



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA & ARTE – ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JEFFERSON PINHEIRO LIMA

**A DOCTRINA TRANSHUMANISTA COMO MORAL TRANSCENDENTE
& A FILOSOFIA DE DELEUZE & GUATTARI COMO
RESISTÊNCIA ÉTICA IMANENTE NA CONTEMPORANEIDADE**

**FORTALEZA
2017**

JEFFERSON PINHEIRO LIMA

A DOUTRINA TRANSHUMANISTA COMO MORAL TRANSCENDENTE
& A FILOSOFIA DE DELEUZE & GUATTARI COMO
RESISTÊNCIA ÉTICA IMANENTE NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura & Arte – ICA da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética & Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L698d Lima, Jefferson Pinheiro.
A Doutrina Transhumanista Como Moral Transcendente & A Filosofia de Deleuze & Guattari Como Resistência Ética Imanente na Contemporaneidade / Jefferson Pinheiro Lima. – 2017.
265 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.
Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.
1. Deleuze . 2. Guattari. 3. Transhumanismo. 4. Imanência. 5. Devir. I. Título.

CDD 100

JEFFERSON PINHEIRO LIMA

A DOUTRINA TRANSHUMANISTA COMO MORAL TRANSCENDENTE
& A FILOSOFIA DE DELEUZE & GUATTARI COMO
RESISTÊNCIA ÉTICA IMANENTE NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura & Arte – ICA da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética & Filosofia Política.

Aprovada em: 31 / 07 / 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a Dr^a Ada Beatriz Gallicchio Kroef
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr^a Natalia Monzón Montebello
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Aos meus pais, Rubens e Ésia.
Ao Caosmos, à Terra viva.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao professor Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros, pela excelente orientação.

Às professoras participantes da banca examinadora Dr^a Ada Beatriz Gallicchio Kroef e Dr^a Natalia Monzón Montebello pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

Aos colegas da turma de mestrado.

Aos amigos e ao meu irmão Jan (Centenário).

Ao Grupo de Estudos Deleuze e Guattari da Filosofia-UFC, sob a coordenação da professora Dr^a Ada Beatriz Gallicchio Kroef.

Fala

Tudo
será difícil de dizer:
a palavra real
nunca é suave.

Tudo será duro:
luz impiedosa
excessiva vivência
consciência demais do ser.

Tudo será
capaz de ferir. Será
agressivamente real.
Tão real que nos despedaça.

Não há piedade nos signos
e nem no amor: o ser
é excessivamente lúcido
e a palavra é densa e nos fere.

(Toda palavra é crueldade)

Orides Fontela
Rosácea, 1986

RESUMO

A presente pesquisa busca apresentar a doutrina transhumanista, conceituá-la e demonstrar como tal maneira de pensar vem se utilizando do atual desenvolvimento tecnocientífico de ponta (tecnologia digital, engenharia genética, nanotecnologia, inteligência artificial) como promessa de aprimoramento progressivo da humanidade, tendo em vista sua máxima dominação sobre a vida do planeta. Através da apresentação das pesquisas e dos discursos de alguns de seus teóricos eminentes, procura demonstrar como a filosofia transhumanista se constitui como moral transcendente, pela superação técnica do sensível. Investiga ainda qual a sua relação com os poderes de Estado e do capitalismo nomeado cognitivo, quais os perigos éticos de tal associação com suas projeções de melhoramento infinito e ilimitado das chamadas características humanas (super antropocentrismo com pretensões de imortalidade). De modo a problematizar e sugerir maneiras de resistir ao intento transhumanista, o trabalho se vale, sobretudo, da filosofia de Gilles Deleuze (1925-1995) e de Félix Guattari (1930-1992). Os autores, ao oferecerem uma filosofia que afirma um modo de pensar puramente imanente, nos proporcionam com seus conceitos de devir e corpo sem órgãos, por exemplo, maneiras intensivas de viver, de experimentar éticas singularizantes, que não se bastam na moral totalizante da mera vida extensiva prometida pelos transhumanistas. Deleuze e Guattari afirmam a vida não como algo a ser conservado e melhorado a qualquer custo, mas *uma* vida como existência potente que resiste, que se compõe com outras forças de vida únicas, não humanas, não majoritárias (devir-animal, devir-criança, devir-índio), que se configura com o *fora*, vida minoritária finita não evolutiva, que não se deixa seduzir pelos discursos salvacionistas do fim de todo o sofrimento e do aperfeiçoamento em obediência ao poder majoritário aqui representado pelo transhumanismo.

Palavras-Chave: Deleuze. Guattari. Transhumanismo. Imanência. Devir.

ABSTRACT

This research seeks to present the post-humanist doctrine, conceptualise it, and present how this way of thinking has been utilising high-end current techno-scientific development (digital technology, genetic engineering, nanotechnology, artificial intelligence) as a promise of mankind's progressive improvement, having in its sights the total domination over life on the planet. Through the presentation of the research and discourse of some of transhumanism's most prominent theoreticians, this research seeks to demonstrate how the transhumanist philosophy constitutes as morally transcending through the technical overcoming of senses. Furthermore, it also seeks to establish what is the transhumanist philosophy's relation with the powers of the State and with cognitive capitalism and what are the ethical dangers of such an association, especially given its projections of infinite and unlimited betterment of the so-called human characteristics (super anthropocentrism with pretensions of immortality). In order to problematise and suggest ways of resisting the transhumanist intent, the works of Gilles Deleuze (1925-1995) and Félix Guattari (1930-1992) form the basis of this endeavour. These authors, by offering us a philosophy that affirms a purely inherent mode of thought, provide us with their concepts of self-transformation and of the body without organs, for example; intensive ways of living, of experimenting singularising ethics, that are not limited to the totalising moral of mere extended life promised by the transhumanists. Deleuze and Guattari propose life not as something to be conserved and improved upon at any cost, but *a* life as a potent existence that resists, that combine with other unique forces of life, not human, not majoritarian (to become animal, become child, become aboriginal), that configurates itself with the *outside*; a finite and non-evolving minoritarian life, that does not allow itself to be seduced by the salvationist discourse of the end of all suffering and of the perfecting in obedience to the majoritarian power, here represented by transhumanism.

Keywords: Deleuze. Guattari. Transhumanism. Immanence. Become.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O TRANSHUMANISMO & A SUA MORAL TRANSCENDENTE	27
	2.1 Transhumanismo / Pós-Humanismo (Segundo Nick Bostrom)	29
	2.2 A Noção de Singularidade (Sob a Perspectiva de Raymond Kurzweil & Terry Grossman)	47
	2.3 O Projeto Abolicionista de David Pearce	64
	2.4 A Extensão do Corpo Biológico (Stelarc)	77
	2.5 Aubrey de Grey & A Medicina da Longevidade (Presságios da Imortalidade?)	83
	2.6 O Transhumanismo de Max More	90
3	CIÊNCIAS & TECNOLOGIAS MINORITÁRIAS: USO & LIMITE COMO POTÊNCIA IMANENTE	105
	3.1 Isabelle Stengers – Ciência: Poder & Invenções Liberadoras	105
	3.2 Paul Feyerabend: Problematizações Quanto ao Domínio da Razão & da Ciência	123
	3.3 Bill Joy & Theodore Kaczynski: Conversações a Respeito da Sociedade Industrial & das Tecnologias de Ponta na Contemporaneidade	141
	3.4 David Lapoujade – A Ideia de Limite na Filosofia de Deleuze & Guattari: Desembaraçando-se do Ilimitado Transhumanista	158
4	A MÁQUINA DE GUERRA CONCEITUAL DE DELEUZE & GUATTARI COMO EXPERIMENTO DE RESISTÊNCIA AO IDEÁRIO TRANSHUMANISTA	169
	4.1 Imanência: <i>Uma Vida... Que Resiste</i>	169
	4.2 As Formas do Humano na História: Jogo de Forças – Os Devires Como Resistência	187
	4.3 Corpo Sem Órgãos Como Resistência à Organização Transhumanista	212
5	CONCLUSÃO	242
	REFERÊNCIAS	249

1 INTRODUÇÃO

“(...) despertar um conceito adormecido, relançá-lo numa nova cena.”

(Deleuze e Guattari, *O Que é a Filosofia?*)

“... aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaiu sem saber dar-lhe forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia.”

(Deleuze e Guattari, *O Que é a Filosofia?*)

Numa época como a que estamos vivenciando, em que somos cotidianamente e exaustivamente tomados por informações como palavras de ordem e por imagens clichês, que não têm por efeito nada mais do que opiniões e discussões vagas e sem interesse, pois dispensadas de toda problematização mais detida, cabe indagar se um trabalho em filosofia ou em outra esfera do pensamento (ciências, artes), pode se restringir a meros comentários livrescos de noções já consagradas e deixadas intocadas e inofensivas em seu bolor acadêmico. A presente pesquisa buscará linhas distintas de investigação, mais intensivas e desassossegadoras, lançadas ao *fora* da letra, ao ar livre da vida e do pensamento que não se apartam e não se mutilam. Um tom combativo se faz aqui necessário, ainda que não se restrinja ao mero negativo ou ao ressentimento ajuizador. É o que Deleuze apontará como não imiscuir-se enquanto uma “bela-alma” que tudo tolera e nada afugenta. Afirmar sim como movimento fundamental, mas sem decair em consensos abusivos com o que sufoca a vida e a reduz às mesmices acomodáveis aos poderes estabelecidos. A filosofia em particular, e as outras dimensões do pensar, não servem, conforme Deleuze, para consolar. Precisam, na verdade, é ser responsáveis por prejudicar as mistificações, e com elas a mistura de baixeza e tolice que se instauram no pensamento. Daí a necessidade de criar, ainda que esta não prescindia de certos combates sangrentos.¹

¹ Diz Deleuze: “O maior perigo é cair nas representações da bela-alma: apenas diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas. A bela-alma diz: somos diferentes, mas não opostos. (...) Todavia, acreditamos que, quando os problemas atingem o grau de *positividade* que lhes é próprio e quando a diferença torna-se objeto de uma *afirmação* correspondente, eles liberam uma potência de agressão e de seleção que destrói a bela-alma, destituindo-a de sua própria identidade e aniquilando sua boa vontade. O problemático e diferencial determinam lutas ou destruições, em relação às quais as do negativo não passam de aparência e os votos da bela-alma de mistificações a partir da aparência.” (DELEUZE, 2006a, p. 16-17). Deleuze fala ainda da noção histórica dos rivais que a filosofia enfrentou, desde os rivais de Platão até o bufão de Zaratustra, e como na contemporaneidade os adversários aparecem nas figuras da informática, da comunicação, da promoção comercial, que passaram a tomar para si os termos “conceito” e “criativo”. Sobre isso escreve Deleuze: “...esses ‘conceituadores’ formam uma raça atrevida que exprime o ato de vender como o supremo pensamento capitalista, o cogito da mercadoria.” (DELEUZE, 1992, p. 170). Para verificar mais detidamente sobre a noção

Ora, os pensadores franceses Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guattari (1930-1992) foram incansáveis e incisivos em demonstrar que o motivo do pensamento, seja em filosofia, arte ou ciência, é criar². No campo singular da filosofia, o pensamento nada tem a ver com contemplação, reflexão ou comunicação, esta última tão disseminada, ainda que menos por sua vestimenta filosófica e mais pela mera circulação de informações e imagens banalizadas. Deleuze e Guattari (1997c, p. 13) afirmam que a tarefa da filosofia é rigorosamente *criar* conceitos. Mesmo em sua trajetória solitária como “historiador da filosofia” e “crítico das artes”, Deleuze não se reduziu a comentar os autores os quais se debruçou. Buscou sim através das obras pesquisadas – com a elaboração de um problema vivo e próprio – extrair o que havia de latente, de virtualidade, de extemporâneo nesses outros pensadores, não os deixando encerrados como arquivos natimortos a serem meramente explorados por coveiros a lhes limpar e raspar os ossos. Deleuze foi um inventor mesmo quando trabalhou com a história da filosofia ou com a releitura de certos artistas,³ pois tomou os pensadores os quais enfrentou como intercessores de suas próprias questões e interesses, produzindo assim um curto-circuito em que conceitos, afectos e perceptos foram lançados alhures, renovados e tornados vivos e robustos novamente.⁴

Para o propósito desse trabalho, o gesto inventivo/problematizador de Deleuze e Guattari será fundamental, pois o objetivo aqui será não se bastar na tarefa de comentador-copiador (refletir sobre) de tais filósofos, de seus conceitos, nem ao menos cair na armadilha contemporânea que convoca uma certa filosofia simplesmente a comunicar, a deixar a população bem informada e “crítica” através de suas autoridades midiáticas. Ainda que não se arrogue a criar qualquer conceito, a pesquisa será guiada por uma mais modesta, mas não menos importante tarefa de provocar o pensamento através de um curto-circuito operado entre certas noções produzidas por Deleuze e Guattari e um problema contemporâneo, que vem se insinuando e apontando suas investidas para um futuro próximo, a saber, as pesquisas e experiências transhumanistas. Relançar alguns dos conceitos construídos pelos pensadores franceses, tendo em vista analisar essa nova cena que se constitui ou está em vias de se expandir tendo como pretensos protagonistas filósofos, cientistas e tecnólogos com suas promessas de aperfeiçoamento ampliado da vida. Fazer um uso singular dos conceitos de

de combate, inclusive em oposição à guerra e ao juízo, cf. DELEUZE, 1997. Sobre a questão de quebrar com as mistificações, suas baixeiras e tolices, e ainda sobre a filosofia que não consola, mas contraria alguns, cf. DELEUZE, 1976.

² Sobre a filosofia e demais formas de saber como criação, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

³ Notadamente Francis Bacon, Marcel Proust, Franz Kafka (na companhia de Guattari), Antonin Artaud, D. H. Lawrence, os cineastas nos dois volumes sobre cinema, Carmelo Bene, Samuel Beckett, Sacher-Masoch.

⁴ “A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz.” (DELEUZE, 1992, p. 170).

Deleuze e Guattari não só como aparato crítico ao transhumanismo, mas como maquinário clínico de invenção de outros modos de vida enquanto resistência a esse novo poder colonizador que está emergindo mais ou menos silenciosamente.

Mas o que vem a ser o transhumanismo? Quem são seus entusiastas e o que advogam? O transhumanismo, que por alguns de seus defensores também é nomeado como singularidade tecnológica, é uma doutrina ou filosofia cujo termo aparece possivelmente já na década de 1960, para designar os seres humanos cuja visão, estilo de vida e uso de tecnologias os situavam como precursores da transição entre uma humanidade biológica e um ente pós-biológico, pós-humano. Mais recentemente, especificamente no ano de 1990, um filósofo britânico chamado Max More, influenciado por tal noção e pelos avanços das ciências e tecnologias, começa a articular os princípios do transhumanismo como filosofia futurista, cujas pretensões fundamentais são melhorar, aperfeiçoar, maximizar as chamadas características humanas (tanto corpóreas quanto subjetivas), através de um uso extensivo da tecnociência de ponta.

Hoje, os transhumanistas – notadamente os que serão tratados nessa pesquisa, como o já mencionado Max More, mas também Raymond Kurzweil, Terry Grossman, Nick Bostrom, David Pearce, Aubrey de Grey, Stelarc e Martine Rothblatt – advogam não somente melhorias específicas, nesse ou naquele aspecto do ser humano. Suas pesquisas, seus experimentos, e, sobretudo, seu ideário e sua retórica se voltam para o aperfeiçoamento completo e sistemático da vida humana, mas não só, pois a vida não humana também é objeto das alterações preconizadas por suas operações aprimradoras. Entendendo a espécie humana como um passo adiante importante na evolução das espécies biológicas, graças ao desenvolvimento de seu cérebro e sua consequente racionalidade, os transhumanistas ainda assim classificam o humano como um ente repleto de imperfeições, de incompletudes, já que “ainda” demasiadamente dependente de sua condição natural, corpórea, considerando-o assim uma presa de todo o sofrimento decorrente de sua condição sensível, de suas precariedades. Sujeito a doenças, a dores, a velhice e a morte, o humano nada mais é do que o modelo transitório do que deve advir no futuro, não por suas qualidades carnis evidentemente, mas por sua inteligência a ser desenvolvida sem limites e sem fim, até a completa superação de sua dimensão sensitiva via ciências e tecnologias as mais avançadas.⁵

Investidos do preconceito de um progresso tecnológico inexorável, cuja velocidade segue uma dinâmica exponencial, os transhumanistas renovam com outros instrumentos certa

⁵ Por exemplo, cf. KURZWEIL, 2007.

imagem (dogmática) clássica do pensamento metafísico ocidental, com suas representações gerais e uma moral transcendente. Transcendência do corpo, da sensibilidade, da natureza, do plano das afecções, dos movimentos aberrantes e das multiplicidades nomadizantes. Com um aparato tecnocientífico novíssimo e de alta precisão, velocidade e alcance (informática, engenharia genética, robótica, neurociência, inteligência artificial, nanotecnologia), os transhumanistas prometem liberar o humano e o não humano de grande parte de seus sofrimentos (senão de todos), desde a cura de doenças degenerativas, passando pela remediação da velhice (entendida por eles também como enfermidade), pela destituição completa da dor (física ou emocional), e até mesmo a conquista da imortalidade como horizonte desafiador último.⁶

Sob uma moral ajuizadora do mundo natural (imane) como faltoso e imperfeito, os transhumanistas elaboram uma contemporânea ideologia da transcendência, que pretende se realizar sem recorrência ao além, por meio das tecnologias de ponta. Tal é o exemplo do mapeamento completo e preciso das conexões cerebrais com vistas à transferência da “alma” de um indivíduo para um computador ou para um robô super avançado (*upload* da mente).⁷ Sem o peso e o obstáculo representado pelo pobre corpo frágil e perecível, eles acreditam poder ampliar ilimitadamente as qualidades mais notáveis do ser humano, a saber: a inteligência, a memória, a felicidade, a capacidade empreendedora, etc. Não só com aparelhagem, mas também com linguagem renovada, os transhumanistas atualizam o ideário metafísico tradicional, que hierarquiza a relação corpo/alma, privilegiando os aspectos intelectivos sobre a dimensão física; agora é possível afirmar a supremacia do software humano (informações, dados, memória) sobre o hardware (corpo orgânico).

Mas as aproximações do transhumanismo com a metafísica, e mesmo com a religião ocidental clássica não param por aí, não se restringem a seu caráter onto-epistemológico quanto às insuficiências sensitivas do humano. Fazem-se presentes também no mundo vivido, aparecem sob a fundamentação ou as promessas transcendentais, e se encarnam política e moralmente como autoridade empírica, como representação enquanto poder de falar e decidir pelos outros. Os cientistas e tecnólogos hoje – tal como outrora ou agora certos filósofos/teólogos e sua relação privilegiada seja com o logos, com a razão ou com o divino – investidos de saberes e parafernálias instrumentais cujo acesso é restrito, em suas relações com outros poderes sociais, notadamente os poderes capitalísticos e estatais em especial, gozam de uma autoridade quase mágica, sobretudo sob o manto transhumanista e suas

⁶ Por exemplo, cf. KURZWEIL, 2007; PEARCE, 2007. E também, DE GREY, 2013.

⁷ Cf. KURZWEIL, 2007.

promessas espetaculares de melhoramento infinito e ilimitado das características humanas e de todo o ecossistema. Aliás, a estreita relação dos transhumanistas com setores empresariais e políticos influentes, sua acolhida por grandes investidores econômicos privados e estatais, sua influência nos setores acadêmicos, sua crescente recepção midiática, visam ampliar seu raio de atividades, persuasão e adesão, numa aliança que almeja não somente desenvolver as funções humanas ilimitadamente, mas expandir o domínio capitalístico, sua gestão, seus produtos, valores, monitoramentos, enfim, todo seu modo de vida (ou de sobrevivência mais propriamente) por todo o planeta, sem brechas de fuga, e até mesmo para os espaços extraplanetários.⁸

Representando diversos perigos por sua decisão de seguir sempre adiante na marcha do desenvolvimento produtivo, tecnológico e científico, o transhumanismo aparece como uma nova ameaça de domínio ascendente sobre a vida planetária, com os consequentes níveis de destruição imprevisíveis, mas que se imaginam de proporções talvez irreversíveis. Essa espécie de melhoramento megalomaniaco pretendido por tais futuristas, principalmente sua disposição em alterar extensivamente (reprogramação) aquilo que consideram ser o centro onto-epistêmico da vida, o gene, pode pôr em risco a existência de milhares de entes humanos e não humanos, já que tais modificações tendem a ser regidas hegemonicamente pela promessa de lucros econômicos, de usos políticos e militares, impossibilitando assim uma efetiva potencialização da vida em suas múltiplas camadas de repetição e diferenciação, de invenção singular, tanto no nível individual quanto coletivo. Aliás, reduzir a vida a uma única dimensão ontológica, a genética, já significa uma espécie de transcendência que busca no fundo da natureza, numa certa dimensão de interioridade, a verdade da existência, isolando-a de todo o *fora* com suas complexidades e variações afetivas.⁹ Organizar, subjetivar e significar majoritariamente o mundo é impedir que maneiras-outras (menores) de existir possam emergir e inventar seus próprios modos de valorar, únicos.

Dos perigos de um novo eugenismo, passando pela banalização do pensamento, da subjetividade reduzida a suas funções meramente operatórias, informativas, ou a suas emoções meticulosamente calculadas, sob as visadas de adequação e inclusão no mundo da concorrência acirrada do capitalismo cognitivo, até o perigo de uma completa dominação das máquinas sobre o humano, a moral transhumanista representa o surgimento de um poder sobre a terra jamais visto ou imaginado, que pretende seduzir com axiomas e retórica desterritorializada tomando todos e cada um em seu desejo mais íntimo, em suas fragilidades,

⁸ Cf. KURZWEIL, 2009.

⁹ Sobre o tipo de transcendência como evolução nas profundezas supostas da Natureza, cf. DELEUZE, 2002.

em especial quanto a seus temores sobrevivenciais, seja na competição do dia a dia quanto adquirir capacidades empregatícias, seja no medo das doenças, da velhice e da morte, com a consequente esperança de vencê-las tecnicamente.

Uma espécie de super antropocentrismo é o que apontam os transhumanistas, com a combinação entre as formas históricas do humano em sua composição de forças: forma-deus, em que as forças do humano se ligam às forças do infinito, e forma-homem, em que as forças do humano se alinham às forças do finito¹⁰. A realização de uma espécie de infinito-ilimitado é o que pretendem os transhumanistas, isso com instrumentos criados pelo próprio humano, no campo de finitude. Viver para sempre, mas aqui mesmo (transcendência imanente). Eu-humano (ou super-humano) como fundamento, na busca de conquistar o eu-pessoal, narcísico de cada indivíduo como apoio à empreitada universal trans/pós-humanista. Investimento na impotência de cada um enquanto singularidade inventiva em suas relações com o outro, com as diferenciações e inquietudes, com o sensível, com o plano de imanência. O transhumanismo aparece talvez como o pretendente, o rival mais recente (desejante de onipotência) não somente da filosofia, mas também das artes e das ciências menores, do pensamento enquanto invenção, desatrelado de um poder dominador, hierárquico, da imagem arbórea, transcendente.

Daí a importância das noções, do pensamento vivo de Deleuze e Guattari, não apenas para esse trabalho, mas para a vida que flui. Como não se trata aqui de ficar reduzido a um mero negativo, a uma crítica ressentida em relação ao transhumanismo, a pesquisa trará sim o diagnóstico do presente e o prognóstico do futuro que se anuncia com seus perigos terríveis, com o rancor, este sim ligado a tais futuristas, com seu juízo de Deus, do humano sobre a vida natural, corporal, sensível, mas buscará em contrapartida afirmar a vida que abunda com o pensamento impossível (não universal ou unitário, mas proliferante multiplicador), com as sensações mais delicadas e finas, com as percepções inusitadas. Afirmação do corpo atravessado pelo pensamento com vistas a não se restringir a um organismo (corpo sem órgãos); afirmação do pensamento tocado pelo corpo para não decair em representações, fantasmagorias (pensamento sem imagem, ou imagem não dogmática do pensamento).¹¹ Para tanto serão usados singularmente os conceitos criados por Deleuze e Guattari, deslocados por vezes de seus problemas “originais”, e relançados aqui como potência de resistência ao uso transhumanista das ciências e tecnologias de ponta em suas articulações com os poderes

¹⁰ Sobre tal questão, cf. DELEUZE, 2006b.

¹¹ Sobre o corpo sem órgãos, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996. A respeito da imagem do pensamento, cf. DELEUZE, 2006a.

estatais e em seu turbinamento do capitalismo mundial. Inaugurar uma nova ética, ou mais precisamente, éticas menores frente a moral transhumanista-capitalística-estatal e suas generalidades, sua presunção totalizante. Éticas singulares reguladas pela potência vital de únicos em suas variações de encontros e desencontros, que nem se fiam em lutar “contra” o poder ou poderes majoritários, mas que passam ao lado, viram-lhes as costas, fogem (desertam) e fazem o poder desatar por todos os lados, criam no já do não ressentimento outras maneiras de viver, de experimentar economicamente, politicamente, esteticamente... Constituição de *uma* vida, imanência.

Todo esse percurso será distribuído em três capítulos: o primeiro tratará sobre a moral transhumanista, fará a exposição de sua conceituação, da apresentação de alguns de seus principais pesquisadores e de suas pretensões enquanto *redesigners* da vida, do mundo. No entanto, não se bastará na descrição das pesquisas e retórica dos transhumanistas, será atravessado por problematizações não somente roubadas da caixa de ferramentas conceitual de Deleuze e Guattari, mas também por noções desviadas de pensadores como o filósofo italiano Franco Berardi, o sociólogo português Hermínio Martins, a antropóloga argentina Paula Sibilia, o filósofo francês Michel Foucault, o antropólogo francês David Le Breton, o filósofo francês David Lapoujade, o ensaísta alemão Robert Kurz e o filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

A primeira parte do capítulo (seção 2.1.) será dedicada à definição de transhumanismo elaborada por Nick Bostrom, como compreensão das oportunidades de melhoria da condição humana proporcionada pelo avanço das tecnologias de ponta, umas já em funcionamento adiantado (engenharia genética e tecnologia digital) e outras projetadas para o futuro (nanotecnologia e inteligência artificial). Para Bostrom (2005), assim como para seus colegas transhumanistas, os humanos não representam o ponto final de uma suposta linha evolucionária. Eles esperam que pelo uso das tecnologias seja possível maximizar nossas capacidades físicas e intelectuais muito além das que possuem no presente. Hermínio Martins (2012) alerta para os perigos do aprimoramento na arquitetura humana, apontando para a gestação de uma nova forma de eugenismo via tecnologias genéticas e de reprodução na atualidade. Um eugenismo menos de viés negativo, como outrora ocorreu, em que se visava eliminar os inadequados por sua condição racial ou outra, e mais como positividade adequada aos novos desafios concorrenciais do capitalismo contemporâneo. O próprio Bostrom aponta outra forma de perigo quanto ao desenvolvimento tecnológico ilimitado, que é o descontrole da emergência de uma superinteligência autonomizada frente a seus criadores humanos (dominação pelas máquinas). Dessa forma é que o cuidado e a resistência em

relação à doutrina transhumanista aqui não será ser restringido a este ou aquele ponto específico de sua atuação, mas ao núcleo mesmo de sua ideologia, à obsessão de aperfeiçoamento e poder ilimitado sobre a natureza (humana e não humana) e sua manipulação.

Já a segunda seção (2.2.) abordará a noção de singularidade tecnológica, tal como entendida por Ray Kurzweil e Terry Grossman. Os autores projetam para um futuro não tão remoto, devido à velocidade exponencial do progresso tecnológico, a superação do humano enquanto espécie biológica, com a assimilação de virtudes excepcionais até a formação de uma outra espécie mais evoluída e mesmo imortal. Para tanto, elaboram estágios de preparo e resistência até lá, programas pessoais de como se cuidar até o milagre tecnocientífico.¹² A preocupação dos transhumanistas com o aperfeiçoamento tecnológico se mostra muito mais em conservar uma vida meramente extensiva, que, segundo Deleuze e Guattari, pode vir em sua aliança capitalístico-estatal a bloquear o desejo e suas intensidades, funcionando como máquinas perversas de opressão, atualizando antigos sonhos de transcendência religiosa, num automatismo generalizado como pretensão “metafísica” de imortalidade enquanto sistema produtivo, ou antes, como anti-produção singular intensiva, com a adesão impensada a promessas supostamente redentoras.

Uma profunda gestão da vida, ou da sobrevivência pode se verificar aí por meio do conceito de biopolítica elaborado por Foucault (2010). Poder que faz viver, em vez de fazer morrer, que controla a vida, seus acidentes e deficiências. É possível dizer com Paula Sibilia¹³ que o transhumanismo se apresenta como poder que retira da vida o máximo de produtividade, a vampiriza em nome de sua continuidade e expansão. Acusação da vida para a gestão de suas forças e da própria mortalidade, enquanto promessa de imortalidade. Kurzweil (2003) projeta todo tipo de manipulação corporal e intelectual em tal gestão, desde o esvaziamento ampliado dos corpos com a retirada de vários de seus órgãos, pela substituição aprimorada de peças nanorobóticas, até o escaneamento completo do cérebro para uma máquina substituta do corpo orgânico: adeus ao corpo, bem vindo um super organismo tecnológico. Essa é uma das causas fundamentais transhumanas que será questionada nessa seção.

O terceiro item (seção 2.3.) tratará do projeto de abolição de todo o sofrimento no mundo sensível proposto por David Pearce (2007). O filósofo futurista acredita ser possível produzir um bem-estar continuado a todo ente senciente, com a abolição total da dor física ou

¹² Cf. KURZWEIL; GROSSMAN, 2007.

¹³ Cf. SIBILIA, 2015.

psíquica por meio do desenvolvimento da tecnociência. Ele aponta pelo menos três métodos de realização de superação do mal-estar e o melhoramento significativo do humor: implante cerebral eletrônico; uso de drogas sintéticas e reprogramação genética. Seja qual for o meio para a realização plena da felicidade, o certo é que a própria concepção desse termo, sua significação, em Pearce obedece a uma completa incapacidade de lidar com qualquer incômodo existencial, representa o escape a toda fissura ocorrida na experiência humana em suas relações com o fora, sua intolerância ao campo diferencial de vibratilidade, a afetação com o outro, com o imprevisível. É uma anestesia com pretensões generalizadas, modulação entorpecedora contra o plano sensível, retirada da imanência, do sofrimento que lhe é inerente, como diz Lapoujade (2002). Alegria débil, constante, anética e apolítica, distinta da alegria difícil clariciana que faz agenciamento com a alegria deleuziana, de inspiração spinozana e nietzschiana, alegria seletiva, que se esforça em pensar aquilo que aumenta ou diminui a potência de agir, de criar. Alegria conquistada em meio à turbulência, aos combates, aos choques com o outro, humano ou não humano, alegria imanente, alegria da pele, singular. David Le Breton (2013b) dirá que a dor é fundamental para a transmutação ética dos sujeitos, pois é a fenda no próprio “eu”, na identidade fechada sobre si mesmo, e a possibilidade de abertura em direção ao outro, ao outro de si mesmo inclusive. A dor é um risco como rachadura de si, que não deve ser acolhida sem a sua contraparte de alegria como ar puro existencial no encontro com o *fora*.

O artista performático Stelarc e sua teoria do corpo obsoleto guiam a quarta seção (2.4.) do primeiro capítulo. Para ele, a evolução filogenética da espécie humana estacionou, ou seja, o corpo e o espírito humano não conseguem alcançar e responder adequadamente à crescente velocidade e volume de estímulos tecnológicos que eles mesmos puseram em marcha. A eficiência do cérebro, por exemplo, está reduzida a um mínimo de capacidade para acompanhar a quantidade e velocidade de informações disponíveis à escala planetária. Stelarc sugere, portanto, a eliminação dos limites biológicos, culturais e planetários do corpo. É preciso modular o corpo, refazê-lo conforme as exigências da contemporaneidade. Estender os limites biológicos e conectar nossos sentidos com ferramentas técnicas, de modo a ampliar nossa capacidade cognitiva, perceptiva, de modo a acompanhar o desenvolvimento acelerado das informações, dos conhecimentos. O corpo deve ser acoplado e melhorado indefinidamente, ou até superado em sua anatomia por uma espécie de assimilação ciborgue.¹⁴ O corpo é percebido como corpo faltoso, ideia veementemente combatida por Deleuze e

¹⁴ Cf. STELARC, 1997.

Guattari¹⁵, que dizem nada faltar seja ao corpo seja a subjetividade, desde que estejam plenamente mergulhados no plano de imanência, com suas maquinações que nada têm de mecânicas, técnicas ao nível da dependência, mas que se conectam sobrevoando todo o campo social, agenciando sim com máquinas, mas também com blocos-outros de devir (animal, planta, ar, vozes, cores, paisagens). Nenhuma funcionalidade redutível a adequações sociais, mas invenção de modos peculiares de experimentar o corpo, o pensamento, o *socius*, o cosmos.

A quinta seção (2.5.) diz respeito à medicina da longevidade, a alguns presságios da imortalidade pesquisados pelo médico gerontologista Aubrey de Grey. Ele prognostica que, assim como o século XIX foi hábil em descobrir instrumentos de combate aos microorganismos geradores de enfermidades e mortes em abundância, reduzindo-as consideravelmente e aumentando a expectativa de vida pela intervenção científica sem precedentes, o século XXI em poucas décadas, com o avanço médico e técnico, será capaz de restabelecer a saúde e o vigor das pessoas mais velhas, que poderão viver muito mais tempo e muito mais saudáveis do que agora. Mas seu esforço e sua expectativa mais ambiciosa é reduzir drasticamente a incidência de mortes involuntárias, projetando ainda para esse século e para pessoas já existentes o alcance da idade de 150 anos, cuja morte virá somente caso assim o decidam. Grey estabelece, enquanto pesquisador e difusor do transhumanismo, uma verdadeira guerra contra o envelhecimento, cujo início já se deu, mas que não possui perspectiva de fim, e o que se pretende é o mais rápido possível reduzir substancialmente as taxas de mortalidade.¹⁶ Assim como os demais futuristas, Grey tem verdadeiro horror à morte, buscando detê-la e até superá-la com insistência científica, mas paradoxalmente, faz dela em sua obsessão por uma vida estendida sem limites, uma fixação fantasmática presente o tempo inteiro em sua vida. Deleuze, assim como Guattari, ao contrário, fazem da vida o alegre princípio do pensamento, onde o que importa são as maneiras de viver, a morte sendo entendida como uma porção mínima a nos afetar e entristecer. Não a denegação da velhice ou da morte, mas sua elaboração lúcida, a oportunidade de uma nova suavidade, de ser mais seletivo nos encontros.¹⁷

A sexta e última seção (2.6.) trará como mote os conceitos de transhumanismo e singularidade tecnológica, discutidos por Max More, articulador dos princípios de tais doutrinas, ainda nos anos 1990. More (2011b) é muito claro quando fala da ligação direta

¹⁵ Por exemplo, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996.

¹⁶ Cf. DE GREY, 2013.

¹⁷ Cf. DELEUZE, 2009.

entre humanismo e transhumanismo, da herança do segundo quanto ao primeiro, de suas noções gerais como racionalidade, progresso, esclarecimento, secularismo. Mas sua ideia é avançar com o humanismo, ultrapassá-lo superando o humano propriamente. Melhoria de vida para todos, melhoria universal, é como imagina More. Ele se considera filiado ao iluminismo, à sua razão ajuizadora. Melhorar tudo, mudar o genoma de cada um, apagar os traços biológicos de envelhecimento e mortalidade, ser o sucessor natural do humanismo, levar seu projeto adiante, saltando seus limites, indo ao ilimitado das transformações, das reprogramações. Robert Kurz (1997) dirá que tal ideário evolucionista, progressista não passa de preconceito esnobe da modernidade ocidental. Afirma que, enquanto as sociedades ditas atrasadas, primitivas mantêm uma relação singular com a natureza, de interação, produção e conhecimento valiosos até hoje, a sociedade moderna, com sua razão iluminada, com seu modo de produção industrial acaba por destruir os próprios fundamentos naturais da vida. Enquanto More se ressentia da vida mortal, mergulhado na esperança de prologar *ad infinitum* seu eu pessoal, Deleuze trata a morte como um acontecimento que nos ocorre no corpo, algo que preexiste à nossa encarnação e que deve ser vivido não enquanto resignação, mas como desejo, *amor fati*, contra-efetuação e crueldade de si. Interpretação renovada, singular do acontecimento-morte, sem denegação ou fixação, morte do eu, morte da morte em vida, celebração da vida imanente, *uma vida*.¹⁸

O segundo capítulo é dedicado à avaliação da tecnociência, sob seu uso majoritário transhumanista, por três pensadores advindos das chamadas ciências duras, dois deles também filósofos da ciência (Isabelle Stengers, química belga; Paul Feyerabend, físico e matemático austríaco), e o outro um matemático norte-americano: Theodore J. Kaczynski. O capítulo é encerrado com uma problematização da noção de limite em Deleuze, por meio da leitura de David Lapoujade, e em dissociação em relação às pretensões ilimitadas advogadas pelos transhumanistas.

A primeira seção (3.1.) traz a problemática proposta por Stengers (1990) quanto à relação entre ciência e poder. A filósofa diz que a associação incondicional entre esses dois termos não passa de um falso problema. Afirma que nem toda ciência guarda um sentido de dominação e que, mesmo a ideia de poder atrelada a uma negatividade opressiva não passa de ingenuidade. Assim, em sua análise, a ciência pode se efetuar enquanto potência singular inventiva (ciência minoritária), não ajustada aos poderes estabelecidos e dominadores dos indivíduos e da sociedade, ainda que uma ciência maior cumpra tal papel. É evidente a

¹⁸ A respeito de tal noção, cf. DELEUZE, 1998.

existência de uma ciência hegemônica no ocidente, com pretensões de valor universal, em que os cientistas-*experts* se alinham aos interesses capitalísticos e estatais, cujas pretensões de homogeneização se fazem insuportáveis. É justo para resistir ao intolerável da associação das ciências e tecnologias régias com o poder capitalista que Stengers propõe que outros usos da ciência sejam elaborados, um uso menor, divergente, em que as ciências se abram para outros saberes impuros, desarrazoados. Sugere ainda, com Deleuze e Guattari, rajadas de devires e um maior envolvimento crítico dos afetados pelas pesquisas tecnocientíficas de ponta, tendo em vista inclusive certa desaceleração de suas atividades, como forma de deter um modelo único de civilização e suas possíveis consequências catastróficas.

A segunda seção (3.2.) busca pensar com Feyerabend (2006) a questão de como o pretense domínio da razão ocidental, sua metodologia são empobrecedoras da vida natural e das culturas. Um tipo de racionalidade, dirá o filósofo, ao pretender-se irrefutável, centralista e universalista, superior a outras formas de perceber e experimentar o mundo condena esse mesmo mundo à perda de sua abundância, de sua multiplicidade. Ainda que não seja um tecnóforo ou um inimigo das ciências em geral, Feyerabend nem de longe se associa ao estilo e uso tecnocientífico transhumanista com sua uniformidade de propostas existenciais. É a abundância de perspectivas que lhe interessa, tanto entre os entes humanos quanto os inumanos. Não reconhece a natureza como objeto de pesquisas e transformações científicas e técnicas ilimitadas, e pensa mais os modos de viver e conhecer singulares, com suas possibilidades de agenciamentos não mediados por saberes colonizadores, com sua obsessão de tudo compreender a qualquer custo. Feyerabend, assim como Stengers prefere os saberes de vozes múltiplas e por vezes divergentes, que tratem os acontecimentos como singulares e que não interfiram invasivamente em culturas que se recusem a assimilá-los. Defende também a intervenção de grupos sociais não especializados nas pesquisas científicas, já que são eles em geral os mais afetados ou prejudicados direta ou indiretamente pelos conhecimentos e experimentos daí resultantes. É possível dizer aqui que, talvez através de conversações públicas diretas, será possível obter maior compreensão das pretensões transhumanistas e seu uso abusivo das tecnociências mais avançadas na contemporaneidade.

A seção três (3.3.) traçará uma espécie de conversação em ziguezague entre dois cientistas norte-americanos, notadamente o inventor em tecnologias da computação Bill Joy e o matemático Theodore Kaczynski. Será demonstrada a análise que Kaczynski (2014) fez sobre o desenvolvimento tecnológico a partir da ascensão da sociedade industrial, seu repúdio ao progresso das técnicas de amplo alcance e ao modelo de vida que o acompanha, os quais ele atribui serem as causas fundamentais dos problemas enfrentados pela sociedade, seus

indivíduos e o ecossistema contemporâneos. Joy (2003), influenciado pela leitura de um livro do inventor transhumanista Kurzweil, também passa a se ocupar com aquilo que pensa ser de enorme preocupação: o avanço excessivamente veloz e irrefletido das ciências e tecnologias na atualidade. Mas enquanto Kaczynski sugere o desligamento das máquinas, uma saída do mundo industrial, Joy apenas convoca os cientistas e tecnólogos a uma maior responsabilidade pessoal, de modo que o processo não se autonomize e ganhe vida própria, fazendo dos humanos escravos das máquinas que criaram. Com Deleuze e Guattari, é tentada, no entanto, uma aproximação entre os dois cientistas: sem a interrupção completa e irrestrita das tecnologias, se pretende verificar como é possível selecionar o quê e como se utilizar de suas forças, liberando-se dos usos maiores transhumanistas-capitalistas, e produzindo uma espécie de devir-primitivo com Kaczynski, devir-indígena, de modo a selecionar o que nos intensifica (afirmando vida terrena, finita, imanente) e o que destrói a vida extensiva/intensiva na atualidade.

A quarta parte (seção 3.4.) apresentará a noção de limite como potência pensada por Deleuze em seu percurso solitário, e por Deleuze e Guattari já como companheiros de escrita, isso sob a leitura singular de David Lapoujade (2015) e como desembaraço em relação ao ilimitado transhumanista. Tendo em vista as pretensões transhumanistas de manipulações ilimitadas do humano e do não humano através da tecnociência, com seu ideal de escapismo transcendente, a seção buscará colocar a questão do limite na filosofia de Deleuze e Guattari, apartando-se, porém, da noção de limite moral, do limite como forma de lei, e mergulhando no limite enquanto potência, enquanto ética dos encontros em que cada único pode perceber singularmente aquilo que pode a partir de certas afetações.

O terceiro capítulo será povoado pela máquina-de-guerra conceitual de Deleuze e Guattari como experimento de resistência ao ideário transhumanista, e pretende ser a corrente de ar puro da pesquisa lançada para o *fora* de si mesma. Desacatando limites-lei, fronteiras territoriais cerradas entre saberes, experimentará o uso dos conceitos filosóficos rigorosos-vigorosos dos pensadores franceses, mas convocará também para a dança alegre que deseja ser esse trabalho, outros pensadores artísticos, como os filósofos Friedrich Nietzsche e Kuniichi Uno, além dos escritores Antonin Artaud, Henry Miller e D. H. Lawrence.

A primeira seção (4.1.) demonstrará como a filosofia de Deleuze e Guattari (1997), contrariamente à doutrina transhumanista, aparece como uma geofilosofia, isto é, como os filósofos construíram toda uma máquina-de-guerra conceitual de afirmação da imanência pura, da vida como intensidade, hino a Terra e à Natureza como motivo spinozano. Assim é que toda essa parte do trabalho será destinada a explicitar a distinção entre os planos de

imanência e de transcendência, sua relação com a filosofia, com as artes e com as ciências. Demonstrará como a ocupação sobre tal questão não se dá como mero problema livresco, sendo de fundamental importância para o tipo de vida (*uma* vida) que se pretende levar, ainda mais quando ameaçados como estamos hoje por forças reativas e destrutivas que atravessam todo o planeta, desde os monitoramentos controladores dos grandes espaços sociais e mesmo siderais, até a malha fina do corpo tanto em sua superfície perceptível quanto em suas dobras internas imperceptíveis.

