_Concept_of_Truth_in_Beitr%C3%A4ge, (consultado em Janeiro de 2019).

BANHAM, Reyner

1960 *Theory and Design in the First Machine Age*, Architectural Press, Oxford, 1999.

BARAD, Karen

2007 *Meeting the Universe Halfway; Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*, Duke University Press, Durham NC, 2007.

BARTHÉLEMY, Jean-Hugues

2013 “Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon” in *Gilbert Simondon: Being and Technology*, ed. Arne de Boever, Alex Murray, Jon Roffe, Ashley Woodward, trad. Arne De Boever, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2013.

BATAILLE, Georges

1949 *La parte maudite*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1967.

1957 *O Erotismo*, trad. João Bénard da Costa, Antígona, Lisboa 1988.

BATESON, Gregory

1968 “Conscious Purpose versus Nature” in *Steps to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2000.

1966-72 “Ecology and Flexibility in Urban Civilization” in *Steps to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2000.

1948-72 “Metalogues” in *Steps to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2000.

BAUDRILLARD, Jean

1972 *Para Uma Crítica da Economia Política do Signo*, trad. Aníbal Alves, Ed. 70, Lisboa, 1995.

1995 *O Crime Perfeito*, trad. Silvina Rodrigues Lopes, Relógio d’Água Editores, Lisboa,

1996.

BELTING, Hans

2010 “Afterthoughts on Alhazen’s Visual Theory and its Presence in the Pictorial Theory of Western Perspective”, in *Variantology 4: On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies In the Arabic-Islamic World and Beyond*, ed. Siegfried Zielinsky, Eckhard Füllus, Daniel Irrgang., Franziska Latell, Walther König, Colónia, 2010.

BENJAMIN, Walter

1914-5 “Two Poems by Friedrich Hölderlin” in *Selected Writings, Vol 1, (1913-1926)*, ed. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 2004.

1921 “The Task of the Translator” in *Selected Writings, Vol 1, (1913-1926)*, ed. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 2004.

1921 “Critique of Violence” in *Selected Writings, Vol 1, (1913-1926)*, ed. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 2004.

1928 *A Origem do Drama Trágico Alemão*, trad. João Barrento, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004.

1936-9 “A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica” in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, trad. Maria Luz Moita, Ed. Relógio d’Água, Lisboa, 1992.

1940 “Teses sobre a Filosofia da História” in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, trad. Manuel Alberto, ed. Relógio d’Água, Lisboa, 1992.

BENNETT, Jane

2010 *Vibrant Matter; A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, North Carolina, *et al.*, 2010.

BERCIANO, Modesto

2002 “Ereignis: La Clave del Pensamiento de Heidegger” in *Thémata, Revista de Filosofía*, nº28 at <http://institucional.us.es/revistas/themata/28/03%20berciano.pdf>. (Consultado em Janeiro de 2019).

BEUYS, Joseph

1975 *Cada Homem um Artista*, trad. Júlio do Carmo Gomes, Porto, 7 nós, 2011.

BLUMENBERG, Hans

2006 *Descripción del Ser Humano*, trad. Griselda Mársico e Uwe Schoor, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

BOBBIO, Norberto

1989 *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, trad. Daniela Gobetti, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 1993.

BOWIE, Andrew

2016 “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* at <http://plato.stanford.edu/entries/schelling/> (consultado em Janeiro de 2019).

BOYER, Dominic

2005 *Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

BRADLEY, Arthur

2011 *Originary Technicity; The Theory of Technology From Marx to Derrida*, Palgrave Macmillan, Londres, 2011.

BRASSIER, Ray

2007 *Nihil Unbound; Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, Nova Iorque, 2010.

BRAUDEL, Fernand

1949 *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico* (2 vols), Edições D. Quixote, 1995, Lisboa.

BROWN, Nathan

2011 “The Speculative and the Specific: On Hallward and Meillassoux” in *The Speculative Turn; Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, re.press, Melbourne, 2011.

BRYANT, Levi R.

2011 *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Ann Arbor MI, 2011.

BRYANT, Levy R, SRNICEK, Nick, HARMAN, Graham

2011 “Towards a Speculative Philosophy” in *The Speculative Turn; Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, re.press, Melbourne, 2011.

BURCH, Robert

2014 “Charles Sanders Peirce” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), in

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/peirce/> (Consultado em Janeiro de 2019).

CASHIN, Brian

2016 “Hobbes, Locke, and the Tradition of Religious Toleration”, Yale Free Press at <http://yalefreepress.sites.yale.edu/news/hobbes-locke-and-tradition-religious-toleration> (Consultado em Janeiro de 2019).

COLLI, Giorgio

1975 *O Nascimento da Filosofia*, trad. Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 1998

CRARY, Jonathan

1988 “Techniques of the Observer” in *October*, Vol. 45, MIT Press, at <http://www.jstor.org/stable/779041>, (Consultado em Janeiro de 2019).

CRITCHLEY, Simon

2009 *Being and Time, part 4: Thrown into this world*; at <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jun/29/religion-philosophy>, (Consultado em Janeiro de 2019).

CROSS, Nigel

2011 *Design Thinking; Understanding how Designers Think and Work*, Bloomsbury, Londres *et al.*, 2016.

DANTO, Arthur C.

