

A falsa opção entre renaturalização e hipertecnificação

The false choice between renaturalization and hypertecnification

Celso Reni Braid¹
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Neste texto discute-se a contraposição contemporânea entre duas tendências na autocompreensão humana fundadas na valorização da técnica e da natureza. O objetivo é mostrar que essas alternativas têm de ser vistas como ilusões da nossa razão motivadas pelo regime de fascinação que perfaz a nossa forma de vida atual. Esse regime erige como desejável e valoroso aquilo mesmo que o sustenta, a natureza e a tecnologia. A ilusão está na dupla suposição, primeiro, da separabilidade entre técnica e natureza na constituição da vida humana; segundo, da eliminabilidade da precariedade da existência humana.

Palavras-chave: natureza, humano, técnica, valor, espírito.

Abstract

This text analyzes the contrast between two contemporary trends in human self-understanding based on the appreciation of technique and nature. The aim is to show that these alternatives must be seen as illusions of our reason motivated by the regime of fascination that makes our way of life today. This scheme builds as desirable and valuable what sustains it, nature and technology. The illusion is in the double assumption, first, of the separability between technology and nature in the constitution of human life, and second, of the eliminability of the precariousness human existence.

Key words: nature, human, technique, value, spirit.

¹ Universidade Federal de Santa Catarina. Campus Universitário Reitor João David Ferreira Lima, Trindade, 88040-900, Florianópolis, SC, Brasil. E-mail: crbraid@gmail.com

A tradição ocidental definiu o humano em contraposição ao simplesmente natural, isso ao ponto de postular uma diferença categorial irreduzível entre o âmbito da natureza e a dimensão humana. Nos últimos tempos, essa diferença tem sido questionada e a demanda por uma re-naturalização do humano tem sido alimentada por diferentes argumentos, os quais ora apontam para a artificialidade abstrata de uma vida antinatural, ora para a destruição do ambiente natural decorrente da atual forma de vida. Na antiguidade, o elogio da natureza era feito em contraposição à autocensura da efemeridade do espírito humano. Depois, a partir do predomínio cristão, ensinou-se que o natural era menos em relação ao *a mais* do espírito. Entretanto, com a percepção dos efeitos destrutivos da aplicação sistemática dos princípios tecnocientíficos modernos inverteu-se novamente a valoração e agora novamente o natural aparece como o bem e os artifícios do espírito como o mal. Todavia, o novo culto da natureza esconde uma antinomia ainda pouco visível, pois as categorias que embasam o nosso modo de pensar e nossa forma de vida não podem mais repor a ideia de natureza (Braida e Froelich, 2010) como um garante de significância impérvio aos ataques da cultura.

I

Atualmente, os argumentos em favor da preservação da natureza embasam-se na tese do valor intrínseco e do bem inerente às formas de vida naturais. Esses conceitos implicam que cada vida em particular tem um valor intrínseco, independente das relações e, sobretudo, de sua utilidade ou não para outras formas de vida e que cada forma de vida possui um âmbito de condições que lhe são benéficas e cuja destruição é um mal na medida em que esta destruição lhe impede de viver e causa a sua morte (Singer, 1994, 1985; Regan, 1985). A partir dessa concepção é possível implicar a improbidade ética de certas práticas na medida em que levam à destruição seja de vidas seja de condições de vida. Desse modo, o ato de matar um mosquito que lhe tira o sono é passível de julgamento ético, pois destrói algo que tem valor intrínseco apenas em razão de um incômodo. Ademais, por esse raciocínio, a drenagem dos lagos e alagadiços também seria condenável, pois destruiria o ambiente propício à vida dos insetos. A única prática alternativa nesse caso seria o uso de redes de proteção, embora desse modo se esteja impedindo aquela forma de vida alcançar o seu alimento. Ora, justamente esse é o ponto problemático, pois os conceitos de valor intrínseco e de bem inerente pressupõem a isolabilidade das entidades, isto é, a sua aplicação de antemão tem de supor que as diferentes entidades, sobretudo as vivas, sejam mônadas cujas relações dentro da rede da vida são irrelevantes e não constitutivas, no sentido de que cada vida particular possuiria uma inviolabilidade intrínseca, por conseguinte, independentemente das outras vidas. Isso é indicador de que uma determinada concepção de natureza está operando implicitamente no argumento.

Para evitar becos sem saída desse tipo na argumentação, costuma-se distinguir entre a natureza, os meios e recursos naturais disponíveis para uma espécie, e as condições naturais. Que uma espécie natural *necessite* de certos recursos e meios para a manutenção de suas condições de vida, admite-se prontamente. Que a espécie humana, como qualquer outra espécie, tenha necessidades naturais, é óbvio, embora nesse ponto já surjam divergências, uma vez que justamente essa espécie é capaz de variar o modo de suprir as suas necessidades, diferentemente de outras espécies que parecem estar ligadas de modo estrito à disponibilidade de certos recursos e meios. Além disso, um determinado componente do rol das necessidades da espécie humana, que adquire por isso um valor de uso, em geral está

entrelaçado no emaranhado das redes de significação, possuindo por isso um valor simbólico (social, cultural, religioso, tradicional, etc.) que potencia a sua necessidade para além de sua função bio-energética. Da perspectiva do conceito maior de natureza, tanto as espécies quanto as suas condições de vida, sejam elas materiais ou simbólicas, são tanto momentos não-necessários quanto meios e condições de vida para outros momentos dessa mesma natureza.