De forma sucinta é possível afirmar que os pensadores franceses se preocupam com a constituição de um plano de imanência em primeiro lugar por sua condição de univocidade, isto é, o plano existe de forma pura, não fazendo referência a nada além dele mesmo: não é imanente “a” qualquer outra coisa. Ele não foi criado nem emanado, não é subordinado nem condicionado por nada, é auto produtor. O plano é também o deserto a ser povoado pelos conceitos filosóficos que são criados e recriados conforme as necessidades e a colocação de problemas. Mas o plano, dirão, não é um conceito nem um método, é mais como uma imagem não dogmática do pensamento. Imagem vital, intensiva. Em relação à vida, é de suma importância pensar o plano, pois é nele, é *dentro* dele que as composições e decomposições das existências ocorrem. É nele que as vidas extensas são geradas e corrompidas, mas é, sobretudo, em relação à dimensão intensiva da vida que se faz interessante não perder o traçado da imanência, pois é aí que se prova a qualidade, o modo de existência que se leva: um modo baixo, vulgar, impotente ou, ao contrário, uma maneira nobre e potente de viver.

A perda do plano é característica de toda a história do ocidente, desde seu momento contemplativo e/ou criacionista (transcendência exterior, objetiva), passando pela modernidade reflexiva e comunicativa (transcendência interior, subjetiva), até a contemporaneidade transhumanista e suas novas imagens de transcendências genéticas, informacionais, cerebrais. A despossessão do plano de imanência é a perda do solo da vida, é a possibilitação da emergência de uma instância superior de poder (externa ou interna ao humano), seja do Estado, do Capital, do Eu, da linguagem, do significado, das ciências, das tecnologias, enfim, das mais variadas representações que dominam e submetem a existência. A perda do plano é a perda mesma do pensamento para a representação, para a fantasmagoria, pois é a perda do corpo, da dimensão do sensível, da natureza e suas transmutações, suas multiplicidades e complexidades para uma organização hierárquica unificante, universalizante. Enquanto o transhumanismo busca renovar a imagem transcendente, dogmática do pensamento, criando instâncias extras em relação à natureza, ao mundo sensível, Deleuze e Guattari buscam com sua filosofia afirmar a imanência pura, imanência

que não se refere a uma exterioridade ou interioridade, mas só se diz de si mesma enquanto multiplicidade auto produtiva, com as variações intensivas imprevisíveis que nos mobilizam como afetações condicionantes ao aumento ou diminuição de nossa potência de vida, de invenção livre na existência. Quanto mais mergulhado na imanência e elaborado o pensamento enquanto criação a partir de problemas vivos tanto mais liberados o corpo e a alma, sugerem os autores franceses em sua inspiração spinozana. Corpo e alma inseparáveis em sua cumplicidade tonificante são justo o que será a linha de escrita da terceira seção do capítulo terceiro.

Mas antes, a segunda seção (4.2.) trará a problematização das formas do humano na história, a relação do homem com as forças do infinito (forma-deus) e com as forças do finito (forma-homem), e ainda verificará como o conceito de devir em Deleuze e Guattari (1997a) podem nos ajudar a resistir à forma-trans/pós-humana que se insinua num horizonte próximo. Assim é que a seção buscará desbastar o humano do entulhamento de si mesmo, em si mesmo, imagem narcísica de confinamento embevecido que paradoxalmente destrói toda possibilidade de vida autêntica, singular. Sair, sair de si mesmo no encontro do outro, do outro em si mesmo. Outrar, outrar-se escapando do dever ser humano ou trans/pós-humano através do devir, dos devires minoritários e não humanos. Sair da identidade humana hegemônica, da identidade pessoal, e mergulhar no devir-animal, devir-vegetal, devir-mineral, devires imperceptíveis para devir-mundo, fazer o mundo devir, fazer do mundo um devir, para descentrar a terra da dominação humana. Devir não como imitação (não se imita um animal, por exemplo), mas como composição de forças que faz fugir toda blindagem ao *fora*. Constituição de uma zona de indiscernibilidade, um *entre-deux* que já é uma multiplicidade, pois os devires são múltiplos e proliferadores.

O item três (seção 4.3.) será dedicado ao conceito de corpo sem órgãos como resistência à organização transhumanista. O corpo sem órgãos tal como nomeiam Deleuze e Guattari (1996), via Artaud, é o corpo mesmo da terra, do mundo, da natureza, e o corpo intensivo de cada um liberado do eu, da consciência enquanto instância de assujeitamento. Fazer para si um corpo sem órgãos dirão os pensadores é criar para si um mundo vivo intensivo, é se liberar da mera sobrevivência extensiva, e além de rachar o eu pessoal, histórico, social, é inventar um corpo liberado das funcionalidades produzidas pelos poderes sociais, estatais, economicistas, midiáticos, científicos, tecnológicos. É inventar também sentidos outros, singulares, menores que a significação hegemônica, majoritária atribuída pela dominância capitalista, seja de qual viés (liberal ou estatal). Liberar-se do eu pela singularidade, da unidade pela multiplicidade, do autocentramento pelo toque do outro,

outramento de si mesmo nos atravessamentos com o fora, fora do humano, sobretudo; Fugir do organismo (fazê-lo fugir mais propriamente), da organização orgânica do corpo, da rigidez de sua funcionalidade mecânica, disciplinar, utilizável aos poderes estabelecidos, e construir um corpo intensivo cujas funções variam conforme o desejo inventivo de cada único, corpo-experimental; Sair das significações majoritárias, das representações hegemônicas que pretendem se universalizar e sufocar outros modos menores de dar sentido à vida. Criar sentidos múltiplos, multiplicadores, avaliar e variar os signos pela invenção de uma lógica dos sentidos, das sensações, sentidos mais artísticos, mais arteiros até. Daí Deleuze e Guattari nos oferecerem com seu conceito-experimento de corpo sem órgãos um aliado na resistência a moral transcendente transhumanista e seu desprezo pelo corpo, pelo sensível, sua obsessão pelo eu humano (ou super humano), e pela significação universal, totalizante antropocêntrica (ou super antropocêntrica) com suas perversões capitalísticas, estatais de destruição da existência de cada um e da vida do planeta.

Afirmção da terra, do plano de natureza em suas multiplicidades e modificações, seus toques e trocas diferenciais, singularizantes. Uma ética dos encontros é a afirmação da pura imanência, sendo mais rigorosamente a produção de éticas singulares o que nos oferece o pensamento de Deleuze e Guattari, contra toda moral transcendente universalizante com pretensões supremas, como poder vertical exterior e interior, tal como o transhumanismo com seu turbinamento ao capitalismo vem demonstrando ser. *Um*s éticas que não se fiam num juízo universal é o esforço que essa pesquisa busca conquistar na companhia de Deleuze e Guattari como principais intercessores, e com as alianças dos demais pensadores já citados, sejam da filosofia, das ciências ou das artes, como saberes que não se fecham em si mesmos e transitam uns enriquecendo os outros.

Éticas aqui como avaliação dos modos de existência, sob o critério de sua potência inventiva singular e sua nobreza estética, mergulhados no puro plano de imanência, justo o oposto a uma moral transcendente ajuizadora da vida, da natureza, do humano, com seu critério de validade universal cujas instâncias supremas presumem dizer o que é melhor, mais belo, mais perfeito como pretendem os transhumanistas. Invenção de éticas a partir da politização do uso transhumanista das tecnociências mais avançadas, politização no sentido de uma análise dos interesses e consequências de tal uso, e intervenção direta de um povo por vir de pensadores, ainda que o pensamento seja algo de raro, vindo de *fora* como violência das questões, e que exige silêncio, solidão, paciência e cuidado para não ser bloqueado pelos dogmas, pelas opiniões tagarelas e pela tolice. Com Deleuze, Guattari e os outros aliados o presente trabalho busca elaborar *umas* éticas das multiplicidades, das diferenciações, em que

as maneiras de valorar sejam mais singulares (situações-problema caso a caso), tendo em vista resistir a moral transcendente transhumanista e aos poderes que lhe correspondem, em especial ao Estado e a ditadura do capital. Potência de vida terrena contra o poder humano sobre a vida, uma nova suavidade.

“A terra tem pele, e essa pele sofre enfermidades; uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’”.

(Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*)

“O problemático e o diferencial determinam lutas ou destruições...”

(Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*)

2 O TRANSHUMANISMO & A SUA MORAL TRANSCENDENTE

“O mundo está vivo, e nada vivo tem remédio, e essa é nossa sorte.”

(Roberto Bolaño, *Entrevista a Revista Playboy, México*)

“Nosso século, que tem na tecnologia de sucata seu fetiche máximo...”

(Roberto Piva, *Entrevista ‘O Mascate da Paixão’, Encontros*)

O objetivo deste primeiro capítulo consiste em fazer a apresentação do transhumanismo, em conceituá-lo, explicitar seus conteúdos e verificar seu funcionamento no campo social, e, sobretudo, analisar sua moral transcendente. Busca entender como tal doutrina ou filosofia vem se utilizando das ciências e tecnologias de ponta (com sua evolução exponencial) disponíveis na contemporaneidade, e como projetam a aplicação da tecnociência para o futuro. O objetivo de tal uso tecnocientífico é a manipulação do humano e a promessa de seu aperfeiçoamento (corporal e subjetivo) infinito e ilimitado, com vistas a uma prometida imortalidade. Serão expostas aqui as definições e as propostas de alguns dos principais pesquisadores e inventores nas áreas de tecnologia digital, neurociência, robótica, engenharia genética, nanotecnologia, inteligência artificial envolvidos na empreitada transhumanista de transcendência do humano e suas correlações com a moral e a economia capitalística.

O transhumanismo, segundo conceituam alguns de seus principais expoentes, notadamente Nick Bostrom, Raymond Kurzweil, Terry Grossman, David Pearce, Aubrey de Grey, Stelarc, Max More e Martine Rothblatt, é uma maneira de pensar e experimentar um radical aprimoramento da humanidade através do progresso permanente das ciências e tecnologias mais avançadas. Caracteriza-se por ser um processo de transição entre os organismos humanos biológicos, com sua lenta marcha de evolução natural, para um modo de ser do humano que terá seu progresso acelerado e melhorado segundo a manipulação tecnológica operada pelos agentes humanos conscientes.¹⁹ Trata-se da aspiração a uma total transcendência do humano e suas supostas limitações orgânicas e intelectivas, da ultrapassagem de sua interação afectiva, imanente, “natural”, para a constituição de uma figura pós-humana, esta com poderes de conexão técnica e melhoramento sem fim nem limite

¹⁹ Raymond Kurzweil fala da possibilidade de compreensão daquilo que denomina “*software da vida*” e da possibilidade de reprogramá-lo, isto é, trata-se do entendimento ampliado da constituição informativa dos genes de cada indivíduo ou de suas conexões neuronais, tendo em vista sua tradução em informações digitais com o objetivo tanto maior de assimilação e melhoramento da vida de cada um, a ampliação de suas funções emocionais e cognitivas, a extensão do tempo de vida. Cf. KURZWEIL, 2011b.

das funções corpóreas e mentais, tendo por objetivo culminante a completa superação da dimensão física, tida como obsoleta em nossa sociedade de fluxos informacionais, em que os aspectos cognitivos é que passam a ser prioritários e exigidos para o bom funcionamento do chamado capitalismo em rede.²⁰ A promessa, a meta decisiva projetada pelos transhumanistas é a evolução extensiva máxima da vida humana, sugerindo inclusive sua imortalização e a eternização da economia capitalista com seus picos de aceleração tecnológica.²¹ Sobre a relação sociedade digitalizada e capitalismo, Franco Berardi, filósofo italiano dirá:

A mutação do organismo social na época da digitalização, a integração da atividade mental ao sistema global da produção capitalista, a invasão do espaço mental por parte dos agentes semióticos de funcionamento viral e subliminarmente mutagênico, reviram completamente o processo de formação da esfera pública. A dissolvença da democracia moderna está inscrita na criação de um ciberespaço integrado, na formação de um *continuum* orgânico-inorgânico ao qual a mente coletiva e individual está conectada através de redes sociais. (BERARDI, 1997, p. 119).

O capítulo procura ainda realizar a problematização quanto a tal ponto de vista (a moral transhumanista), fazendo uso de algumas noções dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari, já que eles pensam a vida não pela via evolutiva, nem pela existência meramente extensiva, mas a vida como afirmação no puro plano de imanência, vida enquanto intensidade²² e composição de devires. Utiliza-se ainda de certos questionamentos e problematizações operadas por autores como Hermínio Martins (sociólogo da ciência e tecnologia português), Paula Sibilia (antropóloga argentina), Michel Foucault (filósofo francês), David Le Breton (antropólogo francês), David Lapoujade (filósofo francês), Robert Kurz (ensaísta alemão) e Friedrich Nietzsche (filósofo alemão), todos como forma de resistência à tentativa transhumanista de escapar à vida sensível, corpórea e aos riscos que tal filosofia oferece com seu uso transcendente da tecnociência contemporânea.

²⁰ Trata-se do capitalismo cognitivo, informacional, como dirá o filósofo italiano Franco Berardi (Bifo): “O processo de integração das atividades intelectuais no processo produtivo é a passagem pela qual se realizou, nas últimas décadas, a definitiva inervação do modelo capitalista no sistema nervoso da humanidade. [...] A infinita complexidade de um sistema em que a força produtiva principal se torna o imprevisível trabalho da mente e em que a informação auto-replicante se torna a mercadoria universal...” (BERARDI, 2005, p. 99-101). Também sobre o capitalismo, a sociedade cognitiva, cf. COMISSÃO EUROPEIA, 1995.

²¹ Para ver algo sobre essa relação negócios e tecnologia, cf. KURZWEIL, 2011b.

²² Essa noção será cara a Deleuze e Guattari em sua obra, pois ela indicará justamente o que nós “somos” ou mais rigorosamente, o que nós *devimos*. Aquilo que indica nossa singularização, o *gradus* (grau, do latim), dirá Deleuze, a quantidade intensiva, “por oposição ou diferença com as partes extensivas”. Com Spinoza, dirá ainda Deleuze: “Então, é necessário conceber que a essência singular de cada um seja essa espécie de intensidade, ou de limite de intensidade. Ela é singular porque, qualquer que seja nossa comunidade de gênero ou de espécie – como por exemplo, todos nós somos homens – nenhum de nós tem os mesmos limites de intensidades que o outro.” Cf. DELEUZE, 2009.

2.1 Transhumanismo / Pós-Humanismo (Segundo Nick Bostrom)

“Acho que às vezes podemos ficar sagrados demais e, portanto, engaiolados.”

(Charles Bukowski, *Escrever Para Não Enlouquecer*)

“A vida é um monte de ruínas. Não existe evolução coisa nenhuma.”

(Roberto Piva, *Entrevista ‘O Banquete do Poeta’, Encontros*)

De acordo com o filósofo futurista sueco Nick Bostrom, da universidade de Oxford, o transhumanismo é um movimento sem definição precisa que vem se desenvolvendo ao longo das últimas décadas. Em seu artigo intitulado *Valores Transhumanistas* o autor afirma que o transhumanismo “promove uma abordagem interdisciplinar para a compreensão e avaliação das oportunidades para a melhoria da condição humana e do organismo humano proporcionadas pelo avanço da tecnologia.” (BOSTROM, 2005b, p. 1). Para tanto, é dada a atenção simultaneamente às tecnologias de ponta já em funcionamento adiantado como a engenharia genética e a tecnologia digital quanto às tecnologias projetadas para o futuro, como a nanotecnologia e a inteligência artificial.

As possibilidades de aprimoramento propostas vão desde o aperfeiçoamento das capacidades físicas, intelectuais e emocionais dos seres humanos até a extensão máxima da saúde humana, a erradicação de doenças, a eliminação do sofrimento. Visando alterar substancialmente a condição humana, o transhumanismo não se limita, no entanto, ao uso de dispositivos tecnológicos e medicamentos, inclui também técnicas econômicas e sociais, talentos, *design* institucional, desenvolvimento psicológico e cultural. São exemplos disso palestras realizadas pelo próprio Bostrom discorrendo sobre os benefícios da criação de uma superinteligência artificial; mas também o esforço de outros transhumanistas como Kurzweil, que fundou em 2009 a Singularity University, dentro do campus da Nasa, na Califórnia, visando promover cursos e pesquisas com a meta de “ensinar o futuro” e “formar os novos líderes mundiais do pensamento”; ou ainda os investimentos financeiros de Rothblatt, que diz estar disponibilizando parte de sua riqueza em pesquisas e divulgação (produção de filmes), para tornar real a criação de seres digitais inteligentes, ciberconscientes.²³

²³ Para ver uma das falas realizadas por Bostrom sobre inteligência artificial e seu futuro (superinteligência), cf. BOSTROM, 2015. Disponível em: https://www.ted.com/talks/nick_bostrom_what_happens_when_our_computers_get_smarter_than_we_are?language=pt-br#t-499235. Sobre a fundação da Singularity University, realizada por Kurzweil em parceria com o

Os transhumanistas – o próprio Bostrom, o qual regula essa seção, e os já aludidos Kurzweil, Grossman, Pearce, Grey, Stelarc, More e Rothblatt – entendem aquilo que denominam “natureza humana” como um trabalho inacabado que é possível remodelar conforme várias maneiras desejáveis. Compreendem que a humanidade não precisa ser o ponto final de uma suposta linha evolucionária. Com isso, esperam que pelo uso responsável da tecnociência e de outras modalidades racionais possamos nos tornar pós-humanos, ou seja, seres humanos com suas capacidades maximizadas, estendidas muito além daquelas que possuem os humanos no presente. Porém, grandes riscos podem advir das diversas formas de busca da extensão e aprimoramento da arquitetura humana: conforme o sociólogo da ciência e tecnologia português Hermínio Martins (2012, p. 366-367), uma perigosa forma de eugenismo pode estar se gestando em certas modalidades de aperfeiçoamento das capacidades humanas via as novas tecnologias genéticas e reprodutivas atuais. Tais alternativas de modificação aprimoradora não seguem programas estatais ou campanhas de persuasão em massa como outrora ocorreu na Alemanha nazista ou até em países democráticos como os Estados Unidos (leis de esterilização de presos e pacientes psiquiátricos, até pelo menos a década de 70), mas funcionam pela persuasão dos pais que passam a escolher seus descendentes tendo em vista a maximização de seu dote ou capital genético.

É pela sedução e até pelo temor de ter um filho não adequável aos desafios competitivos do capitalismo cognitivo (mais preparado intelectualmente, emocionalmente e evitando riscos de doenças e comportamentos indesejados) que a nova eugenia pode se dar como uma genetização do humano cada vez maior²⁴, com a conseqüente aceleração no ritmo de escalas de evolução, na passagem do biológico para uma seleção científica-tecnológica fundada no economicismo e na modelação aperfeiçoadora do comportamento moral, da estética e da saúde ascética de cada um. Dessa maneira, aqueles embriões que forem tomados como inaptos num prévio diagnóstico genético correm o sério risco de não poderem se desenvolver e nascer, assim entrando numa possível lista de “feticídio seletivo” por seus defeitos ou supostos defeitos e inadequações congênitas, já que é uma vida em condições

também futurista e empreendedor (um dos mecenas da contemporaneidade) Peter Diamandis, cf. KURZWEIL, 2011b. Disponível em: <http://experience.hsm.com.br/posts/era-do-crescimento-exponencial>. Sobre os investimentos de Rothblatt, cf. ROTHBLATT, 2014. Disponível em: http://www.technologyreview.com.br/read_article.aspx?id=46302. E também o prefácio de Kurzweil ao livro da pesquisadora e produtora, cf. ROTHBLATT, 2016.

²⁴ Uma espécie de ontologia centrada no interior da informação genética, algo como se o segredo da vida estivesse ali escondido e pronto para ser desvendado. Com Deleuze, é possível pensar que tal leitura é de cunho transcendente, haja vista que o autor pensa o plano de transcendência, entre outras coisas, como uma “evolução nas profundezas supostas da Natureza. [...] Tal plano pode ser estrutural ou genético”. (DELEUZE, 2002, p. 133).

otimizadas (com garantias estendidas) a que passa a importar para a ideologia transhumanista, evitando todo tipo de suposto transtorno, de algo que escape a seu ideário moral de transcendência do humano como forma orgânica limitada.

Evidentemente que os perigos representados pelo transhumanismo não se bastam em sua dimensão geneticista. O próprio Bostrom alerta para os perigos de uma superinteligência artificial caso ela se torne autônoma frente a seus criadores humanos. Uma inteligência superpoderosa pode vir a não mais respeitar os comandos humanos e passar a dominá-los sem via de retorno. O autor sugere então que, como somos adversários inteligentes, podemos antecipar os riscos que representam a superinteligência futura, porém, previne, caso não o façamos com os devidos cuidados ela o fará em relação a nós com recursos muito mais avançados e de modo muito mais preciso.²⁵ Então, o que deve preocupar, sobretudo, em relação à “ideologia” transhumanista é menos esse ou aquele ponto específico de sua atuação, essa ou aquela forma de melhoramento e maximização do humano. O cuidado e a resistência deve se ater mais ao núcleo mesmo de sua doutrina, qual seja: a obsessão pelo tipo de perfeição em adquirir poderes extremos ilimitados, a tara do humano pela colonização de toda a natureza e de sua própria natureza enquanto “espécie”.²⁶

Se tal pretensão não se revela necessariamente como uma novidade, ela apresenta pela primeira vez na história (é o que defendem os transhumanistas) da suposta evolução as condições científicas e tecnológicas necessárias não só à colonização do mundo biológico, mas a sua completa superação e independência, a sua total transcendência por meios inventados pelo próprio humano, uma espécie de metafísica intermediada por instrumentos e saberes físicos. A imortalidade ativada por seres até então considerados mortais, o infinito e ilimitado produzido por entes até aqui considerados históricos e condicionados por limites biológicos, técnicos, cognitivos, etc. Eis aí o grande perigo, conceitual e prático, a atualização de um antigo ideal de transcendência (agora com o garbo científico), de pureza no sentido de escapar ao mundo das composições, das afecções que produzem nossa existência no contato com a multiplicidade das forças da natureza, o que Deleuze e Guattari chamarão de devir, relação entre singularidades constituídas como zonas de vizinhança, em que formas puras, espécies e gêneros não grudam e não se pretendem superiores umas às outras, pois já se

²⁵Cf. BOSTROM, 2015. Disponível em: https://www.ted.com/talks/nick_bostrom_what_happens_when_our_computers_get_smarter_than_we_are?language=pt-br#t-704218. E também, cf. BOSTROM, 2012.

²⁶ A nanotecnologia, segundo indica Ed Regis, também representa um perigo eminente, especialmente na produção de armamentos sofisticados, invisíveis, não detectáveis por qualquer radar, do tamanho de bactérias, embora mais mortais. Armas para uso militar de Estados e que podem também ser desenvolvidas por indivíduos privados com capacidade de manipulação de tal tecnologia. Cf. REGIS, 1997.

produzem como um bloco de alianças heterogêneas.²⁷ O limite aqui é a capacidade de afetar e ser afetado, de produzir maior ou menor grau de potência sem garantias, no jogo dos encontros entre as múltiplas forças do mundo, selecionando singularmente o que dá vida intensiva (o que convém e o que não convém numa relação) e não um poder super extensivo de sobrevivência como querem os transhumanistas, eles que parecem estar dispostos a empreendimentos arriscados ainda não perceptíveis em suas possíveis consequências mais danosas.²⁸

Assim, segundo Bostrom, a perspectiva transhumanista contrasta com pontos de vista considerados conservadores frente às novas tecnologias. O transhumanismo segue uma visão delineada por uma constante evolução²⁹ no sentido de acolher e fomentar ativamente as políticas tecnológicas. Ora, o objetivo aqui é:

²⁷ Para acompanhar a ideia de devir e de alianças heterogêneas, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a.

²⁸ Sobre a distinção de critérios de avaliação em relação às espécies e gêneros (abstrações fictícias: “o” homem, “o” animal) e as noções comuns (poder de ser afetado: “um” homem, “um” cão), cf. DELEUZE, 2002.

²⁹ O futurista, inventor e empreendedor Raymond Kurzweil acredita e defende veementemente que a evolução que o Universo segue desde seu nascimento (Teoria do Big Bang) ocorre num ritmo exponencial, com os primeiros eventos desde a grande explosão se dando cada vez mais lentamente. O desenvolvimento dos organismos também segue tal padrão: primeiramente num ritmo mais rápido e posteriormente os eventos-chave vão ocorrendo tanto mais lentamente. Num terceiro momento o ritmo exponencial começa a acelerar, com a evolução cada vez mais rápida das formas de vida na Terra. A seguir, a evolução tanto mais rápida do homem e a evolução cada vez mais veloz das tecnologias criadas pelo homem. Enfim, o crescimento exponencial da computação e das novas tecnologias de ponta. Cf. KURZWEIL, 2007. Kurzweil defende que a evolução na Terra funciona como uma espécie de programador master, com a projeção de milhões de espécies, e diz que cada uma delas foi programada como um *software*, escrito e registrado como dados digitais na estrutura química da molécula de ácido desoxirriboneoclético ou DNA. Para o futurista (devido a seu ideário de perfeição) a tal programação – mesmo sendo rica e tendo evoluído até o homem e sua capacidade intelectual superior – ainda é falha e deve ser corrigida pelo avanço tanto mais rápido das tecnologias, em que as máquinas alcançarão num futuro próximo um nível de inteligência superior ao de seus criadores humanos, o que proporcionará uma ilimitada e infinita evolução aperfeiçoadora do humano e das máquinas espirituais, a era pós-humana ou como ele nomeia: a era da Singularidade, rumo à imortalidade via tecnociência. Cf. KURZWEIL, 2007. O biólogo e paleontólogo norte-americano Stephen Jay Gould já questionara, em seu artigo *A Evolução da Vida*, a noção de uma teoria geral de evolução da vida, pelo menos dizia que era necessário ir além dos princípios da teoria evolutiva, e fazer um exame paleontológico dos padrões contingentes da história, com uma visada completamente distinta dos modelos convencionais deterministas da ciência ocidental. Tal visão se diferencia especialmente ao minar as tradições sociais e expectativas psicológicas da cultura do ocidente com sua ilusão de uma história que culminaria com os “humanos como a expressão mais elevada da vida e os supostos guardiões da Terra.” Gould enfatiza que as ciências podem até compreender certos fenômenos da Natureza, mas alerta que toda ciência tem um embasamento social e que os cientistas em geral acabam por registrar “certezas” dominantes, mesmo quando dizem se valer da máxima objetividade (talvez essa seja uma maneira equivocada de fazer ciência, ou de produzir qualquer forma de pensamento: objetividade, ou mesmo subjetividade). Ele cita o exemplo do próprio Charles Darwin, que teria expressado mais uma preferência social vitoriana do que um registro da Natureza, ao escrever no final do penúltimo parágrafo da *Origem das Espécies* sobre a perfeição como finalidade natural: “Portanto, podemos olhar com confiança para um futuro seguro de longa duração. E como a seleção natural trabalha apenas pelo e para o bem de cada ser, todas as características corpóreas e mentais progredirão em direção à perfeição.” (DARWIN, 2014, p. 444). Para a leitura do texto de Stephen Jay Gould, Cf. GOULD, Disponível em: http://www.uel.br/pessoal/rogerio/evolucao/textos/sciam_evolucao_vida.pdf. Como sugestão de leitura sobre a crítica do progresso, cf. DUPAS, 2007. Já Deleuze e Guattari enfrentaram de maneira bem singular o problema do humanismo (antropocentrismo), e aqui proponho também do trans/pós-humanismo (estes como atualização do humanismo e sua arrogância de ser supremo da Natureza). Pensam eles as relações a partir do conceito de

[...] criar a oportunidade de viver uma vida muito mais longa e saudável, para melhorar a nossa memória e outras faculdades intelectuais, para refinar as nossas experiências emocionais e aumentar a nossa sensação subjetiva de bem-estar, e para alcançar um grau maior de controle sobre nossas próprias vidas de uma maneira geral. Essa afirmação do potencial humano é oferecida como uma alternativa às costumeiras injunções contra o “brincar de Deus”, mexer com a natureza, alterar nossa essência humana, ou exibir uma *húbris* digna de punição. (BOSTROM, 2005b, p. 2).

Bostrom anota (2005b, p. 2) que o transhumanismo é um humanismo radicalizado, isto é, possui raízes no pensamento humanista secular, porém o aprofunda ao ir além de seus métodos de melhoria da “natureza humana” (educação e refinamento cultural), com a utilização da medicina e tecnologia de ponta com vistas à superação dos limites biológicos do humano. Tais limites são percebidos como o correlato da pequena parte do que é possível aos organismos humanos, sendo nossa natureza biológica tão restritiva quanto o modo de ser de outros animais. Assim, da mesma maneira que faltaria a um chimpanzé os recursos cognitivos para entender o que é um ser humano, a nós humanos pode faltar a capacidade de compreender como seria um humano melhorado de modo extremo (um pós-humano).³⁰

Ora, para os pensadores franceses Deleuze e Guattari a própria concepção do humano como meta ou topo da evolução natural de espécies biológicas já se mostra problemática, já que para os autores tal imagem progressiva em direção antropocêntrica – em que o “eu”, a consciência, o sujeito moderno se coloca como unidade decisiva – nada mais é do que a realocação do juízo de Deus, a redução da multiplicidade concernente ao plano de imanência à imagem do Uno transcendente configurado na figura do humano e de seus valores de pretensão de superioridade em relação às outras forças da natureza, de seu temor em relação à vida intensiva e seus limites inerentes (certo grau de potência, doenças, velhice, morte). O

devir, que nada tem a ver com evolução de um ente menos perfeito a um mais perfeito até um topo infinito de aperfeiçoamento na hierarquia biotecnológica. Para os autores não há nenhuma evolução por dependência e filiação, o que existe são relações de aliança, *simbioses* que põem em jogo entes de escalas e reinos completamente diferentes. São blocos de devir que tomam seres distintos, mas que não reproduzem daí uma descendência, não se vai de um ser menos diferenciado a um mais diferenciado, em que deixa de haver uma evolução filiativa hereditária para se processar uma relação de contágio entre heterogêneos, sempre contemporânea, uma espécie de involução não regressiva. O devir como involução, involução criadora dirão Deleuze e Guattari. Involuir então será formar um bloco que percorrerá sua própria linha “entre” determinados termos postos em jogo. Portanto, involuir não será nem caracterizar (espécies, gêneros...), mas proliferação, variação; nem filiação, mas transversalidade entre heterogêneos; nem árvore classificatória, genealógica, mas rizoma, multiplicidade sem começo ou fim. Involução como devir, não imitação ou identificação, nem reprodução, nem progressão ou regressão, nem correspondência, mas associação “entre” forças, povoamento, matilha. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a. Sobre evolução a-paralela, cf. também DELEUZE; GUATTARI, 1995b. Mais sobre tal problema no capítulo deste trabalho, intitulado “A Máquina-de-Guerra Conceitual de Deleuze e Guattari Como Experimento de Resistência ao Ideário Transhumanista”.

³⁰ O termo transhumano, conforme assinala Bostrom designa os seres em transição, aqueles que são moderadamente aprimorados, cujas possibilidades estariam entre os humanos não aperfeiçoados e o desenvolvido radical pós-humano. Cf. BOSTROM, 2005b.

ideal trans-pós-humano aparece aqui tão somente como ampliação dessa formação pretensamente unitária e ajuizadora da vida com sua concepção de imperfeição da natureza em sua evolução “linear” num caminho sucessivo de melhoramentos hierárquicos.

Eis aí uma noção que tem seu começo na ideia do mais simples, da unidade mínima contraída que se fragmenta após a grande explosão do Big Bang, passando por uma série de eventos até o nascimento da Terra, com a origem das “formas” de vida tidas como as mais simples até a culminância da vida humana consciente, e agora super inteligente em transição ao pós-humano, toda uma trajetória de origem e finalidade, do direcionamento de uma unidade fundamental a uma unidade superior sem fim ou limite, mas que se constitui como horizonte-cume, das raízes ao topo da árvore genealógica, sendo que os galhos mais altos e robustos são representados contemporaneamente e para o futuro com uma imagem tecnológica de superação dos traços da natureza, do humano para uma arquitetura expandida por uma tecnociência com ares divinos de aperfeiçoamento ilimitado.

Essa postura de redução ao Uno que segue uma suposta progressão que tem certo início e desfecho tranquilizador – configurando uma imagem de árvore-raiz ao mundo, com a ideia de filiação e evolução de formas específicas, genéricas – é rejeitada por Deleuze e Guattari, visto que representa um modelo estatal de pensamento e de vida, modelo de poder centralizador e sedentário, com ênfase numa memória carregada e na divisão sujeito e objeto. Os autores franceses opõem a essa imagem arbórea a concepção de rizoma, que não toma a forma do múltiplo como derivado do Uno ou que a este se acresceria, mas se faz por conexão de um ponto a outro qualquer, sem remeter seus traços necessariamente a outros traços de mesma natureza. São regimes muito distintos os que se compõem no rizoma, já que não seguem uma evolução do tipo filiativa, mas se ligam tão somente por alianças que se dão sempre pelo meio, sem começo nem fim, *entre* as coisas, no plano de imanência das multiplicidades nômades, dirão os filósofos:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde você vai? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 37).³¹

³¹ A um suposto dualismo criado entre as imagens da árvore e do rizoma, Deleuze e Guattari respondem: “Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 32). Mesmo num modelo tipicamente arbóreo o rizoma transborda, enquanto que no rizoma encontram-se nós de arborescência. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1995a.

Dessa maneira, a questão suscitada por Bostrom de uma limitação do humano (falta de alcance) em entender o que será o pós-humano como superação e melhoramento extremo antropológico é tomada, segundo a leitura aqui defendida, com Deleuze e Guattari, como problema a ser desembaraçado. Não se trata de chegar ao pós-humano como transição através do humano, assim como não é interessante pensar o humano como ponto culminante em relação às outras “espécies”, e ainda, estas como tendo traçado um longo caminho que retroativamente nos levaria a alguma origem fundadora. Trata-se, seguindo a linha de pensamento dos autores franceses de quebrar tal ontologia, de se livrar do fundamento, de “anular fim e começo”. Ir pelo meio, não como média, mas como aquisição de velocidade, de trocas simultâneas (homem-bicho, homem-máquina, orgânico-inorgânico, animal-técnica, vegetal-animal, mineral-homem) entre-dois, entre as coisas, zona de adjacência, atravessamentos:

Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para a outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 37).

Mas a ideia de falta e de limite é cara aos transhumanistas em geral. Com Bostrom isso não é diferente. Ele irá elencar algumas formas de limitações humanas, que segundo sua análise, por estarem já tão disseminadas e familiarizadas acabam por não serem sequer percebidas, quanto mais questionadas. Uma das limitações triviais conforme Bostrom (2005b, p. 3) é o tempo de vida humano, que evoluiu em média para sete ou oito décadas, período muito curto segundo o autor. Ele considera que envelhecemos e morremos muito cedo, e que dessa maneira não conseguimos dar sequência a grandes projetos de vida, e assim algo mais precioso “fora da esfera humana” deve ser perseguido, com vistas ao desenvolvimento expandido de nossos talentos.

Essa ideia de Bostrom reduz em demasia o sentido intensivo da vitalidade, com a prioridade para o tempo extenso, pela quantidade de tempo de sobrevivência que um indivíduo terá para realizar seus feitos pessoais, e a consequente gestão do tempo para uma maior eficácia de adequação às exigências de velocidade e precisão da atual sociedade capitalista cognitiva: mais tempo de sobrevivência (extensão de anos) associado ao cálculo do tempo para uma maior eficiência de atividades produtivas. Mas o experimento-vida conforme sugere Deleuze (1998, p. 61) não quer conservar a vida a qualquer custo, nada se sabe de antemão, já que não há nem passado nem futuro a projetar, visto que sua potência é criadora, não é uma crítica da vida, com suas pretensas faltas e insuficiências, mas afirmação enquanto

singularidade que não se basta no engolfamento pessoalista, que é na verdade abertura às intensidades impessoais, linha de fuga em relação ao que é majoritário, à ordem estabelecida, aos poderes que querem a vida justificada tão somente se aperfeiçoada segundo padrões técnicos, morais, econômicos, estatais, etc. Vida intensiva que não calcula o tempo de vida, nada de *cronos*, mas preenche o tempo com a composição de várias temporalidades disponíveis em várias épocas, tempo do acontecimento, “... um outro metabolismo passado-futuro a partir do qual a eternidade poderá coexistir com o instante presente”. (GUATTARI, 1992, p. 115). Existência que acede às velocidades impossíveis, absolutas, sem esbarrar nos limites constrangentes do capital, da regulação estatal ou dos fluxos rebatidos em supostos sujeitos e significados hegemônicos, como os pretendidos pelo transhumanismo.

Outro limite preocupante apontado pelo futurista é o que acomete nossa “máquina pensante”, nosso cérebro. Este, segundo anota, possui deficiências significativas, responsáveis pelo fracasso de descobertas científicas e filosóficas seguras, que possam apontar “respostas sólidas e aceitas de um modo geral”. Além disso, nossas limitações cognitivas apresentam ainda algo como defeitos de memorização e de compreensão perfeita em relação a certas percepções e conteúdos volumosos:

A impossibilidade que me refiro é mais parecida com a impossibilidade que nós seres humanos atuais temos para visualizar uma hiper-esfera com 200 dimensões ou para ler, com memorização e entendimento perfeito, todos os livros da Biblioteca do Congresso. Essas coisas são impossíveis para nós, simplesmente porque nos falta o ‘poder cerebral’ necessário. (BOSTROM, 2005b, p. 5).

Bostrom aqui trabalha com a ideia de um aparelho cognitivo e de memória estendida, esta última funcionando mais como arquivo que acumula grandes quantidades de informações, e a inteligência como uma faculdade representativa que busca perfeição e saberes estabilizados/generalizantes, algo curioso quando se trata de um autor que advoga a mudança permanente e aprimoradora dos homens e do mundo. Já Deleuze e Guattari (1997c, p. 13) trabalham o pensamento como invenção, não como registro e acúmulo, seja de informações, dados e mesmo de ideias que se cristalizem e mofem com ares de sublimidade. O pensamento para eles é criação, seja em filosofia, em ciência ou nas artes, ou seja, entre essas maneiras de pensar não existe hierarquia, só existem elementos e planos distintos: a filosofia com seus conceitos imanentes, a ciência e suas funções referentes e a arte com seus afectos e perceptos componentes. As três formas de pensar são mobilizadas por problemas sempre renovados, em que uma espécie de esquecimento ativo é necessário à criação, uma

certa leveza sensório-cognitiva, uma quebra com o bolsões de conteúdos já marcados e representacionais, com as mensagens triviais acumuladas e que circulam impedindo ideias raras e potentes. Aqui, ao pensamento nada falta, pois ele inventa afetado pelas forças do *fora*, no limite de sua própria impotência. Referindo-se a Artaud, diz Deleuze:

Sabe que há um acéfalo no pensamento, assim como um amnésico na memória, um afásico na linguagem, um agnóstico na sensibilidade. Sabe que pensar não é inato, mas deve ser engendrado no pensamento. Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer que nasça aquilo que ainda não existe (não há outra obra, todo o resto é arbitrário e enfeito). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar “pensar” no pensamento. (DELEUZE, 2006a, p. 213).

Bostrom (2005b, p. 5-6) aponta também para os defeitos funcionais do corpo humano e se refere ao melhoramento de nosso sistema imunológico natural através das aplicações de vacinas. A partir daí nos convoca a imaginar as possibilidades de melhorias adicionais de nossos corpos, de modo que tais aprimoramentos sejam capazes de evitar doenças e nos proporcionem as “vantagens” de moldar nosso corpo segundo nossos desejos, permitindo-nos, por exemplo, controlar a taxa metabólica de nosso organismo.³²

Mas Bostrom propõe uma forma bem mais “ousada” de melhoramento corporal, especificamente de aprimoramento mental, tendo por base uma visão computacional do cérebro, sua digitalização. A intenção seria a de fazer uma espécie de *upload* ou *download* detalhado da estrutura do cérebro, digitalizá-lo e construí-lo sob um modelo de *software* tão fiel ao original quanto possível, e executá-lo em *hardware* apropriado, de modo que seu comportamento seja basicamente o mesmo do cérebro corporal.³³ Alguns benefícios podem ser desfrutados de uma mente computacional, segundo a perspectiva do futurista:

³² O antropólogo francês David Le Breton nomeia como a “gestão de si” essa prática de modelação de aspectos do corpo segundo certa “vontade”, para manter-se à altura da concorrência em nossa sociedade. Diz ele: “Consumem-se seus produtos para fortalecer a vontade, ancorar-se com solidez em uma realidade flutuante, sempre provisória, e permanecer na competição.” (LE BRETON, 2013a, p. 65). O corpo e o humor passam a ser sustentados por tutores farmacológicos, a sexualidade busca escapar dos acasos da excitação e do tempo pelo consumo de próteses químicas, enquanto outras atividades corporais buscam modelar a forma do corpo via anabolizantes, ginásticas tonificantes, regimes alimentares, etc, produzindo assim uma espécie de corpo blindado, corpo argamassa que se apresenta como capital físico, “identidade pessoal” desdobrada para a superfície da pele. Cf. LE BRETON, 2013a.

³³ Essa é também a perspectiva fundamental defendida pela tecnóloga norte-americana Martine Rothblatt, qual seja: a criação e a replicação, através da tecnologia da informação e da ciência da computação, de *insights* e emoções humanas que prescindam do corpo. É o que denominam ciberconsciência. A autora afirma que, embora no início, a ciberconsciência vem aumentando rapidamente em sofisticação e complexidade. Em paralelo está o desenvolvimento de um *software* poderoso chamado de *mindware* (*software* mental), que irá ativar um arquivo digital de nossos sentimentos, pensamentos, lembranças – um *mindfile* (arquivo mental) – e operar um gêmeo alimentado tecnologicamente, ou *mindclone* (clone mental). Trata-se, segundo a autora, da criação de seres virtuais intelectual e emocionalmente vivos. Alerta que tais clones mentais e que a ciberconsciência plena não se

Ser um *upload* teria muitas vantagens em potencial, tais como a habilidade de fazer cópias de segurança de si mesmo (impactando favoravelmente na expectativa de vida) e a capacidade de transmitir a si mesmo como informação na velocidade da luz. *Uploads* podem viver tanto em realidade virtual ou diretamente na realidade física, controlando um *proxy* robô. (BOSTROM, 2005b, p. 6).³⁴

Desse modo, conforme a leitura da antropóloga argentina Paula Sibilia (2004a, p. 205), não só as chamadas coisas da mente estariam sendo representadas cada vez mais por meio de bits e bytes, mas também as ditas coisas do corpo ingressaram nesse processo de digitalização universal. A proposta de Bostrom, que é compartilhada por Rothblatt, é uma tendência dos transhumanistas em transcender a dimensão sensível, material da existência, ancorando-a em bases etéreas, potencializando assim o dualismo mente-corpo cartesiano³⁵, dando ênfase à mente (a sua hipertrofia) e descartando o corpo como mero obstáculo a ser suprimido ou substituído por robôs. Aqui, o corpo parece incomodar e sua materialidade se mostra “um entrave a ser superado para se poder mergulhar no ciberespaço e vivenciar o catálogo completo de suas potencialidades.” (SIBILIA, 2004a, p. 206).

A essa distinção e hierarquia da mente sobre o corpo, do *software* sobre o *hardware*, a essa fantasmagoria de uma mente descarnada, com certa atualização cartesiana apresentada pelos transhumanistas ao modo de uma metafísica *high-tech*, é possível “opor” o que Deleuze (2002, p. 23) chama de o novo modelo filosófico proposto por Spinoza: o corpo. Não sabemos o que pode o corpo, eis a fórmula spinozista anotada pelo filósofo francês. Tagarela-se sobre a consciência, sobre a mente, de como mover, melhorar, dominar o corpo, os sentidos, mas nem sequer se sabe de fato do que ele é capaz. O corpo aqui deixa de ser o obstáculo ao espírito,

encontram num futuro imediato, mas que avanços significativos vêm se dando a passos largos e com bons resultados, caso do Spaun, um modelo computadorizado do cérebro humano, um simulacro destacado de outras tentativas por produzir comportamentos complexos com poucos neurônios. Mas é mesmo o passo adiante em direção à criação de um arquivo mental (base de dados digitalizados da vida de uma pessoa) o que possibilitará a transferência de informações a um *software* mental, expressando a complexidade da psique, da sensibilidade, da alma humana, um clone mental transcendido de nosso corpo de carne e osso e acoplado em um *hardware* especial, um robô-humano, virtualidade humana, libertação da morte por meio da imortalidade digital. Cf. ROTHBLATT, 2016. Franco Berardi diz que nossa sociedade contemporânea vem intensificando num ritmo tanto mais acelerado uma exploração dos cérebros, e que isso tem posto em colapso nossa sensibilidade, e assim uma resistência possível seria no nível epidérmico, corporal: “... a insurreição que vem será antes de tudo uma revolta dos corpos.” (BERARDI, 2011). Disponível em: <https://bocadomangue.wordpress.com/2011/01/30/%E2%80%9Ca-sensibilidade-e-hoje-o-campo-de-batalha-politico%E2%80%9D/>.