1964 “The Artworld”, in *The Journal of Philosophy*, Volume 61, Issue 19, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting (Oct. 15), at <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/visualarts/Danto-Artworld.pdf> (Consultado em Janeiro de 2019).

DEBRAY, Régis

1992 *Vie et mort de l'image: une histoire du regard en occident*, Gallimard, Paris, 1992.

DEFERT, Daniel

1997 “Foucault, Space and the Architects” in *Politics-Poetics; Documenta X, the Book*, Cantz Verlag, Kassel, 1997.

DE FUSCO, Renato

1985 *Storia del design*, Editori Laterza, Roma, Bari, 2002.

DeLANDA, Manuel

1997 *A Thousand Years of Nonlinear History*, Swerve Editions, Nova Iorque, 2000.

2006 *A New Philosophy of Society - Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, Londres, Nova Iorque, 2006.

2011 *Philosophy and Simulation, The Emergence of Synthetic Reason*, Bloomsbury, Londres et al., 2015.

2011 “Emergence, Causality and Realism” in *The Speculative Turn; Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, re.press, Melbourne, 2011.

DERRIDA, Jacques

1967 *Of Grammatology*, trad. Gayatri Spivak, The John Hopkins University Press, Baltimore, Londres, 1997.

1968-72 “Plato Pharmacy” in *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Bloomsbury, Londres, Nova Iorque, 2013.

1983 *De um Tom Apocalíptico adoptado à pouco em Filosofia*, trad. Carlos Leone, Vega, Lisboa, 1997.

1994 *Fuerza de Ley; El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. Adolfo Barberá, Patricio Penalver Gómez, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard

1996 *Ecographies of Television*, trad. Jennifer Bajorek, Polity, Cambridge, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix

1972 *O Anti Édipo; Capitalismo e Esquizofrenia 1*, trad. Joana Moraes Varela, Manuel Maria Carrilho, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004.

1980 *Mil Planaltos; Capitalismo e Esquizofrenia 2*, trad. Rafael Godinho, Assírio & Alvim, Lisboa, 2007.

1991 *O que é a Filosofia?*, trad. Margarida Barahona e António Guerreiro, Editorial Presença, Lisboa, 1992.

DIDI-HUBERMAN, Georges

1994 “L’empreinte du ciel” in *Les caprices de la foudre précédé de l’empreinte du ciel*, Camille Flammarion, Georges Didi-Huberman, Revue Antigone n°20, Ledignan, 2004.

DILNOT, Clive

2007 *What might characterise an ethics of metadesign?* Transcript from his talk at the colloquium on metadesign on 29th June at <http://attainable-utopias.org/tiki/CliveDilnotMovie> (Consultado em Janeiro de 2019).

EINSTEIN, Carl

1915 *Negro Sculpture*, trad. Patrick Healy, November editions, Amsterdão, 2016.

ENGELS, Friedrich

1878 *O Anti-Dühring*, trad. Isabel Hub Faria, Teresa Adão, Edições Afrodite, Lisboa, 1974.

ESPINOSA, Bento de

1677 *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, António Simões, Relógio de Água Editores, Lisboa, 1992.

ESPOSITO, Roberto

1998 *Communitas, The Origin and Destiny of Community*, trad. Timothy Campbell, Stanford University Press, Stanford CA, 2010.

2004 *Bios; Biopolítica e Filosofia*, trad. M. Freitas da Costa, Edições 70, Lisboa, 2010.

FEENBERG, Andrew

2005 “Le mouvement écologiste et la politique technologique” in *Écologie et socialisme*, coord. Michael Löwy, Éditions Syllepse, Paris, 2005.

FISCHER, Gerhard; GIACCARDI, Elisa

2006 “Meta-Design: A Framework for the Future of End User Development”, in *End User Development — Empowering people to flexibly employ advanced information and communication technology*, H. Lieberman, F. Paternò, & V. Wulf (Eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht at <http://13d.cs.colorado.edu/~gerhard/papers/EUD-meta-design-online.pdf>, (consultado em Janeiro de 2019).

FISHER, Mark

2009 *Capitalism Realism: Is There no Alternative?*, Zero Books, Winchester, Washington, 2009.

FLUSSER, Vilém

1963 *Lingua e Realidade*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

1980 “Image and Text”, in *Variantology 4; On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies In the Arabic-Islamic World and Beyond*, ed. Siegfried Zielinsky, Eckhard Furlus, Daniel Irrgang., Franziska Latell, Walther König, Colónia, 2010.

1983 *Ensaio Sobre a Fotografia; Para uma Filosofia da Técnica*, Ed. Relógio de Água, Lisboa, 1998.

1993 *The Shape of Things; A Philosophy of Design*, trad. Anthony Matthews, Reaktion Books, Londres, 1999.

FORSEY, Janeeraz

2013 *The Aesthetics of Design*, Oxford University Press, Oxford, Nova Iorque *et al.*, 2016.

FOUCAULT, Michel

1966 *As Palavras e as Coisas; Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, trad. António Ramos Rosa, Edições 70, Lisboa, 1998.

1979 *Microfísica do Poder*, ed. e trad. Roberto Machado, edições Graal, Rio de Janeiro, 1992.

1986 “Of Other Spaces”, trad. Jay Miskowiek, in *Politics-Poetics Documenta X - the Book*, Cantz Verlag, Kassel, 1997.