O problema está em que nossa concepção de mundo, e, sobretudo, os modelos epistêmicos subjacentes, é incompatível com a postulação de qualquer valor ou bem intrínseco e não-relativizável, ou seja, *inconvertível*, a seja lá qual for a entidade particular, sobretudo a natureza como uma entidade especial. Com efeito, desde a concepção matematizante e mecanicista moderna, a natureza é vista como um reino de regularidades que, em última instância, remetem ao princípio das relações invariantes de conservação de energia de um sistema. Nesse modelo, todos os eventos, e assim todas as entidades, são concebidas como puramente constituídas de relações extrínsecas, como plexos de nexos de energia temporários. O valor de cada entidade é tão somente o seu *quantum* de energia condensada em relação às demais entidades do sistema. Embora do ponto de vista da história de sua formação, da deriva evolutiva de uma entidade viva, haja um valor intrínseco dentro da cadeia de sua descendência, no sentido de que a sua existência *preserva* essa história constituindo-se também como *depositário* de um *quantum* de informação, esse valor é simplesmente nulo quando considerada a totalidade do sistema que é, por definição, identitária: no início assim como no final. A energia inicial não cresce nem diminui com a deriva do sistema, apenas se transforma. Como se sabe, isso é um postulado da razão científica e vale apenas para sistemas fechados. Caso se postule uma eventual externalidade se poderia falar então de um “valor” independente da lógica do sistema. Que seguidamente nós humanos criamos ter acesso privilegiado a esse ponto de vista externo se explica pela diferença entre a visada vital e a visada de um observador. O aparato da consciência e da linguagem nos abre esse ponto de vista do observador que instaura o mundo como objeto. Nós mesmos vivemos uma deriva vital *sem fora*, mas a nossa ciência nos propicia colocarmo-nos como objetos para nós mesmos. Essa faculdade talvez seja a nossa perdição, mas o fato é que o sucesso vital da nossa espécie na biosfera deve muito a esse modo de estar *no ambiente olhando-o como que de fora*. Ora, é justamente esse *olhar extrínseco* que permite introduzir o conceito de *valor intrínseco* para as unidades vivas isoladamente como se esse conceito valesse para essas mesmas unidades independentemente de nossa atividade avaliadora e nossos interesses.

A introdução, no final do século passado, do conceito de desenvolvimento sustentável tinha um objetivo claro, a saber, o de conciliar a busca por bem estar no presente com a preservação das condições de vida satisfatória no futuro.² Nesse conceito, estavam de antemão embutidas (i) a ideia de um *uso calculado dos recursos* naturais em proveito da espécie humana e (ii) a ideia de uma *representação teórica adequada* da deriva natural. Embora essas ideias tenham se constituído num novo patamar das relações entre o humano e o ambiente natural, elas em nada modificavam o principal, pois nelas estava subjacente o valor intrínseco do modo atual de vida humana, que, por essa estratégia, era projetado para o futuro por um longo período de tempo, o qual, sendo bem sucedido o cálculo dos recursos, propiciaria a

² A produção do conceito de desenvolvimento sustentável representa, por um lado, uma alentadora tentativa de reconciliar a busca do bem estar presente com a segurança de condições de vida satisfatórias no futuro. Por outro lado, há uma preocupante tendência a que se torne mais uma panacéia salvacionista, que ilude os alarmados e inibe os alarmistas, sem necessariamente resolver os problemas que geraram o alarme (Burstzyn, 1993, p. 7).

inesgotabilidade da natureza como fonte de recursos para a produção e o consumo dos bens humanos. Não podemos esconder que o objetivo vital é a elisão da miséria, embora esse objetivo apareça sempre transfigurado simbolicamente para poder ser introduzido e *valer* na dimensão de sentido em que vivemos. Embutido e escondido nesse conceito, está a ideia de natureza como algo que se reproduz e mantém tal como é por si, desde que não haja nenhuma intervenção que a tire dos eixos (Rolston III, 2001, 1991). O “sustentável” refere-se assim à autossustentabilidade da deriva natural quando não sofre intervenção, no sentido preciso do moderno conceito de inércia, e concomitantemente à insustentabilidade do atual modo de vida humana, fundado na liberdade. Por isso, embora inovador, esse conceito ainda preserva a dissociação (Kurz, 2003) entre natureza e humano, mas repõe o modo antigo de valorar a natureza em si como o bem, mas conciliando essa ideia com a tese da sua manipulabilidade controlada e racional.

Todavia, o valor da natureza não pode ser apenas uma variável relativa às ideologias e às épocas, nem tão somente o resultado de um cálculo financeiro e energético.³ E isso não porque a natureza tenha uma outra face; mas sim, antes, porque a natureza não é objetivável. O fato é que a espécie humana é parte da natureza de um modo inescapável. O que se denomina “natureza” e “recursos naturais” desde Galileu é apenas a parte objetivada da natureza real que apenas nos pode aparecer como um grande X ou ponto de interrogação. Essa objetificação é que produz a ilusão da separabilidade e da manipulabilidade da natureza. Antes dos modernos, a autocompreensão do humano como *fora* da natureza, codificada na teoria platônico-cristã da alma como não pertencente ao reino natural, propiciava uma atitude semelhante, porém restringida na sua potência pela ideia de autonomia e finalidade dos processos naturais. A concepção moderna, ao contrário, destitui a natureza de qualquer finalidade e de qualquer autonomia, pois, sob a sua ótica, os processos naturais são tão somente transformações de energia e relações de força. Parte do fascínio do novo discurso sobre a natureza, que ainda se mostra no conceito de sustentabilidade e no preservacionismo, advém justamente de nele ecoarem as notas de uma outra concepção da natureza, que a toma como uma entidade autônoma e até dotada de espírito e finalidade próprios. Claramente, estamos diante de uma nota *mística*, que *encara* a natureza como uma totalidade de sentido e valor, totalidade à qual *pertence* o humano, como um feto pertence à mãe.⁴

O fundamento último da atribuição de valor e bem inerentes a entidades resta ainda, por maior que seja o esforço de alienação e abstração, dentro e em conformidade com a mesma lógica da tecnociência, pois *valorar* é sempre o ato de diferenciar *algo em relação a algo* por alguém em função de um objetivo. Sim, os críticos da visão e da atitude científica têm razão ao recusarem o uso de modelos axiologicamente neutros e a concepção da natureza como puro esquematismo de funções cegas. Todavia, dessa razão não se segue que a natureza e as entidades naturais tenham valor, ético ou ontológico, em e por si mesmas. O que se segue é que a noção mesma de valor não é aplicável nem não aplicável – na real não faz sentido, simplesmente porque os processos e as entidades naturais não se colocam *de fora* e por isso não *avaliam nem valem*, mas tão somente acontecem. Se alguém entra no mar agitado, não importa por quais motivos e objetivos, e nalgum momento

³ Conforme a afirmação de Moraes: “Sabe-se que a valoração dos recursos naturais, e a própria elaboração da idéia de “natureza”, são construções sociais e históricas, que por isso transitam pelo universo das mentalidades e das ideologias. Assim, ao conteúdo eminentemente econômico e material da noção de “valor”, há que se associar essa ótica de apreendê-lo também enquanto valor simbólico. Isto é, entende-se que a própria atribuição de um valor contábil à materialidade natural da superfície terrestre objetiva-se por processos que ultrapassam a avaliação estritamente econômica” (Moraes, 2004, p. 113).