³⁴ *Proxy* robô: Trata-se de um modelo, de um conceito de servidor. Cf. nota 7, BOSTROM, 2005b.

³⁵ Paula Sibilia chama de neocartesianismo *high-tech* esse tipo de escaneamento do cérebro, esse *download* da mente, que confere uma certa atualização do dualismo, da oposição corpo-alma, numa correspondência com o par *hardware-software*, com a dimensão imaterial tendo o privilégio sobre a material, ou seja, o *software* sobre o *hardware*, a mente sobre o corpo. Cf. SIBILIA, 2015. A herança cartesiana ao transhumanismo parece evidente, já que em suas *Meditações Metafísicas* Descartes chega a afirmar que o pensamento pode sobreviver sem qualquer suporte físico, inclusive o cérebro, já que o corpo não faz parte da essência humana: “(...) é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.” (DESCARTES, 1973, p. 142).

deixa de haver uma proeminência deste último em relação ao primeiro. Mas isso não nos autoriza a imaginar que o corpo passa a ser superior à alma, não é isso o que ocorre. O que é defendido aqui é que aquilo que é ação ou paixão no corpo é simultaneamente ação ou paixão na alma (a tese do paralelismo em Spinoza). Não se trata de uma substância (mente) a dominar outra (corpo) como na moral cartesiana ou transhumanista, nem de seu inverso, mas da produção de uma ética dos encontros, regulada pela passagem de uma perfeição maior ou menor, conforme o aumento ou diminuição de nossa potência de agir, de criar (alegria ou tristeza). E no limite mais amplo de afirmação da vida como intensidade e do conhecimento como invenção puramente imanente, a avaliação da potência deve ser constituída pelo aumento da potência na composição de nossa força com uma ou muitas outras forças, corpos e ideias que se retroalimentam produzindo uma vitalidade “superior”: “O objeto que convém à minha natureza determina-me a formar uma totalidade superior que nos inclui, a ele e a mim.” (DELEUZE, 2002, p. 27).

Mas outros aspectos do humano, considerados deficientes, como o humor e a vontade, são também indicados por Nick Bostrom como algo a ser corrigido. Ele atribui em grande parte nossos níveis de bem-estar oscilantes a determinações genéticas. A felicidade não atingiria assim os níveis supostamente desejados pelos humanos, falharíamos em querer nos manter duradouramente alegres. Os eventos da vida, as condições da fortuna, a longo prazo, pouco exerceriam papel sobre o nosso humor, e a nossa elevação de júbilo permaneceria fugidia, menos para aqueles que tiveram a sorte de nascer com um temperamento (gene) com escala constante de satisfação. Programar o “gene do gozo” parece ser garantir o prazer contínuo almejado por grande parte dos humanos contemporâneos.³⁶ Nossa vontade aqui também estaria limitada por um ponto geneticamente determinado, sendo inclusive redutora de nossa capacidade de moldar nosso “caráter” conforme nossos ideais. Até mesmo a quebra de “simples” hábitos adquiridos se tornam difíceis de realizar, metas como parar de fumar ou perder peso parecem inatingíveis para parte considerável das pessoas; isso devido a uma determinação genética que deve ser corrigida por uma reprogramação aperfeiçoadora, conforme propõe o futurista.³⁷

³⁶ Sobre isso, cf. BOSTROM, 2005b.

³⁷ Grandes problemas podem advir dessa pressuposição de determinações genéticas. O biólogo norte-americano James Watson, um dos responsáveis pela identificação da estrutura do DNA, é um dos que advogam certas determinações genéticas, inclusive em relação à esquizofrenia e a capacidade de aprendizagem. O pesquisador acredita que certas pessoas possuem uma espécie de “gene ruim” que as impede de aprender certas coisas, e que isso pode ser configurado como uma patologia a ser curada por alguma terapia genética a se desenvolver. O autor já chegou a cogitar que o continente africano é inferior em termos de capacidade cognitiva, que a maioria de seus habitantes é geneticamente menos capaz intelectualmente do que outros povos. Tendo o cientista chegado a se retratar posteriormente por seu surto de racismo, não parece, no entanto, recuar em relação a sua

Bostrom (2005b, p. 8) sustenta então que podemos superar grande parte de nossas limitações biológicas. Mas trabalha também a ideia de que outras de nossas limitações são impossíveis de transcender, não por um déficit tecnológico, mas por razões que ele denomina metafísicas. Assim é colocada a questão da identidade pessoal, que supondo-se como um “eu” substancial, dificilmente num processo de transcendência (do tipo *upload* ou clone mental, por exemplo) poderia ser resguardada enquanto “mesma” após o processo de transfiguração. É duvidoso, diz ele, que o que restar de tal mente seja suficientemente similar à pessoa que viveu com seu corpo e sua alma colados em sua existência anterior imanente. Assim se dá na situação do transhumanismo: com o modo de ser consideravelmente distinto do que é um ser humano, é possível duvidar que um ser pós-humano possa “ser a mesma pessoa que um ser humano, mesmo que o pós-humano tenha se originado de um ser humano.” (BOSTROM, 2005b, p. 9). Aqui, o que se pode verificar é que a “identidade” mudou segundo o autor, mas é possível afirmar que o registro identitário permaneceu, isto é, houve apenas uma mutação de uma identidade à outra, a que se configura agora é mais flexível. Ou seja, o eu substancial moderno que garantia a estabilidade existencial, emocional – mas que perdeu sua credibilidade frente os fluxos de toda ordem na contemporaneidade – é agora substituído por um “eu” que pode de fato flutuar em espaços virtuais seguros.

A preocupação é, portanto, preservar certo imaginário identitário, a manutenção do “eu” pessoal, do “mesmo”, ainda que após as transformações que melhorariam sua vida individual. Bostrom parece se preocupar com alguma manutenção do sujeito, de sua existência e consciência unitária no processo de aperfeiçoamento, seja na extensão de sua expectativa de tempo de vida, seja na ampliação de sua inteligência, saúde, memória e sensibilidade emocional. Vale-se inclusive do exemplo das formas tradicionais de melhoramento das pessoas, como a educação e a medicina atual, e de como ninguém as acusa de operar uma mutação que anule a pessoa “original”. Diz até que acrescer capacidades a uma pessoa pode ser mais substancial a ela do que subtrair:

Em particular, parece que modificações que aumentam a capacidade de uma pessoa podem ser mais substanciais do que modificações que subtraem, tais como danos cerebrais. Se a maior parte do que alguém é atualmente, incluindo suas memórias

convicção de determinação genética e de sua percepção quanto ao que é normal ou patológico, sugerindo inclusive o aborto de crianças que tendem a nascer com alguma “doença incurável” como a síndrome de Down. De todo modo, esse é apenas um aspecto do perigo que representa a noção de determinação genética e sua consequente aposta de aperfeiçoamento ou correção (reprogramação). Outros riscos serão tratados mais adiante. Para saber um pouco sobre o trabalho de Watson, cf. WATSON, 2014. WATSON; CRICK, 2003. MOREIRA, 2003. Sobre sua posição racista, cf. <http://oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/nobel-da-medicina-choca-geneticistas-ao-afirmar-que-negros-sao-menos-inteligentes-4147567>. Sobre suas posições de determinação genética e sua defesa quanto à acusação de racismo, cf. respectivamente: WATSON, 2005. WATSON, 2007.

mais importantes, atividades e sentimentos, é preservada, então acrescentar capacidades extras a isso não levaria facilmente a pessoa a deixar de existir. (BOSTROM, 2005b, p. 9).

Ora, a preocupação fundamental tanto de Nick Bostrom quanto dos outros transhumanistas tratados aqui é a de prolongar o máximo possível suas próprias existências. É a isso que vêm dedicando suas pesquisas, seus projetos de vida, que indicam que é antes de tudo em si mesmos ou para si mesmos que pretendem experimentar seus conhecimentos, suas invenções. É sua humanidade, seu gueto privado, seu *euzinho* ampliado, valorado, eternizado e mitificado (vaidade) o que eles querem mais que tudo preservar.³⁸ Não se trata aqui de pensar uma denegação de si, mas com Deleuze e Guattari, pensar a subjetividade, a singularidade como dimensão que escapa aos referenciais privados, familiares, egoicos (o eu profundo da besteira)³⁹, linha de fuga em relação ao sujeito pessoal. Largar o ideário de unidade, ainda que este seja diluído ou fragmentado no duplo, ou mesmo que derive no múltiplo. Sim, uma experimentação de si é necessária constantemente, estar à espreita, mas como desertos; desertos, no entanto, “povoados de tribos, de faunas e floras”, dirá Deleuze (1998, p. 19). Delira-se não o eterno papai-mamãe familiar, mas povos, raças, tempos, inumanidades. É-se, é preciso fazer-se multiplicidade nômade, “perder sua identidade”, agenciar-se com o estranho (devir-vento, devir-selvagem, devir-água), quebrar a rostidade, tornar-se imperceptível, desconhecido, clandestino, ser um traidor “de seu próprio reino, ser traidor de seu sexo, de sua classe, de sua maioria”. (DELEUZE, 1998, p. 58). Ser traidor de sua espécie e de sua pós-espécie, pois elas representam o majoritário, o poder que bloqueia o caminho minoritário do inventor único e sem modelos.

³⁸ Isso parece ficar evidente quando se observa todo o esforço operado por Ray Kurzweil e Terry Grossman ao estabelecerem seu programa de longevidade, onde cada um cumpre uma dieta disciplinada tendo em vista estender o máximo possível suas vidas de modo a poderem ver e experimentar o desenvolvimento da tecnologia da imortalidade. O título do livro de sua parceria é bem sugestivo: *A Medicina da Imortalidade*, onde anunciam que “podemos viver o suficiente para viver eternamente”. (KURZWEIL; GROSSMAN, 2007, p. 17). Martine Rothblatt também aponta para tal preocupação, a eternização de seu *euzinho*, de modo a usufruir de seu álbum de família, de sua estrutura privada “muito tempo depois de nossa carne e ossos terem se transformado em pó”. (ROTHBLATT, 2016, p. 25). Já Robert Kurz, assim define o “eu” da modernidade: “... a tão suplicada individualidade não é outra coisa que o “eu” abstrato, o indivíduo meramente abstrato e trancafiado na moderna forma subjetiva do valor. (...) os indivíduos só são “livres” e “autônomos” enquanto tomam suas decisões dentro dos quadros da forma capitalista, permanecendo compatíveis com a “necessidade” da valorização cega do valor e suas pseudoleis naturais, assim também só são “iguais” na medida em que se submetem igualmente à forma do valor e se constituem como seus sujeitos executores.” (KURZ, 2010, p. 94). É possível falar aqui que o “eu” transhumanista ou pós-humanista se refere a esse “eu” do humano moderno, é sua extensão e aprimoramento, agora não mais como indivíduos, mas como *divíduos* (afirmará Deleuze), devido à flutuação na dimensão virtual, que buscam sua eternização e sua valorização como empreendedores de si, modeladores de seus corpos e mentes de modo a estarem aptos à participação e à concorrência no capitalismo contemporâneo. Sobre a noção de *divíduos* em Deleuze, cf. DELEUZE, 1992.

³⁹ Para ver o problema da besteira, cf. DELEUZE, 2006a.

Mas Nick Bostrom é um dos representantes desse poder “maior” que está emergindo, e, portanto, traz à reflexão quais são as condições básicas para a realização do projeto transhumanista. Segundo sua retórica, é preciso antes de tudo que os meios tecnológicos necessários ao empreendimento pós-humanista sejam disponibilizados a quem quiser utilizá-los, com segurança, haja vista os riscos já comentados e que o autor compartilha. Não é justo ou suficiente, assinala Bostrom (2005b, p. 11) que o reino pós-humano seja explorado por alguns poucos, por uma elite. É preciso que haja um amplo acesso a tal ideal, que todos possam ter a oportunidade de fruir de suas pretensas benesses, que todos possam ser incluídos democraticamente no reino *high tech* das perfeições. Mas não é sem uma motivação interessada que o autor evoca a necessidade de participação de um maior número de pessoas envolvidas no projeto transhumanista. Além de evocar razões benevolentes como igualdade e solidariedade humanas, ele deixa vislumbrar seu principal intuito que é ganhar o apoio popular, e o faz com um discurso de sedução, com as promessas de generalizar o ingresso no mundo pós-humano, este capaz de nos salvar ou aliviar dos sofrimentos humanos tanto quanto possível.

Com esse argumento do amplo acesso o ideólogo futurista (2005b, p. 11) intenta justificar a pressa, por ele designada de “urgência moral”, ao acolhimento da visão transhumanista. Por via de seu discurso persuasivo, de caráter humanista, busca, sobretudo, convencer por via da propaganda, mais que argumentar ou problematizar as proposições pertinentes aos investimentos transhumanistas:

Amplio acesso não defende o atraso. Pelo contrário, outras coisas sendo iguais, é um argumento para avançar o mais rapidamente possível. 150 mil seres humanos em nosso planeta morrem todos os dias, sem ter tido qualquer acesso antecipado às tecnologias de aprimoramento que farão com que seja possível se tornar pós-humano. Quanto mais cedo esta tecnologia se desenvolve, menos pessoas terão morrido sem acesso a ela. (BOSTROM, 2005b, p. 11).

Bostrom parece tratar a questão do transhumanismo com vistas à finalidade pós-humana como uma determinação do progresso histórico humano, como algo de inevitável, como uma transição natural de algo considerado inferior a uma instância indiscutivelmente superior. Dessa maneira, seria tanto mais adequado acelerar o quanto possível tal processo, o qual objetiva proporcionar acesso aos avanços a um maior número de pessoas, antecipá-los e experimentá-los o mais depressa possível, sob o risco de que a humanidade vigente seja substituída por milhões de seres pós-humanos num só salto. (2005b, p. 12). Eis às fabulações hipotéticas que o autor nos submete com vistas ao convencimento à adesão transhumanista.

É atribuído aos transhumanistas a defesa da iniciativa individual⁴⁰, ou seja, sustentam a livre escolha quanto a utilização das tecnologias de aprimoramento. Tendo em vista a variedade de concepções quanto ao que seja melhoria ou perfeição, sendo que uns querem se aprimorar nesta ou naquela direção, outros em distintas direções, e certas pessoas preferem não fazer alterações significativas e se manterem como “são”, os transhumanistas atestam que não seria moralmente aceitável impor um modelo unificador o qual todos deveriam obedecer. Mesmo afirmando serem herdeiros diretos do iluminismo⁴¹, os pós-humanistas não fecham de todo com tal filosofia, não acompanham, por exemplo, o conceito de liberdade prática elaborado por Kant, qual seja, de obediência a leis que são comandos, imperativos categóricos (incondicionais), isto é, obrigações morais necessárias e universais.⁴² Assim, advogam o direito de qualquer um escolher as tecnologias de melhoramento que desejarem, caso o queiram evidentemente, desde que tal modificação não implique danos a outras pessoas. Bostrom (2005b, p. 12) lembra, observando os fatos históricos, que toda tentativa de planejamento estatal de aperfeiçoamento dos humanos acabou se mostrando destrutiva:

...o histórico negativo dos esforços de planejamento central para criar pessoas melhores (por exemplo, o movimento de eugenia e o totalitarismo soviético) mostra que é preciso ser cauteloso em tomada coletiva de decisões no campo da modificação humana. (BOSTROM, 2005b, p. 12).

Mas caberia aqui perguntar se abrir mão de intervenções coletivas não seria despolitizar o problema, confundindo toda coletividade com intervenção de Estado. Deleuze e Guattari opõem ao Estado – como instância conservadora de órgãos de poder⁴³, como caixa de ressonância dos centros de poder (exército, igreja, escola, ciência régia...) – a máquina de guerra, isto é, a ciência nômade, a vagabundagem de bando, o nomadismo de corpo, tudo o que é exterior ao soberano, desterritorialização, fuga ao sedentarismo, devir traidor contra o trapaceiro, este que pretende adquirir propriedades fixas, conquistar territórios, instaurar uma nova ordem (os transhumanistas).⁴⁵ A máquina de guerra se configura ela mesma como coletividade itinerante, potência inventiva e anárquica que desafia toda forma de poder que

⁴⁰ Tal iniciativa está explícita na Declaração Transhumanista, notadamente em seu ponto 4: “Os Transhumanistas advogam o direito moral para aqueles que assim desejarem usar a tecnologia para estender suas capacidades físicas e mentais, e aprimorar o controle sobre suas próprias vidas. Buscam o crescimento pessoal além das limitações biológicas atuais.” (Associação Transhumanista Mundial, 2002, p. 5).

⁴¹ Cf. MORE, 2001. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yNVmbmVH6ak>. E também, cf. ROTHBLATT, 2016.

⁴² Cf. KANT, 2013.

⁴³ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997b.

⁴⁴ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996.

⁴⁵ Para um maior aprofundamento sobre a máquina de guerra como oposição ao aparelho de Estado, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997b.

almeja aniquilar a vida, mesmo e sobretudo quando fala em seu nome, quando diz querer melhorá-la, quando na verdade busca ajuizá-la, vingar-se dela com seus ideais transcendentemente impotentes, como é o caso do pós-humanismo. Sobre a máquina de guerra dizem Deleuze e Guattari:

...a máquina de guerra [...] tem por objeto não a guerra, mas o traçado de uma linha de fuga criadora, a composição de um espaço liso e o movimento dos homens nesse espaço. [...] a máquina de guerra efetivamente encontra a guerra, porém como seu objeto sintético e suplementário, dirigido então contra o Estado, e contra a axiomática mundial exprimida pelos Estados. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 109).

Mas seria também questionável atribuir à pretensa liberdade individual – como o fazem os transhumanistas – toda a decisão quanto às transformações (melhoramentos) de si, pressupondo que por não serem investidas por políticas de Estado estariam incondicionadas por outras formas de dominação. Ora, o próprio movimento transhumanista ocupa posição estratégica em termos de condicionamento e exercício de poder, já que as ciências régias⁴⁶ se valem de sua autoridade como forma de saber quase sempre exclusivo e “respeitado” enquanto tal, e as tecnologias em geral produzem deslumbramento e são fetichezadas como forças com poderes misteriosos. Dessa maneira, tal problema deve ser tratado de modo que se possa criar algum pensamento que quebre a dicotomia indivíduo/Estado, sendo que ambos representam uma espécie de centro de unidade dobrado sobre si mesmo, isto é, que seja possível politizar a questão de modo a desdobrá-la a seu fora, produção de pensamento coletivo sem recair no sufocamento das singularidades, a máquina de guerra como resistência ativa e inventiva.⁴⁷

⁴⁶ Ciências régias representadas por intelectuais dependentes do Estado, poderíamos dizer também do mercado, que não lhes conferem necessariamente poder, mas que assim mesmo eles o exercem com autoridade ilusória, “mas suficiente, contudo, para retirar toda a potência àqueles que não fazem mais do que reproduzir ou executar.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 35).

⁴⁷ O pesquisador, doutor em ciências da informação Laymert Garcia dos Santos, fala da necessidade de politizar as novas tecnologias, de como é preciso pensar o impacto das descobertas e inovações que vêm se dando ao longo das últimas décadas e que tal desafio na contemporaneidade deveria ser prioridade, ou seja, que a política, conjuntamente com uma ética dos modos de vida teria que considerar a tecnociência como um objeto de crítica por excelência. Cf. SANTOS, 2003. Laymert pensa tal questão inspirado em Deleuze e Guattari, isto é, não como os trans/pós-humanistas aventam (tendo o capitalismo, o Estado e a tecnociência como aliados), com a supressão do homem e sua substituição por algo mais poderoso, mas levando em consideração as maquinações, os devires. Laymert aposta não no indivíduo, mas em como os humanos são maquinados e pertencem ao terreno do pré-individual; o que o interessa são as relações, os agenciamentos entre o humano e o não-humano, seja a máquina, o animal, o vegetal, etc. Não se trata do humano como algo obsoleto que deve ser suprimido enquanto tal, mas de quais eventuais atualizações é ainda possível realizar. Quais virtualidades, quais forças inumanas, que modos de singularização fazer emergir em vez de permitir que o capital, a tecnociência através do transhumanismo possam nos colonizar com a maximização do humano e sua retórica de superação progressiva com “eus” superturbinados e empreendedores na concorrência sobrevivencial extensiva do capitalismo hiperconectado, eis o que é interessante elaborar como problema ético/político, para além do Estado e do

Bostrom (2005b, p. 12-13) enfatiza ainda que o transhumanismo tem como prioridade o investimento em sabedoria, esta necessária às negociações e escolhas no processo de transição ao pós-humano. Sua percepção do que seja saber ou pensamento, no entanto, se limita fundamentalmente a registros técnicos e de informação, ao modelo extensivo e de cálculo de processamento de dados, conhecimento operacional, funcional, adequado à sociedade da concorrência, tanto mais amparada numa economia do conhecimento. Assim é que ele propõe o uso de medicamentos para o melhoramento da atenção e da memória, e também outras técnicas de aprimoramento cognitivo. A inteligência artificial é o ponto mais elevado, ideal, do investimento em sabedoria como promessa futura, quando atingir a equivalência ou ultrapassar as capacidades epistêmicas humanas. É estimulado o empreendedorismo, ou seja, nas pesquisas transhumanistas são encorajadas iniciativas pragmáticas utilitaristas, apressadas, que se utilizem de métodos que de antemão garantam bons resultados. Deleuze e Guattari (1997c, p. 20-21) já alertavam para o perigo do pensamento recair no desastre absoluto de uma mera formação profissional comercial, como parece apontar a doutrina transhumanista do saber como informação. Tal redução associa banalmente o conceito, o pensamento à informação, ao design, ao marketing, à publicidade, à

indivíduo que lhe é obediente e servo do capital e das tecnociências. Cf. SANTOS, 2005. Já Isabelle Stengers, filósofa da ciência belga, busca pensar a política em sua relação com a ciência de modo que possamos questionar “quem tem o direito de falar sobre algo?”, ou seja, que autoridade deve ser quebrada de seu monopólio da fala, de seu exercício de saber e de poder. Diz a filósofa que Galileu rompeu com certa autoridade da Igreja, inspirada na Bíblia, e que estabelecia legitimidade a certo fenômeno. Assim, a descoberta da astronomia representa um evento político que impôs um novo tipo de saber, substituindo a autoridade da Igreja pela autoridade da ciência experimental, já que Galileu criou em seu laboratório um evento que fez surgir um novo conflito entre certas representações do mundo, e em consequência, entre práticas científicas: a ciência ideológica e a elaborada em laboratórios. A partir de então as ciências experimentais ascendem a um caráter de “saber maior” graças ao critério da “prova”, de modo a individualizar fenômenos a fim de isolá-los do mundo, “purificando-os”, considerando-os por seu lado abstrato e desvinculando-os dos outros fenômenos. Com isso, todo um processo de desqualificação de outras ciências foi tramado, e outros saberes (tidos desde então como “menores”) foram reduzidos ao que chamavam de irracionalidade, ao que não podia ser provado. Segundo Stengers, a partir daí a ciência passa a ser usada com tanto mais frequência para governar a ordem pública, os cientistas ficando numa situação ambígua: enquanto afirmam sua liberdade de pesquisa, se mostram cada vez mais os guardiões da ordem estabelecida. Cf. STENGERS, 2008, in: <http://www.filoinfo.net/node/54>. E também, STENGERS, 2015. Tal processo parece chegar e tocar profundamente o transhumanismo, pelo menos por sua arrogância de legitimidade, de autoridade e pretensão de ordenação da vida coletiva. No entanto, Stengers não se mantém apenas crítica dessa relação de autoridade entre política e ciência, mas propõe um novo modo de pensar e agir frente a tal desafio. Ela se utiliza da noção grega de *pharmakon*, que pode ter o sentido tanto de remediar quanto de envenenar, em que é justo a dosagem quem determinará o que prevalecerá em dada situação. A arte da dosagem ensinará a lidar com as práticas científicas e não-científicas, que não se trata de uma ser boa e a outra má, racional ou irracional, e que a autoridade pode ser dispensada de seu estatuto dominante, e que certos grupos, coletividades singulares não precisam ficar a mercê do governo da tríade contemporânea (Empresário, Estado, Ciência), e que pode elaborar seus próprios problemas a partir de sua própria situação concreta de existência e resistência, criação e alegria não hierárquicas. Sobre *pharmakon* e a criação de vida coletiva baseada na arte farmacológica, cf. STENGERS, 2008, in: <http://www.filoinfo.net/node/54>. E também, STENGERS, 2015. Sobre a associação da tríade do poder (Empresário, Estado, Ciência), cf. STENGERS, 2015. Stengers fala ainda, inspirada por Félix Guattari, de um fazer político como “produção coletiva de subjetividade”, práticas não homogeneizadas que escapem a toda tutela transcendente, processo de heterogeneidade em que os participantes se pronunciam diretamente num processo em que são os criadores. Cf. STENGERS, 2002.

noção de empresa. A isso, os filósofos franceses propõem uma *pedagogia* do conceito, “que deveria analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 21). Assim, o pensamento deve aparecer como elaboração de conceitos inventados a partir de problemas sempre atuais, de modo a não nos submetermos a ficar à mercê das condições hegemônicas do momento, e, não obstante os pretensos “benefícios sociais, do ponto de vista do capitalismo universal” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 21), é preciso criar conceitos cuja força seja a de uma desterritorialização absoluta sobre o plano de imanência, como quebra com toda forma de transcendência: transhumanista, do capital, do Estado, etc. de modo a fazer aparecer novos modos de existência, em devir, “mais próximos dos animais e dos rochedos”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 99).

O transhumanismo trata ainda da necessidade moral de salvar vidas, no sentido extenso de manter a sobrevivência cronológica, de prevenir “mortes involuntárias”. No chamado mundo desenvolvido, o envelhecimento é tido como o maior assassino de todos, afirma Bostrom (2005b, p. 14). É o maior causador de doenças também. A velhice, ela mesma, passa a ser considerada uma doença pelos transhumanistas, daí a medicina anti-envelhecimento ser tratada como uma prioridade chave. “O objetivo, claro, é ampliar radicalmente a saúde das pessoas ativas, para não adicionar apenas um pequeno número extra de anos em frente a um ventilador no final da vida.” (BOSTROM, 2005b, p.14). Mas como a reversão e o impedimento do envelhecimento ainda se encontram em fase de pesquisa, e não se sabe quanto tempo vai durar até que se tenham bons resultados, existe ainda a possibilidade da suspensão criogênica dos mortos, que pode ser uma alternativa àqueles que desejarem no futuro obter mais uma chance de viver, já que as tecnologias futuras podem vir a ser capazes de reanimar pessoas. (2005b, p.14).

Em seu texto *Em Defesa da Dignidade Pós-Humana* (2005a, p. 3), Nick Bostrom – ao responder a alguns críticos do transhumanismo, notadamente ao apelo que estes faziam pelo respeito ao presente que é nossa natureza – argumenta que a natureza não nos oferece apenas presentes benéficos, mas por vezes nos dá presentes envenenados como o envelhecimento, as doenças, o sofrimento, as limitações cognitivas. E diz ainda que nossas naturezas específicas são suscetíveis a diversas fraquezas e horrores, como os assassinatos, os estupros, as trapagens, os genocídios, as torturas, o racismo. No entanto, o autor acaba por reduzir questões complexas que dizem respeito a várias dimensões da experiência humana (cultural, social, psíquica) a um problema de natureza (essência), como se houvesse algo de negativo na própria natureza, terminando por moralizá-la como má, como algo a ser corrigido,

reprogramado segundo os avanços das pesquisas biotecnológicas em curso, ou seja, tudo aquilo que é considerado danoso em nossa natureza deve ser eliminado, extirpado como num passe de mágica pela tecnociência de ponta, com a promessa de uma espécie de beatificação ontológica operada pela reconfiguração genética, por drogas reparadoras, por aperfeiçoamentos cognitivos e emocionais, e todo tipo de ascetismo artificial transcendente ao plano da natureza, uma anti-natureza a ser criada.

“Não sou um deus, graças a todos os deuses! Sou carne viva e sal. Posso morrer.”

(Orides Fontela, *Poema 'Teologia'*)

2.2 A Noção de Singularidade (Sob a Perspectiva de Raymond Kurzweil & Terry Grossman)

“Não temos direito de pedir o prolongamento de uma existência tão irremediavelmente afetada de anemia crônica, talvez de verdadeira hemofilia espiritual; não nos é lícito receber o dom desse prolongamento.”

(Constantin Noica, *As Seis Doenças do Espírito Contemporâneo*)

Em seu livro intitulado *A Medicina da Imortalidade* (2007, p. 19), Kurzweil e Grossman se questionam se é possível inventar a vida eterna com as ferramentas e conhecimentos que dispomos hoje. A essa pergunta a resposta teria que ser um “não”, caso todo o desenvolvimento tecnológico e científico cessasse subitamente. Dizem que já possuímos os meios de retardar drasticamente os processos patológicos e o envelhecimento, mas não temos ainda as técnicas necessárias ao prolongamento ilimitado da vida humana. Porém, muito distante de se interromper, o ritmo das descobertas tecnológicas está se acelerando.

Segundo o modelo criado por Kurzweil (2007, p. 19), o índice de progresso técnico (proporção mudança-paradigma) dobra a cada década, enquanto a capacidade (relação preço-desempenho, capacidade e velocidade) de tecnologias específicas de informação dobra a cada ano. Assim, à sua pergunta inicial os autores respondem que sim, é possível com os conhecimentos hoje existentes, se corretamente aplicados, retardar processos degenerativos

patológicos e de envelhecimento, de modo que se possa conservar a boa saúde e o humor até que tecnologias mais avançadas de extensão e melhoria da vida possam estar disponíveis nas próximas décadas.

Ora, aqui os autores transhumanistas parecem muito mais preocupados em investir numa vida que se conserva em sua dimensão extensiva, num modo de bloquear o desejo em sua intensidade e inventividade em nome de uma operação que deixa à tecnologia, segundo apontam Deleuze e Guattari (2004, p. 417), a pretensão de agir por conta própria, correndo assim o risco de tomar cores fascistas, funcionando como uma espécie de tecno-estrutura, em que estão implicados não só investimentos políticos e econômicos, mas “igualmente libidinais, totalmente virados para opressão do desejo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 417). Com Deleuze e Guattari é possível dizer que tal opressão do desejo, ou produção desejanse não é uma condição ideológica, mas é antes economia. Se a melhoria da saúde física e emocional, com a consequente extensão máxima da sobrevivência (quiça a eternidade) guarda remotos sonhos de transcendência religiosa, não deixa de se relacionar também com o próprio modo de ser do capitalismo, e sua pretensão “metafísica” de imortalidade como sistema produtivo, ou antes, de anti-produção intensiva, cujo funcionamento e adesão de cada um se dá por um automatismo não pensado, cujos objetivos e interesses já não guardam senão interesses e objetivos do próprio sistema, em que a vida do desejo é gerida e capturada apenas para o bom funcionamento do socius capitalístico: “amar-se-á a anti-produção por si mesma e o modo como o desejo se reprime a si próprio no conjunto capitalista.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 363).

Uma violência sem sentido, alegria, pura alegria de se sentir uma peça da máquina, atravessado pelos fluxos, cortado pelas esquizas. Põe-se assim na posição em que se é atravessado, cortado, enrabado pelo socius, à procura do lugar onde, de acordo com os objetivos e com os interesses que nos são impostos, se sente passar algo que não tem nem interesse nem objetivo. Uma espécie de arte pela arte na libido [...]. O desejo fica pasmado. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 363).

Mas os autores transhumanistas parecem não se ocupar de tal questão, e dessa maneira é que, tomando uma metáfora emprestada ao gerontologista especialista em longevidade Aubrey de Grey, os idealizadores da vida prolongada, e até eternizada, recomendam que cuidemos do nosso corpo e do nosso cérebro como quem cuida de sua casa, evidentemente caso cuidemos ativamente dela, reparando suas falhas, verificando os riscos, reformando suas partes periodicamente, usando novos materiais e tecnologias. A distinção básica é que possuímos basicamente os métodos de manutenção de uma casa, enquanto os princípios

biológicos da vida ainda não foram dominados. Mas afirmam enfaticamente que, com o entendimento tanto maior e mais rápido do genoma humano (informações), das proteínas expressas pelo genoma (proteoma) e dos processos bioquímicos e metabólicos, o problema será superado. O envelhecimento já não aparece como fatalidade isolada, mas como processos biológicos inter-relacionados, com conseqüente aparecimento de estratégias de reversão de sua progressão através do uso de diversas combinações de técnicas biotecnológicas. Kurzweil e Grossman (2007, p. 20) afirmam que em breve teremos os meios de deter, e até mesmo reverter o envelhecimento, sendo possível retardar já cada processo seguindo os métodos que vêm desenvolvendo. Assim, fazer viver, gerir ou vencer a finitude, suplantar a morte é algo que já se encontra no horizonte histórico do progresso científico-tecnológico.

Distintamente do poder soberano, dirá Michel Foucault, que consistia em “poder fazer morrer” (até o final do século XVIII), com o transhumanismo via tecnociência, é possível afirmar que “o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver” (FOUCAULT, 2010, p. 208), ou seja, é um poder biopolítico, poder que intervém na maneira de viver, no como viver, aumentando a vida, controlando seus acidentes, suas deficiências, e fazendo da morte, como termo da vida, o limite do poder. Ora, afirma Paula Sibilia, “se o biopoder estabelece seus pontos de fixação sobre a vida” (2015, p. 56) e se configura como aquele que extrai o máximo de produtividade dela, a morte será então o momento definitivo que lhe escapa, a fuga do circuito gestor da vida. A morte está do lado de fora do poder, “é o que cai fora de seu domínio”, dirá Foucault (2010, p. 208). Daí a busca e as promessas fabulosas elaboradas pelos transhumanistas, que no limite, passam a garantir que num futuro próximo, através de nossa hibridação com os produtos e serviços técnicos e científicos que irão disponibilizar, seremos capazes de nos livrar da finitude. Não a morte, mas a mortalidade é da alçada de gerência desses poderes.

Tendo em vista realizar seu projeto de retardar, deter e reverter o envelhecimento, os processos patológicos e até mesmo a morte, os cientistas elaboraram um programa a ser seguido e que conta com três pontes assim descritas:

1. A primeira ponte – Programa de Longevidade de Terry e Ray – consiste em terapias atuais e orientações que permitem permanecer saudável por tempo suficiente para tirar vantagem total da construção da segunda ponte.
2. A segunda ponte é a revolução tecnológica. À medida que aprendemos os códigos genéticos e proteicos de nossa biologia, conquistamos os meios de deter a doença e o envelhecimento, enquanto colocamos em ação todo o nosso potencial humano. Esta segunda ponte, por sua vez, levará à terceira.
3. A terceira ponte é a revolução da Nanotecnologia e IA (Inteligência Artificial). Esta nos permitirá construir nosso corpo e cérebro em nível molecular. (KURZWEIL; GROSSMAN, 2007, p. 31).

Afirmam que, em geral, as causas da morte não são repentinas. Enfartes, câncros, diabetes, doenças respiratórias, do fígado e dos rins, patologias cerebrais são processos que levam décadas a se desenvolver. Assim, a primeira ponte consiste em prevenir ou detectar precocemente qualquer problema, tendo em vista impedir que se desenvolvam. Isso se dá por meio de um rigoroso programa de alimentação saudável, hidratação, controle do peso, exercícios físicos e mentais (emocionais), uso de suplementos e medicamentos, e acompanhamento médico regular por meio de exames e controle das funções do organismo, descrito exaustivamente pelos autores em boa parte de *A Medicina da Imortalidade*.⁴⁸ Aí também narram seus programas pessoais, tudo em nome da manutenção de suas vidas com saúde de modo a alcançarem o milagre da tecnologia da eternidade.

Todo esse programa proposto é não somente uma forma de adesão automática ao bom funcionamento e à pretensão de eternidade do capitalismo, ou ainda, não redutível a evitar a morte de modo a gerir a vida e extrair-lhe produtividade ao sistema, mas ainda mais profundamente, o que parece mover Kurzweil, Grossman e seus colegas transhumanistas aqui citados, é a antiga fantasia de evasão à finitude, o velho terror em relação à morte. Enfim o sonho de curar a ferida existencial, corrigir todo o sofrimento causado pelas doenças físicas e emocionais no percurso da vida e ainda sarar o medo do vazio frente ao incerto, quanto à morte que nos transcende, eis o que os futuristas almejam realizar com o aparato “finíssimo” da tecnociência em sua associação com o capitalismo mundialmente informatizado. O próprio capitalismo se mostra como uma máquina de produzir evasões: suas cidades blindadas, vigiadas, motorizadas, argamassa a encobrir o que há de natureza não humana, selvagem, e dificultar as afecções entre os próprios humanos; sua dinâmica de pressa atordoadora; sua aceleração dos circuitos informacionais; seus entretenimentos e sua competitividade que põe cada um sob constante pressão e desconfiança do outro, além dos graus de penosa excitabilidade reativa. Tudo isso faz do capitalismo contemporâneo uma máquina de deserotização⁴⁹ da experiência, de domesticidade da sensibilidade, de ascetismo civilizatório que parece satisfazer a lógica transhumanista de desengate da vida intensiva, e sua pretensão de transcendência ao sensível com seus limites intrínsecos.

O que mobiliza tais pesquisas pós-humanistas é em especial a insuportabilidade de viver plenamente o plano de imanência, o plano das sensações e seus limites, sua dor e suas

⁴⁸ Cf. KURZWEIL; GROSSMAN, 2007. Alimentação e Água: Capítulo 4, pp.59-66. Alimentação: Capítulos 5, 6 e 7, pp. 67-127. Capítulo 9, pp.145-160. Controle do Peso: Capítulo 8, pp. 128-144. Exercícios Físicos e Mentais: Capítulo 18: pp. 291-310. Capítulos 22 e 23, pp. 368-407. Uso de Medicamentos e Suplementos: Capítulo 21, pp. 343-367. Acompanhamento Médico, Prevenção e Diagnóstico Precoce: Capítulos 15 e 16, pp. 224-284.

⁴⁹ A respeito da deserotização tecno-capitalística, cf. BERARDI, 2005.

“alegrias difíceis”. Os autores e inventores futuristas não param de acusar a vida, de recusar-lhe suas dimensões de “fragilidade”, mormente seu caráter mortal. A que se devotam é a produzir uma vida ampliada em termos de cronologia (*quantum*), sem problematizar seus aspectos intensivos, “acontecimais”, inventivos em sentido lato, vida como potência dos únicos, de singularidades-multiplicidades. Kurzweil, Grossman e seus colegas parecem fomentar uma ideia de cultura que retoma o ideário ascético de juízo sobre a vida, de sua depreciação, ou como dirão Deleuze e Guattari, irão “medi-la pela morte e só guardar da vida o que a morte da morte nos quiser deixar, sublime resignação.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 347). Tomam a vida sob o critério da morte, ou mais propriamente, pela morte da morte (imortalidade), e assim produzem uma vida mortificada, uma pseudo-vida extensiva meramente. Os pós-humanistas parecem temer, sobretudo, a vida e seus transbordamentos, suas forças indomáveis, e passam a estabelecer o ressentimento contra ela, a acusação, e a consequente necessidade em salvá-la, em curá-la de suas supostas imperfeições. Ao contrário dos transhumanistas e seus temores infantis à potência da vida e às suas experimentações no plano da finitude, Félix Guattari dispara em defesa de uma singularidade-alhures: “Subjetividade do fora, subjetividade de amplidão que, longe de temer a finitude, a experiência de vida, de dor, de desejo e de morte, acolhe-as como uma pimenta essencial à cozinha vital.” (GUATTARI, 1992, p. 114).

Mas entre os futuristas, como já verificado, a tonalidade é outra. Ora, em entrevista concedida ao repórter *free-lance* Paulo Moura, Terry Grossman (2013) fala justo das “curas” das imperfeições. Explica que a segunda ponte, desenvolvida com Kurzweil, depende prioritariamente da compreensão de nossos códigos genéticos e proteicos. Diz que será possível deter as doenças e o envelhecimento através da tecnologia genética, que permitirá desenvolver medicamentos eficazes, mas também criar tecidos e órgãos a serem introduzidos no corpo sem a necessidade de intervenção cirúrgica. Afirma que as primeiras décadas do século XXI são a de pleno desenvolvimento da biotecnologia, que se dará em três fases. A primeira, de conhecimento dos genes de cada indivíduo, que permitirá alterar os hábitos de vida de modo a minimizar o impacto negativo de determinados genes, “influenciar sua expressão metabólica”. Na segunda fase será possível bloquear ou alterar, reprogramar a expressão dos genes. E na terceira, chamada por Grossman de “terapia somática genética”, será concebível mudar os próprios genes, inclusive aqueles envolvidos no processo de envelhecimento, injetando o núcleo com ADN, e assim criando novos genes.⁵⁰

⁵⁰ Cf. também KURZWEIL; GROSSMAN, 2007.

Já Kurzweil, em entrevista à revista ISTOÉ (2011a), nomeava “*software da vida*” o genoma humano, como se fosse o segredo da vida sob o registro de informação, um novo modo de caracterizar ontologicamente a vida humana, capaz de ser reprogramada como se reprograma um computador. Diz que não há nada que diga inexoravelmente que precisamos adoecer, envelhecer e morrer, já que tudo pode vir a ser controlado via engenharia genética. Ora, diz ele, se o processo de evolução biológica foi criado originalmente com o intuito de manter as espécies vivas o tempo suficiente a sua reprodução, sendo que há mil anos a expectativa de vida média era de 23 anos, no século XIX era de 37, então não haveria razão para duvidar, graças aos avanços tecnocientíficos, que seja possível contornar os problemas que levam à morte, tendo por base fundamental o aperfeiçoamento genético, a divina genética como meio viável de estender a vida indefinidamente.

Aqui já se trata da terceira ponte que, como indicado, depende fundamentalmente do progresso das altas tecnologias futuristas, notadamente a nanotecnologia e a inteligência artificial, que, segundo Grossman (2013), nos permitirão construir nosso corpo ao nível molecular. Serão criados micro-robôs, como submarinos minúsculos, do tamanho de células, construídos molécula a molécula, que poderão navegar no sangue (os nanobôs). Sua função será detectar e resolver rapidamente uma anomalia ou deficiência em qualquer parte do corpo. Poderão ainda substituir órgãos ou tecidos. “Serão enviados em missão de salvamento”, diz o autor. E assim a vida humana poderá ser prolongada centenas de anos. Tudo isso previsto ainda para a primeira metade deste século, tendo em vista que o progresso tecnológico se encontra hoje numa escala de crescimento exponencial.⁵¹

No entanto, como afirma o antropólogo francês David Le Breton (2013a, p. 122), diagnósticos precoces são apenas indicações de possíveis doenças genéticas que venham a se manifestar num futuro incerto, o que pode causar terríveis desconfortos existenciais (angústia) no presente, já que a detecção antecipada de certas moléstias não significa ainda a garantia de tratamentos eficazes a seu desenvolvimento.⁵² Le Breton alerta ainda para o quão

⁵¹ Segundo o modelo criado por Raymond Kurzweil, a partir do recolhimento de dados da evolução tecnológica de diversos setores e a observação de padrões, a potência computacional, por exemplo, cresce exponencialmente com o passar do tempo, enquanto o preço da tecnologia diminui consideravelmente. Cf. KURZWEIL, 2011b. E também sobre a questão do crescimento exponencial como modo de prever o futuro, cf. KURZWEIL, 2014.