2004 *Sécurité, Territoire, Population* in Cours au Collège de France (1977-1978), Gallimard Seuil, Paris, 2004.

FORTY, Adrian

1986 *Objects of Desire, Design and Society since 1750*, Thames and Hudson, Londres, 1995.

FULLER, R. Buckminster; KUROMIYA, Kiyoshi

1981 *Critical Path*, St. Martins Press, Nova Iorque, 1981.

GEERTZ, Clifford

1964 “Ideology as a Cultural System” in *The Interpenetration of Culture*, Fontana Press, Londres, 1993.

GEUSS, Raymond

2010 *Politics and the Imagination*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2010.

GIACCARDI, Elisa

2003 *Principles of Metadesign; Processes and Levels of Co-Creation in the New Design Space*; A thesis submitted to the University of Plymouth in partial fulfilment for the degree of Doctor of Philosophy at <https://pearl.plymouth.ac.uk/bitstream/handle/10026.1/799/400424.pdf?sequence=4&isAllowed=y> (consultado em Janeiro de 2019).

GOFFEY, Andrew

2008 *Algorithm In Software Studies; a Lexicon*, ed. Matthew Fuller, The MIT Press, Cambridge, MA, 2008.

GOODMAN, Nelson

1978 *Modos de Fazer Mundos*, trad. António Duarte, Edições Asa, Porto, 1995.

GOODY, Jack

1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge *et al.* 1986.

GORLÉE, Dinda L.

2004 “Translation as a Semiotic Problem, Including Intersemiotic Translation” in *Übersetzung, Translation, Traduction; An International Encyclopedia of Translation Studies*, Vol I (3 Vols), ed. Harald Kittel, Armin Paul Frank, Norbert Greiner, Theo Hermans, Werner Koller, José Lambert, Fritz Paul - Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

2008 “A Sketch of Peirce’s Firstness and its Significance to Art” in *Sign Systems Studies* 37 (1/2), 2009 at www.unav.es/gep/SketchPeirceSignificance.pdf (consultado em Janeiro de 2019).

GRAMSCI, Antonio

1929-35 *Selections from the Prison Notebooks*, trad. e ed. Quentin Hoare, Geoffrey Nowell Smith, Lawrence & Wishart, Londres, 1971.

1929-35 *Prison Notebooks*, (3 Vols.) ed. Joseph A. Buttigieg, trad. Joseph A. Buttigieg e Antonio Callari; Columbia University Press, Nova Iorque, 2011.

GRANT, Iain Hamilton

2004 “Introduction” in Lyotard Jean-François, *Libidinal Economy*, Continuum, Londres, 2004.

2006 *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum Books, Londres, Nova Iorque, 2008.

2011 “Mining Conditions: A Response to Harman” in *The Speculative Turn; Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, re.press, Melbourne, 2011.

2011 “Does Nature Stay What-it-is? Dynamics and the Antecedence Criterion” in *The Speculative Turn; Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, re.press, Melbourne, 2011.

GUATTARI, Felix

1989 *The Three Ecologies*, trad. Ian Pindar, Paul Sutton, Bloomsbury, Londres, *et al.*, 2014.

1992 *Caosmose; Um Novo Paradigma Estético*, trad. Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Editora 34, São Paulo, 2006.

HABERMAS, Jürgen

1968 *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, trad. Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 1997.

1985 *O Discurso Filosófico da Modernidade*; trad. Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya; rev. científica António Marques, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1990.

1992 *Between Facts and Norms; Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William Rehg, Polity Press, Cambridge, Malden MA, 2017.

HANSEN, Mark B. N.

2000 *Embodying Technesis: Technology Beyond Writing*, The University of Michigan Press, Ann Arbor MI, 2000.

2004 *New Philosophy for New Media*, the MIT Press, Cambridge MA, Londres, 2006.

HARAWAY, Donna

1985 “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” in *Philosophy of Technology; The Technological Condition; An anthology*; ed. Robert C. Scharff, Val Dusek, Blackwell Publishing, Malden MA, 1993.

HARMAN, Graham

2002 *Tool Being; Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago, 2002.

2009 *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Re.press, Melbourne, 2009.

2011 *The Quadruple Object*, Zero Books, Winchester, Washington, 2011.

2014 *Bruno Latour; Reassembling the Political*, Pluto Press, Londres, 2014.

HARVEY, David

2010 *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Profile Books, Londres, 2010.

HAYLES, N. Katherine

2017 *Unthought, The Power of the Cognitive Unconscious*, The University of Chicago Press, Chicago IL et al., 2017.

HEIDEGGER, Martin

1927 *Being and Time* trad. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing, Oxford, 1962.

1929-30 *The fundamental concepts of metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trad. William McNeill and Nicholas Walker, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1995.

1929 “What is Metaphysics?” trad. David Farrell Krell in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

1930 “The Essence of Truth” trad. John Sallis, in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

1935-36 “Modern Science, Metaphysics and Mathematics” trad. W. R. Barton Jr., Vera Deutsch, in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

1935-36 “The Origin of the Work of Art” trad. Albert Hofstadter in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

1946 “Letter on Humanism”, trad. Frank A. Capuzzi, J. Glenn Gray, in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

1951 “Building, Dwelling, Thinking” trad. Albert Hofstadter in *Basic Writings from*

Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964), Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

1953 “The Question Concerning Technology” trad. William Lovitt, in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

1959 “The Way to Language” trad. David Farrell Krell, in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2011.