⁴ Para o confronto e crítica das diferentes concepções atuais de natureza, ver Mutschler (2008).

perde o pé e as ondas o tragam, esse acontecimento não é uma tragédia nem um evento sagrado: ele simplesmente enquanto acontecimento natural é sem *significado natural*, por mais valor ou sentido que isso tenha do ponto de vista humano.

Apenas quando recusarmos esse discurso mistificador, tanto quanto a mistificação da atual forma de vida humana, é que poderá vir à tona a real questão *da fragilidade e da esgotabilidade* da natureza, incluída aí a nossa, diante do crescimento desregrado da população humana, diante do aumento do poder de intervenção e destruição que essa população adquiriu através das técnicas e das ciências que, já na fase agrícola, mas, sobretudo, na era industrial, determinou o crescimento desequilibrado de algumas poucas espécies de animais e plantas (humanos, bovinos, suínos, aves, arroz, milho, soja), de cujas consequências a longo prazo nós simplesmente não sabíamos então. Agora, essa questão apenas se torna discutível se antes destravarmos o debate. Pois a discussão está paralisada pela urgência da sobrevivência, ou seja, justamente pela percepção inconsciente e subliminar, mas não menos atuante, da precariedade da condição humana atual quanto ao seu fundamento vital. Esse fato fixa de antemão as respostas e paralisa a escolha de opções de pensamento diferentes. A despeito de toda ciência e de toda tecnologia, o fato é que a população humana vive hoje em condições limítrofes quanto à sua sustentabilidade. A opção pela exacerbação da tecnociência no enquadramento das relações com o entorno natural, assim como a opção pela renaturalização dessas relações, ambas, enraízam-se no sentimento profundo e primário de um animal acossado quanto à confiabilidade na situação das suas condições vitais.

Por isso, um aspecto a ser percebido é que se confundem dois planos de discussão, o da validade e o da vitalidade; embora esteja fundada na vitalidade, a validade está num plano ortogonal autônomo. O ser humano, enquanto entidade natural, até poderia ser pensado como um mero animal tentando sobreviver; mas, esse modo de consideração não é capaz de explicar a nossa condição atual e muito menos sopesar as alternativas para o futuro. Reduzir todas as dimensões da existência a práticas e atos visando à sobrevivência e à reprodução da espécie simplesmente torna sem-sentido a maior parte das atividades e dos aspectos que constituem a condição humana atual. Apenas uma consideração mais compreensiva, capaz de pensar a vida humana como *também* direcionada e orientada por interesses não-vitais e não-físicos, indicados pela noção de validade, poderá fornecer uma plataforma a partir de onde nossos problemas possam ser visualizados na sua inteireza e soluções possam ser consideradas e julgadas. Não é que tudo deva ser considerado a partir da deriva vital ou, ao contrário, apenas com base nos cálculos científicos, nem que haja um componente místico escondido. Trata-se antes de se compreender como uma entidade cuja vida conjuga as dimensões da vitalidade e da validade para compreender a própria situação.

Considerados a partir de uma perspectiva destravada e ampliada, emerge o fato de que nesse debate sobre a natureza e a preservação do meio ambiente reconfigura-se aquele problema já encenado na tragédia grega, a saber, o da *ação trágica*: a urgência dos atos humanos, cujas pressuposições e consequências vão além da consciência e do controle do agente, que põe em risco as condições de existência suas e da comunidade e até mesmo da inteira natureza de um modo imprevisível e indeterminado. Se observarmos com acuidade, desde o primeiro machado de pedra até a bomba atômica, da primeira roça até a engenharia genética, a *eficiência* do que pode o humano vai muito além do que pode a sua capacidade de sentir, agir, dizer, pensar e julgar. Apenas quando os efeitos aparecem, e nessa aparição então mostra-se o que foi efetivamente feito, – algo que ultrapassa o domínio do agente e dos envolvidos – é que se conhece a *natureza* desses atos humanos. Não por acaso entre os gregos antigos foi dita e representada essa natureza como terrível (*deinos*)

(Sófocles, 1997, [V Ac] l. 332-384). Muito desse caráter terrível advém da insciência das pressuposições e consequências das decisões e ações. Porém, já eles mostraram que essa insciência afeta tanto o agir com base na deriva vital espontânea quanto o agir premeditado da razão tecnocientífica. Não se elimina o terrífico do humano retornando ao natural. Mas, disso se segue que a única opção estaria na eliminação de todo traço natural do humano?

II

A nova ciência de Galileu, Newton e Lavosier instaurou uma transformação profunda no modo como a espécie humana se relaciona com e atua na natureza. Pode-se falar, agora sim, de um descolamento entre o humano e o natural, mas isso não por uma distinção de essência ou categoria ontológica. O fato é que o fundamento de sentido da nova concepção e da atitude, enquanto *conceito* orientador das práticas e dos discursos, estabelece um esquema *intermediador* que, de antemão, isola o sujeito agente e senciante em relação ao entorno objetivado. Com efeito, a operação de modelos e simuladores, base da ciência e da técnica modernas, cujos conceitos paradigmáticos foram inicialmente a *queda livre no vácuo puro* e o *movimento retilíneo uniforme*, nenhum deles um *dado*, mas apenas um *pensado*, uma simulação, nos termos de Uexküll, instauraram a ruptura entre o *Merkwelt* (o mundo da percepção) e o *Wirkwelt* (mundo da ação) com o uso de instrumentos e representações matemáticas, com o sistema monetário, com as técnicas de administração, com as redes de transporte e comunicação, com as máquinas. Hoje, o próprio conhecer e o experimentar são mediados, pois nós experimentamos e observamos a natureza por meio de máquinas e instrumentos. Do plano inclinado ao acelerador de partículas, do termômetro e da luneta à estação espacial, satélites e sondas, o fato é que o humano a cada nova descoberta introduzia uma nova *mediação* entre si e o entorno, abandonando quase que inteiramente a percepção direta e o contato imediato com os processos naturais, enquanto fonte de conhecimento e orientação para o seu agir.