⁵² Um exemplo notório é o caso da atriz hollywoodiana Angelina Jolie, que foi submetida em 2013 a uma dupla mastectomia preventiva, após um teste genético indicar que ela carrega um gene “defeituoso”. A atriz estava saudável, mas corria o risco, segundo o exame, de vir a desenvolver um câncer no futuro. Dois anos depois Jolie se submeteu a uma nova cirurgia preventiva, agora para retirar os ovários e as trompas de falópio, ainda pelo motivo de risco em desenvolver a doença. A atriz, movida pelo temor e sob a crença e tutela da ciência e da tecnologia de ponta vem se utilizando de sua “liberdade” como sujeito liberal portador de recursos financeiros para permitir a mutilação de seu corpo como forma de eliminar todo o risco que a vida em seu plano de imanência oferece. Ou seja, Jolie com sua confiança devota na medicina genética, “decide” – não sem angústia e

empobrecedor da vitalidade pode ser a primazia de vagas suposições sobre a realidade concreta do “indivíduo”, a redução de uma pessoa “a um epifenômeno de seu corpo”, a um punhado de genes, que segundo a leitura transhumanista parece conter a essência da vida (a ser reprogramada, demiurgia genética)⁵³, interioridade apartada do fora, solo transcendente como é possível dizer com Deleuze e Guattari, já que se põe no gene uma espécie de fundamentação ontológica de organização ou desenvolvimento.⁵⁴ A submissão a um teste genético desse porte e a determinação da existência segundo seus resultados é, para Le Breton, como a gestão de uma espécie de capital-saúde, a assunção do cuidado de si como administração de um capital imobiliário. Dirá ele sobre tal prognóstico incerto e de certo modo fantasmagórico, pois que isola certa dimensão do organismo de suas composições tanto internas quanto externas, de suas interações afetivas, de seus atravessamentos maquínicos⁵⁵:

É uma projeção hipotética, no futuro do indivíduo, de certos dados genéticos que o caracterizam. Com ela, todos os homens, mesmo gozando de boa saúde, são doentes que ignoram ser doentes, pois possuem com certeza uma probabilidade maior do que os outros de desenvolver esta ou aquela afecção. Evidencia as predisposições genéticas a centenas de doenças, mas de forma alguma anuncia um destino inscrito

avisada das mudanças atuais que seu organismo é submetido – extirpar seus órgãos tendo em vista assegurar sua saúde futura, ou ao menos minimizar riscos vindouros. Toda a noção de causalidade centrada no gene é aí a demonstração de que a vida vai tanto mais sendo administrada pelos poderes e sua moral transcendente: o poder-saber tecnocientífico régio e sua arrogância e autoridade quase divina, e ainda o poder econômico (mágico, fetichista), que, no caso, faz o jogo da demanda e do consumo, já que a atriz ao topar ser mutilada em seus seios já pressupunha a substituição por próteses análogas ou até aperfeiçoadas em relação às glândulas biológicas. Ser um ciborgue na atualidade dá status para quem se modifica e lucro para as empresas que fabricam e vendem seus produtos. Sobre as cirurgias a que foi submetida Angelina Jolie, cf. <http://celebridades.uol.com.br/noticias/bbc/2013/05/14/angelina-jolie-anuncia-ter-retirado-seios-para-evitar-cancer.htm>; <http://mdemulher.abril.com.br/saude/cosmopolitan-brasil/mastectomia-preventiva-entenda-por-que-angelina-jolie-retirou-os-seios> e <http://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/2015/03/angelina-jolie-retira-ovarios-por-medo-de-cancer.html>. Caberia talvez perguntar se a angústia em detectar doenças precocemente através de testes genéticos, como indicada por Le Breton, não seria no caso de Jolie, sublimada por seu poder de dinheiro, sua distinção ao acesso à tecnologia e medicina a mais avançada e sua garantia de segurança ao projetar uma suposta saúde inabalável. É possível ainda indagar, com Deleuze e Guattari, se não é verificável em toda essa obsessão por uma “gorda saúde dominante”, com investimentos em modificação gênica e mutilação corporal, todo um império dos órgãos (órgãos sem corpo – OsC), organização não só do corpo “individual” de maneira a modulá-lo conforme padrões do capitalismo atual, mas também povoar e ordenar o desejo social via apelo tecnológico à boa adequação ao estilo de vida hegemônico, dominante de nossas sociedades que operam privilegiando imagens sobre imagens clichês. Para ver sobre a “gorda saúde dominante”, cf. DELEUZE, 1997. Sobre os órgãos sem corpo (OsC), cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996.

⁵³ É assim que David Le Breton chamará a terapia gênica e suas pretensões de manipulação e produção de seres tanto mais aperfeiçoados via cura e melhoramento de sua constituição genética pretensamente defeituosa ou limitada. Sobre a demiurgia genética, cf. LE BRETON, 2013a.

⁵⁴ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a.

⁵⁵ Maquínicos aqui tem o sentido dado por Félix Guattari, qual seja, a da constituição de um inconsciente, de uma subjetividade, de um corpo por “agenciamentos e constante interação e engajados sem cessar nos processos de desterritorialização e de singularização”. (GUATTARI, 1988, p. 11). Assim, a produção de um organismo ou o que ocorre nele não pode ser determinado por uma só causalidade, como a centralização no gene, mas por interações do corpo com seu fora, com sua “ambiência” de um modo geral, com o plano de consistência ou de imanência, com palavras, gestos, imagens, saberes, poderes, *socius*, cosmos, plano das multiplicidades e das composições as mais imprevisíveis e irrepresentáveis pelo isolamento de uma dimensão da existência a condicionar fatalmente nosso destino.

na célula, apenas uma suscetibilidade que deixa principalmente em suspenso a influência do meio e do modo de vida. [...] O material genético contido na célula não é o plano unívoco da construção de um organismo a partir da adição de seus componentes, cada qual prosseguindo seu caminho totalmente traçado. A projeção mecânica das proteínas não resulta em uma forma real. O genótipo não é o fenótipo, entre ambos se desenvolve uma profusão de interações que mescla genética e meio. Muitas doenças ditas genéticas solicitam múltiplos genes e condições particulares do meio. (LE BRETON, 2013a, p. 122-123).

Mas para a imaginação deslumbrada dos transhumanistas, toda crítica ou análise mais depurada em relação a essa tecnotopia que defendem parece soar como atraso. E assim, em seu projeto com Terry Grossman, Kurzweil anuncia – no artigo *Ser Humano Versão 2.0* (2003) – que o terceiro momento será marcado por profundas transformações orgânicas e mentais. Uma delas é a dissociação do ato de comer de sua função biológica, nutricional. Diz que certas maneiras já eram utilizadas nesse sentido, como o uso de certos bloqueadores de amido, de gordura e de açúcar na alimentação, tendo em vista o melhoramento da saúde do corpo pelo impedimento da absorção daquilo que o degenera. No entanto, cada uma dessas tecnologias continham problemas e limitações, enquanto uma geração mais eficiente de drogas e suplementos (processo bioquímico) se desenvolveria no intuito de impedir a absorção em excesso de calorias em nível celular. Assim é que é preciso também considerar um projeto de reengenharia metabólica para o processo digestivo, de modo a otimizar a nutrição do corpo sem termos a necessidade de comer alimentos “naturais” supostamente nocivos ao organismo. Serão utilizados nano-robôs do tamanho de uma hemácia na reconfiguração de nossos sistemas digestivos:

Em uma fase intermediária, nanorrobôs no sistema digestivo e na corrente sanguínea extrairão de forma inteligente os nutrientes exatos de que precisamos, nos avisarão quais são os nutrientes e os suplementos que nos faltam por meio de nossa rede sem fio local e mandarão o restante da comida a caminho da eliminação. Se isso parece futurístico, saiba que máquinas inteligentes já estão encontrando o caminho para o nosso fluxo sanguíneo. (KURZWEIL, 2003).

Assim como a função nutricional pode ser separada do ato de comer, tendo em vista o melhoramento de tal função por meio da ciência e tecnologia de ponta (uso da “veste de nutrição” especial carregada de nano-robôs)⁵⁶, também a função de eliminação usual seria dispensada, o que traria um ônus para os nossos intestinos. Seriam utilizadas roupas com nano-robôs especiais de eliminação que agiriam como compactadores de lixo, fazendo o

⁵⁶ A intenção dos transhumanistas é utilizar nanorrobôs também para diagnosticar precocemente e precisamente possíveis patologias nas células de qualquer parte do organismo, e remediá-las através da aplicação de substâncias como DNA corretivo, proteínas e drogas curativas. Cf. KURZWEIL, 2003.

caminho inverso da veste nutricional, que transporta nutrientes da roupa ao corpo. Outra vantagem desse sistema de nano-robôs metabólicos anota Kurzweil, seria a manutenção no organismo de amplas reservas de todos os recursos necessários, o que na versão 1.0 de nosso corpo é bastante limitada. Um exemplo disso é a manutenção de oxigênio em nosso sangue apenas por alguns minutos, e de glicogênio e outras reservas por somente alguns dias. A versão 2.0 teria suas reservas plenamente ampliadas, permitindo resguardar recursos metabólicos por períodos muito mais extensos. (KURZWEIL, 2003).⁵⁷

Um corpo sem pane ou doenças também é anunciado por Ray Kurzweil (2003). Diz que o progresso tecnológico já ampliou a ordem “natural” de nossa sobrevivência através do uso de medicamentos, suplementos, peças de reposição para quase todos os sistemas corporais. Lembra que temos equipamentos para substituir nossos joelhos, bacias, ombros, cotovelos, pulsos, maxilares, dentes, pele, artérias, veias, válvulas do coração, braços, pernas, pés e dedos. Sistemas para substituir até órgãos mais complexos como o coração. E logo será possível projetar sistemas altamente superiores, mais agradáveis, com mais duração e melhor

⁵⁷ Não se deve confundir aqui a proposta de quebra das funções biológicas nutricionais anunciadas por Kurzweil e o conceito/experimentação de corpo sem órgãos elaborado por Deleuze e Guattari. O primeiro sugere tais intervenções com nano-robôs tendo em vista não a ruptura com as funções orgânicas do corpo, ou mais propriamente com o organismo, com os estratos de organização, mas apenas uma reorganização amparada na tecnologia de ponta, com a visada de uma maior ampliação de eficácia da funcionalidade orgânica na adequação à sociedade em que “perder tempo é ficar para trás”. Tal melhoramento tecnológico do organismo no sentido prometido por Kurzweil serve, sobretudo, às organizações de poder: suprir o organismo com nutrientes por períodos mais extensos é poupar tempo para poder investir em empreendimentos de estudos acadêmicos produtivistas ou tecnicistas e de trabalhos modelados como capital humano, em que cada um se confina em seu canto como indivíduo isolado e dobrado sobre si mesmo, já que a alimentação ao modo tradicional com refeições “naturais” e em torno de uma coletividade é substituída por uma espécie de roupa-suprimento, tendo também por efeito uma despolitização e um desvinculamento ético em benefício das modelações empresariais e estatais de concorrências mortificadoras. Em entrevista concedida em 2010 à Revista Piauí, Kurzweil já apontava como a nanotecnologia se mostrava um negócio bilionário para algumas empresas e como se tornaria determinante em breve. Cf. KURZWEIL, 2010a, in: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/lay-kurzweil-e-o-mundo-que-nos-espera/>. Ora, nada disso é de espantar, tendo em vista que Kurzweil é um inovador e empreendedor em tecnologias, um empresário interessado no produtivismo acelerado, na reconfiguração do capitalismo via tecnociência de ponta. Fundou inclusive a Singularity University, instituição de pesquisa de novas tecnologias (como a impressão 3D) que impactarão o mundo negócios, e que oferece cursos inovadores que já circulam por outros países, inclusive no Brasil. Cf. KURZWEIL, 2011b, in: <http://experience.hsm.com.br/posts/era-do-crescimento-exponencial>. Para maiores informações sobre a Singularity University, cf. <http://www.estudarfora.org.br/conheca-a-singularity-university/>. Já Deleuze e Guattari, ao enunciarem seu conceito/experimento de corpo sem órgãos pretendem quebrar as funções mesmas de organização do organismo e da sociedade capitalista, incluindo aí o aparelho estatal como organização de poder transcendente. O que interessa a esses autores é justo buscar agenciamentos heterogêneos, conexões de fluxos intensivos, de singularidades em vez do confinamento de sujeitos individualizados como capital empreendedor de si. Um corpo sem órgãos ou campo de imanência definido por suas zonas de intensidade e não por quantidades extensivas, não funções orgânicas maximizadas, otimizadas, mas desfuncionalização orgânica, o corpo como força inventiva, não como forma operacional. Não o humano super aperfeiçoado, mas os devires inumanos, toda uma política e uma ética das misturas e atravessamentos dos corpos e dos incorpóreos, continuidade intensiva no “interior” do plano de imanência. Para ver com mais acuidade essa questão do corpo sem órgãos, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996. E também, DELEUZE, 2016.

funcionamento, sem vulnerabilidade a panes, doenças ou envelhecimento. A criação de um corpo-acoplagem, corpo-prótese, de órgãos mecânicos sem corpo?

Um tipo de *designe* conceitual projetado para a obtenção de uma maior mobilidade, flexibilidade e longevidade também é proposto. Com um meta-cérebro com conexão global em rede equipado por uma prótese de neocórtex de inteligência artificial intercalado com nano-robôs, uma pele inteligente que protege contra o sol, biossensores para mudança de tom e textura, e ainda composto de sentidos super aguçados. Um corpo blindado às afecções, com suas funções orgânicas melhoradas, maximizadas, quantificadas, estendidas, mas com nenhum traço de refinamento que remeta a algo mais que a mera ampliação das funções estreitas e banais dos valores humanos, de sua racionalidade que busca estabelecer uma moral transcendente a seu fora, ao que toca, ao que fere, ao que causa dor, ao que dá a vitalidade intensiva. Aqui aparece não somente uma negação do corpo, mas a organização de seu organismo de modo a submetê-lo a um uso apartado do corpo do mundo, e de fazê-lo “progredir” a um status de mais-valia de eficiência na busca incessante e angustiante pela perfeição exigida nas sociedades capitalistas atuais, todo o inverso do que Deleuze sugeria em termos de afirmação do corpo contra o império do organismo e suas funções padronizadoras: “Não se trata de uma recusa do corpo, trata-se de uma recusa do organismo, de uma recusa do que o organismo faz o corpo sofrer.” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 127). Para Deleuze e Guattari, trata-se justo de escapar a uma organização programadora e dominante do corpo, de usá-lo como potência singularizante na pura articulação do plano de imanência como recusa a ser capturado por toda e qualquer forma de estratificação, seja do organismo tal como pretendem os transhumanistas, seja de sua significação ou assujeitamentos hegemônicos.⁵⁸

Porém, outra forma de aperfeiçoamento do funcionamento de um sistema de nosso corpo é apresentada por Kurzweil (2003): diz ele que em seu projeto de rearquitetar nossa herança biológica, o pesquisador em nanotecnologia Robert Freitas propõe substituir (ou aumentar substancialmente a capacidade de) os glóbulos vermelhos com “respirócitos” artificiais que possibilitaria o sustento da respiração por cerca de quatro horas, ou ainda, correr em velocidade máxima por volta de quinze minutos sem precisar tomar fôlego. Maior eficiência e otimização de performances, além de um fascínio pela ciência e pela técnica são utilizados pelo autor como argumento retórico de superação das limitações de nossas funções biológicas. Afirma Kurzweil:

⁵⁸ Sobre essa relação corpo ou CsO (corpo sem órgãos) e estratos, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996.

Como a maioria de nossos sistemas biológicos, nossos glóbulos vermelhos cumprem sua função de oxigenação de forma bem pouco eficiente, e Freitas os tem reprojeto para otimizar sua performance. Ele estudou muitos dos requisitos físicos e químicos com um nível impressionante de detalhamento. Será interessante ver como lidar com esse desenvolvimento em disputas atléticas. Presumivelmente, o uso de “respirócitos” e sistemas similares será proibido em Jogos Olímpicos, mas então teremos o espectro de adolescentes de 14 e 15 anos superando atletas profissionais nas aulas de educação física. (KURZWEIL, 2003).

Mas a programação sanguínea pretendida por Freitas não se detêm às banais intenções competitivas aludidas por Kurzweil. O futurista também narra com euforia as promessas de solução de patologias evocadas nas pesquisas de Freitas, como a criação de plaquetas artificiais minúsculas que podem conseguir controlar sangramentos com muito mais eficiência e velocidade do que as plaquetas biológicas. Relata sobre a invenção de substitutos de glóbulos brancos nano-robóticos que baixarão *softwares* capazes de destruir infecções específicas muito mais rapidamente do que antibióticos, além de outros supostos benefícios e melhoramentos em relação a nossos organismos biológicos.

O coração é, como aponta Kurzweil, outro órgão problemático. É tido como uma máquina considerável, mas que está sujeito a uma série de falhas e que representa uma fragilidade substancial em nossa possível longevidade. “O coração, em geral, quebra muito antes do que o restante do corpo – e com frequência de modo prematuro.” (KURZWEIL, 2003). Assim é que o ideólogo transhumanista mais uma vez recorre a Robert Freitas, agora concebendo a probabilidade de nos livrarmos de vez do coração. Em um de seus projetos Freitas produziria glóbulos sanguíneos nano-robóticos com movimentos próprios, o que poderia vir a suprir o bombeamento central de sangue, e tornar o coração obsoleto. Também é imaginada por Kurzweil a eliminação dos pulmões, através ainda dos “respirócitos” que forneceriam acesso estendido à oxigenação com a utilização de nano-robôs para fornecer o oxigênio e se livrar do dióxido de carbono. Poderemos assim prescindir das complicações da respiração, e, portanto, da necessidade de ar onde quer que estivermos. Os rins, outros órgãos (que produzem elementos químicos, hormônios e enzimas prejudiciais) e substâncias também se tornarão desnecessários, e serão substituídos por substâncias bioquímicas e sistemas de nano-robôs, redesenhados e aperfeiçoados em relação à ineficiente e funcionalmente limitada versão 1.0 do corpo humano.

Mas com tal esvaziamento do organismo, o que resta? Eliminados o coração, os pulmões, os glóbulos brancos e vermelhos, plaquetas, pâncreas, glândula tireoide e todos os órgãos produtores de hormônios, os rins, a bexiga, o fígado, a parte inferior do esôfago, o estômago, os intestinos grosso e delgado. O que sobrou foi o esqueleto, a pele, os genitais, a

boca, a parte superior do esôfago e o cérebro. Um verdadeiro desfile de corpos retalhados, fragmentados se configura aqui, órgãos sem corpo.⁵⁹ A promessa é de que o esqueleto tipo 2.0 será muito mais forte e será capaz de auto-conserto. A pele, segundo Kurzweil (2003), será um órgão a ser conservado, ou pelo menos sua funcionalidade, já que inclui os órgãos sexuais primários e secundários, que nos proporcionam comunicação e prazer. Mas assim mesmo, a pele deve ser melhorada, aperfeiçoada com novos materiais nanoprojeto, mais flexíveis e que nos darão maior proteção “contra os efeitos cinéticos e térmicos do ambiente”, maximizando simultaneamente nossa capacidade íntima de prazer. O mesmo ocorrerá em relação à nossa boca e parte superior do esôfago, responsáveis pelas funções do sistema digestivo que usamos para o ato de comer, e que agora ficarão liberados somente para o usufruto dos prazeres da culinária, desobrigados da função nutritiva.

A toda essa perspectiva de maleabilidade de si, de plasticidade do corpo como querem os transhumanistas, apontada aí por Kurzweil, David Le Breton dirá que se trata da anatomia não mais como um destino, mas como “um acessório da presença, uma matéria-prima a modelar, a redefinir, a submeter ao *design* do momento.” (LE BRETON, 2013a, p. 27-28). Para o antropólogo francês a versão moderna do dualismo não opõe mais o corpo ao espírito ou à alma, mas com maior precisão, ao sujeito. O corpo deixa de ser a identidade irreduzível de si para se tornar algo manipulável, um terminal, um objeto transitório. Deixa de ser o destino da pessoa e se torna um *kit*, algo decomponível e modificável segundo o usufruto e a afirmação pessoal que aparece como *alter ego* organizado como prótese de um “eu eternamente em busca de uma encarnação provisória para garantir um vestígio significativo de si.” (LE BRETON, 2013a, p. 29). Le Breton dirá que o *self*, o eu fará um esforço contínuo por sair de sua interioridade em direção à exterioridade da pele, à superfície do corpo, ao se modelar e gerir tais modificações conforme as expectativas e vantagens do momento. Corpo como empreendimento, matéria a ser administrada por cada um como acessório numa estética oficial, numa valoração moral de si tanto mais separada do campo social como ética singularizante, e mais como adequação à sobrevivência econômica e aos modelos hedônicos majoritários exigidos pelo capitalismo contemporâneo.

⁵⁹ Aqui no caso, os órgãos são rechaçados e substituídos por materiais funcionais tecnológicos, uma nova unidade é composta e organizada, agora por “órgãos” (nano-robôs) mais eficientes do que o modelo biológico, o corpo falho a ser corrigido. Já Deleuze e Guattari são enfáticos em se oporem a tal empreendimento em que os corpos são despedaçados. Com o corpo sem órgãos funciona um corpo intensivo em que nada falta: não “o” órgão a ser substituído por um equivalente técnico mais eficiente, mas “um” órgão, “uma” boca, “um” ventre, fluxo, gradiente, força diferencial, nenhuma unidade perdida, mas multiplicidade de agenciamentos maquínicos, atravessamentos nomádicos. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996.

Esse corpo-sujeito, ou mais precisamente, corpo sujeitado, modulável conforme necessidades, significados dominantes nada mais é do que aquilo que Deleuze e Guattari (1996, p. 22) chamarão de corpo organizado, de singularidade sujeitada. Todo o esvaziamento do corpo proposto por Kurzweil indica que o corpo possui certa centralidade de investimentos, mas não propriamente de modo a afirmá-lo enquanto tal, e sim de modo a entendê-lo enquanto espaço, como extensão faltosa, defeituosa que deve ser retalhado, refeito, recuperado, melhorado conforme demandas da época, não sob poderes de repressão, mas conforme certos poderes de docilização e de positivação de sua operacionalidade e conduta de adequação segundo decisão pessoal “livre”. Produção de subjetividades e de corpos pela sedução e propaganda, pela autoridade tecnocientífica e as modulações econômicas, políticas, morais, estéticas e no limite, transcendentais como apontará Kurzweil com sua obsessão pela imortalidade, em que o corpo passa a ter por alvo fundamental sua dimensão considerada a mais nobre: o cérebro e a possível transferência de suas informações para um céu virtual.

Assim, o processo de engenharia reversa (apreensão dos princípios de funcionamento dos sistemas do nosso organismo) e de *redesign* também abrangerão o sistema considerado o mais importante de nossos corpos: como enunciado acima, o cérebro. Em seu livro *A Era das Máquinas Espirituais* (2007, p. 170), Kurzweil alerta para a necessidade da análise do cérebro humano (como exemplo daquilo que temos de melhor em termos de processo inteligente) em seu funcionamento detalhado. Diz que devemos nos aproveitar de sua arquitetura, organização e conhecimento inato de modo a acelerar amplamente a compreensão de como projetar inteligência em uma máquina:

Ao sondar os circuitos do cérebro, podemos copiar e imitar um design comprovado, um design que tenha custado ao seu projetista original bilhões de anos de desenvolvimento. À medida que nos aproximamos da capacidade computacional de simular o cérebro humano – ainda não chegamos lá, mas começaremos em cerca de uma década – um esforço desses será intensamente perseguido. Na verdade, essa empreitada já começou. (KURZWEIL, 2007, p. 170).

À medida que é sondado em seus circuitos mínimos, o cérebro humano e seus algoritmos de processamento paralelo maciço estão longe de ser incompreensíveis. Tais algoritmos também não indicam ser de número infinito. De fato, existem centenas de regiões especializadas no cérebro, possui uma arquitetura ornamentada, derivada de sua longa história, mas seu quebra-cabeça total não está além de nossa compreensão. E seguramente não estará além do entendimento das máquinas do século XXI. A investigação proposta por Kurzweil (2007, p. 171) deve se dar antes de tudo pelo congelamento de um cérebro recém-

morto. Cada camada cerebral (uma fatia fina) será examinada por vez. Daí, com um equipamento de inspeção bidimensional apurado o suficiente, deverá ser possível verificar:

...cada neurônio e cada conexão representada em cada camada com a espessura de uma sinapse. Quando uma camada tiver sido examinada e os dados requisitados armazenados, ela poderá ser raspada para revelar a camada seguinte. Essas informações podem ser armazenadas e reunidas em um gigantesco modelo tridimensional da fiação e da topologia neural do cérebro. (KURZWEIL, 2007, p. 171).

O futurista deixa claro que, evidentemente não é um laboratório ideal pesquisar um cérebro congelado que esteja morto muito tempo antes de seu congelamento, já que algo da condição de morto tende a se refletir como deterioração na estrutura neural. “Provavelmente não queremos basear nossos designs para máquinas inteligentes em cérebros mortos”, afirma Kurzweil (2007, p. 172). A ideia é se servir do cérebro de pessoas que estejam sob ameaça de morte iminente e que permitam o escaneamento destrutivo antes da parada do funcionamento cerebral. É apontada ainda pelo tecnólogo uma maneira não invasiva de escanear o cérebro: escaneamento através de imagem por ressonância magnética (MRI) de alta velocidade e resolução capaz de visualizar corpos de neurônios, de olhar o interior do cérebro de uma pessoa. Tais scanners de MRI aumentam sua capacidade de resolução a cada nova geração desta tecnologia, diz o autor, com o auxílio computacional que aumenta sua velocidade em termos exponenciais segundo a Lei dos Retornos Acelerados.⁶⁰

Dessa maneira, uma espécie de varredura é imaginada por Kurzweil (2007, p. 175-176), tendo em vista mapear as localizações, as interconexões e o conteúdo dos somas, dos axônios, dos dentritos, das vesículas pré-sinápticas e outros componentes neurais, e assim toda a sua organização podendo ser recriada em um computador neural, incluindo o conteúdo de sua memória. Cada mínimo detalhe deve ser capturado, tendo em vista a possibilidade de fazer um *download* do cérebro. O processo deve ser por etapas, mas na segunda metade do século XXI, diz o autor, a probabilidade de transporte de nossas mentes para um meio computacional é enorme, senão inexorável.

Kurzweil (2007, p. 181) arrisca afirmar que, ao final do século XXI, não haverá mais mortalidade, não ao menos como estamos habituados a entendê-la. Não existirá morte para aqueles que souberem se aproveitar da tecnologia de transporte do cérebro para um computador. Segundo o inventor futurista, a mortalidade esteve até hoje relacionada à

⁶⁰ Para saber mais sobre a Lei dos Retornos Acelerados, cf. KURZWEIL, 2007. E também, KURZWEIL, 2014. Mais sobre os mapeamentos das conexões neurais, sobre os escaneamentos cerebrais não invasivos, cf. KURZWEIL, 2014.

longevidade de nosso *hardware*, isto é, de nosso corpo. Quando o *hardware* danificava, era o fim. Mas quando atravessarmos a linha que nos separa da tecnologia computacional, nossa vida, nossa “identidade” será constituída por nosso arquivo de mente evolutiva. Seremos *software*, e não mais *hardware*. Nossa mente poderá enfim evoluir de verdade, ela crescerá com a evolução do *hardware*, mais capaz trilhões de vezes do que o atual cérebro humano. Assim, mais adiante seremos eminentemente *softwares*, nossa mortalidade não dependendo dos circuitos de computação. Seremos como imagens, informações puras e eternas habitando um céu virtual. Transcenderemos nossa relação de corpos que afetam e são afetados por outros corpos e incorpóreos “sensíveis” na produção de nossas singularidades. *Hardwares* e corpos ainda existirão, mas nossa essência será transferida para a permanência de um *software*, periodicamente transportado para um mais novo e poderoso computador, mero suporte de nossa mente super evoluída, garantindo dessa maneira nossa imortalidade. (KURZWEIL, 2007, p. 181).

Em *Como Criar Uma Mente* (2014, pp. 290-297), Kurzweil retoma tal questão, aqui pela via da noção de identidade, ou seja, com o dilema que trata se seremos ainda nós mesmos, se nossa identidade será preservada com a aplicação de sistemas não biológicos em nossos corpos, e ainda mais, se seremos os mesmos com a transferência de nossa memória, nossas emoções, nossa mente para uma nuvem de computador por exemplo. O autor assevera que as mudanças, as trocas das partes, os transportes que nos compõem não só continuarão, mas serão acentuados de modo a nos tornarem mais capacitados. No entanto, acentua que os padrões e conexões neocorticais que existem em nosso cérebro são responsáveis pela manutenção de nossa identidade, são padrões de informação que preservam substancialmente quem nós somos, independentemente do suporte que nossa mente venha a habitar. Assim, não é o substrato, não é o invólucro físico quem determina nossa identidade – esta se mantém intacta com seus padrões – ele (o substrato, o *hardware*) deve sim ser mais durável e habilitado justo a nos proporcionar mais e mais sobrevida, vida eterna, transcendente aos substratos biológicos, aos corpos, e mantida nas nuvens virtuais dos computadores. Eis a noção de singularidade conforme os autores futuristas, como ápice da inteligência cumulativa, operacional, da vida descarnada, de um “eu” hiperbólico, narcísico, que parece se bastar em suas conexões neuronais, fechado sobre si mesmo sem as composições com o mundo e seus fluxos diferenciais terrestres, “eu” que deseja se conservar ilimitadamente e infinitamente, senão no céu de outro mundo, mas no divino espaço ascético digital tecnocientífico.

Ora, para Kurzweil, Grossman e seus colegas futuristas a singularidade depende da transcendência do humano, ou mais precisamente, da superação de sua condição corpórea,

afetiva, sensível, através do desenvolvimento das altas tecnologias e ciências, com a conservação de uma forma do “eu” num espaço separado das turbulências, da vibratibilidade dos encontros dos corpos e das forças do mundo, como forma superior, ampliada em relação às possibilidades do humano, inclusive e, sobretudo, negando sua dimensão de finitude. Já para Deleuze e Guattari ocorre justo o inverso, as singularidades se apresentam em sua constituição no puro plano de imanência, ou seja, imanência que se diz de si mesma, e não em relação a algo que lhe seja exterior (suplementar) ou superior. As singularidades vão se dando sem qualquer suposto restabelecimento de um eu ou sujeito a serem preservados, sem qualquer redução a uma unidade ou mesmo a um possível sujeito em fluxo ou disperso em redes de computação.⁶¹ A produção de singularidades se dá pela afirmação do corpo sem órgãos ou plano de consistência, corpo da Terra, com as conexões e agenciamentos entre corpos que se afetam constantemente e sofrem não como um estado particular do corpo, mas como define o filósofo francês David Lapoujade: “Sofrer é a condição primeira do corpo. Sofrer é a condição de estar *exposto ao fora*. Um corpo sofre de sua exposição à novidade do fora, ou seja, ele sofre de ser afetado.” (2002, p. 86).

Se fica evidente que os transhumanistas sentem um mal-estar insuportável em relação ao campo de imanência – por ele ser uma dimensão da metaestabilidade, do desassossego, da multiplicidade nômade, da finitude, e que isso lhes causa um imenso “pavor da carne”⁶², enfim, um terror do sofrer – esse horror tem por consequência a busca de escapar a todo custo desse sofrimento, tarefa grosseira a que se dedicam, já que o fazem através da calúnia contra o corpo, contra o plano de natureza, contra a vida intensiva, enquanto defendem obstinadamente uma vida em extensão ampliada, mas moderada em seus propósitos de apaziguamento das tensões e torções da carne. Kurzweil e os demais transhumanistas aqui tratados operam assim

⁶¹ Sobre esse problema da imanência não ser remetida senão a ela mesma, e de sua consequente quebra com o eu, com o sujeito, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

⁶² “Pavor da carne” é como a antropóloga argentina Paula Sibilia nomeia o atual estado de obsessão pelo melhoramento, aperfeiçoamento do corpo humano como último refúgio de uma subjetividade em frangalhos. O corpo-imagem que deve ser esculpido segundo padrões estéticos de consumo espetacular, amostragem e reconhecimento da “boa aparência”, tanto no mundo das concorrências sobrevivenciais do mercado quanto na aceitação interpessoal cotidiana. A carnalidade, a materialidade do corpo humano, o corpo biológico como “alvo de uma rejeição ativa nas sociedades ocidentais do século XXI”, como forma de atualização de certa transcendência puritanista do sensível (corpo tantas vezes visto como abjeto), bio-ascetismo pela via tecnocientífica, através da modulação corpóreo-subjetiva como meio de adequação generalizada às demandas do capitalismo contemporâneo, cognitivo, informativo, de imagens e de fluxos em rede, digitalizado. Aqui ninguém é obrigado a nada, pois não se trata de leis ou de poderes repressores a coagir, porém o que ocorre é uma normalização expandida por subjetivação, por sedução e propaganda, em que cada um é “livre” para “escolher” seu perfil mais adequado dentro da pluralidade de *menus* ofertados. A cada um é dada a chance de solicitar, de consumir a saúde e a imagem-clichê, perfil-modelo sob a medida da “perfeição” que melhor lhe convier os sacrifícios e riscos necessários à satisfação programada tecnocientificamente, a se livrar dos sofrimentos e inadequações da carne. Cf. SIBILIA, 2004b.

uma espécie de atualização do sistema do juízo de Deus, que Deleuze e Guattari⁶³ tomam emprestado do escritor francês Antonin Artaud.⁶⁴ Trata-se no caso desses futuristas de uma super organização tecnocientífica sobre o corpo e a subjetividade, ordenação e subjetivação que tornam o corpo e a alma não só doentes – como se carregassem em si a impotência por suas fragilidades, por suas limitações – mas que duplicam a suposta doença ao oferecerem os remédios próprios ainda à doença, ou seja, se a doença é o humano com suas limitações biológicas, pretendem “curá-lo” meramente melhorando, aperfeiçoando suas pretensas características, mesmo sob a promessa de transcendência de sua fisicalidade e de suas limitações cognitivas e emocionais.

A essa relação de ressentimento contra a vida, contra o corpo e seus encontros imprevisíveis, a esse terror de sofrer, e a essa relação de cura narcótica, pois que pacificadora, apaziguadora, com pretensões edênicas (o céu digital, nuvem-*software*) Deleuze e Guattari – segundo a leitura do já citado Lapoujade, sob a bela e vigorosa inspiração nietzschiana – oferecem a assunção do sofrimento como saúde imanente. O sofrimento deixa de ser uma doença tal como parecem defender os transhumanistas com sua denegação do corpo, das afecções, da imperfeição do biológico, e se torna, na leitura desses filósofos, “um meio para a saúde (não-médica)” (LAPOUJADE, 2002, p. 86). Não um “retorno” ao humano, ao humanismo ou qualquer retroação, pois que para Deleuze, segundo as palavras de Lapoujade “um corpo não cessa de ser submetido à erupção contínua de encontros, encontro com a luz, com o oxigênio, com os alimentos, com os sons e palavras cortantes, etc.” (2002, p. 86), e assim a afirmação do sofrer é a afirmação do campo das afecções, evidentemente não sem o cuidado e a seleção em verificar, sentir aquilo que nos impulsiona à vida, à criação e aquilo que nos debilita e nos mortifica. Buscar a sensibilidade e compreensão nas feridas mais sutis daquilo que nos potencializa e nos faz transbordar vitalidade, em vez de simplesmente espantar as dores grosseiramente, o que termina por conduzir a uma vontade de poder típica dos impotentes, paradoxalmente, a onipotência compensadora fora do plano de imanência. Os transhumanistas parecem ver na ferida sutil, no sofrimento, algo sem importância, insensibilizados que estão em sua obsessão por escapar à imanência e seus problemas, e assim em sua defesa extrema terminam por perder a capacidade de “apreender a variedade de afecções, reduzindo-as a uma resposta uniforme”. (LAPOUJADE, 2002, p. 88).

Já Deleuze, conforme Lapoujade (2002, p. 88), ao afirmar em absoluto o plano de imanência nos direciona a estarmos à altura do que nos acontece, isto é, se a fragilidade nos

⁶³ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996. E também, DELEUZE, 1997.

⁶⁴ Cf. ARTAUD, 1983.

constitui, também ela deve ser acolhida: “Ser forte consiste primeiro em estar à altura de sua fraqueza.” (LAPOUJADE, 2002, p. 88). Não o super eu maximizado ou transferido para as dimensões de evasão virtual, mas um “sub-outro”, sujeito larvar, eterno embrião que não se torna um eu desenvolvido (humano ou trans-pós-humano), mas que, na quase impotência de ser, ser uma potência de vida ativa, devir, *uma* vida (mesmo que lenta, tateante, imperceptível) mais ou menos aberta aos encontros, inevitáveis por vezes, mas interpretáveis conforme a capacidade do pensamento inventar outras maneiras de dar sentido e de existir minorando, fugindo e fazendo fugir aos modos majoritários e cansados das formas transcendentais, dominantes ou em vias de dominação (no caso, o transhumanismo). Diz Deleuze sobre “minorar”: “‘minorar’ (termo empregado pelos matemáticos), como impor um tratamento menor ou de minoração, para liberar devires contra a História, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graças ou desgraças contra o dogma.” (2010, p. 36). Ou ainda:

Quanto mais alguém atinge essa forma de consciência de minoria, menos se sente só. Luz. Sozinho se é uma massa, “a massa de meus átomos”. E, sob a ambição das fórmulas, há a mais modesta apreciação do que poderia ser [...] uma simples potencialidade amorosa, um elemento para um novo devir da consciência. (DELEUZE, 2010, p. 64).

“... a capacidade de sofrer era a medida de grandeza de uma pessoa...”

(Clarice Lispector, *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*)

“(...) quem é capaz de sofrer intensamente, também pode ser capaz de intensa alegria.”

(Clarice Lispector, *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*)

“A morte não é nenhum desastre.”

(Gary Snider, *Re-habitar*)

2.3 O Projeto Abolicionista de David Pearce

“... antes o sofrimento legítimo que o prazer forçado.”

(Clarice Lispector, *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*)

“Um homem com uma dor / É muito mais elegante.”

(Paulo Leminski, *La Vie Em Close*)

“Ai de ti e de todos que levam a vida / A querer inventar a máquina de fazer felicidade.”

(Alberto Caeiro/Fernando Pessoa, *Poemas Inconjuntos*)

O filósofo britânico David Pearce é o responsável por uma proposta ambiciosa nomeada Projeto Abolicionista, que visa à abolição completa do sofrimento involuntário em todo o mundo vivo no planeta. Segundo ele, em breve seremos animados por gradientes de bem-estar pré-programados geneticamente, com a consequente elevação da fecundidade de nossas experiências em relação ao que vivenciamos hoje. (2008). Em um texto intitulado *O Projeto Abolicionista* (2007), o autor anuncia como a tecnociência contemporânea, com seus avanços lançados para o futuro (revolução biotecnológica), é e será tanto mais capaz de eliminar as experiências desagradáveis (seja a dor física ou a dor psíquica) através da superação de nossos suportes biológicos, além de argumentar a favor da urgência moral da realização do projeto abolicionista.

Afirmado antes de tudo que o sofrimento não será abolido exclusivamente por meio de reformas socioeconômicas, progressos tecnológicos tradicionais, fé religiosa ou por meio de qualquer aperfeiçoamento do ambiente externo, tendo em vista que nenhuma dessas vias poderá reajustar satisfatoriamente nosso círculo vicioso hedônico além de um limite geneticamente determinado, Pearce (2007) aposta decisivamente no aperfeiçoamento via alta ciência e tecnologia, de modo a nos livrar do espectro das emoções darwinistas, ou seja, de nossa biologia de caráter evolucionista que produziram ao longo dos séculos nossos estados de consciência e mal-estar regulados geneticamente tendo vista nossa adaptação ambiental.

Ora, se realmente a manipulação de nosso ambiente externo, seja qual via for, parece inócua no sentido de abolir nosso sofrimento, já que não toca sua determinação genética ancestral, será preciso, segundo o filósofo futurista, seguir pelo menos três meios de melhoramento de nosso humor, classificados por ele segundo uma ordem crescente de plausibilidade sociológica. Primeiro, a implantação cerebral eletrônica, já disponível à utilização. Depois, a invenção de drogas sintéticas utópicas, com perspectivas futuristas de adoção. E em terceiro e privilegiado lugar, a engenharia genética, com especial atenção a revolução reprodutiva de bebês por medida, ou encomenda. (2007).

Pearce discorre um pouco sobre cada uma de suas propostas. A implantação de eletrodos funciona como um estímulo direto nos centros de prazer do cérebro, não tendo consequência negativa imediata, ao contrário, sendo bastante recompensadora em termos de eliminação de dores físicas e psicológicas, segundo indica o autor. O problema é que a neuroestimulação direta nos centros de gratificação pode destruir a sensibilidade referente aos estímulos ambientais, o que viria ocasionando certas rejeições a seu uso, sob o argumento do fim completo de toda experiência humana pela indução a uma felicidade uniforme e indiscriminada. Mas Pearce acredita que tal rejeição seja precipitada, tendo em vista que, se hoje ainda não desejamos ou acreditamos numa superfelicidade e numa superinteligência, pelo menos se faz moralmente urgente eliminar o sofrimento, e se utilizar de todos os meios disponíveis para esse fim, o que justificaria o emprego dos estimulantes cerebrais em pessoas com caso crônico de depressão. Pearce cogita ainda, para um futuro remoto, a transferência de tudo que nos seja desagradável ou mundano para supercomputadores, próteses ou robôs inorgânicos, enquanto gozamos exclusivamente de estados ideais, de uma felicidade orgástica uniforme e irrevogável. (2007).⁶⁵

⁶⁵ O neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis narra em seu livro *Muito Além do Nosso Eu* a experiência realizada em 1998 pelo também neurocientista Philip Kennedy e pelo neurocirurgião Roy Bakay, ambos da Universidade de Emory, em que relatam o caso de um paciente que sofria de uma variação da “síndrome do aprisionamento” (condição neurológica que produz paralisia total da musculatura do corpo, mas que mantém as funções cognitivas do cérebro) e que foi capaz de criar movimentos rudimentares de um cursor de computador com a atividade de um único neurônio. Os pesquisadores implantaram no córtex do paciente, via procedimento cirúrgico, um equipamento experimental chamado eletrodo-cone. Tal eletrodo, segundo disseram seus inventores, fora desenhado para registrar a atividade elétrica produzida por processos neuronais que deveriam migrar para o interior de sua estrutura, após o implante. Segundo Nicolelis, poucos dados originais foram descritos no artigo que registrou o estudo, limitado a esse único paciente. Nenhum outro estudo chegou a validar a eficácia do tal sensor. Mas ele diz que o relato deixou claro o momento em que invenções neurofisiológicas obtidas em laboratórios por todo o mundo começavam a chegar à superfície da prática clínica. Cf. NICOLELIS, 2011. Nicolelis é um dos principais pesquisadores do mundo na área neurocientífica, mas também comanda equipes de pesquisa na área da robótica. Em 2014, durante a abertura da copa do mundo no Brasil, a equipe liderada pelo brasileiro apresentou ao mundo um equipamento chamado exoesqueleto, que dá mobilidade a uma pessoa paraplégica. Essa invenção reúne as pesquisas realizadas em neurociência e robótica, seu princípio de funcionamento é justo a denominada “interface cérebro-máquina”, que vem sendo desenvolvida por Nicolelis desde 1999. Cf. <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2014/06/jovem-paraplegico-usa-exoesqueleto-chuta-bola-na-abertura-da-copa.html>. Ambas as perspectivas, bem entendido, tanto a de David Pearce quanto a de Nicolelis podem ser analisadas pelo registro de uma moral transcendente: Pearce sugere a abolição de todo o sofrimento humano por intermédio técnico, ou seja, seu desejo e discurso estão investidos por uma lógica da evasão de todo o campo de imanência, com suas afecções imprevisíveis e suas variações intensivas. Pearce defende com seu discurso uma espécie de abrigo celestial com conforto existencial perene, não para uma suposta alma em outro mundo, mas para a vida na íntegra (corpo e psiquismo) como num “além-aqui-mesmo” proporcionado pela tecnologia avançada. Corpo e subjetividade blindados à sociabilidade (esta que é combate contínuo, multiplicidade e mutabilidade de afecções), ou seja, como que protegidos por uma argamassa construída por eletrodos da felicidade. Já Nicolelis, com suas pesquisas/invenções com interfaces cérebro-máquina, parece ver no cérebro humano o pico e o centro onto-epistemológico de decifração e “cura” de toda “deficiência” humana. Para tal, se faz necessário desvendar seus enigmas mais delicados (suas conexões e funcionamento) e aprender a corrigir seus “defeitos” originais ou de uso com sua acoplagem às máquinas mais avançadas. Seus inventos vão desde neuropróteses – um artefato robótico (por exemplo, um braço) que pode ser movimentado pelo cérebro via atividade elétrica cortical – até o já mencionado exoesqueleto robótico, que

Dessa maneira, Pearce não deixa dúvidas quanto a sua interpretação sobre o que seja a felicidade: a impossibilidade de se deparar com todo e qualquer incômodo existencial, o escape a toda fissura ou fenda ocasionada pela experiência humana em suas relações com o meio, ou mais precisamente, com o *fora*, com o campo de vibratilidade, com a afetação com o imprevisível. O autor parece sugerir que a felicidade se dá pela evasão completa em relação a qualquer desassossego físico ou subjetivo, mergulhado numa plena zona de conforto, numa constante satisfação de si e isolado de tudo o que difere e que pode vir a causar mal-estar.⁶⁶ Felicidade aqui é tomada como algo modulável que prescinde do plano de imanência e de suas afecções, de seu sofrimento inerente, tal como já apontado por David Lapoujade, uma felicidade garantida, entorpecedora, anestesia a toda dor ou ferida, um extirpar grosseiro e frívolo das forças que abalam e produzem variações intensivas. Pearce propõe uma felicidade *high-tech*, fabricada ao gosto do cliente adoecido pela sociedade da pressa e das angústias produzidas pelas exigências sobrevivenciais ou de sucesso dominante no mundo do auto-emprego e consumo, e que tem por remédio não a compreensão lúcida e crítica de tal patologização social, mas um apaziguador que apaga todo o risco e oferece ao “sofrete” um adocicado debilitador (mas passa por ajuda milagrosa), que o afasta de toda experimentação singularmente vital no enfrentamento dos problemas que o afligem, o reduzindo a uma alegria ascética, que o torna insensível, ou hipersensível e tanto mais intolerante a qualquer encontro com os incômodos com corpos e subjetividades concretas que venham a o deslocar de seu centro pretensamente protegido e seguro pelas tecnologias purificadoras disponibilizadas.

promete devolver os movimentos de pessoas com lesão medular. Sobre as neuropróteses, cf. NICOLELIS, 2011. Joon Ho Kim, em seu trabalho de doutorado em antropologia social, lança a hipótese de que as tecnologias protéticas passam a entrar num circuito de inclusão social, já que o amputado, antes um estigmatizado, passa a se sentir em condições de competir no nível olímpico com as demais pessoas não “deficientes”. Sua exposição, antes improvável, passa a ser estimulada midiaticamente (sob a égide de interesses, morais, políticos e econômicos), a imagem estigmatizada do amputado como realização do sonho do ciborgue: o corpo orgânico antes faltoso, agora é potencializado por sua hibridação com sistemas cibernéticos, corpo-prótese, extensivo, como adequação às exigências da sociedade e sua economia especular. Além disso, dirá Joon, o exoesqueleto, tecnologia derivada da indústria bélica, com sua promessa de recuperação de problemas medulares, surge como uma espécie de cápsula-corpo-robótico, mais preocupada em simular um bipedismo antropocêntrico, verticalização que busca apagar as distinções entre “deficientes” e “normais”, camuflar discriminações mais do que reabilitar efetivamente. Joon ainda alerta para uma imagem religiosa, transcendente que sustenta todo esse aparato tecnocientífico: a restauração do bipedismo em pessoas com paralisia possuindo uma estrita afinidade com a imagem do milagre bíblico, já que o corpo-máquina, do qual a biocibernética é a evolução, e o corpo da cosmologia cristã, oriundo da Idade Média, não são completamente excludentes, possuem como paradigma uma espécie de salvação transcendente. Cf. KIM, 2013.