HERÁCLITO de ÉFESO

S/d *Fragmentos Contextualizados*, ed. e trad. Alexandre Costa, INCM, Lisboa, 2005.

HESKETT, John

1980 *Industrial Design*, Thames & Hudson, Londres 1997.

HOBBS, Thomas

1651 *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge *et al.*, 1992.

JACKSON, Tim

2009 *Prosperity without Growth; Economics for a Finite Planet*, Earthscan, Londres, Washington, 2011.

JAMESON, Fredric

2005 “The Alien Body” in *Archeologies of the Future; The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, Londres, 2005.

JANICAUD, Dominique

1995 “Heideggeriana” in Dominique Janicaud; Jean-François Mátti; *Heidegger; From Metaphysics to Thought*, trad. Michael Gendre, State University of New York Press, Nova Iorque, 1995.

JEREMIE, Pierre

2014 “Agamben: pouvoir et souveraineté de Schmitt à Foucault” at <http://clubdumillenaire.fr/2014/04/agamben-pouvoir-et-souverainete-de-schmitt-a-foucault/> (consultado em Janeiro de 2019).

JESSOP, Bob

2007 *State Power; A Strategical-Relational Approach*, Polity Press, Cambridge, 2007.

2014 “The relevance of Luhmann’s systems theory and of Laclau and Mouffe’s discourse analysis to the elaboration of Marx’s state theory” at https://www.researchgate.net/publication/318543419_The_relevance_of_Luhmann's_systems_theory_and_of_Laclau_and_Mouffe's_discourse_analysis_to_the_elaboration_of_Marx's_state_theory, (consultado em Janeiro de 2019).

JONAS, Hans

1958 *The Gnostic Religion - The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, 3rd edition, Beacon Press, Boston, Massachusetts, 2001.

1979 *The Imperative of Responsibility; In Search of an Ethics for the Technological Age*, trad. Hans Jonas, David Herr, The University of Chicago Press, Chicago *et al.*, 1985.

JONES, John Chris

2001 “Designing as People” in *The basic paradox - foundations for a groundless discipline* at <http://home.snafu.de/jonasw/PARADOXJonesE.html>, (consultado em Janeiro de 2019).

KANT, Immanuel

1788 *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 2001.

1790 *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques, Valério Rohden, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1992.

1791 *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Marujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2018.

KAUFMANN, Arthur

1997 *Filosofia do Direito*, trad. António Ulisses Cortês, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2010.

KELLY, Kevin

2010 *What Technology Wants*, Penguin books, Nova Iorque *et al.*, 2011.

KITTLER, Friedrich

1985 *Discourse Networks 1800/1900*, trad. Michael Metteer e Chris Cullens, Stanford University Press, Stanford CA, 1990.

1986 *Gramophone, Film, Typewriter*, trad. Geoffrey Winthrop-Young e Michael Wutz, Stanford University Press, Stanford CA, 1999.

2002 *Optical Media*, trad. Anthony Enns, Polity Press, Cambridge *et al.*, 2017.

KLOSSOWSKI, Pierre

1954 *Roberte-Nessa-Noite seguido de A Revogação do Édito de Nantes*, trad. José Carlos Gonzalez, Livros do Brasil, Lisboa, 1976.

1970 *A Moeda Viva*, trad. Luís Lima, Antígona, Lisboa, 2008.

KOHN, Eduardo

2013 *How Forests Think; Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 2013.

KOVEL, Joel

2005 “Dialectique des écologies radicales” in *Écologie et socialisme*, coord. Michael Löwy, Éditions Syllepse, Paris, 2005.

KRIPPENDORFF, Klaus

1989 “On the Essential Contexts of Artifacts or on the Proposition that “Design Is Making Sense (of Things)” in *The Idea of Design; A Design Issues Reader*, ed. Victor Margolin, Richard Buchanan, The MIT Press, Cambridge MA, 1995.

LARUELLE, François

1996 *Principles of Non Philosophy*, trad. Nicola Rubczak, Anthony Paul Smith, Bloomsbury, Londres *et al.*, 2013.

2011 *Anti-Badiou; On the Introduction of Maoism into Philosophy*, trad. Robin Mackay Bloomsbury, Londres *et al.*, 2013.

2011 *Le Concept de non-photographie/The Concept of non-photography*, ed. Trad. Robin Mackay. Urbanomic, Falmouth, Nova Iorque, 2018.

LATOURE, Bruno

1988 “The Enlightenment Without The Critique: An Introduction to Michel Serres's Philosophy” In *Contemporary French Philosophy*, ed. J. Griffith, Cambridge University Press, Cambridge at <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/33-SERRES-GB.pdf> (consultado em Janeiro de 2019).

1991 *We Have Never Been Modern*, trad. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge MA, Londres, 1993.

1996 *On the Modern Cult of the Factish Gods*, trad. Catherine Porter, Heather McLean, Duke University Press, Durham NC, Londres, 2010.

1999 *Politics of Nature; How to Bring the Sciences into Democracy*, trad. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge MA, 2004.

2005 *Reassembling the Social; An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford, Nova Iorque *et al.*, 2007.