Esse processo se exacerbou com as novas máquinas cibernéticas e com as novas formas de observação e controle a partir de meados do século passado a tal ponto que hoje nossas relações com o Ambiente (*Physis*) e com o Mundo (*Umwelt*) estão inteiramente plasmadas e balizadas por sondas, detectores, máquinas e computadores-robôs que se orientam por lógicas (esquemas) muito além da nossa capacidade de sentir-agir-dizer. Isso faz com que a nossa ação físico-químico-biológica vá muito além da nossa capacidade de perceber e agir, pois não podemos controlar suas consequências. Do mesmo modo, as nossas decisões e escolhas, na medida em que estão fundadas no poder de cálculo, acúmulo e gestão de informações das máquinas e dos robôs, também estão fora de nosso controle sobre suas consequências.⁵ A ciência analítica (das forças da matéria, da química da vida, etc.), as máquinas cibernéticas (computadores, robôs), e as telecomunicações e redes de informação (como é o caso das bolsas de valores e da internet), modificaram completamente as relações dos indivíduos entre si, consigo mesmos e com o

⁵ Conforme Apel (2001, p. 29): “A questão agora é: é responsável para todos manter o uso industrial e privado de energia no grau atual? Podemos responder, se isso, no caso das formas fósseis de energia (como carvão, óleo mineral, gás, etc.) está ligado com uma insustentável poluição do ambiente – possivelmente com uma mudança do clima e destruição da atmosfera, enquanto que no caso da energia nuclear, que é, sem dúvida, mais limpa, está ligado a problemas irresolvidos de segurança, especialmente com o manejo dos resíduos? Conectado intimamente com o problema da poluição ambiental e da progressiva destruição da fauna e da flora (p. ex., das florestas) está o problema do consumo excessivo dos recursos naturais face ao aumento crescente da população”.

entorno. O ponto principal está em que, por meio dos saberes analíticos da ciência, por meio das máquinas cibernéticas e das redes de comunicação, um indivíduo ou grupo *pode diferente em termos de percepção-ação-dicção*, e essa potência é tal que vai muito além do que esses indivíduos e grupos podem perceber-agir-dizer no que diz respeito às consequências e aos efeitos de suas decisões e escolhas. Por conseguinte, os efeitos danosos da nossa ação no meio ambiente estão muito além do nosso controle e da nossa percepção, bem como os efeitos de nossa ação no mercado financeiro e no plano bioquímico, mas também no que diz respeito a nós mesmos e ao nosso grupo. O fato é que a ação-dicção de um indivíduo ou grupo, nessa nossa condição, tem uma eficácia inapreensível e incontrolável sequer para a humanidade inteira. O fato é que agora já nos damos conta de que *no seu conjunto, as interações humanas, realizadas por meio dessas mediações maquínicas e cibernéticas, já introduziram derivas impossíveis de reverter e controlar*.

III

Esta condição existencial propiciada pela tecnociência faz com que nos apareça como um contrasenso a proposta de uma cultura naturalizada, tal como um dia Nietzsche a sugeriu. *A contrario*, e mais intensamente hoje, pelos danos e desequilíbrios causados pelo uso intenso das máquinas físico-químicas-digitais, também uma natureza cultivada nos parece antinômica. Ora, essas duas alternativas são ilusões que apenas podem vigor para o pensamento que previamente dissociou natureza e cultura. Uma genealogia dessa dissociação mostraria que os gregos antigos diferenciavam a natureza e o divino, sem, contudo, os dissociar, apenas através dos predicados mortal – imortal; os próprios deuses eram afinal para eles tão somente aspectos da *physis*. Já o pensamento egípcio-pitagórico-judaico-cristão, que acabou por se impor, estabelecia, de antemão, a distinção entre a natureza e o divino, entre a carne e o espírito, marcando os primeiros como negatividades a serem denegadas a fim de delivrar as potências do espiritual e do divinal. O resquício dessa dissociação está presente na distinção medieval entre corpo e alma e também nas dissociações modernas: pensamento e matéria, corpo e consciência, espírito e natureza, humano e natureza, economia e política (Kurz, 2003). Ela ainda está presente, *escondida e efetiva*, na filosofia atual, nas ciências e nas jurisprudências, na armação das universidades, bem como nas práticas das gentes humanas.

Esse impulso antinatural da nossa cultura está na raiz da tentação de uma vida para além da biosfera. Com efeito, a ideia de espírito, já em Anaxágoras, o primeiro a diferenciar a lógica da natureza da lógica do espírito, ao pensar a *physis* (traduzida pelos latinos como *natura*) como mera coisa manipulada pelo *nous* (espírito) cuja existência e determinidade eram impérvias às condições naturais, implicava a negação de qualquer coerção ou restrição externa. Essa é também a lógica da individuação do eu moderno. A própria ideia de espírito se confunde com a noção de indivíduo e de liberdade plena. Esse é o indicativo para se compreender a direção das frentes de pesquisa de vanguarda hoje perseguidas com sofreguidão: alcançar o estágio da vida-consciente capaz de existir independente e isolada, livre, da biosfera terrestre e de qualquer outra biosfera (Sibilia, 2002, cap. 3). A promessa religiosa de uma vida espiritual pós-orgânica já antecipava esse desejo, embora ignorasse o seu real sentido. A estação espacial orbital prefigura o novo ideal e tem alimentado a nossa fantasia de uma existência propriamente *extra-terrestre*, não mais dependente da frágil biosfera.