⁶⁶ Diferença aqui tem o sentido dado pela psicanalista Suely Rolnik, ou seja, daquilo que abala identidades ou figuras que buscam se calcificar, como no caso da felicidade perene ou do fim do sofrimento proposto por David Pearce. É a diferença que difere, isto é, que produz singularidades cambiantes, sempre a se fazerem e refazerem segundo a multiplicidade de diferenças que encontram no plano das composições e desfazimento das composições, nos dando sempre um novo modo de subjetivação não redutível a qualquer satisfação ou insatisfação cristalizada, mas sempre em vias de nos tornarmos outros, na assunção do plano de imanência e sua agitação de forças e fluxos corpóreos-subjetivos de produção de alegrias difíceis. Para ver tal concepção de diferença apresentada por Suely Rolnik, cf. ROLNIK, 1995.

Enfim, a felicidade tal como anuncia Pearce é uma blindagem a todo acaso, a toda mudança e a toda multiplicidade, hostilidade à vida e às suas variações, todo o contrário da alegria deleuziana e sua inspiração spinozista ou nietzschiana, alegria seletiva daquilo que aumenta a potência de agir e de inventar, afastamento sim daquilo que debilita, promoção dos encontros robustos, mas sem abrir mão em absoluto do plano de imanência, do plano de natureza onde ocorrem os encontros os mais imprevisíveis, alegria difícil, alegria como devir (*uma* alegria, *umas* satisfações) e não como fatalismo dos tornados enfraquecidos, debilitados, dos amargos inibidores da vida com sua atmosfera de cura amolecedora tecnoteológica. Dirá Deleuze:

É preciso conseguir “erigir entre os homens e as obras seu ser antes da amargura”. Entre os gritos da dor física e os cantos do sofrimento metafísico, como traçar seu estreito caminho estoico, que consiste em ser digno do que acontece, em extrair alguma coisa alegre e apaixonante no que acontece, um clarão, um encontro, um acontecimento, uma velocidade, um devir? (DELEUZE, 1998, p. 79-80).

Em relação à segunda opção técnica de erradicação do sofrimento, isto é, as drogas sintéticas futuristas, o autor diz que será possível, numa era da medicina pós-genômica, a criação racional de drogas recreativas ideais que produzam um bem-estar vitalício amplo, sem efeitos colaterais, ou sem que promovam tão somente contentamentos superficiais e irresponsáveis. Seriam assim como “drogas milagrosas”, que proporcionariam um bem-estar sublime, com o completo reajuste do círculo vicioso hedônico de modo a garantir uma elevada qualidade de vida a todos, ou seja, fazer as pessoas perpetuamente mais felizes e inteligentes. (PEARCE, 2007).⁶⁷

Mas não é a medicação crônica desde a infância o instrumento mais recomendado ao aperfeiçoamento de nossa subjetividade e de nosso corpo. Pearce (2007) propõe assim a alteração, a correção radical de nosso código genético, indagando se não é preferível ter nascido com uma predisposição genética para uma supersaúde física e psíquica em vez de ficar refém ao consumo vitalício de *cocktails* de drogas sintéticas, deixando às drogas, sobretudo, casos especiais com a necessidade de controle meticuloso e reversão rápida de quadros de consciência, a serem apreciados em suas especificidades. Assim, as soluções genéticas são as mais saudadas pelo autor, e envolvem tanto a terapia somática quanto a terapia genética germinal (embrionária).

⁶⁷ A mesma lógica de evasão do plano de imanência pela via dos estimulantes cerebrais vê-se aqui pelo intermédio de medicações futuristas: a purificação do real, transcendência ao que é da ordem da dor, do sofrimento físico ou psíquico, uma espécie de ilusão “metafísica”, ideal celestial tecnocientífico.

Ora, aponta Pearce (2007), caso optemos enquanto civilização total, por nos tornarmos geneticamente hipertímicos, ou seja, a sermos extremamente felizes constantemente, poderemos, segundo a compreensão de nossa totalidade genética hedônica, acrescentar múltiplas cópias adicionais de genes/combinções de alelos que promovam o deslocamento de nosso nível hedônico natural para um nível mais alto de bem-estar permanente: “Prevejo que nossos descendentes desfrutarão de gradientes de felicidade geneticamente pré-programados por toda a sua vida.” (PEARCE, 2011, p. 2).

Nesse sentido, é também indicado por Pearce um verdadeiro planejamento reprodutivo universal, com vistas a substituir e aperfeiçoar o que ele denomina de roleta genética da reprodução sexual, com sua rudimentar e incompetente mistura de genes segundo a escolha aleatória de potenciais parceiros: “[...] uma revolução na medicina reprodutiva é iminente. Em pouco tempo seremos capazes de escolher o perfil genético da tolerância à dor de nossos futuros filhos.” (PEARCE, 2011, p. 1). O que vemos ou veremos tanto mais, segundo o futurista, são os candidatos à paternidade e maternidade agindo de modo progressivamente mais racional e responsável em suas decisões reprodutivas.⁶⁸ Diagnóstico pré-implantação, úteros artificiais, tudo será usado com mais frequência de modo a evitar qualquer acidente e risco de imperfeição, visando inclusive de liberar-nos do parto humano e seu “sujo”, sangrento e carnal canal uterino, ou seja, ascetismo total via revolução da medicina reprodutiva e sua busca obsessiva de transcendência do mundo afetivo, do corpo e dos sentidos com seus sofrimentos e pretensão onipotente de substituir, segundo as palavras de Pearce, “a velha loteria darwinista” (2007, p. 5), isto é, manter o controle total na criação de pessoas segundo padrões de felicidade, inteligência, competência, performance, saúde, segundo exigências concorrenciais nos mercados da economia, dos Estados e dos afetos.

O processo evolutivo darwinista é aqui sempre evocado como modelo aceito, como padrão da evolução da natureza de um *bios* inferior, que em seus processos complexos de adaptação e seleção, vai progredindo até um *bios* superior com inteligência e consciência de si (humano), com razão própria capaz de deliberar e inventar sua própria superação⁶⁹, através das ferramentas por ele inventadas e que possivelmente o permitirão por si mesmos pela primeira vez no processo evolutivo escapar à seleção meramente natural, e criar de forma

⁶⁸ Essa racionalidade tecnocientífica, transcendente, talvez possa ser problematizada por outras maneiras de pensar e sentir o mundo de forma radicalmente imanente, como sugerem os poetas Paulo Leminski e Roberto Piva, respectivamente, em seus versos: “Prazer da pura percepção / os sentidos / sejam a crítica / da razão.” e “O delírio foi afastado da teoria do conhecimento.”

⁶⁹ “[...] os humanos são a única espécie capaz de eliminar completamente o sofrimento do mundo vivo.” (PEARCE, 2011, p. 4). “Crucialmente, em apenas uma pequena minoria desses ramos povoados do Multiverso, podem surgir agentes inteligentes capazes de erradicar os substratos biológicos de seu próprio sofrimento.” (PEARCE, 2010, p. 101).

inédita um novo modelo de seleção propriamente artificial, tecnocientífico, com o intuito de aperfeiçoamento ilimitado e infinito. Pearce (2007) propõe, assim como os demais trans/pós-humanistas, esse salto evolutivo tendo em vista a total independência do homem frente à natureza que o engendrou, e no caso específico, como forma de modificar nossa herança genética, visto que essa nos legou preferências disfuncionais que prejudicam tanto a cada um de nós quanto aos demais sempre em benefício de nossa composição genética natural e precária.

O autor não se basta em sua proposição de melhoramento genético da tonalidade hedônica, sendo sua proposta ampliada a toda a dimensão da subjetividade, a inteligência, ao senso estético, à confiança, à sociabilidade, tudo gradativamente ampliado conforme a compreensão daquilo que imagina ser o ponto crucial, central de determinação onto-epistemológica do humano e de boa parte dos seres vivos: a informação, seja genética, seja digital, seja neuronal. De todo modo, deixa claro que suas três propostas técnicas (estímulo cerebral, drogas sintéticas e engenharia genética) de abolição do sofrimento não são mutuamente exclusivas, podem e devem se articular, no combate tecnicamente viável pela produção permanente de bem-estar para toda criatura senciente. (PEARCE, 2007).

Tomando a noção de “deriva genética”⁷⁰ de Deleuze e Guattari (1995a, p. 68) é possível verificar como esses autores se opõem às noções de evolução e de determinação genética. Ora, o próprio código de um indivíduo só funciona tendo em vista que o indivíduo considerado faz parte de uma população, e assim é preciso sempre pensar em termos de matilhas e de multiplicidades. As mudanças genéticas propostas por Pearce e outros “geneticistas” transhumanistas levam em conta meramente o indivíduo isolado com seu

⁷⁰ Para uma compreensão cientificamente mais apurada da noção de “deriva genética” ou teoria neutra da evolução molecular, desenvolvida na década de 1960 pelo geneticista japonês Motoo Kimura, e posteriormente reelaborada por outros dois geneticistas (notadamente Jack King e Lester Jukes), que vieram a acrescentar em relação ao darwinismo selecionista uma outra maneira de entender o processo de evolução, cf. EISEN, 2012. Disponível em: <http://evolucionismo.org/profiles/blogs/uma-teoria-neutra-da-funcao-molecular-traducao-de-texto-de-michae>. Para o uso de Deleuze e Guattari e para o propósito aqui deste trabalho, tal conceito serve como quebra da concepção de determinação genética e de evolução, no sentido de que para estas a evolução se daria como processo de adaptação dos mais aptos ao ambiente por seleção natural, com a consequente formação do código genético cujas funções seriam determinadas justo conforme as adaptações necessárias à sobrevivência de cada espécie e de cada ente. O que tem de mais importante na noção de deriva genética ou teoria neutra é que ela indica muito mais uma proliferação de alterações moleculares, de uma impossibilidade de estabelecer traços redutores de funções e caracterizações fenotípicas (comportamentais, emocionais, etc.) a partir de uma fixação genotípica de interação adaptacionista, sendo mais preciso averiguar multiplicações de funções e impossibilidade de caracterizações instituintes rígidas. Para Deleuze e Guattari, e para a questão aqui pensada, o interesse se dá, sobretudo, pela capacidade do código ele mesmo variar, descodificar-se e não se cristalizar numa forma dita inferior biológica a ser ajustada ou melhorada por outra forma pretensamente aperfeiçoada tecnologicamente. A deriva já é um índice de quebra com a evolução especista, arborescente, filiativa, descendente, pois indica interações moleculares muito mais loucas e imprevisíveis, arranjos populacionais que fazem do próprio código genético um devir, *evolução a-paralela*, troca intensiva, explosão de séries heterogêneas, rizoma. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1995a.

código privado, como se ele possuísse um código essencial que determinasse suas características e que somente por um salto genético radical o transformasse em algo melhorado, como numa passagem entre formas estabelecidas, quer dizer, na tradução de um código para outro, como se fosse possível transcender de uma forma menos perfeita (sofrimento) a uma forma mais perfeita (felicidade continuada). Mas com Deleuze e Guattari é possível perceber que o problema se coloca de uma maneira completamente distinta, tendo em vista que o código é já indissociável de um processo de descodificação a ele inerente. E é assim que eles chegam à noção de que só pode haver genética tendo em vista uma “deriva genética”, em que a teoria moderna das mutações demonstra que um código, fundamentalmente de população, comporta uma margem intrínseca de descodificação, ou seja, “todo código possui suplementos capazes de variar livremente”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 68). Alertam ainda que a questão nem se reduz a isso e que um mesmo segmento pode ser copiado duas vezes, com a liberação do segundo para a variação contínua. E talvez o mais importante: a ocorrência de transferências de fragmentos de código entre células procedentes de “espécies” diferentes (Homem/Rato, Macaco/Gato...) por meio de vírus e outros procedimentos; aqui não se dá a transformação de um código em outro (os vírus não traduzem), mas sim um acontecimento, algo singular que os autores chamam de mais-valia de código, comunicação *ao-lado*, composição, transmutação lateral, simultânea e não sucessiva. Assim, é possível afirmar, quanto ao registro genético, que ele é feito necessariamente num plano de imanência, que é conexão de multiplicidades, e em vez de ficar enredado imóvel e só traduzível de um código a outro enquanto forma essencial de indivíduos fechados sobre si mesmos em busca de uma perfeição blindada, ele se configura como agenciamento maquínico relacionado com seu “fora”, num processo de descodificação e desterritorialização em que fragmentos de “espécies” já povoam outras “espécies”, numa troca de fluxos e atravessamentos “impuros”, blocos de intensidades, passagem *entre* singularidades, devires.⁷¹

Mas Pearce (2007, p. 7) busca persuadir seus leitores sobre a importância e a urgência em apaziguar e eliminar o sofrimento dos seres sencientes, seja de suas dores físicas seja das dores psíquicas, emocionais. Diz que logo obteremos “poderes divinos” (através das ciências e tecnologias de ponta) sobre nossas emoções⁷², e argumenta a favor de seu uso para o reajustamento de nossa genética apelando a dados extremos de pessoas que põem fim à própria vida todos os anos por conta de sofrimentos psicológicos. Fala ainda de como uma dor

⁷¹ Cf. também DELEUZE; GUATTARI, 1995a.

⁷² “A dada altura, algumas das nossas emoções mais detestáveis poderão ser abolidas.” (PEARCE, 2008)

intensa toma por completo a centralidade da vida de alguém, como ganha prioridade e se sobrepõe a seus projetos de vida. Sua perspectiva é de que com o avanço supremo, “divino” da tecnociência, tais sofrimentos passam a ser responsabilidade de todos e o uso de tais ferramentas para minimizar ou abolir os sofrimentos deve ser avaliado como uma questão moral, já que o sofrimento no futuro deve ser algo reduzido ao âmbito estrito da escolha.⁷³ Em tom religioso, o autor comenta:

A ciência e a tecnologia em breve nos darão poderes divinos sobre todo o mundo vivo, correspondentes a esta perspectiva divina. Defendo que desde que haja um ser senciente capaz de ter experiência de um sofrimento semelhante ao nosso, deve-se tratar esse sofrimento com a mesma prioridade e urgência que damos à nossa própria dor ou à dor de um ente querido. O poder traz a cumplicidade. Os poderes divinos acarretam responsabilidades divinas. Assim, a existência do sofrimento há 200 anos, por exemplo, pode realmente ter sido terrível; mas não é claro que se possa sensatamente afirmar de tal sofrimento que é ‘imoral’ – dado que não era possível fazer grande coisa relativamente ao mesmo. Mas hoje, graças à biotecnologia, é – ou será em breve. No decorrer dos próximos séculos, o sofrimento de qualquer tipo tornar-se-á opcional. (PEARCE, 2007).

A proposta do filósofo (2007) é, para os mais moderados, para aqueles que não desejam maximizar seu bem-estar de modo a torná-lo superfelicidade, o reajustamento do círculo vicioso hedônico, para que não precise abandonar certas preferências suas e ao mesmo tempo possa ter um controle direto de suas emoções, evitando os incômodos das tristezas e dores indesejáveis e que acabam atrapalhando a eficácia de seus projetos de “vida”. Para Pearce, a dor e o sofrimento nada possuem de edificante, ao contrário, só paralisam, e o aperfeiçoamento da tonalidade hedônica aqui é o grande trunfo motivacional, o que torna as pessoas mais estimuladas a seus afazeres cotidianos. Numa época em que o capitalismo liberal cognitivo necessita cada vez mais de pessoas criativas, claro, para os negócios, e a concorrência e flexibilidade se alargam, um espírito empreendedor motivado e “alegrinho” parece ser o ideal, e alguém com hesitações existenciais seguramente estará em desvantagem no mercado das subjetividades produtivas. Politicamente, uma tal felicidade universal programada, pode também ser proveitosa aos poderes estabelecidos, domesticadora das tensões e turbulências, como um contentamento apaziguador constante que pode dilacerar nossa capacidade crítica/clínica, ou seja, nossa percepção ser mortificada ao ponto de gargalharmos bestialmente de nossa própria dominação e sermos os cúmplices diligentes e conformados em descansar em nossas próprias prisões. Ao invés de diagnosticarmos o mundo

⁷³ Mais sobre essa questão da escolha em abolir ou não de vez o sofrimento do mundo, cf. PEARCE, 2014. E também, PEARCE, 2009.

e seus poderes depreciadores da vida que nos envolve e produz, de modo a lhe resistirmos singularmente como únicos, seremos por ele tragados totalmente a partir de nosso próprio desejo colonizado por facilidades higienizadas e debilitantes, seduzidos pelo ideário simplório de sucesso propagado pelos valores contemporâneos hegemônicos e homogeneizadores.⁷⁴

David Pearce (2007, p. 8) insiste que é tecnicamente possível nos livrarmos da biologia do sofrimento e de como isso seria maravilhoso, com a produção sofisticada de paraísos num mundo sem dor com os estímulos às bases neurais do humor⁷⁵. Sua linguagem, seus axiomas remetem a uma transcendência de tipo especial, renovada pelos avanços tecnocientíficos e as promessas de seu desenvolvimento exponencial, um mundo em que a vida abre mão das dimensões de sua sensibilidade, das sensações e inquietações em nome de uma suposta estabilidade emocional meticulosamente calculada⁷⁶, perene e ótima, uma organização e funcionalização que pretendem isolar nossa subjetividade de seu “fora” (reduzindo-a especialmente à informação genética), de suas afecções e problematizações, de sua vibratibilidade e diferenciação que faz de nosso corpo conexões com os corpos e incorpóreos da Terra, com suas virtualidades, com suas forças de composição sempre imprevisíveis.

Já o antropólogo David Le Breton, contrariamente ao transhumanista Pearce, pensa o sofrimento, a dor como algo intrínseco à vida, como condição fundamental para uma existência ampliada, como contraponto fundamental que lhe dá pleno fervor. Sua análise traz a hipótese de que a dor possui potencialmente, após seu alívio, uma dimensão iniciática, uma “solicitação para viver mais intensamente a consciência de existir”. (LE BRETON, 2013b, p. 220). A dor funciona, segundo indica o autor, como uma fenda, como uma rachadura no suposto “eu”, na identidade pretensamente bem formada e fechada sobre si mesma, perturba a quietude do “sujeito” confortado e conformado; a dor sofrida serve como um princípio radical

⁷⁴ Talvez essa tal felicidade universal programada tal como propõe David Pearce possa ser aproximada daquilo que Deleuze critica como “uma gorda saúde dominante”, ou seja, um conjunto de sintomas que habitam o mundo e cuja doença se confunde com o homem. Uma espécie de obsessão por uma saúde emocional e física, uma “saúde” que tudo quer controlar, que traz lucros econômicos e resignação política e ética, e que nada mais é do que o sintoma da grande enfermidade do homem, o humano (antropocêntrico) como a patologia da Terra, como interrupção dos processos de vida, das passagens intensivas. Deleuze sugere que aquele que escreve pode funcionar como médico, clínico de si mesmo e do mundo. A escrita como empreendimento de saúde, mas uma saúde minoritária, singular, não dominante ou homogênea. Aquele que escreve nem precisa ter uma saúde das melhores, geralmente goza mesmo é de uma frágil saúde, por ter percebido coisas grandes demais para ele, fortes em demasia, “irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires” que a tal gorda saúde universal, dominante tornaria impossíveis. Cf. DELEUZE, 1997.

⁷⁵ “Pois se podemos identificar as bases neurais do humor, podemos também enriquecer biologicamente estas bases indefinidamente. Em teoria, dado um mundo pós-humano sem sofrimento, os nossos descendentes podiam apreciar um humor de uma riqueza hilariante bilhões de vezes superior a qualquer coisa que seja possível hoje.” (PEARCE, 2008).

⁷⁶ “Em última análise, talvez a tomada de decisões éticas devesse ser realizada por supercomputadores quânticos fazendo cálculos de felicidade ao longo dos ramos do mundo.” (PEARCE, 2010, p. 103).

de metamorfose antropológica. A dor é ainda um instrumento de conhecimento, “uma maneira de pensar o limite de si e de ampliar o conhecimento dos outros”. (LE BRETON, 2013b, p. 220). Ela é aquilo que transtorna e nos faz experienciar o horror e o sentimento da morte, mas é também por isso, aquilo que, após sua passagem, nos faz enxergar o valor robusto da vida. Diz Le Breton: “A dor é um sagrado selvagem”, já que como sagrado nos projeta para fora de nós mesmos, nos revelando recursos até então ignorados, e é selvagem por nos quebrar a identidade. A dor aparece para o pensador francês como um risco, como algo não a ser denegado como o insistem os transhumanistas, mas como uma abertura para o mundo, como algo a nos transmutar e enriquecer, mas que não pode ser vivida como uma dimensão a se enclausurar, como um “buraco negro”, e precisa da alegria como afeto que nos faça respirar o ar puro da existência:

Cabe ao homem fazer que seu sofrimento seja um infortúnio em que ele se perde inteiramente, em que faz desaparecer sua dignidade, ou, ao contrário, fazer que seu sofrimento seja uma oportunidade que revela nele uma outra dimensão: a do homem que sofre, ou que sofreu, mas que enfrenta o mundo de olhos abertos. Ou o homem se entrega às feras da dor, ou tenta domá-las. Se consegue isso, ele sai outro da prova, nasce mais plenamente para sua existência. Mas a dor não é um continente em que é possível se instalar, a metamorfose exige o alívio. (LE BRETON, 2013b, p. 221).⁷⁷

Mas Pearce avança a possibilidade da abolição do sofrimento a todos os seres sencientes, ampliando o que até aqui basicamente só foi tratado como caso de aperfeiçoamento dos humores humanos. Cabe agora se deter um pouco no problema do sofrimento dos animais não humanos e de como o autor considera sua possível minimização e consequente superação completa. O filósofo (2007) diz que caçar, matar e explorar membros de outras espécies aumentou nossa aptidão genética ao ambiente ancestral, portanto, isso acabou por se nos tornar natural. Não estranhemos o abate industrial de milhares de animais para a alimentação⁷⁸ ou mesmo seu assassinato por mero “divertimento” esportista. Mesmo sabendo que certos animais não humanos possuem desenvolvimento mental de uma criança pequena, ainda assim não nos sensibilizamos e revoltamos com seus sofrimentos e mortes como quando um pequeno humano é vítima de algo equivalente. Pearce alerta que tal

⁷⁷ Assim também para a escritora Clarice Lispector e sua percepção da dor como nascimento constante, como transmutação, saída dos abrigos confortáveis e abertura ao outro de si mesmo na relação com o fora, com as outras singularidades humanas e inumanas, outrar-se, dor de parir-se é vida abundando, tonicidade do ser em devir, ética no desfazimento das figuras identitárias e perfis blindados que o transhumanismo busca construir transcendentemente. Dor para Lispector é mergulho na imanência e sua multiplicidade de choques e animações, dor que purga a vida exangue, ar puro: “Não vê que isto aqui é como filho nascendo? Dói. Dor é vida exacerbada. O processo dói. Vir-a-ser é uma lenta e lenta dor boa. É o espreguiçamento amplo até onde a pessoa pode se esticar. E o sangue agradece. Respiro, respiro”. (LISPECTOR, 1973, p. 75).

⁷⁸ Cf. PEARCE, 2011.

desprezo se configura como uma inclinação moral especista, antropocêntrica, e que deveria ser remodelada, de modo a avaliarmos o sofrimento de todo e qualquer ser senciente de forma análoga ao nosso próprio sofrimento:

Uma convergência de indícios evolutivos, comportamentais, genéticos e neurocientíficos sugere que os animais não humanos que exploramos e matamos sofrem intensamente – da mesma maneira como “nós”. Portanto, o que se faz necessário, em minha opinião, é um senso mais inclusivo e solidário de “nós” que abranja todos os seres sencientes. (PEARCE, 2011, p. 2).

Em uma entrevista nomeada *Criação Animal Intensiva: Um Outro Holocausto?* (2011), o transhumanista britânico comenta que a matança indiscriminada de animais não humanos para a satisfação seja alimentar seja de lucros, parece configurar uma outra espécie de Holocausto, e diante de tal horror propõe, já sob o suporte de pesquisas, o futuro consumo de carne *in vitro* (já que, em geral, falha a persuasão moral como estímulo a abandonar o vício da carne e se tornar vegano), um tipo de carne artificial criada em laboratório, saborosa e barata, que viria a substituir a carne de animais não humanos e assim os sofrimentos que lhe são impostos.⁷⁹

Mas a proposta de David Pearce em eliminar o sofrimento dos animais não humanos não se reduz a sua relação com o antropocentrismo. Diz ele que (2011, p. 3), talvez o maior obstáculo a ser vencido seja o próprio sofrimento dos animais no ambiente selvagem. Milhares desses animais morrem de fome, de sede, ou são estripados, asfixiados ou devorados vivos por predadores. Mas como proceder então? Pearce relata que em artigo publicado no jornal *New York Times*, Jeff McMahan foi o primeiro acadêmico reconhecido a admitir a supressão do carnivorismo predatório. Evidentemente são reconhecidos os obstáculos a tal empreitada, sobretudo o controle global de fertilidade das espécies (como forma de manter o equilíbrio ecossistêmico), em caso de decisão da extinção voluntária de espécies predadoras. Mas o filósofo alerta que o maior desafio para o desenvolvimento de um ecossistema projetado com compaixão é ainda o *status quo bias*, isto é, a conservação pela maioria das pessoas do chamado mundo da evolução natural. (2011, p. 3).

Pearce não hesita em manifestar a crueldade existente no mundo selvagem, e de como preparadores como serpentes, crocodilos e felinos devem ser reprogramados geneticamente ou até mesmo descontinuados (extintos seletivamente). Uma verdadeira reengenharia do ecossistema global livre de sofrimento como projeto ambicioso. Programar um leão, por

⁷⁹ Cf. PEARCE, 2007. Também, PEARCE, 2011. E ainda, PEARCE, 2011.

exemplo, para que desfrute de uma dieta vegetariana⁸⁰ ou que tenha seu comportamento reajustado de modo a conviver pacificamente com os demais animais também reprogramados ao ponto da domesticação, ou ainda, extinguir rapidamente certos predadores pela implantação contraceptiva subcutânea, com a consequente gestão dos efeitos populacionais das espécies “presas” por via da regulação da fertilidade, essas são alternativas para suprimir de vez a dor, o sofrimento de todo o mundo senciente.⁸¹

Por vezes, em seus artigos e entrevistas, Pearce faz alusão aos textos e valores religiosos,⁸² de maneira a reforçar as teses e seu projeto de abolição do sofrimento na totalidade do ecossistema. Deixa claro, porém, que sua perspectiva não é bastar-se na fé ou na superação do desejo, como o fazem os budistas, mas que se fia fundamentalmente no pleno desenvolvimento das ciências e tecnologias de ponta, tanto contemporâneas quanto as que apontam num futuro próximo ou mais distante: “[...] eu exploro soluções futurísticas, de alta tecnologia para o problema do sofrimento.” (PEARCE, 2011). Nota-se no discurso, nas promessas e na confiança do autor pela tecnociência e pela supressão da dor geral certo fascínio e devoção racionalista, e imbrincado a esta um modo de refletir típico da tradição ocidental hegemônica, isto é, uma maneira de “pensar” que crê compulsivamente nas noções de progresso, de *telos*, que não deixa de se atrelar ao pensamento religioso-metafísico clássico (o bem e o belo) e sua obsessão por transcendência ao mundo das transmutações e das multiplicidades, das diferenças irreduzíveis e dos devires. As noções de Pearce, por mais que tentem se desviar do antropocentrismo acabam ainda a ele ligadas, basta observar como seu ideário diz respeito justo a essa herança cultural de milênios de metafísica, que visa aperfeiçoar e eliminar o que há de sensação, de crueldade selvagem, de corporalidade na produção da vida na Terra, tudo por uma espécie de dobra fastasmática e fantasiosamente idealizada de existir em alguma dimensão extra-Terra (extra-imanência). No limite, seu pós-humanismo ainda se associa plenamente com o humanismo alto centrado e universalista⁸³, sua arrogância pretenciosa, e isso pode ser demonstrado, sobretudo, por sua proposta de reprogramação genética dos animais selvagens, no pretenso controle de outros seres produzindo-os à imagem e à semelhança amansadora segundo outro modelo de crueldade, a

⁸⁰ Cf. PEARCE, 2014.

⁸¹ Cf. PEARCE, 2007. Também, PEARCE, 2009. E ainda, PEARCE, 2014.

⁸² Cf. por exemplo: PEARCE, 2009; PEARCE, 2013; PEARCE, 2014.

⁸³ É o que indica explicitamente o ponto 7 da Declaração Transhumanista: “O Transhumanista advoga o bem-estar de todos os sencientes (sejam eles intelectos artificiais, humanos, animais não-humanos, ou possíveis espécies extraterrestres) e abrange muitos princípios do moderno humanismo secular.” (Associação Transhumanista Mundial, 2002, p. 5).

crueledade civilizatória domesticadora, “limpinha” e confinadora, aqui em sua versão *high tech*:

Na verdade, com o calendário de reforço correto, o mais feroz carnívoro poderá ser transformado num cidadão modelo dos nossos parques naturais. Com vigilância adequada e controle computadorizado, comunidades inteiras de ex-predadores poderiam ser discretamente orientadas nas normas de comportamento não violento. [...] Sim, o ex-predador é ‘escravizado’ aos seus circuitos de recompensa; mas também os humanos estão. [...] Na verdade, poder-se-ia administrar doses indefinidamente generosas de puro prazer a membros das espécies geridas em recompensa pelo seu comportamento ‘virtuoso’. [...] A reprogramação e a tecnologia de gestão comportamental podem garantir a sobrevivência civilizada de leões reformados e dos seus familiares para ecoturistas humanos apreciarem, se assim escolhermos. (PEARCE, 2009).

“[A] brochice intelectual vai ao ponto de querer transformar uma fera numa ovelha desdentada.”

(Roberto Piva, *Entrevista ‘O Mascote da Paixão’, Encontros*)

“Fala-se da dor de viver. Mas não está certo, é da dor de não viver que deveríamos falar. E como viver neste mundo de sombras?”

(Albert Camus, *Carta a René Char*)

2.4 A Extensão do Corpo Biológico (Stelarc)

“O mais profundo é a pele.”

(Paul Valéry, *A Ideia Fixa*)

Segundo o artista performático futurista cipriota Stelios Arcadiou (1997, p. 53),⁸⁴ mais conhecido pelo pseudônimo de Stelarc, o corpo humano está obsoleto. Ele acredita que, o processo de evolução filogenético da espécie humana estagnou, isto é, a subjetividade e o corpo humano não conseguem acompanhar, responder adequadamente aos estímulos e dinâmicas externas tecnológicas que eles mesmos puseram em marcha. Assim, nosso cérebro, por exemplo, se encontra num ponto funcionalmente inadequado a responder à enorme velocidade e quantidade de informação disponibilizada, reduzido a um mínimo de eficiência,

⁸⁴ Cf. também, STELARC, 2009.

que o faz negar a realidade informativa à escala planetária. Stelarc sugere então que eliminemos nossos limites biológicos, culturais e planetários do corpo.

A noção de liberdade humana entendida como a liberdade de ter ideias é abandonada por Stelarc (1997, p. 53), que passa a associar agora liberdade com a possibilidade de mudar, de alterar a estrutura do próprio corpo de modo a adquirirmos formas adequadas às novas exigências físicas e cognitivas da contemporaneidade tecnológica. A proposta é melhorar o corpo, estendê-lo além de seus limites, de seus contornos biológicos e conectá-lo às mais diversas e avançadas ferramentas técnicas com a intensão de ampliar nossos sentidos, nossas percepções, nossa inteligência, e assim podermos acompanhar o desenvolvimento acelerado do mundo das informações, dos conhecimentos. Diz o artista: “O corpo tem que ser ativado nos seus mecanismos biológicos, através de componentes tecnológicos – a biotecnologia deverá ser orientada para esta necessidade de adequação do corpo em ultrapassar a sua obsolescência.” (STELARC, 2009).

Pode-se observar que para Stelarc a obsolescência de nosso corpo se dá por uma falta que lhe é inerente perante o desenvolvimento das tecnologias de ponta, e que esse espaço (o corpo) deve ser completado pela acoplagem aos dispositivos tecnológicos que o possibilitem acompanhar a quantidade e velocidade operacional que o próprio mundo supostamente dominado pela técnica digital põe em jogo na contemporaneidade. O corpo é tido como algo a ser melhorado ou definitivamente superado pela extensão e/ou substituição de sua anatomia por uma espécie de assimilação ciborgue. Deleuze e Guattari (1996, pp. 9-29)⁸⁵ são taxativos em sua oposição à ideia de falta, seja ela no plano subjetivo, do desejo, seja no plano corporal, que em última análise não se separam e se constituem num plano de consistência. Aos autores não interessa pensar o corpo (corpo sem órgãos) como um espaço, como extensão, como algo a ser complementado ou remendado tal como sugere Stelarc (1997, p. 53), mas como um campo de intensidades contínua, atravessado por devires e multiplicidades, corpo inventivo, povoado. Sua “agitação” não é técnica, contudo, se dá por maquinações, por agenciamentos que percorrem todo o campo social, que podem e fazem blocos de devir com as máquinas, mas que jamais se reduzem a sua organização, a sua dominação, a seu controle.

Para Stelarc (2009), nosso corpo está obsoleto com suas limitações, e está intimidado frente à precisão, velocidade e poder das altas tecnologias, o que significa que é preciso tanto mais inventar estratégias evolutivas para o corpo humano, caso queiramos adequá-lo realmente ao mundo tal como se nos apresenta hoje. O autor não se questiona por nenhum

⁸⁵ Cf. também, DELEUZE; GUATTARI, 2004.

momento sobre o processo de avanço tecnológico e seus constrangimentos, o tomando ao que parece como mera fatalidade, inexorabilidade a qual devemos responder a “altura” e nos adequarmos aos fluxos informacionais dominantes tanto mais acelerados e abrangentes. Aliás, ele além de não ver nenhum problema nesse poder totalizador das tecnologias e da obsessão informativa, o considera como algo progressivo, para o qual nos encontramos atrasados e precisamos nos apressar em corrigir as falhas, as faltas, as incompletudes, as limitações do corpo, do cérebro, da pele, enfim, de nosso organismo biológico: “Não faz mais sentido ver o corpo como um lugar para a psique ou o social, mas sim como uma estrutura a ser monitorada e modificada.” (STELARC, 1997, p. 54-55).

O corpo é visto aqui como um obstáculo à comunicação com seu exterior, e por isso precisa ser monitorado, modelado, redesenhado como objeto de um projeto de extensão e compreensão do mundo. Somente com a acoplagem a tecnologias de ponta, através da interface homem-máquina (sendo o organismo agora quase um anexo de suas ferramentas) é que o corpo poderá superar as inadequações impostas pela pele, esta início e limite das sensações mais avançadas, alargadas: “Uma vez que a tecnologia se estende e penetra a pele, a pele como barreira é apagada.” (STELARC, 2010). A pele mesma em sua interface é vista como obsoleta, sua interação com o mundo é tida como limitada, assim precisando ser expandida, perfurada e penetrada pela tecnologia, de modo a eliminar completamente as noções de dentro e de fora, numa completa indiferenciação, sob o risco de confusão existencial pela perda da seletividade em relação àquilo que assimilamos ou não. De todo modo, da pretensa conexão com o *fora* defendida por Stelarc pouco parece se vislumbrar em suas exposições performáticas, sendo observável mais explicitamente uma espécie de exteriorização (via fetiche tecnológico) do dentro, no sentido da extensão do humano, do eu-humano e suas tolices, contando com a fragilização das subjetividades contemporâneas e suas carências por novidades, que passam a aderir deslumbradas e passivas às apresentações do “artista-cyborg-zumbi” a expandir as banalidades humanas com seu adorno e funcionalismo operacional turbinado pela hibridação “mágica” com as máquinas mais modernas, atualização sob *design* futurista do capitalismo espetacular.⁸⁶

⁸⁶ Para ver algo sobre as acoplagens, invenções e performances operadas por Stelarc, cf. STELARC, 2008. Disponível em: <http://www.artesquema.com/wp-content/uploads/2009/01/stelarc.pdf>. E também o link de performances em vídeo: <http://noholodeck.blogspot.com.br/2012/07/arte-transhumanista-sterlac.html>. Sobre o espetáculo dirá o ensaísta francês Guy Debord: “O espetáculo apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade e como *instrumento de unificação*. Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência. Pelo fato de esse setor estar *separado*, ele é o lugar do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão-somente a linguagem oficial da separação generalizada.” (DEBORD, 1997, p. 14). E também: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens.” (DEBORD, 1997, p. 14). Ou ainda: “Considerado em

A tecnologia como componente próprio ao corpo é tida como elemento fundamental de evolução por meio da escolha individual e voluntária, isto é, cada um por iniciativa própria, pode agora fazer de si mesmo uma espécie de corpo-design específico, corporascunho, corpo-borrão sempre modulável e adequável às circunstâncias dinamizadas das sociedades informativas, ao capitalismo cognitivo. Stelarc (2009) anuncia inclusive que será possível deslocar a inteligência artificial de sua dimensão *software* e estendê-la ao corpo, ampliando-o e aumentando suas possibilidades operacionais. A evolução transhumana tal como definida por Stelarc não diz respeito ao progresso do humano enquanto espécie, e sim ao potencial tecnológico oferecido a cada um pessoalmente de se desenvolver conforme suas necessidades e preferências típicas dos ajustes ao modelo individualista do capitalismo hegemônico. Entretanto, como já mencionado, o referencial oferecido pelo autor não deixa de ser o humano, já que em momento algum ele aponta para uma relação de devires inumanos ou não-humanos (animais, vegetais), se mantendo na plena atmosfera de extensão dos traços humanos via alta tecnologia, chegando inclusive a cogitar que “os primeiros sinais de uma inteligência alienígena podem muito bem vir deste planeta.” (STELARC, 1997, p. 55). Claro, tais sinais viriam desse alargamento do humano, de sua expansão tecnológica, da transcendência de seu corpo, de sua pele.