2007 “A Plea for Earthly Sciences”, keynote lecture for the annual meeting of the British Sociological Association, East Londres, April 2007 at http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/102-BSA-GB_0.pdf (consultado em Janeiro de 2019).

2012 *An Inquiry into Modes of Existence; An Anthropology of the Moderns*, trad. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge MA, Londres, 2013.

LEFEBVRE, Henri

1974 *The Production of Space*, trad. Donald Nicholson-Smith, Blackwell Publishing, Malden, MA, Oxford *et al.*, 2011.

LEROI-GOURHAN, André

1964 *O Gesto e a Palavra; 1-Técnica e Linguagem*, trad. Vítor Gonçalves, Edições 70, Lisboa, Rio de Janeiro, 1990.

1965 *O Gesto e a Palavra; 2-Memória e Ritmos*, trad. Emanuel Godinho, Edições 70, Lisboa, 1987.

LESAFFER, Randall

2004 *European Legal History; A cultural and Political Perspective*, trad. Jan Arriens, Cambridge University Press, Cambridge *et al.*, 2012.

LESSIG, Lawrence

2000 “Code is Law; On Liberty in Cyberspace” in *Harvard Magazine*, Jan-Fev at <https://harvardmagazine.com/2000/01/code-is-law.html> (consultado em Janeiro de 2019).

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *The Savage Mind*, trad. George Weidenfield and Nicholson Ltd, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

LEWALLEN, Constance M.; BOWEN, Dore

2018 *Bruce Nauman, Spatial Encounters*, University of California Press, Oakland CA, 2018.

LEWONTIN, Richard Charles

1991 *Biologia Como Ideologia; a Doutrina do ADN*, trad. Margarida Amaral, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 1998.

LUHMANN, Niklas

1981 “A Improbabilidade da Comunicação” in *A Improbabilidade da Comunicação*, trad. Anabela Carvalho, Vega, Lisboa, 1992.

1984 *Social Systems*, trad. John Bednarz, Jr. e Dirk Baecker, Stanford University Press, Stanford CA, 1995.

1993 *Law as a Social System*, trad. Klaus A. Ziegert, Oxford University Press, Oxford *et al.*, 2009.

1995 *Art as a Social System*, trad. Eva M. Knodt, Stanford University Press, Stanford CA, 2000.

1996 *The Reality of the Mass Media*, trad. Kathleen Cross, Polity Press, Cambridge *et al.*, 2007.

LYOTARD, Jean-François

1974 *Libidinal Economy*, trad. Iain Hamilton Grant, Continuum, Londres, Nova Iorque, 2004.

1986 “Se Pudermos Pensar sem Corpo” in *O Inumano; Considerações sobre o Tempo*, trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre, 2ªed., Estampa, Lisboa, 1990.

1979 *A Condição Pós-Moderna*, trad. José Navarro, Gradiva, Lisboa, 1989.

LÖWY, Michael

2005 “Qu’est-ce que l’écossocialisme?” in *Écologie et socialisme*, coord. Michael Löwy, Éditions Syllepse, Paris, 2005.

MACINTYRE, Alasdair

1981 *After Virtue; a study in moral theory*, Duckworth, Londres, 1996.

MALDONADO, Tomás

1991 *Design Industrial*, trad. José Francisco Espadeiro Martins, Edições 70, 1999.

MANZINI, Ezio

2015 *Design, When Everybody Designs; An Introduction to Design for Social Innovation*, trad. Rachel Coad, The MIT Press, Cambridge MA, Londres, 2015.

MARLEAU-PONTY, Maurice

1960 *O Olho e o Espírito*, trad. Luís Manuel Bernardo, Vega, Lisboa, 2002.

MARCUSE, Herbert

1964 *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2002.

MARTINS, Hermínio

1993 “Hegel, Texas: Temas de Filosofia e Sociologia da Técnica” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, trad. António Fernando Cascais, Edições Relógio D’Água, Lisboa, 2011.

1996 “Tecnologia, Modernidade e Política” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, trad. António Fernando Cascais, Edições Relógio D’Água, Lisboa, 2011.

1997-8 “Risco, Incerteza e Escatologia” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, trad. António Fernando Cascais, Edições Relógio D’Água, Lisboa, 2011.

2003 “Aceleração, Progresso e *Experimentum Humanum*” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, trad. António Fernando Cascais, Edições Relógio D’Água, Lisboa, 2011.

2011 “Biologia e Política: Eugenismos de Ontem e de Hoje” in *Experimentum Humanum; Civilização Tecnológica e Condição Humana*, trad. António Fernando Cascais, Edições Relógio D’Água, Lisboa, 2011.

MARX, Karl

1857-8 *Consequências Sociais do Avanço Tecnológico*, trad. Robinson Luiz Bernardes, Edições Populares, S. Paulo, 1980.

1844 *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trad. Martin Milligan, Progress

Publishers, Moscow, 1967.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich

1867 *O Capital; Livro I, vol. I*, trad. José Barata Moura et al., Edições Progresso - Editorial “Avante!”, Moscovo, Lisboa, 1990.

MATURANA, Humberto R; VARELA, Francisco J

1987 *The Tree of Knowledge; The Biological Roots of Human Understanding*, trad. Robert Paolucci, Shambhala Publications, Boston, Londres, 1998.