Porém, o que essa fantasia de um espírito puro, livre de todas as restrições do barro, tem de esconder é o fato de que um espírito-indivíduo apenas pode

viver e florescer sob condições e sobre situações muito específicas, das quais ele depende e nas quais ele funda-se como a árvore no ar e no solo. Os argumentos da nova mística holística da natureza como totalidade, a partir desse ponto de vista, ganham sentido e razão, mas também revelam-se como propriamente *metafísicos* (Mutschler, 2008, p. 181), pois na real a fina flor da pessoa individuada e autônoma enraíza-se no pântano das ligações de dependências, necessidades e subserviências que perfazem uma consciência viva, um organismo e uma população, até a inteira biosfera, a terra e o sol. Falhe uma só ligação, como a fotossíntese, apague-se o sol, ou fervam todas as águas, e falha a consciência livre – o *espírito puro*. O fato é que o ser humano não é o animal livre desejado pelos gregos, também não é o animal espiritual inventado pelos cristãos, e tampouco o animal incompleto sugerido por Nietzsche. O animal humano é uma forma de vida que encontrou no desacoplamento estrutural com o entorno a forma mesma de viver, sobreviver e se expandir (Galimberti, 2006, p. 75-81). A forma pela qual o animal humano se vincula ao entorno natural não é mais natural e instintiva, mas não porque ele possui uma forma artificial: antes, é na forma mesma da alterabilidade da vinculação que ele se mantém. Ele não apenas modifica constantemente a forma de acoplamento vital como altera a forma de sentir e apreender o entorno, ou seja, modifica a sua própria consciência, além de ser capaz de alterar a forma de se relacionar e interagir com os outros humanos, modificando o modo de se comunicar e interagir. Isso redundava nas duas características básicas de um humano adulto: capacidade de alterar o seu curso de ação e capacidade de alterar o seu curso de pensamento, ambas aplicadas na modificação da relação com o entorno e da relação com o outro. Ambas características pressupõem uma certa desvinculação, a qual é propiciada pela consideração extrínseca, de observador de si e do entorno, pela dissociação entre a deriva vital e o plano da observação e da linguagem.

Essa condição está na raiz da constante formulação da ideia de que o humano não é natural, não pertence à terra, e que o homem é espírito, pertencendo a um âmbito não-natural. Dada essa condição, isso significa que o ser humano constantemente busca a modificação de seus vínculos e relações, fundadas na ideia de melhor, de progresso, o que, por sua vez, é a fonte daquele sentimento atávico, saudosista, em relação a uma imaginária situação em que o humano era tão somente natural e estava vinculado e unido ao seu entorno de modo imediato e harmônico. Essas duas atitudes são constantes na deriva da autocompreensão do ser humano. Daí que hoje se apresentam duas atitudes básicas, em conflito, em relação ao melhor e ao futuro para a humanidade. Por um lado, a exacerbação do desacoplamento através da técnica, da ciência e de formas de vida sofisticada e plenamente administradas; por outro, a ideia de uma volta à natureza, de uma vida humana religada e integrada ao entorno natural. Que essas duas vias sejam inviáveis no seu excesso, nós bem sabemos. Agora, talvez, durante milhares de milhares de anos, o animal humano tenha se jogado para frente se perdendo e noutras se jogado para trás e decaindo, dessas tentativas fracassadas, quem sabe? Nem o retorno total nem o avanço final são exequíveis para a nossa constituição. Tanto a via do retorno à pura naturalidade, como queriam Nietzsche e os cínicos, quanto a via do avanço para o além da natureza, são para nós apenas tentadoras ilusões. Se hoje o apelo à volta à natureza apareça como sedutor, isso acontece pelo exagero da técnica que avança cada vez mais para a realização de uma vida humana quase desvinculada da biosfera terrestre e dos processos naturais. O fato é que, embora o que há além do horizonte, nos dois lados, seja impensável para nós, essa desrelação nos lança para fora do nosso centro. Todavia, esse lançar-se para fora, por um ou outro lado, revela a insatisfação com a condição atual.

IV

A percepção dessa condição de insatisfação nos conduz para uma outra desejabilidade, ainda como existência antinatural, qual seja, o ideal cibernético de um corpo sem nenhuma inscrição e inteiramente reprogramável e reinterpretável, a figura do espírito como máquina formal virtual. Na exata proporção com que hoje se marca e se inscreve no corpo, o vetor da nossa condição se dirige ansiosamente para alcançar o espírito sem inscrições. Várias expressões agora em moda revelam esse desejo: a expressão “Ficar”, usada para indicar uma relação que não deixa marcas nem restos; as expressões “Recarregar” as energias, e “Abastecer” a mente com novas ideias e novidades, usadas para indicar a renovação e a redistribuição pessoal. Elas sugerem que somos dispositivos reutilizáveis, sem efeito memória, enfim, que somos uma estrutura vazia reprogramável e refuncionalizável. A tradicional autoimagem da pessoa fixada nas palavras “caráter” e “personalidade”, as quais tinham como componentes semânticos essenciais, por um lado, a ideia de que as experiências e vivências constituíam aos poucos uma substância pessoal e, por outro, a ideia de que as relações e sentimentos marcavam e deixavam vestígios indelévels em cada um, aos poucos configurando uma pessoa singular, com uma memória e um jeito único, essa imagem agora se dissolveu e não mais nos tenta. O que se quer e se exige agora é a pessoa sem restos e marcas, sem ROM só RAM. Quem quer uma parceira ou parceiro cheio de memórias e ressentimentos? Quem se quer incapaz de se apresentar “limpo” e “pronto pra outra”? Não, ninguém. Todos queremos ser folhas sem inscrições, repleeníveis – sem repreensão! Nos tempos idos, a busca de experiências e viagens tinha um objetivo bem explícito: através disso imprimir e configurar uma mentalidade, dar-he um caráter e um estilo, inscrever um espírito no corpo, dar corpo ao próprio espírito. O que se quer é a realização do espírito humano, o do animal capaz de modificar as relações com seu meio ambiente, capaz de mudar seu meio ambiente, e, sobretudo, o animal capaz de mudar a forma pela qual se relaciona consigo e com os outros, isto é, capaz de reconfigurar a própria consciência e a própria linguagem. De certo modo, e pelo contrário, realizamos agora a figura do humano que é um “eu sem ser um si-mesmo”. Isso se revela também nas expressões dessa forma de espírito: não são os nossos produtos, os nossos instrumentos mais característicos, justamente aqueles aparelhos e dispositivos reprogramáveis e refuncionalizáveis, como os computadores e chips e memórias digitais? Ora, essa figura do objeto funcional puro, longe de ser a das mercadorias e aparelhos, é antes a figura da moeda, que, nos nossos dias, é virtual e não mais substancial. O dinheiro atual não tem lugar, peso, cor, dono, é uma pura forma, pura virtualidade que nenhuma atualidade pode reter: potência pura que nenhum ato ou fato pode esgotar.