O *performer* acredita que a estrutura de nosso corpo é incompleta, faltosa, e assim limitadora de nosso pensamento. Portanto, esse corpo deve ser reparado, montado com novas peças, inclusive pode ser quase todo feito de silício, seja mecânico ou em forma de *chip*. O corpo deve ser formatado constantemente, deve ganhar formas tanto mais aperfeiçoadas, de modo a garantir funções motoras e sensoriais mais precisas compatíveis ao acúmulo de informações criadas historicamente e que se produzem incessantemente como uma avalanche e que devem ser captadas e processadas, sob o risco de quem não conseguir acompanhar seu ritmo ficar para trás nos mercados do empreendimento e das vaidades físicas e intelectivas. (2010). Contrariamente a Stelarc, que trabalha com a ideia de uma interface corpo-máquina de uma maneira mecânica, em que ao corpo é atribuído carências as mais diversas, o qual a tecnologia viria suprir complementando-o e tornando-o mais funcional, mais operacional de

sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos –, o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. É a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha. Forma e conteúdo do espetáculo são, de modo idêntico, a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente. O espetáculo também é a *presença permanente* dessa justificativa, como ocupação da maior parte do tempo vivido fora da produção moderna.” (DEBORD, 1997, p. 14-15). E por fim: “O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem.” (DEBORD, 1997, p. 25).

acordo com exigências de mercado e estéticas banais, Deleuze e Guattari apostam num corpo e num desejo maquínicos, não restrito a relação dos humanos e seu desenvolvimento tecnológico, mas como máquinas desejanças que percorrem e se conectam por toda a natureza, em todo o plano de imanência. Corpo não faltoso em que as intensidades e os fluxos seguem num *continuum*, máquinas de máquinas que realizam seus cortes e passagens na relação com outras máquinas não formatadas (humanas, técnicas, animais, minerais, vegetais), em que o humano não é o critério exclusivo das relações, já que uma orquídea também máquina com uma vespa, por exemplo, ou seja, faz devir.⁸⁷ A “pele” da flor em atravessamento com a “pele” do inseto a nos sugerir que ao corpo nada falta, e que à arrogância de Stelarc em decretar o corpo como obsoleto, a resposta mais adequada seria a fórmula de Spinoza: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo” (SPINOZA, 2009, p. 101), e ainda a fórmula de Paul Valéry: “o mais profundo é a pele”, ambas recuperadas por Deleuze e Guattari como forma de afirmar o corpo sem órgãos e a imanência pura, o campo de superfície próprio à vida intensiva, e não meramente extensiva como quer o transhumanista em sua empreitada de criar uma dimensão suplementar ao corpo, mais “perfeita”, etérea ou como colonização de seu “espaço” interior, corpo-fantasmático, corpo-imagem.⁸⁸

O artista futurista realiza, em geral, suas invenções no próprio corpo: desde suspensões em que era amparado por ganchos perfurados na pele (foi um dos inauguradores da prática, pelo desejo de flutuar e voar), a introdução de uma orelha no braço como forma de ampliar o

⁸⁷ Para ver a questão do maquínico, cf. DELEUZE; GUATTARI, 2004. E também, cf. DELEUZE, 1998. Mais especificamente sobre a não redução das máquinas desejanças ao humano: “*Porque o inconsciente é órfão*, e produz-se a si próprio no seio da identidade da natureza e do homem.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 51). Sobre a relação de devir entre a orquídea e a vespa, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1995a. Ainda em relação às transformações tecnológicas de ponta e à produção maquínica dos corpos, do desejo, Félix Guattari observa suas ambiguidades: “As transformações tecnológicas nos obrigam a considerar simultaneamente uma tendência à homogeneização universalizante e reducionista da subjetividade e uma tendência heterogenética, quer dizer, um reforço da heterogeneidade e da singularização de seus componentes. (...) é preciso evitar qualquer ilusão progressista ou qualquer visão sistematicamente pessimista. A produção maquínica de subjetividade pode trabalhar tanto para o melhor como para o pior. (...) O melhor é a criação, a invenção de novos Universos de referência; o pior é a mass-midialização embrutecedora, à qual são condenados hoje em dia milhares de indivíduos”. (GUATTARI, 1992, p. 15-16). O transhumanismo pode sem dúvida ser localizado naquilo que Guattari considera o pior, mesmo com o discurso de melhoramento e aperfeiçoamento prometidos, já que não para de algum modo de buscar certa homogeneização de perfis (eficiência, beleza, flexibilidade, performance, etc.), mesmo que suas atuações não se reduzam ao plano midiático, ao contrário, suas estratégias e técnicas são bem variadas no sentido de modular individual e coletivamente o desejo e os corpos que demandam por “mudanças” constantes na contemporaneidade do capitalismo de controle. Inventar outras singularidades que escapem de tal padronização é que é o desafio das resistências por outros modos de se relacionar com as tecnologias, e talvez selecionar as que podem servir a vitalidades potentes e quais seria preciso largar, abandonar. E ainda ativar as maquinações que não nos reduzam a meros entes mecânicos servos do dito progresso, entulhados em nós mesmos individualmente ou enquanto espécie com nossos cacarecos fetichezados, quando a riqueza intensiva da vida se encontra na multiplicidade de maquinações e devires inumanos, no mergulho no pleno campo de imanência e suas oferendas de cores, sabores, toques, vozes, silêncios, “formas”, etc., mergulho na natureza, na Terra a qual pertencemos e não que nos pertence.

⁸⁸ Cf. STELARC, 1997.

sentido da audição, até o que ele considerou o mais ousado e perigoso de todos os experimentos, a escultura estomacal. Nesta precisou esvaziar o corpo de forma a transformá-lo numa máquina e poder introduzir uma peça estética em seu interior. Esse era seu desejo, romper a superfície da pele e penetrar o corpo com uma obra de arte. Poderíamos imaginar em tal experimento uma simples estética *high tech* da banalidade, um capricho exótico de ostentação de coragem vaidosa ou fetiche tecnocientífico. Talvez tal conclusão não seja de todo equivocada, mas não esgota as ambiciosas intenções de Stelarc, que diz pretender com isso conhecer mais detalhadamente o corpo por dentro, dissecar racionalmente, tecnicamente seu interior, manipulá-lo em suas nuances, e esse foi apenas o primeiro ato exploratório desse nível.⁸⁹ Assim ele relata:

É hora de recolonizar o corpo com robôs [...] para ajudar o nosso sistema imunológico. Precisamos construir um sistema de vigilância interna do corpo. Temos de desenvolver microrobôs cujo comportamento não é pré-programado, mas ativado pela temperatura química do sangue, a suavidade ou dureza dos tecidos [...]. Estes robôs podem trabalhar de forma autônoma no corpo. [...] A nível de nanotecnologia, as máquinas vão navegar e habitar espaços celulares e manipular estruturas moleculares para estender o corpo de dentro. (STELARC, 2010, p. 6).⁹⁰

⁸⁹ A proposta apresentada por Stelarc, de correção, extensão do corpo biológico com a acoplagem de tecnologias de ponta, tendo por consequência a ampliação e aperfeiçoamento de suas funções (fabricação do corpo como rascunho, como *design*) – assim como as demais investidas transhumanistas – parece ocupar lugar emergente num tipo de relação social mais ou menos recente que fora anunciado por Gilles Deleuze no ano de 1990: a Sociedade de Controle, um regime de dominação que estava se delineando como substituto da Sociedade Disciplinar, esta denominada e estudada por Michel Foucault e que veio perdendo sua hegemonia desde a Segunda Guerra mundial. Deleuze, seguindo as pesquisas de Foucault, diz que a Sociedade Disciplinar funcionava fundamentalmente através de instituições de confinamento (família, escola, caserna, fábrica, hospital, prisão), em que os indivíduos eram distribuídos no espaço e ordenados no tempo de maneira a fazerem existir uma forma de capitalismo eminentemente produtivo. Já na Sociedade de Controle a dominação se dá ao ar livre, não mais seguindo o regime dos *moldes* como nos confinamentos, mas na constituição de *modulações*, como uma espécie de moldagem auto-deformante que muda continuamente. Um novo tipo de capitalismo, pós-industrial, com novas máquinas, revolucionado especialmente pela computação informacional, regime dos fluxos, da flexibilidade, dos dados, das senhas, que vêm substituir as assinaturas e os números (os indivíduos e as massas) pelos *divíduos*, justo essa figura que parece convergir com o que os transhumanistas propõem ainda como um ideal identitário, mas agora com uma fluidez de perfis moduláveis via tecnociências avançadas, pessoas com capacidade de gerir suas próprias existências como empresários, fazendo e refazendo suas capacitações, sob formação permanente, investidores de si no plano intelectual, econômico, afetivo, estético, onde cada um no seu canto (por iniciativa “própria”) faz o mundo dos negócios continuar funcionando e passa a servir como se estivesse agindo em plena liberdade. Um novo capitalismo, mais ágil, que se dá essencialmente pela venda de serviços, de “talentos”, em que aquele que não se adequa rapidamente à velocidade de transformação tecnoeconômica corre o risco de ficar para trás e afundar na miséria, seja material seja emocional ou outra, e se consegue seguir suas leis, sua lógica, termina por continuamente levar uma vida também miserável, pois constrangido e separado de suas potências e desejos singulares, de sua capacidade de inventar-se enquanto único. Sobre as sociedades de controle e disciplinar, cf. DELEUZE, 1992.

⁹⁰ Para acompanhar os vídeos com as performances de Stelarc, inclusive a escultura estomacal, acessar o link: <http://noholodeck.blogspot.com.br/2012/07/arte-transhumanista-sterlac.html>. Para ver mais sobre a recolonização e vigilância interna do corpo, cf. STELARC, 1997.

“Acredito na carne e nos apetites, / Ver e ouvir e sentir
são milagres / Como é milagre cada parte de mim.”

(Walt Whitman, *Poema ‘Canção de Mim Mesmo’*)

2.5 Aubrey de Grey & A Medicina da Longevidade (Presságios da Imortalidade?)

“(…) antes a morte do que a saúde que se nos propõem.”

(Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido*)

Em seu artigo *La Guerra Contra El Envejecimiento* (2013), o gerontologista inglês Aubrey de Grey esclarece que até o começo do século XIX, quase a quarta parte dos nascidos, mesmo nos chamados países ricos, morriam antes de completar um ano, sendo que boa parte das mulheres falecia em consequência do parto. O pesquisador francês Louis Pasteur (1822/1895) foi o grande responsável pelo prolongamento de milhares de vidas graças as suas descobertas e ensinamentos sobre microrganismos, vacinas, importância da higiene, antibióticos, etc. A mortalidade infantil foi, na sociedade industrial em uma década, reduzida drasticamente graças a tais conhecimentos, isto é, uma intervenção científica sem precedentes foi capaz de salvar e prolongar milhares de vidas até a idade média da época, que girava em torno dos 50 anos.

Grey (2013) prognostica que em poucas décadas serão feitos grandes avanços médicos e técnicos no sentido de manter e até restabelecer a saúde e o vigor das pessoas mais velhas, e de modo similar ao que conseguiu Pasteur, tais pessoas seguirão sua vida saudável e não terão suas mortes antecipadas, ao contrário, viverão saudáveis por longos períodos. O grande esforço, diz o pesquisador, será, daí em diante e para sempre, reduzir a incidência de mortes involuntárias em qualquer idade. Ele diz gostar de chamar tal logro de “a velocidade de escape na extensão da vida” (GREY, 2013), e afirma que a primeira geração que irá alcançar cerca de 150 anos será de pessoas que já existem e que podem ser de meia idade, e que só morrerão caso assim o decidam. Segundo a já citada antropóloga Paula Sibilia (2015, p. 205), tal gestão médica da saúde se configura como tentativa de um total controle sobre “os acontecimentos aleatórios que incidem sobre a multiplicidade orgânica e biológica dos seres humanos”, e na luta contra as patologias visam, sobretudo, impor parâmetros normalizadores aos corpos e subjetividades segundo as necessidades e interesses de uma sociedade impregnada pelo “espírito empresarial”. Assim, a cada um é ofertado o aparato tecnocientífico de gestão e otimização de si, de ampliação do tempo de vida segundo modelações de saúde e

eficácia exigidas pelo mercado dos negócios e dos *designs* personalizados à escolha nos *menus* da alta medicina e da técnica de ponta.⁹¹

Para Grey (2013), uma medicina antienvelhecimento digna desse nome é aquela capaz de restabelecer de maneira confiável a força física e cognitiva de que desfrutou em sua idade adulta alguém que apresente disfunções relacionadas ao envelhecimento. O médico fala de uma verdadeira cura do envelhecimento, pois a trata como uma enfermidade como as demais⁹², e apresenta também a criopreservação⁹³ como uma alternativa que vai se estabelecendo lentamente, mas de modo seguro. Cerca de 1000 pessoas se encontravam até aqui inscritas para conservar seja seu cérebro seja seu corpo sob a imersão em nitrogênio líquido, desafiando a morte clínica e jurídica. Um número reduzido talvez, mas não desprezível alerta Grey, se consideradas as resistências do público em geral quanto à ideia da extensão extrema da vida por meios puramente biomédicos. Mas o que anima o autor na guerra contra o envelhecimento é o momento em que se anunciam os resultados de ampliação da vida dos mamíferos, e que são suficientemente significativos para obrigar a opinião pública a aceitar a previsão da extensão da vida humana, que acaba por produzir a aceitação da efetividade das terapias.

A guerra contra o envelhecimento é para o pesquisador (2013) apenas o início (infinito) da redução rápida e substancial das taxas de mortalidade. Para deter o envelhecimento é preciso, diz Grey, fazer um trabalho contínuo de reparo e manutenção, remover precocemente os primeiros sinais de envelhecimento do corpo, antes que se acumulem tanto a ponto de causar prejuízos no organismo: “Seremos capazes de fazer a manutenção do corpo de uma forma tão eficaz que nos permitirá evitar indefinidamente as doenças que costumam aparecer com o passar do tempo.” (GREY, 2009).

Ora, assim como os demais transhumanistas aqui trabalhados, Aubrey de Grey exerce obsessivamente toda sua energia intelectual no sentido de conceber técnica e cientificamente maneiras de como deter as doenças, a velhice e até a morte, numa perspectiva muito mais de evitar o “negativo” do que de potencializar a afirmação intensiva da vida. A morte é

⁹¹ Evidentemente que tal oferta medicinal, tecnocientífica não será de acesso a todos, como numa espécie de democratização feliz dos meios e cuidados técnicos de si, já que, como afirmará a própria Paula Sibília, a sociedade que promove tal “milagre” sedutor de ampliação da saúde, da vida cronológica aos possíveis consumidores que tiverem recursos para obtê-los, é a mesma que produz um contingente tanto maior de excluídos mergulhados na extrema pobreza. Cf. SIBILIA, 2015.

⁹² “Ele [o processo de envelhecer] é uma mudança na estrutura do corpo humano – a mesma coisa que acontece em uma enfermidade. Se o objetivo da medicina é recolocar o corpo no estado anterior à mudança – e ela faz isso –, a mesma estratégia pode ser adotada em relação ao envelhecimento.” (GREY, 2009).

⁹³ Segundo Diego Caleiro, do IERPH (Instituto Ética, Racionalidade e Futuro da Humanidade), o diretor do instituto de criogenia Ben Best afirmava que a criogenia deveria ser tratada como uma medicação, uma tentativa de manter uma pessoa viva, mesmo sob condições bem adversas. Cf. CALEIRO, 2012.

concebida como um grande mal, e parece atuar como referente principal às pesquisas desses futuristas, que devem transcender não somente sua perspectiva num futuro remoto, mas providenciar já todo recurso de suspensão de sua proximidade. Assim é que, paradoxalmente, buscam a todo custo afastá-la como podem enquanto acontecimento fatal (pelo melhoramento da saúde, correção de falhas físicas e cognitivas, prolongamento da juventude, etc.) e, no entanto, fazem dela sua fixação como inimiga atuante enquanto fantasma a povoar suas vidas. Já Deleuze (2009, p. 52-53), em um de seus cursos sobre Spinoza, colocava a questão de um outro modo. Ao contrário da insistência transhumanista e de sua tara tecnocientífica de “curar” da morte, fazendo do mau encontro o bastião mórbido de suas existências, o pensador francês afirmava energicamente uma filosofia da vida, onde o que conta de fato são as maneiras de viver, a meditação da vida:

...a filosofia não pode ser mais do que uma meditação da vida, e longe de ser uma meditação da morte é a operação que consiste em fazer com que a morte finalmente só afete a proporção relativamente menor em mim; ou seja, vivê-la como um mau encontro. (DELEUZE, 2009, p. 52).

Mas se Deleuze constitui uma filosofia da vida, como meditação dos modos de vida, isso não significa que ele faça uma denegação da velhice ou da morte. Ao contrário, ele considera um tolo aquele que não aceita o envelhecimento, aquele que não sabe envelhecer, mas não menos estúpido é aquele que se faz de velho, que antecipa sua velhice. O filósofo francês encontra ainda algo de fascinante na velhice: ele verifica o quão nossa potência de agir é diminuída quando o corpo envelhece, e devido ao aumento de probabilidades de maus encontros desse corpo cansado, como fazer para ganhar uma sabedoria de tanto mais evitar tais encontros desastrosos sem negar a velhice, sem imitar o jovem e suas imprudências menos seletivas nos encontros. Deleuze sabe que é necessário o mergulho numa certa prudência ética, num certo esforço em “escolher” tanto quanto possível o que lhe afeta ou não durante o processo de envelhecimento (sobretudo nesse período da vida), e sobre criar para si novos sentidos de vitalidade de acordo com a idade avançada correspondente, sem recair nas fixações paradoxais de cura da velhice e da morte, por uma vida super estendida, como propõem Aubrey de Grey e os outros transhumanistas aqui citados:

O saber envelhecer é chegar ao momento em que as noções comuns devem fazer-nos compreender em que as coisas e os outros corpos não convêm com o nosso. Então forçosamente, vai ser preciso encontrar uma nova graça que será aquela da nossa idade, sobretudo não agarrar-se. Isto é sabedoria. Não é a boa saúde que faz dizer “viva a vida”, isto não é mais do que a vontade de agarrar-se a vida. Spinoza soube morrer admiravelmente, mas ele sabia muito bem do que era capaz, ele sabia dizer “merda” aos outros filósofos. (DELEUZE, 2009, p. 53).

Porém, Grey (2009), como aquele que é diretamente mais afetado pela noção impotente de morte do que pela potência de inventar vida ativa, cataloga pelo menos sete razões do envelhecimento a serem monitoradas e combatidas se quisermos estender longamente nossa vida. Ele dirá que, com o passar dos anos, as células vão perdendo sua capacidade de renovação, sendo a diminuição de sua quantidade relevante para a perda de massa óssea. Outra causa é a questão da intoxicação interna, isto é, com o tempo as células não conseguem se dividir corretamente, e quando morrem, liberam substâncias tóxicas. Mutações no núcleo das células, fazendo com que elas proliferem irregularmente, também é um problema. Outro motivo é a mudança genética das mitocôndrias (estrutura celular responsável pelo fornecimento de energia). Tem ainda o que o autor chama de lixo intracelular, que é o acúmulo de substâncias resultantes de reações químicas, e o lixo extracelular, que são proteínas que a célula joga fora e deveriam ficar em seu interior. E por fim, a ocorrência de proteínas irregulares, em que moléculas tomam formas erradas e terminam grudando umas nas outras, atrapalhando o funcionamento, por exemplo, dos vasos sanguíneos.⁹⁴

Aubrey de Grey (2009) salienta que todos os tratamentos terão como objetivo reverter ou acabar com as consequências de tais problemas. Assim, células que vierem a perder suas funções serão substituídas por células-tronco. Quando for o caso de proliferação irregular de células, serão removidas as excedentes por via de terapia genética e vacinas. No caso do acúmulo de toxinas no interior das células, poderão ser retiradas pelo uso de enzimas ou vacinas. Em relação às mutações, é possível prevenir seus efeitos introduzindo genes modificados novos, sadios, ou por indução à morte das células mutantes. Esta estratégia requer terapia genética e uso de células-tronco. Com esses recursos, acredita o médico, nos livraremos das fragilidades, decrepitudes e dependências do passar dos anos.

Logo que começou a trabalhar com biogerontologia, Grey (2013) diz que não tinha nenhum problema com a morte, o que detestava era o envelhecimento. Mas fala de sua mudança de posição posterior, de sua verificação da quantidade de mortes involuntárias que marcaram a civilização, por meio de guerras, acidentes, uso de álcool e armas. Porém, todo um esforço, avalia, por parte de governos e cidadãos, vem produzindo desde a segunda metade do século XX, a diminuição drástica de mortes “exteriores”, sendo a causa das mortes de jovens reduzidas basicamente a questões fisiológicas que serão tanto mais combatidas pelas inovações tecnocientíficas. Tudo isso é o que faz do cientista um otimista: ele prevê

⁹⁴ Cf. também GREY, 2013.

segundo tal lógica de prolongamento da vida, que por volta do ano de 2100, a média de idade será superior a 5000 anos. Não que acredite que seremos imortais, pois acidentes e violências ainda serão causas de mortes involuntárias, mas os problemas de doenças e envelhecimento, segundo aponta, serão mitigados de modo a não serem mais causas importantes de nosso desaparecimento, caso queiramos nos submeter às terapias de extensão da vida. (2009).⁹⁵

De todo modo, é um pressuposto projetado por Grey tanto a cura das doenças quanto a cura da velhice pelos tratamentos via tecnologia e ciências de ponta, e sim, há uma certa confiança de cura da morte e extensão indefinida da vida para um futuro mais distante (pelo processo de reanimação via criopreservação e de escaneamento cerebral)⁹⁶. O que se verifica aqui é uma espécie de reconfiguração tecno-racionalista do ideário transcendental metafísico, com seu juízo negativo sobre a vida contingente, sobre o corpo e suas sensações nômades, sobre a carne e suas vicissitudes, em nome da antiga compulsão pela imortalidade, por certa estabilidade (segurança) tranquilizadora e pela erradicação das feridas, riscos e alegadas imperfeições da imanência. Demonstração de um narcisismo extremado, na pretensão fantasiosa em conservar *ad infinitum* as migalhas que sejam de um suposto “eu” identitário hiperbólico e indestrutível, senão no céu religioso, na forma a ser contemplada ou em certo subjetivismo epistêmico, mas na rede virtual ou nas baixas temperaturas da lama química, a ser ressuscitado.

Talvez fosse o caso não de estender a vida dos humanos por mais tempo, do humano enquanto espécie que se sente privilegiada frente a outros modos de vida, do humano com sua arrogante racionalidade e seus valores ditos superiores, que parece buscar manter sua hegemonia no planeta pela via de uma nova evolução, agora não biológica, mas completamente calculada conforme as ciências e as tecnologias que vão se disponibilizando tanto mais rapidamente. Tal perspectiva exige de cada um a tarefa de uma auto-gestão controlada de si, como um administrador de uma empresa que passa a ser sua própria vida, e que vai eliminando ou minando todo o acaso, toda a surpresa, toda a inventividade não programada conforme os ditames dos Estados e do capitalismo cognitivo, do desejo capturado e do consumo extremado. Talvez a existência e resistência dos humanos enquanto tais, como singularidades únicas, dependa justamente da assunção da morte de tal modelo de humanidade, antropocêntrica, regida por um ideário “religioso” de progresso, de desenvolvimento e ordem autoritária, de representações que o caracterizam como um ente

⁹⁵ Para ver mais sobre toda essa problematização abordada por Aubrey de Grey, assistir sua palestra no link: <https://www.youtube.com/watch?v=kb1Y7Kr5XIk>.

⁹⁶ Cf. GREY, 2013.

transcendente, identitário, como sujeito que vai se fechando sobre si mesmo, seja enquanto “espécie” seja como “indivíduo” (hoje o “divíduo”).⁹⁷ O filósofo alemão Max Stirner afirmava no século XIX, precisamente em 1844, que sua época não estava enferma, e que se tratava de outro problema, qual seja: ela estava esgotada, já tinha vivido tudo e não precisava ser remediada, ninguém devia torturá-la tentando curá-la. Ele conclui seu raciocínio dizendo que devemos aplacar tão logo a sua agonia: “...aligeirai antes a sua última hora abreviando-a e já que não é possível curá-la, deixai-a morrer”. (STIRNER, 1979, p. 148).⁹⁸ Ou ainda com Stirner, em relação ao melhoramento do humano e de seus valores, é possível inferir: “procura-se melhorar onde já não há nada para melhorar”. (STIRNER, 1979, p. 149).⁹⁹

Assim, é possível pensar também a precipitação da morte do humano tal como sua forma definida acima, e em vez de curá-lo de sua finitude ou tentá-lo aperfeiçoar ou transcender para a forma transhumana e pós-humana, num simples remanejamento ou salto de uma forma à outra, de uma mera pretensão de dominação universal à outra, seria preciso, sobretudo, pensar o “humano” e suas composições não humanas, seus devires e seus encontros múltiplos, “núpcias” com a natureza, sua conexão com as forças da imanência pura, seus agenciamentos com a terra, que não remetem a qualquer outro plano suplementar, transcendente: sejam relações de poder, um suposto progresso ou organização fatalista, a programação de formas ou de sujeitos, as essências supostas escondidas num fundo qualquer, seja de informações genéticas ou neurais, seja enfim, a vontade de onipotência infinita e ilimitada de imortalidade de si e das condições sociais, políticas e econômicas que revelam a existência esnobe e banal do humano e suas novíssimas derivações *high-tech*. Assumir o plano de imanência em sua radicalidade é afirmar inclusive a finitude como condição amorosa da vida, como fulmina Deleuze: “Um amor da vida que pode dizer sim à morte”. (DELEUZE, 1998, p. 79).

Não se trata, portanto, de uma mera mudança de valores, do melhoramento do humano ou da transição ao pós-humano como simples transformação quantitativa (mais inteligência, mais memória, mais tempo de vida, mais eficiência, etc.). O que autores como Deleuze e Guattari sugerem é uma eminente transmutação na maneira mesma de valorar, de dar sentidos à existência singular como quebra com toda axiomática transcendental, universalista,

⁹⁷ Sobre a questão do “divíduo” ou “dividual” na sociedade de controle, cf. DELEUZE, 1992.

⁹⁸ O texto também pode ser lido aqui: <http://www.nu-sol.org/verve/pdf/verve3.pdf>.

⁹⁹ Tal época era assim analisada por Stirner: “Como a nossa época está à procura da palavra que exprima o espírito que a habita, numerosos são os nomes que invadem o prosaísmo, pretendendo todos serem os melhores. Por todos os lados se manifesta o mais diverso fervilhar de partidos e em torno da herança apodrecida do passado reúnem-se as águias do momento. Os cadáveres políticos, sociais, religiosos, científicos, artísticos, morais e outros, abundam por todo o lado e enquanto não forem todos consumidos o ar não se purificará e a respiração dos vivos continuará opressa.” (STIRNER, 1979, p. 63).

assujeitadora, formatadora, racionalista que rege o chamado ocidente há mais de dois milênios em suas versões metafísica, religiosa monoteísta e industrial capitalista, com seu ideário de progresso ilimitado. O transhumanismo nada mais opera do que uma aceleração e ampliação desse processo, que se dá pela dominação de uns humanos sobre outros e dos humanos sobre a natureza não humana, e ainda, pela vontade simultânea de mando e obediência generalizados. Dessa maneira é que somente a ruptura com esse ideário megalomaniaco, grandiloquente, é que há alguma possibilidade de se imprimir fugas não unitárias ou universalizantes, resistências nomadizantes de singularidades não sujeitadas, onde cada único já é um coletivo, uma matilha, e onde cada coletividade é constituída por maquinações inumanas, subjetividades-outras que se viram e reviram em revoltas dissidentes ao capitalismo, ao estatismo (inclusive em sua versão democrática contemporaneamente deificada)¹⁰⁰, ao cientificismo, à tecnofilia, e a toda forma de poder que sufoque a vida em suas intensidades surpreendentes. Vagas e vaga-lumes em miríades de invenções de novos modos de habitar o planeta e cada território ocupado (molecular, menor), linhas de vida acentradas e sem finalidade (rizoma), desterritorializações anorgânicas em composições imprevisíveis e incalculáveis monetária ou afetivamente. Vida-fogo, fogo na vida morna e moderada daqueles que temem a morte porque não se arriscam a encarar a vida e suas vicissitudes imanes, sensuais, orgásticas. Tesão de vida ante a frieza tecnocientífica dos igreja transhumanistas e sua tara por poder; efetuação de potências únicas, devires loucos e transbordantes (devir-ar, devir-relâmpago, devir-planta) que nada têm a ver com qualquer confinamento de si, seja nas figuras do eu individual, do eu-humano ou mesmo de um eu-móvel pós-humano.

“(...) ensinar a alma a viver sua vida, não a salvá-la.”

(Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Diálogos*)

“Pois cadáveres, mais do que esterco, são para se jogar fora.”

(Heráclito, *Fragmentos*)

“A terra é a cabeça de Deus. Deus é o fogo dentro da cabeça. Eu estou vivo enquanto tenho fogo dentro da

¹⁰⁰ Deleuze e Guattari em nada aliviam em sua crítica à democracia e aos direitos do homem e sua associação perversa com o capitalismo, e indagam: “Que social-democracia não dá a ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto? Os direitos não salvam nem os homens nem uma filosofia que se reterritorializa sobre o Estado democrático. Os direitos do homem não nos farão abençoar o capitalismo.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 139). Ou ainda: “As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 140-141).

cabeça. Meu pulso é um terremoto. Eu sou um terremoto. Sei que, se não houver terremotos, a terra se extinguirá e, com a terra extinta, toda a vida do homem se extinguirá também... Eu sou o alimento espiritual, por isso não alimento os homens com sangue.”

(Vaslav Nijinski, *Cadernos*)

2.6 O Transhumanismo de Max More

“Para não sonhar com distâncias, e desesperar-se, o homem sonha com confortos mais ou menos exequíveis. Decora sua jaula com aparência de ninho, por mais que seu voo se torne cada vez mais recluso e, por fim, deixe de gorjear.”

(Christian Ferrer, *Mecanismo*)

A noção de singularidade¹⁰¹ para o filósofo futurista Max More, notadamente explicitada em sua entrevista *Transhumanismo & A Singularidade* (2011b), é definida contrariando certas expectativas, tais como as que presumem de tal conceito uma convergência e evolução homogênea em ritmo de certo número de distintas tecnologias. Para ele, certas áreas despontam em velocidade, outras vão mais lento, outras recuam e até estagnam. As tecnologias da informação, da biologia e da nanotecnologia, por exemplo, não avançam necessariamente coordenadas num mesmo ritmo. Em sua opinião, a ideia de uma singularização, com as tecnologias se desenvolvendo todas articuladas e em dinamismo

¹⁰¹ O sentido do conceito de singularidade para os pesquisadores transhumanistas difere completamente daquele construído por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Entre os transhumanistas, tal noção foi criada pelo matemático Vernor Vinge (e nomeada como singularidade tecnológica) em uma conferência sobre inteligência artificial (IA), em 1982, e passou a significar para Ray Kurzweil, por exemplo, o processo de desenvolvimento tecnológico acelerado que pode levar a humanidade num futuro não distante a superar-se enquanto espécie, adquirindo inteligência e outras virtudes excepcionais até o estágio de formação de uma outra espécie, essa não mais evoluída segundo parâmetros biológicos, mas eminentemente progredindo segundo seus próprios cálculos e interesses por manipulação na interface ou identidade entre o biológico e o tecnológico, até um possível desfecho imortal em que a própria dimensão carnal, corporal seria dispensada e substituída por presenças virtuais, em *softwares* ou robôs super avançados. Cf. VINGE, 2007. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=30&tipo=entrevista>. Para saber mais detalhes sobre a concepção de singularidade tecnológica, cf. MARTINS, 2012. Já o conceito de singularidade proposto pelos filósofos franceses quebra com qualquer ideia de formação de sujeitos, de identidades, de indivíduos, de espécies, de gêneros, etc. para designar a relação de composição em que cada ente ou modo existencial se conecta e é atravessado constantemente por outras forças vitais em variações e arranjos sempre únicos e imprevisíveis. Cada singularidade é, portanto, já um coletivo, uma multiplicidade, uma diferença que difere de si mesma a cada encontro segundo linhas não obedientes a uma trajetória de flecha do tempo (passado, presente, futuro) em progressão a um fim determinado ou pressuposto, e nem como regressão a uma origem idílica (nem começo nem objetivo cabal), mas linhas transversais múltiplas e loucas que fazem um rizoma, que proliferam e não se permitem estagnar.

acelerado visando o aperfeiçoamento da vida, é algo sedutor e atraente, mas deve ser tratada de uma maneira mais complexa e cuidadosa. More (2011b) vê o crescimento dessas tecnologias como uma “onda”, em que em certos setores se atinge um pico de velocidade exponencial, depois há uma desaceleração, e assim em outros, e outros, e assim por diante, sempre em oscilação.

More (2011b), assim como os demais transhumanistas, busca, em certa medida, desassociar suas ideias do espírito religioso, mas afirma sem rodeios sua filiação ao humanismo, como extensão deste. O transhumanismo é assim baseado nas ideias de racionalidade, progresso, esclarecimento e secularismo. Mas não deixa de alertar que certos valores transhumanistas são compatíveis com formas não-fundamentalistas de religião: ideais de evolução e melhoria pessoal os aproximam, portanto.

A ideia, diz o pesquisador, é avançar as ideias humanistas, seguir sua tradição de progresso racional, de ignorar todas as fronteiras artificiais, e através dessa lógica ultrapassar o humano, se tornar algo mais do que a forma humana constituída desde a modernidade. Trata-se da noção de melhoria da vida de todos, da pretensão de melhoria universal. More situa o transhumanismo como herdeiro direto do projeto iluminista, com seus supostos desafios a todas as crenças ortodoxas, e com sua paradoxal ideia fixa de melhoramento e precisão, aperfeiçoamento ilimitado, e sua atualização esclarecida da moral transcendente e ajuizadora:

Por que não podemos fazer melhor? E defender isso não só para melhorar a sociedade, não só para melhorar a educação, mas fazendo também perguntas fundamentais como: ‘Por que não podemos melhorar a biologia humana? Por que não podemos mudar nosso genoma? Só porque as coisas são do jeito que são não significa que elas sejam tão boas quanto podem ser. Por que nós envelhecemos e morremos? Por que não podemos fazer algo quanto a isso? Portanto, para mim, o transhumanismo é o sucessor natural ao humanismo, no sentido positivo. (MORE, 2011b).

A todo esse entusiasmo filiativo progressista, racionalista, iluminista, civilizatório, humanista de More, o ensaísta alemão Robert Kurz (1997, p. 191) irá contrapor-se ao sustentar que o mundo moderno e sua chamada evolução técnica e científica não pode se considerar superior e atribuir às sociedades antigas e pré-modernas a pecha de irracionais. Kurz defende que tais sociedades possuem uma relação singular com a natureza, de interação e produção de artefatos e conhecimentos valiosos até hoje. Enquanto isso, a sociedade moderna, que se arroga por sua razão iluminada, com seu modo de produção capitalista acaba por destruir “seus próprios fundamentos naturais de vida”. Diz ainda que tal modernidade é

que abre mão do pensamento, ao produzir uma cisão com as paixões, com as experiências sensíveis, em favor de uma racionalidade abstrata autonomizada, que age apenas como mediação à finalidade economicista, que vai tomando por inteiro tanto o humano como a natureza não humana através dos “ditames da moeda, que, por sua vez, não tem procedência racional, mas mágica”. (KURZ, 1997, p. 192). A razão, as ciências e a técnica aparecem aqui como algo instrumental a serviço do econômico como esfera separada que vai ganhando aspectos mágicos, fetichistas. É isso que vem ocorrendo em grande parte com o uso tecnocientífico proposto pelos transhumanistas. Como herança moderna das ciências naturais, do século XIX, os cientistas e tecnólogos transhumanos objetificam a natureza e o humano, e traduzem problemas relativos às relações sociais reduzindo-os ao campo da biologia (a genética como fundamento).

Toda uma outra problemática aparece daí, qual seja, o da concorrência típica das relações sociais capitalísticas ganham uma interpretação biologizante científicista, competição naturalizada, com efeitos perniciosos quando tratados sob a égide das noções de eugenismo.¹⁰² No final do século XIX, dirá Kurz (1997, p. 193), surge a chamada “higiene social” ou eugenia, que sugeria a transferência hereditária de características sociais. Certos grupos foram considerados inaptos à reprodução por seu perfil tido como socialmente inferior, enquanto outros saudados como belos, fortes, vitoriosos e de herança saudável. Mesmo entre as chamadas classes trabalhadoras, tal era a divisão entre o proletariado branco e forte para erguer uma nação e o lumpemproletariado considerado de baixo nível a ser higienizado. Mulheres, criminosos, maltrapilhos, incapazes, etc., todos esses grupos sociais foram considerados inferiores por supostas desqualificações naturais.

Hoje – após todo o processo de eugenia que gerou durante a segunda guerra mundial o massacre de milhares de pessoas nos campos de concentração e extermínio, sob o comando do Estado nazista alemão, com a colaboração de empresários, artistas, cientistas, etc., e depois de algumas décadas o biologismo social ficar relegado ao “mundo inferior” (escondido) – parece retornar sob a proteção do manto sagrado tecnocientífico ideias de melhoramento, não claramente racistas ou sob o comando direto de um Estado, mas pela sedução de ultrapassamento da condição biológica e pretensamente frágil do humano. A estratégia agora não é eliminar esse ou aquele grupo social tido como inferior, mas oferecer serviços de

¹⁰² No século XIX, o diplomata francês, conde de Gobineau criou o conceito de “raças” e elaborou a teoria das desigualdades naturais entre os humanos, o que serviu de legitimação pseudocientífica para o colonialismo europeu, cujo efeito foi fundamentar a pretensa superioridade da “raça branca” sobre as chamadas “raças de cor”. Segundo Kurz, logo após a “descoberta” da história da evolução biológica por Darwin, sua teoria da seleção natural e luta pela vida foi transferida para a sociedade humana. Esse darwinismo social manteve um vínculo perverso com a lógica de mercado. Cf. KURZ, 1997.

aperfeiçoamento pela produção de demandas sob o discurso por vezes persuasivo e por outras, amedrontador, e mais frequentemente, ambas as táticas de publicidade. Oferece-se e se busca garantias de sucesso no mercado tanto mais competitivo e estreito do capitalismo “criativo”, onde se exige dinamismo, inteligência, polivalência, eficiência, beleza, saúde, virtude moral, etc. Cada um se faz, sob a captura do desejo, pelo medo e pelo marketing um candidato à cliente das seleções genéticas, em especial pais preocupados com o futuro de seus filhos. Como bem indagou Max More, nessas já citadas linhas: “Por que não podemos melhorar a biologia humana? Por que não podemos mudar nosso genoma?” (MORE, 2011b).

Embora as ambições de More e dos transhumanistas sejam menos moderadas – pois visam à transmutação mesma do código genético de cada um de modo a melhorar desempenhos e aperfeiçoar performances – um serviço de escolha de gametas já é oferecido há algumas décadas¹⁰³ sob o modelo de uma nova eugenia. De acordo com Lee M. Silver (2001, p. 168), professor de biologia molecular e biologia evolutiva da Universidade de Princeton, muitos médicos norte-americanos vêm fazendo eles mesmos há anos a escolha seletiva de doadores de espermatozoides e óvulos segundo o critério de superioridade de inteligência, beleza e “personalidade agradável”, e descartando todos aqueles que apresentassem algum traço de desvio de personalidade ou problemas de saúde. Segundo Silver: “Em tempos mais recentes, os médicos examinam a história dos doadores em potencial e realizam exames físicos completos para excluir aqueles que podem ter genes doentes ou algum tipo de problema físico ou mental mais sutil.” (SILVER, 2001, p. 168). Mais de um milhão de pessoas haviam nascido com herança genética combinada até a edição do livro de Silver, e como diz o autor, a inseminação por doação nos Estados Unidos se tornou um novo meio de eugenia, pelo deslocamento genético de alguns milhares de seres humanos (visando melhorar suas performances) da “distribuição presente na população em geral”.

Silver não vê problema algum nesse tipo de eugenia, a considera progressista, tanto mais agora que a escolha dos doadores é feita em geral pelos próprios pais, já que o serviço se expandiu e se transformou num mercado que oferece até mesmo catálogos disponibilizados por bancos de espermatozoides competindo por seus negócios nos Estados Unidos.¹⁰⁴ O que deve ser

¹⁰³ Segundo Lee M. Silver: “A tendência de formação de um mercado consumidor começou com o estabelecimento, em 1979, de um banco de espermatozoides chamado ‘The Repository for Germinal Choice’ (Repositório para Escolha Germinal), fundado por um optometrista aposentado de setenta e cinco anos de idade chamado Robert Grahan, (...), visava originalmente aceitar doações de espermatozoides apenas de ganhadores do Prêmio Nobel, e fornecer amostras apenas para mulheres bem-casadas com QI acima de 140.” (SILVER, 2001, p. 169).

¹⁰⁴ Silver (2001, p. 169) argumenta que, distintamente das políticas genéticas organizadas e impostas por governos, que causaram danos sociais perversos como os genocídios, essa nova eugenia por inseminação por meio de doador não restringe liberdades reprodutivas individuais, ao contrário, as favorece. Além disso, diz que as crianças nascidas sob esse método são beneficiadas, pois têm estatisticamente menos chances de nascerem

problematizado tanto aí nesse cruzamento de supostos superdotados genéticos, quanto entre a proposta de reprogramação genética transhumanista é, sobretudo, o reducionismo à centralidade dos genes na determinação existencial de cada um, dando ao gene uma importância de caráter metafísico ou divino, que dá ao processo ontológico de cada um o estatuto místico de essência interiorizada, negligenciando aspectos sociais, afetivos, pedagógicos, desejanter, inventivos, isto é, todo o fora da personalidade de cada único. Esse era um problema concernente a Deleuze e Guattari, não permitir o atolamento em alguma dimensão de interioridade, seja da fala, seja do sujeito, seja do organismo, e aqui no caso transhumanista, seja na restrição aos genes ou à outra dimensão que nos separe do fora imanente, como é o caso também dos supostos melhoramentos centrados nas conexões cerebrais, pois toda essa interiorização serve apenas como controle epistêmico-existencial, “dos afectos, das circunstâncias e até do acaso”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 48). A isso, os filósofos franceses propõem uma “força sempre exterior” que quebra com toda a imagem do pensamento, seu modelo e suas cópias, suas reproduções sociais estatais e/ou monetárias, dando ao pensamento sua insubordinação ao verdadeiro, ao justo ou ao direito, abrindo-o aos revezamentos, ao que é minoritário e não possui finalidade de aperfeiçoamento ou de fundamentos interiores naturais, biológicos ou outro qualquer.¹⁰⁵

Ora, ao produzir uma unidade de sentido à vida de cada um, tais iniciativas melhoradoras produzem ou reforçam ainda o desejo da concorrência, com efeitos de individualização, de fechamento sobre si mesmo e apatia política,¹⁰⁶ ou seja, servem de

com alguma doença, devido à seleção do “bom” doador. Os pais também ficam satisfeitos conforme argumenta o autor, já que querem sim ter um filho em condições especiais em relação às demais crianças geradas pelo método convencional. A noção de concorrência e excepcionalidade no capitalismo vai moldando o desejo de pais que buscam em seus filhos seres melhorados rumo ao sucesso hegemônico exigido, e que encontram na tecnologia e ciência genética o meio quase místico de realizar tal maravilha, negligenciando todos os aspectos sociais, culturais, etc. de composição de uma vida, reduzindo-a a simples fatores biológicos tecnificados, mas que dão bastante lucro aos envolvidos na oferta de tais serviços, vida mercantilizada, negociada. Silver chega a citar comentários feitos em 1994 por pais satisfeitos com tal método de seleção genética de doadores: “...queríamos um bebê saudável. Mas também queríamos um bebê especial, alguém que se saísse bem, alguém que fizesse sucesso... Todo pai não quer isso? Todo mundo não quer que seu filho seja mais inteligente do que os outros?” (SILVER, 2001, p. 171).

¹⁰⁵ Para se situar em relação à exterioridade do pensamento, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997b.