MATURANA, Humberto

2001 “Metadesign in Cognição, Ciência e Vida Cotidiana”, organização e tradução de Cristina Magro e Victor Paredes, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2001, at <http://www.biolingagem.com/inuma/MATURANA%202001%20metadesign.pdf> (consultado em Janeiro de 2019).

MAUSS, Marcel

1924-5 *Ensaio sobre a Dádiva*, trad. António Filipe Marques, Edições 70, Lisboa, 1988.

McLUHAN, Marshall

1959 “Printing and Social Change” in *Printing Progress: A Mid-Century Report*, The International Association of Printing House Craftsmen Inc., 1959.

1962 *The Gutenberg Galaxy; The Making of the Typographic Man*, The University of Toronto Press, Toronto et al., 1997.

1964 *Understanding Media; The Extensions of Man*, Routledge, Londres, 1997.

MEADOWS, Donella; RANDERS, Jorgen; MEADOWS, Dennis

2004 *Limits to Growth; The 30-Year Update*, Earthscan, Londres, Washington, 2010.

MEILLASSOUX, Quentin

2006 *After Finitude; An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, Londres,

MERLEAU-PONTY, Maurice

1964 *O Olho e o Espírito*, trad. Luís Manuel Bernardo, Vega, Lisboa, 2002.

METHA, Jaraval Lal

1978 “Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Theme” in *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.

MIRANDA, José A. Bragança de

1997 “O Controlo do Virtual” in *biblioteca on-line de ciências da comunicação* at <http://bocc.ubi.pt/pag/miranda-controlo.html> (consultado em Janeiro de 2019).

MOELLER, Hans-Georg

2012 *The Radical Luhmann*, Columbia University Press, Nova Iorque, 2012.

MORRIS, William

1878 “Artes Menores” in *As Artes Menores e Outros Ensaio*s, trad. Isabel Donas Botto, Antígona, Lisboa, 1993.

1890 “News from Nowhere” in *News from Nowhere and Other Writings*, ed. Clive Wilmer, Penguin Books, Londres, 1998.

MORTON, Timothy

2013 *Hyperobjects; Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Londres, 2013.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael

2000 *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Exils Éditeur, Paris, 2000.

2009 *Commonwealth*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 2009.

NELSON, Harold G.; STOLTERMAN, Erik

2012 *The Design Way; Intentional Change in an Unpredictable World*, The MIT Press, Cambridge MA, Londres, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich

1887 *On the Genealogy of Morality*, trad. Carol Diethe, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

NOYS, Benjamin

2014 *Malign Velocities; Accelerationism and Capitalism*, Zero Books, Winchester, Washington, 2014.

NOZICK, Robert

1974 *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nova Iorque, 2013.

NÆSS, Arne

(s.d) “The Arrogance of Antihumanism” in *The Selected Works of Arne Næss (Vol.2)*, ed. Alan Drengson e Arne Næss, Springer Verlag, Dordrecht, 2005.

1982 “Validity of Norms - But which norms? Self-realization? Reply to Harald Ofstad” in *In Sceptical Wonder; Inquiries into the Philosophy of Arne Næss on the Occasion of his 70th Birthday*, ed. Ingemund Gullvåg e Jon Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo, 1982.
1993 “Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis” in *Environmental Values* 2, no. 1 (1993): 67-71 at <http://www.environmentandsociety.org/mml/naess-arne-beautiful-action-its-function-ecological-crisis>, (consultado em Janeiro de 2019).

Ó MAOILEARCA, John

2015 *All Thoughts are Equal; Laruelle and Nonhuman Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis MS, 2015.

ONCK, Andries Van

1963 “Metadesign”, trad de Lúcio Grinover, Bibliografia FAUUSP, São Paulo, 1965.

PAPANÉK, Victor

1971 *Design for the Real World; Human Ecology and Social Change*, Thames and Hudson, Londres, 1997.

PARSONS, Glenn

2016 *The Philosophy of Design*, Polity Press, Cambridge, Malden MA, 2016.

PASQUINELLI, Matteo

2008 *Animal Spirits; a Bestiary of the Commons*, Institute of Network Cultures, NAI Publishers, Roterdão, 2008.

PEIRCE, Charles S.

1894 “What is a Sign?” in *The Essential Peirce; Selected Philosophical Writings, Vol II*, ed. The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington IN, 1998.

1895 “On Reasoning in General” in *The Essential Peirce; Selected Philosophical Writings, Vol II*, ed. The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington IN, 1998.

PENA, Gonçalo

2001 “Radicalizar Design”, dissertação para a obtenção do grau de mestre, FCSH-Universidade Nova de Lisboa, 2001

PEVSNER, Nikolaus

1936 *Pioneers of Modern Design; From William Morris to Walter Gropius*, Pinguin Books, Londres *et al.*, 1991.

PLATÃO

S.d. *Le Sophiste*, in Platon; Oeuvres Complètes (2 vols.), trad Léon Robin e M. J. Moreau, Gallimard, Paris, 1950.

S.d. *Phèdre*, in Platon; Oeuvres Complètes (2 vols.), trad Léon Robin e M. J. Moreau, Gallimard, Paris, 1950.

S.d. *Timée*, in Platon; Oeuvres Complètes (2 vols.), trad Léon Robin e M. J. Moreau, Gallimard, Paris, 1950.