Nesse ponto faz-se necessária a consciência do esquematismo instaurador de nossa consciência. Esse esquematismo está plasmado pelo novo modelo de máquina contemporânea e pelo paradigma da conversibilidade total, com base numa lei de equivalência universal que se expressa nas inscrições de uma *característica universalis*. Essa é a nova forma paradigmática do não-natural e, por conseguinte, a nova figura do espírito. Os aparatos operadores dessa conversibilidade e que expressam essa lei de equivalência são formais, no sentido de que não são mais abstraídos da experiência vivida, mas apenas a partir de regras e morfismos vazios de qualquer significado. Bem sabemos da origem dessa estratégia, a ideia de Leibniz de uma *característica universalis*, assim como a ideia de Hegel na sua *Logik*, que é, na verdade, a tentativa de construir uma língua que emulasse a língua com que *Dio* disse o mundo, a qual pressupõe que todas as diferenças do mundo sejam expressáveis nessa língua, e isso implica a ideia de conversibilidade a partir de uma

regra de equivalência universal, pois através dela a totalidade dos eventos que constituem foi pensada e dita.

Uma metáfora pode servir para nos orientar sobre essa nova imagem do humano. O meu computador tem dois sistemas operacionais bem diferentes. Com eles eu consigo realizar todos os recursos da máquina para fazer diversas atividades e funções. Para isso, utilizo diferentes programas e faço eu mesmo diversas programações. Os programas e os sistemas operacionais são diferentes e *interpretam* os recursos eletrônicos e físicos do computador de maneira diversa e até divergente. Eu uso meu computador como uma memória ou registro de meus pensamentos; também o utilizo como visualizador de imagens e filmes, bem como para ouvir músicas; mais ainda, com ele eu afino minha guitarra e gravo minhas músicas e muitas vezes para fazer muitas outras coisas: telefonar e ver outras pessoas, transmitir dados, etc. Os sistemas operacionais e programas, no entanto, *dependem* da máquina para realizarem essas e outras funções, e, por sua vez, a máquina *depende* dos programas para funcionar. Ou seja, a propriedade de ser um telefone ou um tocador de música *emerge* da apropriação e funcionalização das estruturas físicas por um sistema operacional e diversos programas. O ser-telefone do meu computador *depende* tanto do *hardware* (matéria em forma) quanto do *software* (regras de uma linguagem). As instruções do programa, todavia, *toca* a matéria, e esta é capaz de *interagir* com o programa. O que chamamos de computador é, na verdade, uma *máquina virtual* resultante dessa *conexão* semântica dos elementos e eventos físico-químicos.

Esse esquema tem sido usado como uma metáfora, para alguns metonímia, para a compreensão da relação entre cultura e natureza. Uma cultura (os hábitos, a linguagem, a gestualidade, as regras, etc.) *interpreta* o corpo humano (*subjuga* subjetivando-o para outros). Um ser humano, uma pessoa, é o que *emerge* da interação de uma cultura e de um corpo. Há uma dupla relação de dependência perfazendo o ser-pessoa: em relação ao biológico e em relação à cultura. E tal como no caso do computador, o nosso corpo é *apropriado* por um regime cultural, mas bem poderia ser por outro. E, por sua vez, um regime cultural apenas existe quando *reapropriado* por uma população biológica. Todavia, aqui surge a diferença em relação ao computador: a nossa corporeidade ela mesma foi constituída pela apropriação, por um regime cultural.

Esse modelo de autocompreensão sugere a substituibilidade do corpo e assim tem sido pensado. As religiões que pregam a vida pós-orgânica do espírito, assim como as ideologias do corpo cibernético, apenas são a expressão mistificada da realidade da efetiva vida humana sobre a terra que, enquanto população, depende inteiramente de máquinas e mediadores físico-químicos para se manter nos atuais níveis de alimentação e reprodução. Com efeito, a relação da população humana com o meio circundante está hoje determinada por mediações maquínicas e cibernéticas, as quais apreendem o entorno natural apenas em termos de esquemas e modelos formais. Agora, quando se explicita o aspecto epistêmico dessa mediação percebe-se que está em jogo uma redefinição do espírito com consequências ainda difíceis de pensar. A eficácia desse relação mediada por máquinas, baseada no modelo computacional, está fundada na eliminação completa de qualquer significado e valoração humanas, seja *existencial* seja *política*, visto que as suas funções e variáveis, assim como os mecanismos e algoritmos tem um sentido apenas vetorial, apreensíveis como funções reversíveis, reiteráveis e reinterpretáveis, de nexos de um X a um Y vazios. Esse aspecto reflete-se na autocompreensão do espírito contemporâneo, que se autoconcebe como pura linguagem formal sem marcas e vinculações de qualquer conteúdo, lugar, tempo e tradição.

Se nesse esquematismo a natureza perde seu estatuto de irrepresentável (de real) e, em última instância, torna-se equivalente a qualquer processo computacional,

o espírito perde a sua posição de dizibilidade (irreal), pois torna-se equivalente a qualquer processo reiterável. Em suma, se, por um lado, o natural é substituído pelos nexos e efeitos computáveis, sendo apreendido apenas como um plexo de nexos entre variáveis de uma metalinguagem nas meta-máquinas de produção, registro, e manipulação de dados, sem-sentido humano, por outro, o humano é apreendido apenas como a forma vazia da conectividade e da conversibilidade. O que temos é um simulacro da natureza, cuja figura emblemática são os sabores artificiais e as paisagens reconstituídas, assim como temos apenas um simulacro do espírito e da cultura, cuja figura emblemática é o eleitor completamente anônimo votando numa máquina de calcular.