¹⁰⁶ A nota não diz respeito exclusivamente ao processo de melhoramento genético, mas a todo o complexo sistema que envolve também esse aperfeiçoamento, ao complexo da produção capitalista e todo o aparato tecnológico que o suporta. Na Itália dos anos de 1970, ao ser indagado sobre os jovens contestadores de sua época e se eles estavam conseguindo algo de potente em sua recusa à uniformidade tecnológica imposta pelo capitalismo de então, o cineasta e escritor Pier Paolo Pasolini declarou: “Verbalmente. Em palavras, sim, a juventude recusa com efeito esta estandardização do homem. Mas em substância, assim que os jovens contestadores abandonam a cultura para optar pela ação e pelo utilitarismo, eles se resignam à situação na qual o sistema trabalha para inseri-los. Aí está o fundo do problema: eles utilizam contra o neocapitalismo armas que levam na realidade sua marca de fábrica que estão destinadas a reforçar, justamente, sua própria hegemonia. Eles acreditam quebrar o círculo e não fazem mais que reforça-lo”. (PASOLINI, 1983, p. 78). É possível tomar essa fala de Pasolini para o contexto atual do capitalismo hiperconectado, não como mera adaptação e transferência,

ferramenta à continuidade das modelações subjetivas do capitalismo empreendedor. Tais programas são de saída, desleais, moralizantes, uniformizadores das condutas, uma camisa-de-força que vai convocando cada um à adesão, pelo menos enquanto promessa e necessidade de sobrevivência, sem questionar o núcleo gerador de tais exigências, as condições econômicas, sociais, psíquicas, existenciais que visam especialmente apagar os traços da imanência, hoje mais do que nunca pela argamassa do trabalho, do entretenimento, da cidade-sucata, das confusões psíquicas, da prensa, das mídias, do fetiche tecnocientífico, tudo em nome do novo capitalismo trans-pós-humanista.

mas como mote para se pensar não a resistência no mundo todo, mas pelo menos algo do que vem ocorrendo no Brasil e suas esquerdas políticas, já que a direita vem demonstrando seu caráter fascista explícito, ou como é de sua natureza, seu liberalismo conservador do capitalismo hegemônico com um mínimo de Estado (variações disso existem, mas não é o caso aqui de se deter nisso). Mas as esquerdas em geral, em especial partidárias, sindicais, movimentos estudantis, etc., talvez, e, sobretudo, por seu excesso de mobilização, de ação frenética (reação, ressentimento) parecem demonstrar justo o que Pasolini anunciava em sua fala e em outras entrevistas que concedeu, um total desprezo pela “cultura”, pela complexidade, pelo pensamento, pelo demorar-se em um problema, e fazem até coro de vaidade de sua ignorância, com a justificativa de o que é preciso é “ir às ruas”, “mobilizar-se”, “agir”, com gritos de palavra de ordem, slogans arrebanhadores, e muita perseguição a tudo o aquilo que “não os representa”, com a prática do juízo e do policiamento em relação àqueles que são seus “inimigos”, declarados ou não, e mesmo àqueles que acusam “estar em cima do muro”, que não estão “fazendo nada”, quando estes são justamente os que estão buscando, com paciência, e não submissão ou obediência, escapar à onda, ao conservadorismo e ao “dentro” tanto da direita quanto da esquerda, com seus meros pedidos de reformas, de direitos, de melhorias do Estado e do capitalismo. Os militantes da esquerda enquanto simples pedintes, moderados em seus desejos, pouco ou nada afinam em sua inventividade, pois só enxergam o mundo dividido em dois lados, e marcham obedientes às solicitações dos poderes que dizem combater, são cúmplices senão ingênuos, mas acanalhados pelo modo de vida capitalístico que os tomou, não em sua “consciência”, pois se declaram “contra”, mas em seu corpo, em seus desejos, em suas sutilezas, e não se apercebem que quanto mais se “conectam” nas redes, nas universidades, nas ruas (nos currais que a polícia as restringe e que aceitam de bom grado), menos se envolvem na potência transbordante dos afetos da revolta libertária, mais vaidosos e individualistas se fazem em suas intrigas banais e sua uniformidade subjetiva crescente, que só responde aos movimentos do *status quo*. Todas as ferramentas tecnológicas, em especial, as mídias, e mais fundamentalmente as redes sociais, vem cumprindo um papel fundamental nesse tipo de subjetivação mobilizadora, apressada, histórica, ao produzir cotidianamente fatos tidos como urgentes, as pautas a serem respondidas imediatamente, num processo que reduz toda ação a um programa sensorio-motor reativo, sem espaço algum para a reflexão crítica e a invenção de maneiras inéditas de existir, onde cada um acaba por exercer certo poderzinho, a mimetizar aquilo que diz opor-se. Félix Guattari também se posicionou criticamente em relação ao militância profissional comparando-o ao papel exercido pelo psicanalista: enquanto este se arvorava em especialista do inconsciente, em seu intérprete e detetive, os militantes profissionais se conduziam como a boa consciência da classe trabalhadora, especialistas da revolução do futuro. Cf. GUATTARI, 1988. Hoje poderíamos dizer que nem em revolução as esquerdas falam mais, ou o falam de forma bastante vaga, mantêm-se como meros reformadores em busca das cadeiras confortáveis do Parlamento e dos direitos domesticadores da potência de invenção de outros modos de vida que não se reduzam às relações mercantis e de Estado. Mas ainda se postam como os bons representantes e condutores do povo (mistura terrível de infantilização e egolatria), as “belas almas” como os melhores pretendentes (os “eleitos”) a gerir o moribundo mundo capitalista e seus fascismos de todas as cores e lados, seus melhoramentos do humano tecnocrático e legalista, e nada de invenções de outras subjetivações *ao lado*, de máquinas de guerra, maquinismos-outros, “não certamente no quadro das relações sociais capitalistas!” (GUATTARI, 1988, p. 187). Para entender com mais detalhes a crítica de Guattari aos grupos militantes profissionais e grupos ensimesmados e obedientes ao Estado e ao Capital, com suas intrigas e exercícios de poder cotidianos, e também verificar as sugestões do autor de linhas de fuga e criação de resistências por grupelhos multiplicados que viriam a quebrar as instituições oficiais capitalistas, na composição de “um gigantesmo rizoma de revoluções moleculares que proliferem a partir de uma multidão de mudanças mutantes: tornar-se mulher, tornar-se criança, tornar-se velho, tornar-se animal, planta, cosmos, tornar-se invisível...” (GUATTARI, 1988, p. 188), cf. também seu texto “Somos Todos Grupelhos”, GUATTARI, 1981.

É assim que, segundo More (2011b), um verdadeiro aperfeiçoamento físico ou cognitivo não é simplesmente a substituição equivalente de algo que deu “defeito” em nosso organismo (um implante de cóclea ou uma nova válvula do coração), mas significa a acoplagem de um equipamento que nos torne melhor, que nos faça funcionar de forma mais eficiente, que amplie nossas capacidades. Investir tanto mais em tecnologias de aprimoramento cognitivo e de extensão da vida, tornar isso habitual como um transplante cardíaco, seduzir as pessoas de modo a produzir entre elas tanto mais demanda e colaboração junto ao avanço transhumanista, essa é a ideia defendida pelo filósofo.

Sobre a questão propriamente da extensão, o autor (2011b) distingue a extensão operada pelo humano (que há milênios já realizamos com as ferramentas do cálculo, do corte, da perfuração, etc.) daquela pretendida pelo transhumano. O transhumanismo, segundo advoga, promove uma mudança radical na “condição humana” (esta associada a seus genes específicos, que a distinguiriam de outras espécies)¹⁰⁷, limitada por sua constituição genética produzida em seu processo evolutivo. Assim, a extensão transhumanista diz respeito à alteração desses genes como modo de ir além e nos alargar as habilidades, de fazer implantes artificiais ou algum tipo de reengenharia no corpo ou no cérebro humano. Estender a percepção, a cognição e as emoções de maneira a torná-las maior do que a de qualquer outro ser humano, esta é a condição para se falar em transhumanismo. Tudo isso se torna um processo de aumento do “eu”, uma maximização narcísica, onipotência, onisciência, onipresença:

Na verdade, o núcleo do transhumanismo é a ideia de usar a razão, a ciência e a tecnologia, auxiliadas pela boa-fé, para superar limites fundamentais à humanidade – viver mais do que já vivemos, nos tornar mais inteligentes, nos tornar emocionalmente mais desenvolvidos do que já somos. [...] Ele é definido pelos seus valores, de progresso, racionalidade, otimismo, desafio aos limites, de uso e busca disso incessantemente. É isso, essencialmente, que é o transhumanismo. (MORE, 2011b, p. 5).

O discurso retórico utilizado por More (2011b) busca seduzir seus ouvintes, seus leitores quanto às promessas da filosofia transhumanista do aperfeiçoamento, filosofia, diz ele, muito progressista, com meta de aperfeiçoar tudo e todos. Fala de um projeto que é popular, que atrai os jovens por seus valores não discriminarem raças ou gêneros, que são distinções triviais se postas diante das maravilhas realizáveis pelas alterações médicas. O

¹⁰⁷ Tal excepcionalidade genética já foi aqui problematizada e recusada com a noção de “deriva genética”, de Deleuze e Guattari. Para uma retomada ao tema por intermédio desses filósofos, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1995a.

transhumanismo acredita que vê além, enxerga longe, projeta grandes empresas de melhorias radicais tanto socialmente quanto individualmente, para o corpo e para o intelecto. Diz-se por vezes em tom messiânico, com finalidades futuras retumbantes e êxtases megalomaniacos. More (2011b) lamenta que, em geral, a imaginação das pessoas seja a da evolução cerebral ao curto prazo, e diz que somente mudando a constituição mesma do humano é que seu cérebro poderá ir mais longe e imaginar as maravilhas que a tecnociência pode nos proporcionar.

Toda a valoração transhumanista aparece assim como juízo moral, na crença em que a natureza e em particular a humanidade deve ser melhorada, tendo em vista que interpretam a realidade do mundo imanente como imperfeita, leitura essa que tem como equivalente a percepção religiosa monoteísta e transcendente da vida sensível. Se More lamenta que a imaginação evolutiva do humano em geral seja situada num tempo restrito, com a proposta/promessa de ampliação dessa imaginação com a modificação na “estrutura” mesma do humano, no seu cérebro ou na sua genética, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (2000, p. 51), por sua vez, argumentará que o juízo moral é ele mesmo uma espécie de *equivoco*, de incapacidade de distinção entre o real e o imaginário, uma ilusão, “um absurdo”. A moral aparece assim para Nietzsche como “meramente um discurso de signos, meramente sintomatologia” (2000, p. 51-52), a qual é preciso compreender se se quiser tirar algum proveito.

Ora, a essa moral de melhoramento dos humanos o filósofo alemão chamará *domesticação*, primeiro como amansamento da “besta humana” e a criação de uma certa forma do humano. Hoje o transhumanismo opera também e amplia um “amestramento” das forças humanas por meio da tecnociência, o que sob o regime moral é para Nietzsche nada mais nada menos do que o enfraquecimento do humano, sua debilidade que só produz medo, e mais sofrimentos e doenças sob as promessas e a nomenclatura impotente de “melhoramento”. Assim, se o homem da baixa Idade Média foi cristianizado pela Igreja, caçado, arrastado para o interior do claustro, transformado num aborto, em “pecador”, culpado, endividado, adoentado e extirpado de suas forças e impulsos de vida, adoecido, enfim, “melhorado”, se a Modernidade apresentou outras formas de “melhorar”, com o desenvolvimento econômico e de novas tecnologias, com a centralização dos saberes tornados ciências racionais e a esperança do homem em se tornar tanto mais liberado de suas superstições e dos poderes divinos, tendo por motivo dominar a natureza e seus segredos, a contemporaneidade, por sua vez, busca acelerar esse processo de melhoramento, de domesticação pela alta tecnologia e ciência, alargando o domínio do humano sobre o planeta, um humano tanto mais apartado da natureza e de sua própria dimensão de natureza, um

homem que teme e rejeita toda dor e sofrimento, um homem que vai se tornando um dominador tanto mais enfraquecido, pois mais blindado a qualquer contingência e que prefere tomar como remédio às suas desventuras algo que o torna mais débil, o éden *high-tech*. Nietzsche dirá desses homens melhoradores da humanidade que não passam de mentirosos piedosos, caluniadores da natureza e das forças mais nobres *no* humano, e assim poder-se-ia inferir com ele que “todos os meios, através dos quais até aqui a humanidade deveria se tornar moral, foram fundamentalmente *imorais*”. (NIETZSCHE, 2000, p. 55).

Daí Nietzsche não corroborar com as formas humanas hegemônicas na história (humano-deus, humano-homem) e sua maneira de valorar moralmente, de enfraquecer o humano e envenenar tudo o que há de natureza em sua potência transbordante. E assim hoje a extensão e maximização disso pela pretensão tecnocientífica de criação da forma transhumana e pós-humana, com seu ascetismo, sua proposta evolutiva pretensiosamente higienizada do sangue, carne e ossos (corpo) da vida humana e até não humana, sua arrogante vontade de progresso ascética e blindada centrada no biológico na intenção de melhorá-lo ou de superá-lo tecnicamente. Nietzsche (2001, p. 140) percebia nos chamados processos evolutivos, ou de sucessão das coisas, dos eventos e das formas de vida – os quais os homens e as ciências modernas atribuem explicações de causa e efeito – apenas descrições mais elaboradas do que em outros momentos da sabedoria humana. Considerava tais descrições não como uma leitura objetiva das coisas, como pretendem as ciências em geral, mas como projeção imagética do próprio humano, ingenuidade ou arrogância talvez, assim anotada por ele:

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infundável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade. (NIETZSCHE, 2001, p. 140-141).

Dessa maneira, parece imprecisa a leitura transhumanista quanto às causas das supostas imperfeições humanas (sua má composição genética, por exemplo), e o conseqüente efeito de aprimoramento centrado nessas causas isoladas ou superiores a outras causas relacionadas à sociabilidade, à cultura, à educação, à economia, à interação com o inumano (plantas, animais, vento, terra, ar, etc.), ou seja, a todas as outras condições de afetividade viva dos humanos e seus encontros no puro plano de imanência. Conhecer e potencializar singularidades parece ser mais o aflorar de uma percepção que visualize um *continuum* de

acontecimentos bem mais sutis, delicados e imperceptíveis tal como sugere o filósofo alemão, uma multiplicidade de ocorrências que não cabe isolar à pobre satisfação antropocêntrica, mas contrair algo do que nos ocorre, devir, e inventar mundos ou forças de vida desterritorializadas do meramente humano ou transhumano e suas pretensões extensivas narcísicas.

Porém, seguindo a linha dos demais transhumanistas, neste ponto, sobretudo, More (2011b) é evidentemente um entusiasta do desenvolvimento econômico e do progresso tecnológico que historicamente veio a nos situar nas sociedades capitalísticas. Sua noção é de uma evolução linear, no sentido de que a história segue como uma espécie de flecha do tempo, do mais precário ao mais aperfeiçoado, do passado ao futuro passando pelos múltiplos presentes, do primitivo ao civilizado, enfim, daquilo que ele diz ser o mais limitador, a dependência da natureza, a restrição aos particularismos tribais, seu atraso epistêmico e material, até o possível ilimitado, a liberação tanto maior da natureza via tecnologia e ciência, o universalismo e o alto nível cognitivo, de riquezas, isto é, a era do super-poder humanístico. No entanto, nem More nem os demais transhumanistas defensores de tais ditos progressos se preocupam em problematizar essa universalização do humano e do “consequente” trans/pós humano, em que jogo intrincado e complexo de relações de poder e saber vai se produzindo tal “evolução”. Não elaboram também de forma mais rigorosa o que seria o que chamam de super-inteligência, na verdade, o que deixam transparecer é que se trata senão exclusivamente, mas fundamentalmente de uma inteligência instrumentalizada, funcional, informativa¹⁰⁸, de processamento de dados, em que a melhoria da atenção/concentração, maximização da memória e a capacidade de inovação tecnicista são elementos primordiais a real finalidade de tal ideário cognitivo, que é ser mais eficiente e produtivo no mundo das iniciativas empreendedoras privadas e dos negócios do chamado capital humano, ou mais precisamente hoje, capital trans/pós humano.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Sobre a redução do pensamento à informação, dirão Deleuze e Guattari: “A teoria da informação apresenta um conjunto homogêneo de mensagens *significantes* totalmente prontas que já são tomadas como elementos em relações biunívocas, ou cujos elementos são organizados de uma mensagem a outra de acordo com essas correlações” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 46). Deleuze dirá ainda que a informação é um conjunto de palavras de ordem, ou seja, uma informação é aquilo que supostamente devemos acreditar, ou pelo menos devemos nos comportar como se acreditássemos, como nos comunicados de polícia. A informação é justamente o sistema do controle. Cf. DELEUZE, 2016.

¹⁰⁹ A entrevista de Ray Kurzweil a brasileira Adriana Salles Gomes é bastante elucidativa quanto a toda essa questão de uma inteligência voltada fundamentalmente para o desenvolvimento de novas tecnologias (“todo negócio será tecnológico em alguma medida”, diz o inventor), com investimentos em empreendimentos que apontam para o ganho de prestígio e de lucros expressivos num mercado tanto mais competitivo em que a promessa de extensão cronológica da vida faz parte do marketing transhumanista e, de quem sabe, imortalizar o capitalismo e de perpetuar o domínio do humano na Terra (talvez até fora dela também), ou mais precisamente, o pós-humano. Quanto aos recursos como energia, água, etc. Ray diz não se preocupar, pois “essas mesmas

No campo da extensão do tempo de vida, Max More (2011b) é um dos precursores da criogenia, fundador da primeira organização criônica na Inglaterra. Diz que a criônica é uma prática de – no ponto em que a morte é declarada clínica ou legalmente, o que não significa o mesmo que a morte da informação genética – preservar alguém em baixas temperaturas, minimizando os danos do congelamento, atentando para a ideia de que nossos critérios atuais em relação à morte são historicamente transitórios. Dessa maneira, com um maior desenvolvimento das tecnologias, pessoas que morreram a cerca de cinquenta anos, por exemplo, poderão ser trazidas de volta. Assim descreve o pesquisador:

No futuro, as pessoas que morreram hoje de câncer, doenças cardíacas ou por conta da própria idade poderiam ser ressuscitadas. O que nós fazemos é preservar as pessoas num estado imutável para que elas possam ir até um futuro em que haja tecnologias médicas muito mais avançadas e tenham uma segunda chance. (MORE, 2011b).

More (2011b) considera a velhice e a morte como coisas arbitrárias, e o tratamento para detê-las como algo atrativo às pessoas que gostam de viver e não veem motivo algum para desistir da vida somente por que seus corações pararam de bater. Pessoas que querem “escolher” o quanto vão viver, devem poder ter acesso a uma tecnologia criônica que lhes possibilite uma “segunda vida”. More deixa claro que em tal retorno à vida, essas pessoas não voltarão como idosos ou como doentes, mas como pessoas revigoradas, no auge de sua forma física. É viver mais tempo num corpo mais jovem e saudável, e com a sabedoria que acumulou durante os anos da “primeira vida”, ou seja, é algo sumamente vantajoso e sedutor.

Mas quando o assunto é a noção mesma de imortalidade More é reticente, diz não usar mais essa palavra, pois ela implica uma garantia de que nunca iremos morrer ou perecer, e isso teria conotações religiosas explícitas. Prefere assim usar o termo “superlongevidade” ou viver indefinidamente. Mas para o pesquisador é um grande desafio aumentar a duração da vida, o maior desafio de nossa civilização, diz ele. As milhões de mortes ocorridas pelo mundo lhe parecem um verdadeiro holocausto, e não é possível simplesmente alegar naturalidade em tal fato. O filósofo considera inaceitável tal naturalização e diz ser preciso fazer as pessoas pararem de envelhecer e morrer, e para os que morrerem, é preciso usar as tecnologias de criopreservação como padrão civilizacional de resgate da vida para uma segunda chance, de uma vida mais aperfeiçoada intelectualmente, emocionalmente e

tecnologias que esticarão a vida vão expandir os recursos”. Ray, assim como seus colegas, chega muitas vezes a ser simplório em sua confiança de imortalização das pessoas, para ele basta que consigamos reprogramar o *software* da vida, para nos expandirmos muito além de nossa arquitetura biológica, o sonho de transcendência universal transhumanista, sua moral obsessiva. Cf. KURZWEIL, 2011b.

socialmente (2011b). Utilizando ou não o termo imortalidade, Max More, assim como seus demais colegas transhumanistas, deixa transparecer nitidamente em sua retórica e em sua axiomática conceitual seu horror às enfermidades, à dor, ao envelhecimento e em especial à morte, isto é, a tudo aquilo que nos confronta com nossa condição de seres naturais¹¹⁰ na “pura” imanência. Demonstra sem reservas seu desejo por uma espécie de sublimidade tecnocientífica, transcendência purificadora da crueldade das sensações e suas variações caóticas, um mundo asseado por uma metafísica repaginada pela altíssima tecnologia e pela suprema medicina, promessas de realização no “já” ou no “adiante” “imaneente” das antigas fantasias eternizantes e ordenadoras do juízo de Deus, do Demiurgo e suas derivações moralizantes.

Em sua *Lógica do Sentido*, Deleuze (1998, p. 151), diversamente de More e dos demais transhumanistas, trata a questão da ferida existencial não como algo a ser corrigido; a doença, a velhice, a dor, e em especial a morte, não devem ser abolidas, não devem ser extirpadas ou pensadas de forma grosseira. Para o filósofo francês, a ferida é um acontecimento que se efetua em nosso corpo, e que precisa ser vivida como aquilo que nos espera, que nos aguarda antes de a encarnarmos. Ora, se tal acontecimento é aquilo que temos que encarnar, é aquilo que nos ocorre, é preciso então que façamos dele um quase “objeto” de nosso desejo:

...tornar-se a quase-causa do que se produz em nós, o Operador, produzir as superfícies e as dobras em que o acontecimento se reflete, se reencontra incorporal e manifesta em nós o esplendor neutro que ele possui em si como impessoal e pré-individual, para além do geral e do particular, do coletivo e do privado – cidadão do mundo. (DELEUZE, 1998, p. 151).

Dar um sentido outro ao que nos ocorre, mesmo ao mais terrível, e não acusar o que acontece como injusto e imerecido, escapar à lógica do ressentimento, o culpar algo ou alguém, isso é o que torna a ferida repugnante conforme Deleuze: “O que é verdadeiramente imoral é toda utilização das noções morais, justo, injusto, mérito, faltas.” (DELEUZE, 1998, p. 152). Não ressentir-se do acontecimento (o sofrimento, a doença, a morte), não! E, no entanto, o que vem a ser querer isso que nos ocorre? Não se trata tampouco de resignar-se ao acontecimento, de aceitá-lo passivamente, mas de abraçá-lo, de ativamente querê-lo captando sua “verdade eterna”, o fogo que o alimenta, e afirmar algo de intensamente vital na dor,

¹¹⁰ Evidentemente somos simultaneamente seres naturais/artificiais, mas a grande luta dos transhumanistas é no sentido de reduzir ao máximo essa nossa dimensão natural (biológica), que, como explicitado até aqui, é o âmbito – para eles – da imperfeição, da insuficiência, de tudo o que deve ser corrigido ou abolido.

dobrar a doença contra o que nos há de doentio (uma saúde incomum mesmo na doença), da velhice extrair a juventude de sua respectiva idade, e por sua vez, a morte, a “morte que retorna querida contra todas as mortes”. (DELEUZE, 1998, p. 152). Transmutação do horror ou da resignação ao acontecimento através do querer, e ainda assim, não se deseja propriamente o que acontece, mas algo “*no* que acontece”. O acontecimento não é o fato (a doença, a morte), mas a potência alegre em meio ao que causa tristeza e sofrimento. É o brilho, o sentido, *Amor fati*, “tornar-se digno daquilo que nos ocorre”, significar singularmente, renascer, acontecer a si mesmo, “tornar-se” acontecimento, contra-efetuá-lo, selecionar pelo humor o acontecimento puro, isto é, liberarmo-nos do terror do que ocorre enquanto acidente, como fato, e encontrar o que há de vital, a “porção imaculada”.

O tempo do que nos ocorre é Cronos, presente perene do juízo de Deus, ferida aberta e sofrível, mortificação na carne, dor indelével que tudo pretende tomar. Aion é a temporalidade do acontecimento puro em que o *não ocorrido* (futuro) e o *já ocorrido* (passado) abrem para um presente vazio, instantâneo móvel que “não para de se adiantar e de se atrasar”, como que para contra-efetuar o que ocorre como chaga, como debilidade. O acontecimento puro é da ordem não da fixação no passado ou futuro cronológico, nem na eternidade, mas na passagem, no fluxo, no devir do tempo, no extemporâneo e no impessoal, tendo em vista escapar à vitimização do “eu” pelo o que acontece, pelo estado de coisas (a morte, em especial). Duplo aspecto da morte conforme Deleuze:

Em um caso, é minha vida que parece muito fraca, que escapa em um ponto tornado presente em relação assinalável comigo. No outro caso, eu é que sou muito fraco para a vida, é a vida muito grande para mim, jogando por toda parte suas singularidades, sem relação comigo, e sem um momento determinável como presente, salvo com o instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado. Que esta ambiguidade seja essencialmente a da ferida e da morte, do ferimento mortal, ninguém o mostrou como Maurice Blanchot: a morte é ao mesmo tempo o que está em relação extrema ou definitiva comigo e com meu corpo, o que é fundado em mim, mas também o que é relação comigo, o incorporal e o infinitivo, o impessoal, o que não é fundado senão em si mesmo. De um lado, a parte do acontecimento que se realiza e se cumpre; de outro lado, “a parte do acontecimento que seu cumprimento não pode realizar”. Há pois duas concretizações, que são como a efetuação e a contra-efetuação. É por aí que a morte e seu ferimento não são um acontecimento entre outros. Cada acontecimento é como a morte, duplo e impessoal em seu duplo. (DELEUZE, 1998, p. 154).

A morte como contra-efetuação, como singularização impessoal escapa à significação banalizada da morte como fixação no “eu”, como sofrimento vitimizado, como mortificação em vida, da maneira como é experimentada em geral pelo chamado senso comum, pela filosofia metafísica, pelas religiões monoteístas, e contemporaneamente, pelos os

transhumanistas e seu terror e esperança de remediação pela imortalidade pessoal tecnocientífica (como no caso da transcendência da mente para um *software* avançado, nuvens virtuais). Na perspectiva do acontecimento puro, das impessoalidades singulares, o “eu morro” se transmuta em “morre”, em que a morte já não se diz como acontecimento dividido em privado ou coletivo, individual ou universal, particular ou geral, mas que é ao mesmo tempo privado e coletivo, mas nunca individual nem universal. A morte concerne por sua singularização a toda a coletividade social e a cada único, e como acontecimento privado já guarda em si todas as coordenadas sociais e “naturais”: *morre-se*. Mas paradoxalmente ela não é universal, pois ela não pode dizer respeito àqueles que se servem dela para obter ganhos de poder, de gestão da vida e dela mesma (a morte), como é o caso dos transhumanistas, que a tomam como assunto de administração privada (especialistas da imortalidade tecnocientífica) para melhor dominar a sociedade, seja pelo medo, seja pela esperança. Eles são no dizer de Deleuze aqueles “que coçam a chaga”, “criaturas de amargor e de ressentimento”. (DELEUZE, 1998, p. 155). Julgam a natureza, a vida, e terminam por extrair seus medíocres lucros investindo na própria ferida.

Dessa maneira, é somente ao homem livre, àquele que tem a potência de inventar uma nova delicadeza em relação à morte, que sabe captar o acontecimento puro, “não o deixa efetuar-se como tal sem nele operar, ator, a contra-efetuação”. (DELEUZE, 1998, p. 155). Aquele que sabe dar um sentido renovado, não ajuizador, não ressentido em relação à vida e à morte, e que busca apreendê-las como pura imanência, sem evasões e promessas purificadoras moralizantes, tão utilizadas como forma de dominação social. “É propagando o ressentimento que o tirano faz aliados, isto é, escravos e servos”. (DELEUZE, 1998, p. 155). Um único acontecimento (no caso, a morte), mas outros tantos que aparecem como chaga (doença, velhice, opressão, guerra, violência...) – ali onde cada um desses acontecimentos parece encarnar em cada um isoladamente (coisa privada) ou provocar clamores universais banalizados, deve-se reunir todos os acontecimentos num só Acontecimento como ponto móvel de transmutação do sentido. A morte deixa de ser assunto do “eu” aterrorizado, e se volta contra si mesma, em que o “morre-se” impessoal, singularizado passa a ser a destituição mesma da morte que mortifica a vida, a debilita e a fixa como obsessão de imortalidade e transcendência. A morte tornada acontecimento puro já não fere, não precisa ser denegada ou gozada morbidamente, pois é morte do “eu” em favor da vida singular, vida intensiva, vida imanente, *uma* vida.

A tecnociência conforme o modelo transhumanista, com seu pretense poder de decisão colonizador e ilimitado sobre a vida e sobre a morte, pode e *deve* ser examinada e

problematizada sob os critérios internos de seus próprios saberes e práticas, de modo a ficar evidente que tanto a ciência quanto a tecnologia não formam um bloco homogêneo e todopoderoso intransponível às críticas e às fissuras inventivas, e podem operar como resistências em modos menores de experimentar *umas* ciências e *umas* tecnologias, destituindo assim seu uso hegemônico transhumanista-capitalístico-estatal. O capítulo que segue busca fazer a crítica/clínica da tecnociência através de seu próprio instrumental e verificar os possíveis usos e experimentações minoritárias de seus recursos, suas variações e até mesmo as recusas quanto a seu uso, e ainda afirmar com Deleuze e Guattari, via Lapoujade, a questão do limite imanente enquanto potência vital singular, em relação às pretensões transhumanistas de transformações ilimitadas do humano através das ciências e tecnologias avançadas, com seu ideal de escapismo transcendente.

“O que há de maior ou menor que um toque?”

(Walt Whitman, *Poema ‘Canção de Mim Mesmo’*)

“O partido mais numeroso reúne necessariamente a maior quantidade de imbecis; não apenas por ser o mais numeroso, mas também porque os imbecis se atraem entre si incomparavelmente mais do que os não-imbecis.”

(Paul Valéry, *Os Princípios da An-arquia Pura e Aplicada*)

3 CIÊNCIAS & TECNOLOGIAS MINORITÁRIAS: USO & LIMITE COMO POTÊNCIA IMANENTE

3.1 Isabelle Stengers – Ciência: Poder & Invenções Liberadoras

“Alma fecal contra a ditadura da ciência.”

(Roberto Piva, *Ciclones*)

Em seminário apresentado no Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, no Rio de Janeiro, em outubro de 1989, e que foi publicado sob o título *Quem Tem Medo da Ciência? Ciências & Poderes* (1990), a química e filósofa da ciência belga Isabelle Stengers se propõe a examinar as relações do poder com a ciência. Alerta, no entanto, que tal associação não se dá de modo incondicional, não possui um caráter de identificação direta, como se a ciência guardasse uma “essência oculta” cujo projeto seria necessariamente o de dominação do mundo. (1990, p. 13). Deixa evidente também que a noção de poder a qual se fia não conserva um sentido estritamente negativo, unilateral, segundo uma convergência “poder = dominação = mal”. A preocupação se dá no sentido de demonstrar que, mesmo reconhecendo que o poder atravessa a ciência, esta não se acomoda exclusivamente sob o jugo daquele em sua dimensão pretensamente unificadora, dominadora. Stengers afirma então que é preciso perceber e abrir a ciência como experimentação e potência de conhecimento como *ciências singulares*, em seus jogos de acontecimentos emaranhados durante a história de suas múltiplas atividades e das possibilidades de novas invenções liberadoras: “O que interessa, provavelmente porque me interessa por aqueles que praticam as ciências, é a singularidade de cada uma delas em relação a esta noção que serve para tudo: o poder.” (STENGERS, 1990, p. 14).

Stengers diz se interessar em encontrar instrumentos que a permitam compreender como, sob o termo genérico “ciência”, é possível incluir figuras como os denominados behavioristas ou comportamentistas, com suas experiências instrumentais, mensuráveis, quantificáveis com animais (aqui é possível também inserir os transhumanistas, com seu uso tecnocientífico e suas pesquisas “objetificantes”, manipulantes)¹¹¹, e que os enquadraram de

¹¹¹ Alerta Stengers: “A crítica das ‘tecnociências’ identifica a ‘racionalidade científica’ com uma racionalidade puramente operatória, que reduz ao cálculo e ao domínio técnico o que ela conquistou. Nega toda possibilidade de se distinguir entre produções científicas, técnicas, tecnológicas, e se refere tanto aos dispositivos sócio-

fato numa espécie de poder com sentido unilateral, dominador, e sob o mesmo nome de ciência, encontrar “‘eventos’ que encantam aquele que se diz cientista”. (STENGERS, 1990, p. 14). A filósofa não acredita que a experiência simplória com ratos em caixas possa *encantar*, causar admiração a um experimentador. O encantamento, a admiração dá-se pelo poder, aí no sentido da potência, da descoberta de um novo tipo de acesso autêntico à realidade. Mais precisamente, da criação daquilo que Deleuze e Guattari (1997c, p. 153) nomearam como *functivo*, função que dá uma referência ao real, que fá-lo funcionar, atualizando sua virtualidade.¹¹² E Stengers acrescenta que tal encantamento precisa causar admiração também aos colegas cientistas, já que uma pesquisa encantadora é aquela que já diz em seu próprio âmago do risco que corre, e da vulnerabilidade que expõe aquele que a realiza, seu “poder” de pesquisador, já que pode resultar em fracasso. (1990, p. 15).¹¹³

É possível afirmar aqui que o uso transhumanista da ciência e da técnica se move no território daquilo que Stengers sugere como ciência de dominação, que se abstém de qualquer risco e se garante sob a égide de pesquisas científicas com resultados supostamente previsíveis e totalizantes de manipulação do real¹¹⁴, do humano e do não humano como planejamento super humano, bem distante do encantamento sugerido pela autora, de uma ciência inventiva com suas imprevisibilidades de resultados específicos, singularizantes, acontecimentais.¹¹⁵ De um lado, uma ciência do tipo comportamental ou sob o uso transhumano se alinha a ordem estabelecida (ciência maior, majoritária), por seus resultados apontarem certos controles corpóreos/subjetivos, com efeitos de uso político e ganhos econômicos, uma ciência que promete segurança. De outra parte, uma ciência menor, cujos efeitos são o da inovação ou da atualização como proposições, funções de estados de coisas, saídas da virtualidade do caos como limite referencial¹¹⁶, mas que contam com o poder

técnicos que efetivamente transformam as práticas humanas, como a informática, quanto às ‘visões científicas do mundo’, que reduzem, por exemplo, a realidade a uma troca de informações.” (STENGERS, 2002, p. 20).

¹¹² Para uma verificação mais detida sobre a questão da ciência, os *functivos* e o crivo referencial, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

¹¹³ Stengers cita um exemplo de tal “evento” encantador com o surgimento do livro *Les Atomes* (1913), de Jean Perrin, que veio a demonstrar a existência real dos átomos, que antes disso eram considerados pela maioria dos físicos e dos químicos como meras ficções, úteis a uns, criticáveis para outros. Os átomos existem, dirá Perrin, porque *podemos* contá-los. Eles existem do mesmo modo, em todo caso, que as forças newtonianas ou o campo eletromagnético: “Fazem parte, no sentido pleno, da realidade física.” (STENGERS, 1990, p. 14). O evento encantador na ciência segundo Stengers pode ser associado ao que Deleuze e Guattari dizem de uma função científica, numa conexão direta com a arte: “que ela é bela”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 172).

¹¹⁴ Stengers fala de um uso da cientificidade como etiqueta de garantia de objetividade do saber, e assim da imagem do cientista como aquele “representante acreditado de uma conduta em relação à qual toda forma de resistência poderá ser considerada obscurantista ou irracional”. (STENGERS, 2002, p. 31).

¹¹⁵ Aqui não se pretende conquistar resultados totalizantes, ou totalidades fechadas, engolfantes, mas resultados em áreas específicas, abertas, que produzam uma fissura no real, o não pressuposto, o acontecimento que desafia o já sabido, o estabelecido.

¹¹⁶ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

(potência) do risco, sem garantia metodológica, racional de resultados, como afirma Stengers.¹¹⁷ Aqui uma ciência cuja margem de utilização dominadora é minimizada, mas não de todo abolida, já que tal pretensão parece de fato improvável.¹¹⁸ Assim, o problema da relação entre ciência e poder deve ser abordado de uma maneira nada simplória e apressada:

Logo, a questão do poder em física e nas ciências em geral é uma questão múltipla. É uma questão em relação à qual, se quisermos nos interessar pelas ciências e não julgá-las de uma só vez, ou seja, ter poder em relação a elas, é preciso tentar ir devagar. (STENGERS, 1990, p. 16).

(...) acompanhar a construção das ciências sem ratificá-la nem denunciá-la, apreciar o envolvimento e a paixão dos cientistas sem perder a possibilidade de rir. Com humor ou ironia, conforme o modo como eles próprios se situam no interior da tradição científica: conforme inventem os meios para prolongá-la ou procurem sua chancela para desqualificar os obstáculos interpostos ao seu prolongamento. (STENGERS, 2002, p. 88).

Daí é que a filósofa belga vai colocar a questão da ciência sob o signo do acontecimento. Segundo Stengers (2002, p. 90), e não somente ela, Galileu é a figura fundadora da ciência moderna. O “caso Galileu”, com sua condenação pela Igreja, e sua obra de negação da autoridade de uma determinada representação do mundo, inspirada na Bíblia, quanto ao estabelecimento da legitimidade de um fenômeno, fazem desse pensador italiano um acontecimento, não somente como matriz de um novo sistema de mundo, mas também como consagração de sua maneira de argumentar, cujo poder faz os adversários caírem no

¹¹⁷ “‘Poder’ aqui deve ser entendido no sentido de descoberta de um novo modo de acesso fidedigno à realidade. E esse poder, contrariamente ao do psicólogo behaviorista, é um poder que fala imediatamente de seu próprio risco. (...) O poder, aqui, está ligado ao risco. Nenhuma ‘tomada de poder’, nenhum ‘método racional’ podia garantir o resultado.” (STENGERS, 1990, p. 15).

¹¹⁸ Tal afirmativa aqui se dá no sentido de que qualquer saber, experimentação, corpo individual ou social, etc, por mais resistentes que sejam, podem ser utilizados, apropriados, atravessados por um poder do tipo dominador, assim como uma ciência ou saber qualquer que seja, ao modelo mais reativo pode ser manejado ocasionalmente de modo mais liberador. Tensões em tais relações são mais estimáveis até do que qualquer repartição em polos supostamente essencialistas. Isso não quer dizer que a dominação não possa ou deva ser combatida, já que representa a mortificação da vida, a interrupção das práticas de liberdade e de inventividade de múltiplas maneiras de existir, pela tentativa de hegemonização e homogeneização. Fica aberta aqui a questão (teórica?) quanto à possibilidade de abolição das práticas de dominação, mas as dimensões de revolta e recusa se fazem tanto mais urgentes como modo de criação de ar puro existencial no “já” *acontecimental*, que não aguarda qualquer futuro supostamente triunfante e redentor, nem idealiza qualquer passado idílico e perdido. Acolher a recomendação de Michel Foucault: “Não se apaixonem pelo poder”, é abolir, demolir em si mesmo, em seu corpo, em sua subjetividade a vontade de domínio e de servidão, domínio tirânico, perverso e servidão voluntária que nos agarram pela sedução, pelo medo e pelo hábito. Lutar contra si mesmo, exercício difícil, porém vital, contra sua própria vontade de impotência, de castração inventiva sob a estabilização num invento que quer se eternizar. Sobre a recusa ao amor pelo poder em Foucault, cf. FOUCAULT, 1996. http://coral.ufsm.br/alternativa/images/O_anti-%C3%89dipo_uma_introdu%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_vida_n%C3%A3o_fascista_Michel_Foucault.pdf. Sobre a servidão voluntária, cf. LA BOÉTIE, 1987. Em relação ao uso de um evento científico encantador pelo poder de dominação e destruição, Stengers lembra que foi o átomo permitiu o desenvolvimento da bomba. Cf. STENGERS, 1990.

ridículo e obriga Roma “a se curvar e a mudar a interpretação das Escrituras”. (STENGERS, 2002, p. 90). No entanto, não é enquanto astrônomo que Galileu inaugura as ciências modernas, mas através de seu discurso e de sua experimentação, como aquele que criou um novo modelo de representação do mundo. O acontecimento então se dá pela demarcação de um território propriamente científico, com a elaboração de um evento de base abstrata, *ficcional*¹¹⁹, mas que tem o poder de desqualificar toda ficção ou objeção de caráter não científico, seja ela religiosa, cética ou outra qualquer, em sua época e para a posteridade.

O problema que aqui se coloca é que tal acontecimento científico se mostra simultaneamente como um evento politicamente liberador em relação ao poder de caráter teológico da Igreja de então e de sua maneira de conhecer e interpretar o mundo, já que se impõe como um novo tipo de saber, que contesta a autoridade religiosa, mas também advoga para si um novo estatuto de autoridade como ciência experimental, como exercício de poder de exclusão de saberes e experiências consideradas não científicas. Ou seja, um modo de pensar e experimentar antes *menor* em relação à dominação majoritária dos saberes metafísico-religiosos, se mostra agora como saber *maior*, cujo poder desqualifica tudo aquilo que não cabe em seu critério de cientificidade experimental, silenciando toda voz dissonante e produzindo, como efeito, uma interrupção a toda rivalidade que se mostre controversa no campo do experimento laboratorial.¹²⁰

Ainda que Stengers (2002, p. 109) demonstre que nem todos os rivais precisam se submeter ao critério do laboratório, já que não o reconhecem como “seu” modelo, a partir da invenção de tal paisagem, de tal imagem científica, os saberes científicos minoritários passam a ser refutados, pois lhes é “negada a possibilidade de provar a veracidade dos fenômenos dos quais se ocupam”. (STENGERS, 2008). Com Deleuze e Guattari, Stengers afirma assim que as chamadas ciências maiores acabam por estudar os processos para além de uma paisagem

¹¹⁹ O evento criado por Galileu, que indica o acontecimento propriamente dito, é o experimento laboratorial do *plano inclinado*, que busca demonstrar a “lei do movimento”, *movimento uniformemente acelerado*. Para tanto, Galileu se utiliza de um dispositivo experimental, no sentido moderno do termo, de sua autoria, com uma montagem artificial, e cuja encenação permite ao seu autor que se retire, “que deixe o movimento *testemunhar* em seu lugar”. Diz Stengers: “É o movimento, encenado pelo dispositivo, que fará calar os outros autores, que desejariam compreendê-lo de outro modo. O dispositivo opera, portanto, em duplo registro: ‘fazer falar’ o fenômeno para ‘calar’ os rivais.” (STENGERS, 2002, p. 104). Tal dispositivo faz existir em laboratório o mundo como experiência do pensamento, um mundo que responde a uma elaboração *in* abstrato, a uma ficção singular de caráter prático, inventada por Galileu e que somente a seu modo pode ser questionada. Segundo Stengers: “A abstração não é o produto de uma ‘maneira abstrata de ver as coisas’. Ela nada tem de psicológico ou de metodológico. Ela diz respeito à invenção de uma prática experimental que a distingue de uma ficção entre outras, ao mesmo tempo em que ‘cria’ um fato que singulariza uma classe de fenômenos entre outros.” (STENGERS, 2002, p. 107). Para um maior aprofundamento sobre o “caso Galileu”, cf. STENGERS, 2002. Sobre a experimentação-acontecimento propriamente do plano inclinado, cf. STENGERS, 2002.

¹²⁰ Cf. STENGERS, 2002. E também, STENGERS, 2008.

concreta, e pela imposição de exigência da prova.¹²¹ Com isso, as ciências experimentais passam a se utilizar de sua principal arma, que é isolar os fenômenos de modo a separá-los do mundo, apartá-los de outros fenômenos, territorializá-los no campo fechado da ciência que se enrijece, purificando-os, transcendendo-os, dando-lhes um poder de dominação a partir de um modelo hegemônico exclusivista. O uso transhumanista da tecnociência contemporânea se mostra como herdeiro direto dessa linhagem de autoridade científica, com seu ideário transcendente que tudo justifica como paradigma de poder colonizador, como saber majoritário, como autoridade e juiz da vida e da morte humana e não humana, da natureza.

Quanto a tal questão, Deleuze e Guattari (1997, p. 34) são fundamentais ao apresentarem duas concepções distintas de ciência, ainda que num mesmo campo de interação e atravessamentos.¹²² Sob um modelo que pretende estabelecer-se, triunfar de uma vez por todas a partir de ideais¹²³, a ciência se apresenta como ciência régia, sedentária, fixa, como poder dominador, e pela perspectiva inventiva, desassossegada, a ciência se mostra como ciência nômade, itinerante, como potência de liberação da vida. O tipo de ciência inaugurada por Galileu e levada adiante por seus sucessores em geral, a partir do evento da “prova”, ciência que prepondera até hoje no chamado mundo ocidental, segue esse duplo aspecto, da liberação e da dominação¹²⁴, segundo aponta Stengers: com a desqualificação do magnetismo,

¹²¹ O modelo criado por Galileu foi decisivo para o que veio posteriormente em termos de desqualificação dos saberes menores, mas conforme anota Stengers, foi só a partir de um episódio ocorrido um pouco antes (1784) da Revolução Francesa (1789) que os cientistas experimentais conseguiram de fato definir os critérios de legitimidade dos fenômenos. Uma comissão nomeada por Luís XVI visando examinar a existência do magnetismo animal ou mesmerismo, numa das primeiras tentativas de estudo da hipnose, se utilizaram do critério da prova “como arma de guerra para desqualificar a prática científica do magnetismo que, desde então, tem sido considerada uma ‘ciência menor’”. (STENGERS, 2008). Ainda sobre as ciências maiores, ou “a” Ciência com “C” maiúsculo e a exigência da prova como forma de desqualificação, separação e fazer calar às ciências menores, cf. STENGERS, 2015. Quanto ao acontecimento experimental inaugurado por Galileu (que ele mesmo generalizou e transformou em método) e que veio a ter por efeito a separação científico/não-científico, objetivo/subjetivo, racional/irracional por meio da prova, como propaganda da Ciência contra tudo o que é considerado “não científico” e sem valor de seriedade epistemológica, cf. STENGERS, 2015.

¹²² “Estamos diante de duas concepções da ciência, formalmente diferentes; e, ontologicamente, diante de um só e mesmo campo de interação onde uma ciência régia não para de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não para de fazer fugir os conteúdos da ciência régia.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 34).