S.d. *Théétète*, in Platon; Oeuvres Complètes (2 vols.), trad Léon Robin e M. J. Moreau, Gallimard, Paris, 1950.

POLT, Richard

2005 “Ereignis” in *A Companion to Heidegger*, Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

RANCIÈRE, Jacques

2000 *The Politics of Aesthetics; The Distribution of the Sensible*, trad. Gabriel Rockhill, Continuum, Londres, Nova Iorque, 2009.

2010 *Dissensus; On Politics and Aesthetics*, ed. e trad. Steven Corcoran, Bloomsbury, Londres, Nova Iorque et al., 2015.

RAWLS, John

1971 *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Editorial Presença, Lisboa, 1993.

REDSTRÖM, Johan

2017 *Making Design Theory*, The MIT Press, Cambridge MA, Londres, 2017.

RICOEUR, Paul

2004 *On Translation*, trad. Eileen Brennan, Routledge, Oxford, 2006.

ROBIN, Corey

2013 “Nietzsche’s Marginal Children: On Friedrich Hayek; How did the conservative ideas of Friedrich Hayek and the Austrian school become our economic reality? By turning the market into the realm of great politics and morals” in *The Nation Magazine*, 7 Maio 2013 at <https://www.thenation.com/article/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek/> (consultado em Janeiro de 2019).

RODEN, David

2015 *Posthuman Life; Philosophy at the Edge of the Human*, Routledge, Londres, Nova Iorque, 2015.

ROSE, Nikolas

2007 *The Politics of Life Itself; Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton NJ, Oxford, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1762 *The Social Contract*, trad. Maurice Cranston, Penguin Books, Londres et al., 1968.
1754 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Le Livre de Poche, Paris, 1996

SCHELLING, F. W. J. von

1811-15 *Les Ages du Monde, Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813*, ed. Manfred Schroeter, trad. Pascal David, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

SCHMITT, Carl

1919 *Political Romanticism*, trad. Guy Oakes, Transaction Publishers, New Brunswick NJ, 2011.

1922 *Political Theology; Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago IL, Londres, 2005.

1932 *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago IL, Londres, 2007.

1938 *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes; Meaning and Failure of a Political Symbol*, trad. George Schwab, Erna Hilfstein, The University of Chicago Press, Chicago IL, Londres, 2008.

1938 "The State as Mechanism in Hobbes and Descartes" in *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes, Meaning and Failure of a Political Symbol*, trad. George Schwab, Erna Hilfstein; The University of Chicago Press, Chicago IL, 2008.

1950 *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Trad. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, Candor NY, 2006.

SELLARS, Wilfrid

1962 "Philosophy and the Scientific Image of Man" in *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. by Robert Colodny, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh. Reprinted in *Science, Perception and Reality*, 1963 in <http://www.ditext.com/sellars/psim.html#5> (consultado em Janeiro de 2019).

SERRES, Michel

1969 *Hermes I - La Communication* - Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.

1972 *Hermes II - L'Interférence* - Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.

1974 *Hermès III; La Traduction* - Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.

1977 *La Naissance de la physique dans le Texte de Lucrèce; Fleuves et Turbulences*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977.

1980 *Hermes V; Le Passage du Nord-Ouest*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1980.

1980 *The Parasite*, trad. Lawrence R. Schehr, The John Hopkins University Press, Baltimore, Londres, 1982.

2012 *Petite Poucette*, Éditions Le Pommier, Paris, 2012.

SHAPIRO, Stewart

2000 *Filosofia da Matemática*, trad. Augusto J. Franco de Oliveira, Edições 70, Lisboa, 2015.

SIMONDON, Gilbert

1958 *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2013.

1959 *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier Philosophie, Paris, 2012.

SLOTERDIJK, Peter

1983 *Crítica da Razão Cínica*, trad. Manuel Resende, Relógio d'Água editores, Lisboa, 2011.

1999 *Regras para o Parque Humano; uma Resposta à "Carta Sobre o Humanismo" (O Discurso de Elmau)*, trad. Manuel Resende, Angelus Novus, Coimbra, 2007.

1999 *Spheres - Volume 2: Globes, Macrospherology*, trad. Wieland Hoban, Semiotext(e), South Pasadena CA, 2014.

2004 *Spheres - Volume 3: Foams, Plural Spherology*, trad. Wieland Hoban, Semiotext(e), South Pasadena CA, 2016

2009 *You Must Change Your Life; On Anthropotechnics*, trad. Wieland Hoban, Polity Press, Cambridge *et al.*, 2013.

SMITH, Adam T.

2003 *The Political Landscape; Constellations of Authority in Early Complex Polities*, University of California Press, Berkeley CA, Londres, 2003.

SPITZ, René

2005 "Design' Becomes an Issue", palestra proferida na Academia Europeia de Design em Bremen (EAD 06) a 31 de Março at http://renespitz.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/ReneSpitz_Designtheorie_050331_EAD06-Keynote.pdf, (consultado em Maio de 2018).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty

1988 "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson & L. Grossberg (ed.), University of Illinois Press, Chicago IL, 1988.

STEINER, George

1975 *Depois de Babel; Aspectos da Linguagem e Tradução*, trad. Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2002.

STENGERS, Isabelle

1997 *Cosmopolitics* (2 vols) trad. Robert Bonnono, University of Minnesota Press, Minneapolis MS, Londres, 2011.