Devemos lembrar que a ciência e as técnicas modernas nasceram da visada matematizante dos processos naturais que, de antemão, apenas deixavam *valer como ser* os fenômenos passíveis de redução à quantidade e relações entre quantidades. A natureza ali era apreendida em esquemas e modelos fictícios para efeito de cálculo. Esses modelos *simulavam* as condições reais, mas jamais as substituíam, pois as suas variáveis e seus vetores sabidamente eram incompletos. A simulação moderna, que fazia as vezes do real para efeitos de cálculo, era tida como *ficção regulativa*, não dissimulando o seu aspecto abstrato. Agora, porém, nos modelos epistêmico e político contemporâneos, o simulacro *substitui* inteiramente o real e toma o seu lugar (Türcke, 2002), visto que no atual estágio das ciências e dos sistemas jurídico-políticos, não há mais lugar para um resto de real não representado e não representável, seja porque não há experiência possível seja porque não há mais espaço para uma subjetividade plena de conteúdo fora do sistema de representação formal. A máquina antropofora contemporânea (Agamben, 2002) apaga os traços do real ao submeter todos os dados a um esquematismo que retém apenas as inscrições simbólicas computáveis. A natureza agora é tão somente um nexos no plexo de remissões internas da meta-máquina que calcula as diferenças que as mediações maquínicas apresentam. Esse nexos não tem sentido no plano das operações humanas, pois emerge por sobre sua consciência e seu controle, estando para além da percepção e das sinestésias do nosso corpo.

V

O discurso da sustentabilidade e da readequação do humano à natureza traz embutida essa mesma ideia de conversibilidade e computabilidade, embora, na superfície, seja a sua denegação mais radical. No cerne da lógica da sustentabilidade está a pressuposição da completa apreensibilidade das variáveis de um ambiente em uma linguagem universal que permitiria o cômputo dos benefícios e malefícios, que permitiria a previsão da deriva do inteiro ambiente, enfim, que nos permitiria fazer as continhas do mais e do menos, justamente nos termos da equação basilar de nossa cosmovisão, aquela da conservação da energia sob as suas transformações. Os discursos fundados no conceito de desenvolvimento sustentável não estão além do grande meta-discurso maquínico de nosso tempo, não abandonam o esquema do simulacro, apenas revisam o inteiro processo com o objetivo de preservar a atual forma de vida humana, projetando-a para o futuro e fazendo o cálculo das condições necessárias. Porém, há aí uma cilada, visto que o paradigma cibernético, da virtualidade formal, tem como fundamento o abandono do grande harmonizador, pois, diferente do modelo moderno, a nova *ratio* contemporânea não implica nenhuma externalidade, visto estar ancorada em um novo tipo de universal que não precisa mais explicar o mundo pela via do significado e do valor, mas opera o mundo através de sua estruturalidade radical, conceito cujo cerne operacional é

justamente a não pressuposição de sentido como parte de seus atributos. Em suma, a racionalidade cibernética fundada em linguagem formais é capaz de simular (representar) e calcular (prever) sem atribuir sentido e significado (humano) às suas variáveis (Franklin *et al.*, 2009).

Essa condição epistêmica e prática conforma uma nova forma de sedução: que nos induz justamente a fazer mais do mesmo, a nos reiterar – por meio de uma nova máquina instrumental e epistêmica, que nos oferece a certeza da potência de nossas formas de representação. O discurso do desenvolvimento sustentável é o discurso da validade da forma de vida industrial, de produção e consumo. Em outras palavras, não haveria outro mundo senão o ocidental, não haveria outro deus senão o cristão, aquele que no dia do juízo final faz o balanço de caixa de nossa existência, mesmo que suas formas sejam as mais variadas e seus sentidos os mais diversos, não existiriam mais instrumentos do pensamento que não atualizassem a cosmovisão atual. Esta impostura puramente imaginária, no entanto, nos enreda ao mesmo tempo que nos sustenta justificando o nosso atual modo de agir, que, não precisaria ser abandonado, mas apenas corrigido e reiterado. Em última instância, no discurso do desenvolvimento sustentável, ainda vige a sedução da ideia de que a forma de vida europeia, fundada que foi na exploração científica da natureza é a nossa única alternativa. Que os europeus se enganem quanto a isso, visto que sua condição de vida depende de que o mundo inteiro subscreva e seja subsumido na lógica dessa forma de vida, não é de estranhar; mas, nós outros, ao assim deixarmos nos fascinar somos mais uma vez expropriados. Assim como os gregos e palestinos um dia abandonaram o Egito, nós devemos nos despedir do regime da forma de vida configurada pela Europa, assumindo efetivamente a condição de *mundo novo*.

Todavia, o fascínio do regime tecnocientífico atrai e brilha como a lábia de Lúcifer no Deserto: tudo é negociável, tudo é computável, tudo pode ser convertido em tudo, sem restos e sem rastros. Que essa seja a lógica da religião europeia, desde Paulo até Ratzinger, não nos deve enganar, pois a igreja cristã de Roma, teologicamente, ainda é o *império da iniquidade* que precisa ser superado para que a segunda vinda aconteça. O espírito objetivo, instância do espírito formal virtual, se expressa nas instituições regentes da nossa forma de vida – o Mercado, de valores e de seguros, o Direito, a Universidade, a Igreja, o Estado, a Técnica – e suas promessas são idênticas: a conversibilidade de tudo em moeda e penas, e de penas em moeda, com base numa lei de equivalência universal. Não é esse o esquema, a *forma*, do mundo atual, o esquema da equiparabilidade geral, que torna indiferentes todas diferenças e renegociáveis todas valorações? Nisso se revela também o que comanda a ideia de sustentabilidade. Na própria ideia de desenvolvimento sustentável e de uso ecologicamente correto dos recursos naturais, de antemão, está a ideia da calculabilidade e da conversibilidade de tudo o que há. Ou seja, nessa proposta vige e impera, escondida, sob a suposição de que *ainda podemos negociar* com a natureza, fazendo certas concessões e revalorações, o objetivo de conseguirmos como troco a conservação da forma de vida atual.

VI

Um senso sadio acerca dos nexos de dependência do humano em relação à natureza é o único antídoto contra a doença da superstição mística tanto quanto contra os excessos do espírito maquínico. A renegação da natureza é o primeiro e mais claro sintoma da perversão do humano: o espírito autocompreendido como antinatureza, assim começa o desvario, embora, diga-se rapidamente, o ser humano implica sempre o artifício que vai além do dado natural. No fundo do nosso cérebro,

lá no cerebelo, talvez ainda pulse o impulso cíclico da migração, embora agora seja as mais das vezes apenas uma ilusão enganosa. A vida mesma é essa deriva, esse impulso para o diferimento.

A tartaruga marinha e o caranguejo vermelho ainda precisam seguir esse caminho, refazendo como autômatos o mesmo caminho todos os anos, eles não podem ser diferentes. Nós, entretanto, indivíduos da espécie humana, corporalmen- te desacoplados e mentalmente desatinados que somos, desde há muito tempo não somos mais assim coagidos. Uma outra forma de deriva se joga em nós e nos joga para a alienação. As operações plásticas e próteses mecatrônicas, as novas drogas químicas, as artes contemporâneas e as novas religiões e desejabilidades indicam que aquela pulsão está ainda ativa no nosso mais íntimo. Porém, as pul- sões, tanto quanto um *quantum* de energia, ou se descarregam perdendo-se ou se realizam criando, e as derivas vitais acontecem seja migrando para não mudar seja transformando-se para não migrar. A vida danificada e enredada continua aí, e os nossos diferimentos e derivas, para trás ou para frente, *nisso* não fazem diferença. A fragilidade e a efemeridade das formas de vida não são eliminadas na atitude mística e na atitude cibernética: apenas simula-se a sua eliminação, mas, para isso, dissimula-se a real condição natural do humano: mudamos para não mudar, dife- rimos para nos conservar.

VII

Para concluir, reafirmo a dupla negatividade da opinião que eu tentei defender aqui. A saída pela renaturalização e a saída pela hipertecnificação da vida humana *não* constituem alternativas reais para o futuro da humanidade. Essas alternativas devem ser vistas como ilusões da nossa razão motivadas pelo *regime de fascinação* fundante da nossa forma de vida atual que torna desejável esse estado de coisas e invisíveis as alternativas efetivas. Ao cultuar a natureza, hoje, cultua-se o vazio; porém, se ao aculturar a natureza nós não a negamos, mas a modificamos tão somente, ao tentar renaturalizar a cultura, nós a destruímos. O ilusório não está, contudo, no que essas duas saídas prometem, a superação dos nossos problemas reais, mas antes no fato de que elas não sejam alternativas viáveis, pois, na verdade, são apenas tentativas de *reiteração* dessa mesma forma de vida. Com efeito, essa forma de vida humana, configurada a partir do Renascimento e do Iluminismo euro- peus, fundada pela perspectiva aberta pela mediação tecnológica e pela consciência científica, já há mais de um século tornou-se consciente de seu poder *aniquilador*, tanto do homem quanto da natureza. As alternativas da volta às relações naturais e da ida às delícias da vida digital, reafirmam o nihilismo, pois, de um modo ou de outro, *negam* o cerne da vida humana, o ser um corpo-vivo-consciente-falante *efêmero* e *evanescente*, ao renegarem ora a vida ora a consciência.

Referências

- AGAMBEN, G. 2002. *L'Aperto: L'uomo e l'animale*. Torino, B. Boringhieri, 99 p.
- APEL, K.-O. 2001 *The response of discourse ethics to the moral challenge of the human situation as such and especially today*. Leuven, Peters, 118 p.
- BRAIDA, C.R.; FROELICH, J.M. 2010. Antinomias pós-modernas sobre a natureza. *História Ciências Saúde: Manguinhos*, 17(3):627-641. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702010000300004>
- BURSTZYN, M. (org.) 1993. *Para discutir o desenvolvimento sustentável*. São Paulo, Brasiliense, 163 p.
- FRANKLIN, B.L.; BRAIDA, C.R.; REMOR, C.A.; QUEIROZ, M. 2009. Sustentabilidade e simulacros: problematizando a ciência da complexidade como abordagem

- epistêmica aplicada ao desenvolvimento sustentável. In: CONGRESSO DA ARIC (ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA RECHERCHE INTERCULTURELLE), XII, Florianópolis, 2009. *Anais...* Florianópolis. Disponível em: <http://aric.edugraf.ufsc.br/congrio/anais/artigo/492/ARIC2009.artigo.0492.portuguese.doc>. Acesso em: 12/08/2012.
- GALIMBERTI, U. 2006. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo, Paulus, 918 p.
- KURZ, R. 2003. Negative Ontologie. Die Dunkelmänner der Aufklärung und die Geschichtsmetaphysik der Moderne. *KRISIS*, 26:13-42.
- MORAES, A.C.R. 2004. Valor, natureza e patrimônio natural. *Ciência & Ambiente*, 15(28):107-119.
- MUTSCHLER, H.-D. 2008. *Introdução à Filosofia da Natureza*. São Paulo, Loyola, 215 p.
- REGAN, T. 1985. The Case for Animal Rights. In: P. SINGER (dir.), *Defence of Animals*. Blackwell, Oxford, p. 13-26.
- ROLSTON III, H. 2001. Natural and unnatural, wild and cultural. *Western North American Naturalist*, 61(3):267-276.
- ROLSTON III, H. 1991. The wilderness idea reaffirmed. *The Environmental Professional*, 13:370-377.
- SIBILIA, P. 2003. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 228 p.
- SINGER, P. (dir.). 1985. *Defence of Animals*. Blackwell, Oxford, 224 p.
- SINGER, P. 1994. *Ética prática*. São Paulo, Martins Fontes, 399 p.
- SOFOCLES. 1997. *Antígona*. Brasília, Ed. UnB, 108 p.
- TÜRCKE, C. 2002. *Erregte Gesellschaft: Philosophie der Sensation*. München, C.H. Beck, 328 p.

Submitted on August 14, 2012

Accepted on March 5, 2013