STIEGLER, Bernard

1994 *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*, trad. Richard Beardsworth, George Collins, Stanford University Press, Stanford CA, 1998.

1996 *Technics and Time 2, Disorientation*, trad. Stephen Barker, Stanford University Press, Stanford CA, 2009.

2001 *Technics and Time 3; Cinematic Time and the Question of Malaise*, trad. Stephen Barker, Stanford University Press, Stanford CA, 2011.

2009 *For a New Critique of Political Economy*, trad Daniel Ross, Polity Press, Cambridge, 2010.

2012 “Relational Ecology and the Digital Pharmakon” in *Culture Machine* n°13, 2012 at <https://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/464/501>, (consultado em Setembro de 2018).

STRONG, Tracy B.

2008 “Foreword”, in Carl Schmitt; *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes, Meaning and Failure of a Political Symbol*, The University of Chicago Press, Chicago IL, 2008.

SUPERSTUDIO

(s/d) “A Short Moral Tale on Design, which is Disappearing”, in *Italy: the New Domestic Landscape: achievements and Problems of Italian Design*, ed. Emilio Ambasz, The Museum of Modern Art, Nova Iorque, 1972.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja

1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge *et al.*, 2006.

TAUBES, Jacob

1947 *Occidental Eschatology*, trad. David Ratmoko, Stanford University Press, Stanford CA, 2009.

TAUSSIG, Michael

1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man; A Study in Terror and Healing*, The University of Chicago Press, Chicago IL, Londres, 1991.

TOMASIK, Brian

2015 *Interpreting the Categorical Imperative*, at <https://briantomasik.com/interpreting-the-categorical-imperative/>, (consultado em Janeiro de 2019).

TUCK, Richard

1991 “Introduction” in Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

UEXKÜLL, Jakob von

1934 *Dos Animais e dos Homens; Digressões pelos seus mundos próprios; Doutrina do Significado*, trad. Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira, Livros do Brasil, Lisboa, 1956.

VASARI, Giorgio

1550-68 *Lives of the Artists*, trad. George Bull, The Folio Society, Londres, 1993.

VASSÃO, Caio Adorno

2008 “Arquitetura Livre; Complexidade, Metadesign e Ciência Nômade”, FAUUSP, São Paulo, at <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16134/tde-17032010-140902/pt-br.php>, (consultado em Janeiro de 2019).

VEBLEN, Thorstein

1899 *The Theory of the Leisure Class*, Penguin Books, Londres, Nova Iorque, 1994.

VICO, Giambattista

1725 *Ciência Nova*, trad. Jorge Vaz de Carvalho, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.

VIRILIO, Paul

1980 *Esthétique de la disparition*, Galilée, Paris, 1989.

1993 *The Art of the Motor*, trad. Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis MS, 1995.

VIRNO, Paolo

2003 *A Grammar of the Multitude*, trad. Isabella Bertolotti, James Cascaito, Andrea Casson, Semiotext(e), Los Angeles CA, 2007.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo

2009 *Metafísicas Canibais; Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*, Cosac Naify, São Paulo, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel

1974-2011 *The Modern World System* (4 vols.), University of California Press, Berkeley CA, 2011.

WEBER, Samuel

2005 *Targets of Opportunity; on the Militarization of Thinking*, Fordham University Press, Nova Iorque, 2005.

WHEELER, Michael

2017 “Martin Heidegger” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), at <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=heidegger>, (consultado em Janeiro de 2019).

WIGLEY, Mark

1988 “The Translation of Architecture, the Production of Babel”, (palestra apresentada no Chicago Institute for Architecture and Urbanism) in *Architecture Theory since 1968*, ed. K. Michael Hays, The MIT Press, Cambridge MA, 2000.

WINNER, Langdon

1986 *The Whale and the Reactor, A search for Limits in an Age of High Technology*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1961 *Tratado Lógico-Filosófico / Investigações Filosóficas*, trad. M. S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995.

1966 *Aulas e Conversas*, trad. Miguel Tamen, Edições Cotovia, Lisboa, 1991.

WOLIN, Sheldon S.

1960 *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton NJ, Oxford, 2006.

WOODHAM, Jonathan M.

1997 *Twentieth-Century Design*, Oxford University Press, Oxford *et al.*, 1997.

WORTHAM, Simon W.

2010 *The Derrida Dictionary*, Continuum, Londres, 2010.

YUDKOWSKY, Eliezer

2010 “Timeless Decision Theory” in The Singularity Institute, San Francisco CA, 2010 at <http://intelligence.org/files/TDT.pdf>, (consultado em Janeiro de 2019).

ZEIDLER, Sebastian

2015 *Form as Revolt; Carl Einstein and the Ground of Modern Art*, Cornell University Press, Ithaca NY, 2015.

ZUMBANSEN, Peer

2006 “Law as a Social System, by Niklas Luhmann”, Osgoode Hall Law School of York University at http://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2216&context=scholarly_works, (consultado em Janeiro de 2019).

ŽIŽEK, Slavoj

1996 *The Indivisible Remainder; On Schelling and Related Matters*, Verso, Londres, Nova Iorque, 2007.

2000 *El Frágil Absoluto o Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, trad. Antonio Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2002.

2010 *Viver no Fim dos Tempos*, trad. Miguel Serras Pereira, Relógio d’Água editores, Lisboa, 2011.