¹²³ Sob esse aspecto, Deleuze e Guattari advertem para o perigo de uma aproximação da ciência com a religião, toda vez que a ciência tenta algo como uma universalização e uma uniformização, à procura de uma lei única, de uma força única, de um modelo único, dominante. Dizem que a ciência com seus *funcivos*, suas funções, termina por vezes se aproximando das imagens figurais, canônicas da religião. Por outro lado, deixam evidente também que a ciência escapa a tal associação, tornando impossível sua unificação graças a substituição da transcendência pela referência, impedindo “todo uso infinito religioso da figura”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 163). Tal dispositivo de proteção da ciência parece não funcionar quanto a sua utilização pelos transhumanistas, já que esses parecem romper a fronteira que separa ciência-técnica de religião, e passam a projetar por sua via as tais figuras infinitas e transcendentas: infinidade da vida, transformações ilimitadas do humano, figuras de poder como controle social, produção de um plano suplementar pela transferência digital, etc.

¹²⁴ Os cientistas pleiteiam sua liberdade ilimitada de pesquisa, sem interrupções de grupos sociais, do Estado, etc., e, no entanto, se postam eles mesmos como representantes dos poderes dominantes.

da hipnose junto à comunidade científica e à população, os responsáveis por sua verificação, por seu controle, destinaram-na ao menosprezo, afirmando sua inutilidade para objetivos científicos. Para a comissão de cientistas designada pelo rei, o mesmerismo¹²⁵ nada provava, e, portanto, não era digno de seriedade, o que acabou por instaurar o medo do irracional, quanto àquilo que não pode ser provado. Daí em diante, a hipnose, e por efeito, todo saber não cabível nos critérios de racionalidade científica, passa a ser considerado como saber “menor”¹²⁶, como prática de charlatães, cuja utilização é motivo de reprovação política e moral.¹²⁷ E mais ainda, desde então a ciência tem sido utilizada tanto mais como forma de dominação propriamente, como indica Stengers:

Esta decisão assinala, (...) que desde então a ciência tem sido usada com sempre mais frequência para governar a ordem pública. Quanto aos cientistas, estes começam a viver a própria função de maneira dualista: de um lado, afirmam sua liberdade de pesquisa, mas, do outro, tornam-se, para todos os efeitos, os guardiões da ordem constituída. (STENGERS, 2008).

Ora, Stengers (2015, p. 65) dirá que além da ciência (enquanto modelo ou método) se consolidar como autoridade de saber, o evento que a enuncia, quando generalizado, passa a funcionar fundamentalmente como propaganda entre os cientistas herdeiros da encenação elaborada por Galileu. A criação do evento experimental, do “fato” de laboratório se apresenta assim simultaneamente como autorização (confere representação) àquele que o cria, e àqueles (certa coletividade de cientistas e/ou tecnólogos) que o dão continuidade enquanto modelo, e como divulgação ostensiva de certas pesquisas de modo a ganhar adesão pública, seja ao interesse do consumo, seja às publicações visando grandes financiamentos.¹²⁸ Assim é que,

¹²⁵ O mesmerismo é o outro nome para designar o magnetismo animal ou hipnotismo, utilizado no tratamento e possível cura de doenças, e que foi rechaçado como charlatanismo pela comissão científica solicitada pelo Rei Luís XVI, como já explicado na nota 109. O termo mesmerismo é oriundo do médico austríaco Franz Anton Mesmer (1734/1815), que desenvolveu o magnetismo animal e buscava sua oficialização como ciência racional, enquanto seus detratores o reduziam à magia, ao irracional, a uma pseudociência. Um pouco sobre o mesmerismo (magnetismo animal), cf. MEDEIROS, <http://www.portalconscienciapolitica.com.br/products/magnetismo-animal-e-processos-de-cura-entre-os-seculos-xviii-e-xix/>). Ainda sobre o mesmerismo, sua desqualificação como saber charlatão e a autoridade da Ciência a serviço da ordem pública, cf. STENGERS, 2015.

¹²⁶ “Menor” aqui tem um sentido depreciativo, sentido de irracionalidade, de saber não digno de confiança, não aprovado segundo os critérios da ciência oficial, régia (majoritária), distintamente do sentido de minoritário, menor ou nômade atribuído por Deleuze e Guattari, e acompanhado por Isabelle Stengers, que se afirma enquanto menor, como experimentação, como invenção e que não deseja ser maior, que não se quer dominante ou se estabilizar enquanto modelo ou modelação, mas se coloca enquanto multiplicidade entre multiplicidades, sempre em deslocamento, em fuga em relação aos poderes, aos guardiões da ordem estabelecida.

¹²⁷ Reprovação política no sentido de não caberem numa posição de autoridade, de poder de representação, já que não obedecem aos cânones racionalistas e de interesse da coletividade científica. Reprovação moral quanto a sua associação com forças irracionais, que os afastam da verdade, da objetividade circunscrita ao saber científico aprovado, induzindo ao “erro”.

¹²⁸ Para entender como se evidencia tal busca por extensos financiamentos, verificar o exemplo dado pela professora de História da Filosofia das Ciências Bernadette Bensaude-Vincent em relação às pesquisas com

com Stengers (2002, p. 113-114), é possível afirmar que o problema da definição epistemológica (de racionalidade ou irracionalidade) que guia certo tipo de investigação e prática científica e tecnológica, é fundamentalmente uma questão política, ou seja, é necessário precisar quem são os interessados e quais interesses relacionados a tal maneira de fazer uso da tecnociência.

Numa luta contra os ditos rivais charlatões, e sob tal modelo científico, o interesse dos transhumanistas na contemporaneidade é manter sua autoridade pela propaganda, e a propaganda enquanto especialistas autorizados, como os representantes daquilo que somente eles têm acesso, já que é preciso transmitir confiança às pessoas a quem direcionam suas pesquisas, aos consumidores de uma saúde mais robusta, de uma idade mais avançada, e, no não-limite, uma vida de melhorias e aperfeiçoamentos sem limites ou sem finitude. Deixar escapar tal confiança em sua autoridade seria como entregar aos antigos ou novos charlatões (padres, curandeiros, astrólogos, pastores, coletivos populares, etc.) os interesses, as angústias, as esperanças das pessoas, e perder as conquistas anti-obscurantistas alcançadas desde o “acontecimento Galileu”.

Agora, sob o interesse transhumanista, com a ciência associada à alta tecnologia de reconstrução da natureza e do humano (inteligência artificial, nanotecnologia, engenharia genética), a autoridade não se restringe em criar um método, um modelo-base experimental que pode dizer algo sobre o mundo (como ele funciona), ou como no caso da física atômica, em construir uma unidade teórica da física baseada nos elétrons¹²⁹, tendo em vista conquistar, colonizar novos mundos, romper fronteiras geográficas com a ameaça de explosões nucleares. Trata-se agora da autoridade, do poder de modular o mundo, a natureza, os corpos e as subjetividades a partir de suas conexões mínimas, de transformar parte a parte, moldar gene por gene, célula a célula cada indivíduo¹³⁰, ainda sob a autoridade dos cientistas e técnicos,

nanotecnologia, em que o prefixo nano (anão), algo minúsculo, é sempre graciosamente utilizado como palavra-chave de garantia de grandes investimentos. Bensaude-Vincent cita a “brincadeira” de um grupo de pesquisadores canadenses da ECT (*Action Group on Erosion, Technology and Concentration*): “Nano é um minúsculo prefixo que é acrescentado nas solicitações de verbas a fim de explorar a generosidade fora do comum dos donos de fundos para fins científicos afetados em escala nanométricas.” (citado no relatório da ATC). Cf. BENSAUDE-VINCENT, 2013. De todo modo, é preciso deixar claro que a propaganda, a divulgação não tem por finalidade apenas o consumo de certos produtos desenvolvidos pelas ciências e tecnologias de ponta, ou mesmo a procura desenfreada de investimentos. Ela faz parte também de uma separação e desprezo estratégicos entre cientistas e tecnólogos em relação às outras pessoas, aos não-*experts*, pela distinção entre Ciência e Opinião. O desprezo dá-se no sentido do “‘elas’ não podem compreender o que fazemos”, como alerta Stengers. (2015, p. 65).

¹²⁹ Cf. BENSAUDE-VINCENT, 2013.

¹³⁰ Diz Bensaude-Vincent: “Agora, trata-se de ‘moldar’ o mundo: não somente o mundo material que nos cerca, mas também a nós mesmos, seja tanto desde as origens, pela procriação artificial, quanto ao longo da vida por meio de próteses, implantes, etc. Uma vez que a ciência decifrou o livro da natureza, agora ela vai reescrevê-lo.” (2013, p. 15). Ou ainda a declaração do biólogo americano Craig Venter ao jornal *The Guardian*, em 2007:

aqui sob a gerência transhumanista, mas agora com participação mais efetiva de todos e de cada um, já que o que está em modulação são os corpos e almas de cada singularidade. É pelo desejo e “escolha livre” de cada pessoa que a autoridade tecnocientífica se efetiva, nos arranjos e aperfeiçoamentos que cada um autopromove, numa espécie de servidão voluntária em que a obediência às modulações aparece como plena liberdade.¹³¹ Obediência aos poderes tecnocientíficos de viés transhumanista, com seu investimento em propaganda e promessas de melhoramento e imortalidade como produção de subjetividade útil ao funcionamento e turbinamento do capitalismo nas sociedades de controle, demandantes tanto mais de sujeitos flexíveis, adequáveis, empreendedores, informados e “criativos”.¹³² Servidão aos poderes científicos e tecnológicos em suas relações de malha fina, com suas sutilezas de produção e

“Passamos da capacidade de ler o código genético para a capacidade de escrevê-lo. Isso nos dá a possibilidade hipotética de realizar coisas jamais vistas.” Cf. BENSUAUDE-VINCENT, 2013.

¹³¹ É cada vez mais cedo que a sedução capitalística captura o desejo das pessoas e as envolve nas malhas das tecnociências e em tudo o que envolve sua relação com preocupações quanto a trabalho, competição, empreendimento de si, produtivismo, etc. Caso notório é o da menina inglesa de apenas 7 anos de idade que, numa conversa com o pai declarou que um de seus sonhos era trabalhar na empresa de informática *Google*. A garota, estimulada pelo pai (gerente de vendas) escreveu uma carta à empresa, enviando-lhe inclusive uma espécie de pequeno currículo e boas referências da escola. O pai declara sem transtornos que a filha possui um espírito empreendedor e que é considerada na escola como uma aluna “brilhante”. Não se trata aqui de fazer um juízo moral nem do pai e muito menos da criança, nem de imaginar que o fato desse desejo tê-la envolvido tão precocemente vá se efetivar mais tarde. A questão problemática é perceber até que ponto as tecnologias, em especial as informáticas, vão cada vez mais cedo modulando as subjetividades e os corpos de cada indivíduo, e como tal sociabilidade convergente com o ideário economicista vai se totalizando, envolvendo minuciosamente em rede os desejos, pensamentos, gestos, necessidades de todos e de cada um, numa relação de assujeitamento, em que o indivíduo passa ele mesmo a se constituir como operador de suas cadeias, livremente modulando-se conforme às forças de dominação, pouco restando a outros modos de perceber, de criar, de existir. Cada um, envolvido por tais dispositivos tecnológicos, passa a exercer sobre si mesmo e sobre os demais exigências de aprimoramento cognitivo, informacional, comunicativo, criativo-inovador (para o mercado, os negócios e os afetos banalizados). Faz-se policial de si e dos outros, monitorando e denunciando o que a moral vigente diz ser “imoral”, desbastado de qualquer recurso de contestação, desobediência e repertório imaginativo-inventivo mais problematizador. Sobre o caso, cf. <https://catracalivre.com.br/geral/comportamento/indicacao/menina-de-7-anos-pede-emprego-ao-google-e-recebe-resposta-fofa/?ref=yfp>. Ou ainda: <http://revistapegn.globo.com/Tecnologia/noticia/2017/02/menina-de-7-anos-pede-emprego-no-google-e-recebe-resposta-do-ceo.html>. É preciso deixar evidente que a empresa *Google* tem como seu diretor de engenharia, desde 2012, o já supracitado inventor transhumanista Ray Kurzweil, que em 2013 assumiu também a diretoria da subcompanhia Calico, que tem por missão fundamental resolver o problema da morte. O *Google* vem investindo bilhões de dólares em pesquisas de melhoramento da saúde, incluindo projetos ambiciosos de aumento da longevidade. O presidente de seu fundo de investimentos, Bill Maris, é outro entusiasta da imortalidade. Sobre tais informações, cf. HARARI, Yuval, 2015. <http://oglobo.globo.com/sociedade/tecnologia/humanos-podem-usar-tecnologia-para-aprimorarem-se-em-deuses-afirma-historiador-1-16435421>. Isabelle Stengers é enfática quanto à informática nesse sentido: “Não se trata, com efeito, de esquecer que a informática está mancomunada com a guerra e que ela é hoje, mais do que nunca, instrumento de controle, de repressão e de exploração.” (STENGENS, 2015, p. 97).

¹³² Indivíduos cujo processo de subjetivação, assujeitamento através das instituições (família, escola, igreja, trabalho, universidade, etc.), das mídias analógicas e/ou digitais, da instrução continuada (associações de bairro, ONG’s, atividades esportivas, cursos aperfeiçoadores para vestibular ou concursos, para o trabalho, etc.) os reduziu fundamentalmente à sua condição sobrevivencial, seja para sair da miséria, seja para partilhar das “benesses” do consumo de objetos e serviços fetichezes, e que estão sendo ininterruptamente seduzidos a negociar e a acolher quase toda demanda social, estatal e mercantil da contemporaneidade. A esses sujeitos assujeitados, além das já indicadas “características positivas”, são esperadas outras qualidades entendidas antes como antipáticas ou negativas: ser policialesco, punitivo, competitivo, etc.

compreensão das necessidades, desejos, temores e angústias humanas, que vão tomando toda a existência pela sedução e pela promessa, desde o nível mais trivial de consumo exangue até o redimensionamento de certeza da finitude.¹³³

Dá-se assim, através da filosofia transhumanista, todo um processo moral de universalização dos quereres, operado de modo a trazer satisfação, gozo, uma maneira de exercer poder com menos severidade, em que o poder seja impercebido e amado, tornado o único dispositivo de afirmação existencial. Um superpoder de modificar, de redesenhar a si mesmo e ao mundo como hipertrofia do humano, como ascensão do super humano e seu domínio sobre a Terra, mas que, por outro lado, o torna escravo de suas próprias invenções tecnológicas, científicas, econômicas, envolvido por um controle refinado e aterrorizador, pois normalizado e abonado pelos próprios prisioneiros, como dirá Michel Foucault:

O ponto em que chegamos está além de qualquer possibilidade de retificação, porque o encadeamento desses sistemas continuou a impor esse esquema, até fazê-lo ser aceito pela geração atual como uma forma da normalidade. Não obstante, não é dito que isso seja um grande mal. O controle contínuo dos indivíduos conduz a uma ampliação do saber sobre eles, que produz hábitos de vida refinados e superiores. Se o mundo está a ponto de se tornar uma espécie de prisão, é para satisfazer as exigências humanas. (FOUCAULT, 2006, p. 307).

Aqui é possível observar que a noção de interesse se detém numa perspectiva homogeneizante, enquanto verdade majoritária, como a boa conduta a ser seguida, como moral transcendente, já que melhorar a si mesmo passa a ser o ideário de unificação, de universalização proposto pelos transhumanistas¹³⁴, tendo em vista orientar os interessados numa direção unânime, de garantir um acordo desejante como formatação das experiências. Tudo isso investido sob os aspectos da vida extensiva, sobrevivencial: ter uma saúde perfeita, com resultados que retardem o envelhecimento, até o limite ou não limite da imaginação com o ideário de imortalidade, que coincide segundo a perspectiva transhumanista, com a continuidade progressiva e sem fim do desenvolvimento das super ciências e tecnologias e do

¹³³ Em entrevista concedida a J. Bauer em 1978, Foucault já falava da relação calculista empreendida por alguns cientistas em relação às máquinas de alta tecnologia e o problema da imortalidade, sobre a questão da criogenia, por ele chamada de “hibernação do corpo humano”, com vistas ao retorno à temperatura normal em anos posteriores. Argumentava sobre o aumento ano após ano da preocupação com a imortalidade, e punha em dúvida sua efetivação pelos cientistas. Preferia pensar na imortalidade das palavras, em sua beleza, do que na conservação perene de “uma massa de ectoplasma congelada”, fantasmagoria de obsessivos, que ele chamará de tara e que dirá ser o máximo do exercício do poder, a vontade de onipotência, transcendência desvitalizante maior: “Alcançar a imortalidade é o auge do poder.” (FOUCAULT, 2006, p. 310).

¹³⁴ Ainda o caráter de possível associação das ciências (aqui acopladas às tecnologias) com a perspectiva religiosa, senão contida nelas mesmas, mas como uso existencial, político e econômico, operado pelos transhumanistas. Sobre tal associação ciência/religião, como já indicado, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

capitalismo expansionista sem limites.¹³⁵ É a adequação de todos e de cada um a tal processo de maximização extensiva ilimitada, interesse daqueles que pesquisam e buscam seduzir o interesse de todo o resto, numa espécie de totalitarismo simpático, acolhedor, amável, positivo (seja mais belo, mais simpático, mais feliz, mais forte, mais criativo, mais inteligente, mais produtivo, mais tudo com seu *eu* hiper dilatado, para subir na sobrevivência, obediente).¹³⁶

Mas o interesse científico não se restringe a um uso de proporções dominadoras, unificadoras, transcendentais tal como o sustentado pelo transhumanismo. Ainda sob a conexão com Deleuze e Guattari, Stengers (2002, p. 116) propõe uma elaboração minoritária das ciências, em que o cientista, e aqui é possível dizer também o tecnólogo, é aquele que procura suscitar o máximo de interesses heterogêneos, “susceptíveis de conferir à sua proposição o máximo de significados.” (STENGERS, 2002, p. 116). Ao contrário da verdade unificante, o interesse aparece não para produzir unanimidade, mas convoca à proliferação e à composição com possíveis interesses divergentes, capazes de produzir problemas que quebrem com o *mesmo*, com o semelhante enquanto uniformidade, e criem algo de singular, de singularizante, assim expresso pela filósofa belga:

...fazer uma pergunta que viaje tem a ver com uma forma de contraste positivo que eu chamo de *divergência*. Uma divergência não é uma discordância. Você diverge e ao mesmo tempo cria. Divergir é uma maneira de criar algo que tenha importância. Você cria a si mesmo e o que importa para você em processo divergente. Tentar

¹³⁵ Se a tecnociência sob o viés transhumanista se alinha à transcendência e à religiosidade graças a seu ideário de imortalidade, de busca por uma espécie de céu protetor num plano digital extra, o capitalismo, por sua vez, não menos se caracteriza como religião propriamente, segundo a indicação do filósofo alemão Walter Benjamin. Ele dirá que “o capitalismo deve ser visto como uma religião”, pelo menos sob três aspectos fundamentais: a relação de culto com as coisas (as coisas só adquirem sentido se cultuadas), a continuidade persistente do culto (adoração cotidiana “sem trégua e sem piedade”), o culto como culpabilidade. É uma religião, conforme Benjamin, sem a transcendência de Deus, mas do desespero universal, do planeta inoculado pela culpa humana, por sua solidão autocentrada e tornada uma prática super humana. A partir disso é possível arriscar que tal prática de culto e culpa simultânea é o que vem orientando os transhumanistas, já que segundo Benjamin, esse ser humano que se apresenta como um super humano é “o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista”. (BENJAMIN, 2013, p. 22). Para examinar com mais acuidade essa questão do capitalismo como religião em Walter Benjamin, cf. BENJAMIN, 2013.

¹³⁶ Já Deleuze, em sua associação com Nietzsche, afirma a vida como superabundância, transbordamento, intensidade e alegria até mesmo no sofrimento, pois ativado como potência de criação transvalorativa (imagem dionisíaca e do Zaratustra), contrastando com a vida entulhada pelo sofrimento acusatório da existência, ajuizador, faltoso, culpado, e que deve ser corrigida, transsubstanciada, justificada, negada, resolvida (imagem cristã). Esta última perspectiva sobre a vida pode ser encarada como mera sobrevivência a ser reparada, já que acusada de imperfeição, assim como a ideia desenvolvida pelos transhumanistas de um melhoramento compulsivo da existência que pressupõem como falha, defeituosa, incompleta. Para uma análise mais detida sobre a relação vida/sofrimento (Dioniso e Cristo), cf. DELEUZE, 1976. Ainda sobre uma relação mais robusta com a vida do que a idealizada e propagada pelos transhumanistas, dispara o filósofo belga Raoul Vaneigem: “O homem da sobrevivência é o homem esmigalhado nos mecanismos do poder hierárquico, pego em uma rede de interferências, em um caos de técnicas opressivas cuja racionalização só espera a paciente programação de mentes programadas.” (VANEIGEM, 2016, p.25). E afirma, sobretudo, que: “...aprender a viver não é aprender a sobreviver.” (VANEIGEM, 2016, p. 9). E mais: “A opção de viver é uma opção política.” (VANEIGEM, 2016, p. 25).

entender a divergência e não descobrir a semelhança, nem generalizar: eis o ponto..., questões que devem suscitar divergências. (STENGERS, 2016a, p. 167).

Ainda sob a ótica do interesse, Stengers (2015, p. 94) sugere a retomada de um conceito que os gregos nomeavam de *pharmakon* (“droga”), por ela significado como a arte da dosagem, que segundo o uso pode servir de remédio ou de veneno, e que é sempre enquanto jogo em zigue-zague que importa, como escape às identidades, como assunção do risco que desafia os princípios morais, transcendentais do bem e da verdade.¹³⁷ É preciso aceitar o perigo, arriscar com prudência como procedimento experimental.¹³⁸ O *pharmakon* serve a Stengers como resistência a pretensa estabilidade da Ciência régia (maior) e seu poder de autoridade frente aos outros saberes não científicos, minoritários, nômades. O cuidado ético procedente da arte do *pharmakon* permite aos interessados pelas ciências ou saberes não alinhados com os poderes instituídos, estabelecer uma relação imanente de diferenciação, de divergência entre as práticas científicas e não científicas. O *pharmakon* ensina que as coisas não se dão por meras dicotomias (bom ou mal, perfeito ou imperfeito, racional ou irracional). Aparece como conceito-arte-combate frente à pretensão de autoridade tecnocientífica desqualificadora de outros grupos sociais diversos, que se empenham em inventar modos de vida singulares desde sua própria situação e saberes específicos. E assim atravessamentos políticos com visadas de multiplicidades são possíveis:

...a produção ativa de saberes da parte dos grupos que se empenham politicamente a partir da própria situação. Nestes casos, os cientistas e os *experts* têm sido obrigados a negociar politicamente o uso dos próprios saberes com os grupos interessados. Esta negociação tem sido o resultado de uma inteligência coletiva que é a forma ideal em que o *pharmakon* é usado. Ela permitiu conectar-se com outras ideias e outras práticas, experimentando novas conexões além das hierarquias existentes entre as práticas. (STENGERS, 2008).¹³⁹

¹³⁷ Sobre o *pharmakon* afirma Stengers: “O ódio pelo *pharmakon* vem de muito longe. Pode-se, se for o caso, fazer com que ele remonte a Platão, que definiu a filosofia pela exigência dessa estabilidade contra seus rivais sofistas, capazes do melhor e do pior. Ou então ao monoteísmo cristão, criador de um Deus intrinsecamente bom. (...) Ou ainda a paixão de reconhecer o verdadeiro pretendente contra os impostores, paixão que alimenta uma determinada sede de verdade. Nossa história está, de qualquer modo, saturada por diversas versões de uma obsessão: a de ignorar o *pharmakon* em prol daquilo que oferece a garantia de escapar de sua odiosa ambiguidade.” (STENGERS, 2015, p. 94-95).

¹³⁸ Aqui é possível verificar a conexão da arte do *pharmakon* com a noção de prudência sugerida por Deleuze e Guattari, em que não há garantias ou provas numa experimentação, pois não se trata de sabedoria transcendente ou legitimante, mas cuidado imanente às relações e interesses científicos e técnicos metaestáveis. Sobre a prudência em Deleuze e Guattari, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996.

¹³⁹ Reforça ainda Stengers sobre o cientista menor, guiado pela arte do *pharmakon*: “Desse modo, o cientista, na qualidade de autor, dirige-se não a leitores, mas a outros autores, procura não criar uma verdade terminante e sim criar uma diferença no trabalho de seus ‘autores-leitores’. (...) O que significa, certamente, que o cientista não trata com leitores imparciais, que dariam a toda proposição, venha ela de onde vier e implique ela o que implicar, a mesma ‘oportunidade’ de lhes interessar.” (STENGERS, 2002, p. 116).

Assim, Stengers (2002, p. 117) chama a atenção para o fato do cientista nunca estar sozinho em seu laboratório, como se fosse um indivíduo isolado. Seu laboratório, seus escritos, suas pesquisas estão povoados pelas referências tanto daqueles que podem questioná-los, quanto daqueles os quais podem fazer alguma diferença. Mas em certos casos, ainda que a ciência não se deixe fechar sobre si mesma com suas próprias criações, que ela se interesse na aplicação, na criação de alianças e em transpor suas conclusões para fora do laboratório (como é o caso do uso tecnocientífico transhumanista), ela age como estrategista que não está interessada em pensar com suas consequências, ou o faz sob o viés operatório e/ou moral. Ela sai do laboratório “em nome do progresso e objeções são minimizadas ou silenciadas como obstáculos contra o progresso e a racionalidade.” (STENGERS, 2016a, p. 163).¹⁴⁰

Sob o domínio do progresso, da racionalidade¹⁴¹, de um meio obcecado pela distinção estável, segura entre o que remedia ou envenena, dão-se relações que envenenam e destroem, ainda, e, sobretudo, que pelas promessas e garantias de restauração, de melhoramento. Hoje, a ciência, e conjuntamente a tecnologia, passam a servir ao que Stengers (2016a, p. 163) denomina por “Economia do Conhecimento” (os transhumanistas são um exemplo notório disso), em que os cientistas passam a estabelecer tanto mais parcerias com os interesses privados, sem deixarem de receber incentivos estatais nada moderados, ocorrendo dessa maneira uma simbiose direta entre a tecnociência e a economia capitalista. Cumplicidade que faz da ciência e da tecnologia de ponta saberes maiores, com pretensões de segurança, com prejuízo a inventividade, fechados nos ideários de altos ganhos financeiros e sedativos existenciais futurísticos, como os aventam os transhumanistas. Assim, saberes e experimentos menores passam a ser desqualificados na contemporaneidade pela tara da certeza, da

¹⁴⁰ Para o interesse dessa pesquisa é preciso deixar claro que, entre os transhumanistas, Nick Bostrom é aquele que mais parece se ocupar da questão por ele designada como ética em relação às consequências quanto ao uso das tecnociências com vistas ao aprimoramento humano. Sua argumentação, no entanto, é mais no sentido de defender uma espécie de dignidade pós-humana, sob o uso cauteloso da Inteligência Artificial, sem se deter em momento algum na possibilidade de interrupção dos pretensos avanços tecnocientíficos de aperfeiçoamento humano. Sua ética assim é na verdade uma moral operatória universalizante. Cf. BOSTROM, 2005b. Ver também, BOSTROM, 2011. Os demais transhumanistas aqui apresentados no capítulo 1 (Kurzweil, Pearce, Aubrey de Grey, etc.) seguem a linha de Bostrom, porém são mais imperativos, afirmando consequências fundamentalmente positivas quanto ao melhoramento do humano e da natureza, do vivo, tudo sob a égide de uma moral super antropocêntrica, transcendente e inevitavelmente progressiva/racionalista.

¹⁴¹ É possível afirmar aqui com Deleuze que tais figuras (de racionalidade e progresso) formam imagens transcendentais, já que aparecem como categorias universais e que colocam o “‘eu’ humano” como supremo fim de toda a natureza, ou seja, o humano como centro de interpretação e domínio ontológico-epistêmico de tudo o que existe. Deleuze (1992) alertava que toda vez que se invoca uma transcendência interrompe-se um movimento, introduzindo-se assim uma interpretação em vez de uma experimentação. Acrescentava que, quando a interpretação se estabelece é sempre em nome de uma falta, daí a redução inserida pela interpretação transhumanista, da suposta unidade que falta à multiplicidade do mundo, com seus pretensos aprimoramentos centrados na figura do humano, do “eu” pós-humano. Quanto a isso diz o transhumanista Max More: “Há esta tradição no humanismo, essa ideia de progresso racional, de ignorar todas as fronteiras artificiais, sejam elas raciais ou de gênero, e assim por diante. Trata-se de melhorar as condições de todos.” (MORE, 2011b).

remediação ascética; e o que pode desabrochar de mais vivo, colorido e múltiplo, que demanda acolhimento e cultivo, é em sua fragilidade, ajuizado como desimportante, e por isso, deixado de lado ou destruído pelo envenenamento econômico-metafísico.

Como resistência a tal domínio do poder tecnocientífico (maior), conduzido pelo transhumanismo e sua associação à economia capitalística, é interessante pensar com Stengers (2015, p. 102) e sua noção de crítica, dissociada da pretensão e arrogância de sua identificação como remédio da humanidade, como finalidade em si mesma que distinguiria como excepcional os herdeiros das Luzes¹⁴², frente a todos os demais povos do planeta. Ainda que se considere também uma filha das Luzes,¹⁴³ a filósofa se coloca numa posição de recusa em “falar pelos outros”, e toma para si, em nome próprio,¹⁴⁴ o sentido minoritário do acontecimento “Luzes”,¹⁴⁵ como exercício de insubmissão que vincula vida intensiva e multiplicidade de possíveis, com riso insolente (humor)¹⁴⁶ aos poderes estabelecidos e seu

¹⁴² Lembrar que os transhumanistas se afirmam filhos diletos das Luzes, desafiadores de todas as ilusões, de todas as crenças ortodoxas, iluminados prontos a levar seus super holofotes a todos os cantos “obscurantistas” do planeta. Cf. MORE, 2011b.

¹⁴³ “Considero-me, portanto, como herdeira das Luzes. Mas cabe a quem se situa como herdeira desse acontecimento colocar a questão de *como* ser seu herdeiro, ou seja, de como evitar viver de seu patrimônio, ser representante de um ‘conhecimento adquirido’ ao qual não se poderia retornar, salvo em regressão. Ou ainda, de como herdar o riso insolente, a audácia de um Diderot contra esse ‘espírito científico’ que pretende ser também herdeiro das Luzes, mas em nome do qual se faz com que os insolentes se calem.” (STENGERS, 2015, p. 102).

¹⁴⁴ Nome próprio aqui tem o sentido de singularidade mergulhada no plano de imanência e suas conexões imprevisíveis, e não de um eu pessoal dominado, subjetivado conforme certas formas de poder, como interioridade moral, ajuizadora. Conforme Deleuze: “Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem. O nome como apreensão instantânea de uma tal multiplicidade intensiva é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, uma despersonalização de amor e não de submissão.” (DELEUZE, 1992, p. 15).

¹⁴⁵ Pasolini cria uma bela imagem em um de seus poemas, citado por Didi-Huberman, que parece abraçar a ideia minoritária de luz em Stengers: “A luz é sempre igual a uma outra luz. / Depois se modificou: de luz se tornou em alvorada incerta, / [...] e a esperança teve uma nova luz.” (P. P. Pasolini. *A Resistência e Sua Luz* [1961]). Cf. DIDI-HUBERMAN, 2011.

¹⁴⁶ A respeito do riso como resistência aos poderes estabelecidos em Stengers, cf. STENGERS, 2002. Diz ela: “...interessa-me, sobretudo, a qualidade do riso. Não quero um riso de troça ou um riso que seja de desprezo, da ironia que identifica sempre e sem risco o mesmo para além das diferenças. Eu gostaria de tornar possível o riso de humor que compreende, aprecia sem esperar a salvação e pode recusar sem se deixar aterrorizar. Queria tornar possível um riso que não se abra às expensas dos cientistas, mas que possa, idealmente, ser compartilhado com eles.” (STENGERS, 2002, p. 29). Comenta também: “...o humor, arte de uma resistência sem transcendência...” (STENGERS, 2002, p. 200). Stengers elabora ainda uma distinção interessante entre ironia e humor na relação com as ciências. Ela diz que a relação irônica com as ciências é a de um autor que exige uma referência (estável ou dinâmica) a uma transcendência, um poder de julgamento mais verdadeiro, mais universal, que lhe ofereça garantias em relação aos demais autores que ele rivaliza ou estuda. Já o humor, como ela repete mais de uma vez, é a arte da imanência, em que não é possível avaliar a diferença entre ciência e não ciência pelo critério da transcendência, e que nossa liberdade é resguardada somente lhe sendo indiferente. Assim, o humor na ciência, e em toda forma de saber, deve servir como maneira de não denegação simplória da transcendência, mas como forma de problematizar a si mesma antes de tudo, perguntar-se a si mesma se não está sob o jugo mesmo daquilo que combate, como é o caso dos transhumanistas, que se apoiam num discurso racionalista-progressista como modelo de quebra com a essencialização da natureza, quebra com a dimensão criacionista religiosa, mas que produzem tecnocientificamente suas próprias transcendências, ao se postarem

“espírito científico” universalmente restaurador (missionário), que, como pretendentes excepcionais almejam desqualificar e calar as vozes insolentes minoritárias que procuram inventar farmacologicamente outras variações de pensar, de experimentar, de existir. A perspectiva de iluminação acolhida por Stengers parece se encontrar com a leitura do filósofo francês Georges Didi-Huberman (2011) sobre a sobrevivência dos vaga-lumes, aqueles que emitem inumeráveis e erráticas *lucciole* (pequenas luzes), em vez da grande *luce* salvadora.¹⁴⁷ Luzes menores que fazem o ziguezague entre luz e sombras tal como o *pharmakon* em sua resistência diante da iluminação maior que tudo pretende revelar, referenciar como autoridade racional metafísica, científica ou tecnocientífica. Assim, o jogo da luz-sombra, com suas iluminações minoritárias são a afirmação da crítica como um fazer das multiplicidades e inquietações permanentes, hesitantes, longe das promessas triunfalistas, futuristas de perfeição universalizante.

A crítica menor aparece como blasfêmia às crenças majoritárias, inclusive e, especialmente, contra si própria, contra o que há de majoritário em cada cientista, em cada filósofo, em cada pesquisador, em cada existente com suas verdades dogmáticas, sob o risco da rejeição, da exclusão, da denúncia. Mas a crítica minoritária não se imiscui como denunciismo, seja do capitalismo, do Estado, da tecnociência ou ainda dos transhumanistas, e nem mesmo das ilusões, como aquilo “que encobre a luz, o que nos separa da verdade” (STENGERS, 2015, p. 104), pois essa é a estratégia dos saberes maiores, em sua intensão de se estabelecer pela quebra com as ilusões. Stengers diz que nada ou quase nada brota da mera destruição de uma suposta ilusão, hoje em dia associada como simples “construção social”¹⁴⁸, não por parte dos resistentes, daqueles que criam por associação e mutualismo, mas por aqueles que se encarregaram de sua ordenação, pelo Estado que a submeteu às suas categorias. A crítica como invenção, como remédio torna-se veneno como denunciismo, como maioridade, como destruição do comum pela racionalidade, pelo ideário do verdadeiro:

como os melhores intérpretes, juízes e aperfeiçoadores daquilo que avaliam como defeituoso no humano e demais entes vivos. Segundo Stengers: “Ironia e humor constituem, neste sentido, dois projetos políticos distintos de discutir as ciências e de provocar o debate com os cientistas. A ironia contrapõe o poder ao poder. O humor produz, na medida em que consegue produzir-se, a possibilidade de uma perplexidade compartilhada, que estabelece efetivamente uma igualdade entre aqueles que consegue reunir.” (STENGERS, 2002, p. 85). Deleuze, em seu livro com Claire Parnet, também faz uma diferenciação entre humor e ironia, na mesma linha que Stengers. Cf. DELEUZE; PARNET, 1998.

¹⁴⁷ “Aqui, ao contrário, as *lucciole* vagam fracamente – como se uma luz pudesse gemer... Aqui a grande luz não resplandece.” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 12).

¹⁴⁸ Os transhumanistas, por exemplo, fazem uma crítica majoritária da suposta ilusão acalentada pela população em geral, que acredita na velhice, na morte como dado inevitável, e buscam retirar o tal véu da ilusão sob o argumento que ela se deve a uma construção social, a um ainda atrasado desenvolvimento das tecnociências, que já anunciam uma nova verdade sob o progresso da inteligência racional (razão de Estado) e das tecnologias de ponta (longevidade, imortalidade), que irão por fim a tal ilusão criada socialmente e que se sustenta como algo da natureza do vivo.

...por causa de sua ancoragem histórica na Ciência, na referência ao progresso científico que substitui as crenças humanas por uma verdade corrosiva, expulsando do mundo aquilo com que os homens, enfim na ‘idade da razão’, não tinham mais o que fazer. Será a crítica, quando celebra a destruição do que agrega como progresso da razão – sem aceitar que o que agrega possa ser o que faz pensar –, não segue, efetivamente, o caminho da Ciência, descobrindo a explicação social atrás das aparências? Até que, ao longo dessas últimas décadas, ela passa a se interessar pela própria Ciência e descubra que também esta última podia ser relacionada a uma forma de ilusão, a uma “construção social” como as outras. (STENGERS, 2015, p. 107).

Dai o apelo por uma crítica, uma ciência menor, liberadora, conforme Stengers. Uma outra perspectiva que não faça do fazer científico um ajuizador moral sob o critério da objetividade, pelo progresso geral da razão¹⁴⁹, separando o que deve ser levado em conta do que é simplesmente subjetivo. Uma imagem distinta da imagem hierárquica da árvore,¹⁵⁰ com a Ciência como tronco evolutivo a submeter os demais saberes e povos não adequados a sua dominância. Uma imagem rizomática de resistência, como formularam Deleuze e Guattari, a compor práticas, interesses heterogêneos e modos de dar sentido aos habitantes da Terra, sem privilegiar nenhum deles, de maneira que possam se conectar a qualquer outro. Uma “anarquia ecológica”, dirá Stengers, “pois enquanto as conexões *podem* ser produzidas entre quaisquer partes do rizoma, também *devem* ser produzidas. Elas são eventos, acoplamentos, simbioses, que permanecem heterogêneos.” (STENGERS, 2016b).

Se a Ciência – aqui problematizada como tecnociência sob o uso transhumanista – se coloca na posição de poder dominante que tudo quer abranger, totalizando-se como saber universal e com práticas que prometem liquidar o sofrimento no planeta através de um suposto progresso imperativo, com sua imbricação sedutora com a ordem estatal-capitalística, capturando desejos e ameaçando outras formas de saber e experimentar, Stengers (2016b) propõe um “pensar pelo meio”, segundo a fórmula de Deleuze e Guattari.¹⁵¹ Pensar sem ter como referência um fundamento ou objetivo ideal, não separando as coisas do meio que elas necessitam para existir. Em relação aos meios científicos e suas demandas, deve ficar claro que nem tudo acontece segundo seus critérios, e assim nem tudo deve aceitar o papel

¹⁴⁹ “A Ciência, empregada no singular e com “C” maiúsculo, de fato pode ser descrita como uma conquista universal empenhada em traduzir tudo o que existe em um conhecimento racional e objetivo. Mas em nome da Ciência julgamentos tem sido impostos sobre os outros povos causando um efeito devastador nas relações conosco...” (STENGERS, 2016b).

¹⁵⁰ Segundo a célebre descrição cartesiana da árvore do conhecimento: “...a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe o conhecimento integral das outras ciências, e é o último grau da sabedoria.” (DESCARTES, s.d., p. 22).

¹⁵¹ Sobre a ideia de não ter ponto de partida ou chegada, de fundamento ou objetivo, de pensar e existir pelo meio, fazer conexões de campos, rizoma, etc. cf. DELEUZE; GUATTARI, 1995a.

relacionado à criação científica, “o papel de por à prova a forma em que ele é representado.” (STENGERS, 2016b).¹⁵² Se a prova aparece como uma espécie de fetiche racionalista e sinônimo de progresso – o “vamos provar que é possível aprimorar o humano até o objetivo derradeiro da dádiva da imortalidade” – não é preciso que sigamos tal ideia fixa para nos sentirmos atualizados, pois outras possibilidades de pensamento, sensações e arranjos existenciais existiram (podem ser retomados singularmente)¹⁵³, existem (como multiplicidade cultural)¹⁵⁴ e existirão como potência inventiva, minoritária.

Assim, Stengers (2016a, p. 163) propõe uma espécie de desaceleração da ciência, em que os cientistas mergulhem num tempo-outro, não somente para eles mesmos pensarem sobre as consequências de suas pesquisas, mas também para se abrirem às objeções relevantes das pessoas afetadas por suas investigações e invenções. Isto tendo em vista que, em geral, os habitantes do planeta vêm, sob o regime capitalista (desde muito tempo), sendo não apenas explorados, mas, sobretudo, expropriados de suas possibilidades de inventar modos singulares de pensar e de viver. As culturas práticas da vida em comum foram sendo destruídas ao longo das décadas e chegam à contemporaneidade expropriadas de modo tanto mais ferrenho: em nome da racionalização, da pressa, do controle operado pelas demandas tecnocientíficas-capitalísticas de investimento individualizante de si como empreendedor e melhorador adequável ao processo modulador, e que tende a recrudescer com as pesquisas e aprimoramentos transhumanistas. Diz Stengers sobre a perda da potência das ações e invenções coletivas: “Não somos impotentes, fomos reduzidos à impotência.” (STENGERS, 2013).

¹⁵² Stengers cita o exemplo da Virgem Maria dos peregrinos, que possui um sentido somente enquanto experimentação de transformação dos mesmos, através da fé que eles depositam na santa. Não é cabível exigir da Virgem que “demonstre” sua existência de maneira a provar que não se trata de simples ficção. “Não devemos, em outras palavras, mobilizar as categorias da superstição, crença, ou eficácia simbólica na tentativa de explicar o que os peregrinos afirmam experimentar. Em vez disso, devemos concluir que a Virgem Maria exige um meio que não responde às demandas científicas.” (STENGERS, 2016b).

¹⁵³ O filósofo italiano Giorgio Agamben elabora uma bela ideia em relação nossa experiência viva com o passado, em que não se trata de recuperá-lo tal qual pretensamente foi, cristalizado como numa espécie de arquivo morto. Não se trata também de um problema individual-psicológico, mas político-ético-coletivo, passado que precisa ser constantemente resignificado conforme as necessidades do presente como enriquecimento existencial de um povo, usado de várias maneiras segundo perspectivas singularizantes. Mergulhar nas virtualidades de cada momento histórico passado, fazer proliferar riquezas lá onde nunca foram exploradas, atualizadas. Sobre as noções de atual e virtual, Cf. DELEUZE; PARNET, 1998. Imagem extemporânea do tempo como a contemporaneidade mais intensiva. Cf. AGAMBEN, 2016.

¹⁵⁴ A noção de multiplicidade não é redutível a um pluralismo, em que o múltiplo esteja subordinado ao Uno superior, ou como minoria que deseja ser maioria. A multiplicidade é aquilo que habita cada coisa, cada cultura, com suas variações contínuas, seus devires, e se faz na experimentação do e...e...e..., rizomaticamente conectando fluxos heterogêneos segundo intensidades de vida, sem nunca se pretender referencial, identitária ou totalizante. Cf. DELEUZE; PARNET, 1998.

Dessa maneira é que Stengers (2015, p. 148) coloca a questão da ação política das experiências coletivas com seus saberes menores, liberados da homologação dos saberes científicos ou tecnocientíficos enquanto tais, e a possibilidade da criação de um vínculo¹⁵⁵ entre as populações e os cientistas, entre os saberes/resistências coletivas e cientistas com abertura à escuta de outras vozes não hegemônicas e da natureza, que “não é muda”.¹⁵⁶ Ação política crítica, mas também clínica, minoritária, em que é a ciência ou a tecnociência que devem estar à prova das experiências dos povos, de suas possibilidades e desejos ou não de apropriação e uso intensivo do presente e do futuro fascinante que as autoridades transhumanistas, capitalistas e dirigentes políticos querem nos fazer engolir. Combates e experimentações coletivas singulares que não almejam fazer as coisas melhorarem, nem passam por representações, pela boa ou má fé daqueles que se arvoram como “nossos responsáveis”.¹⁵⁷ Não se trata muito menos da conquista do poder como insubmissão ao capitalismo e ao Estado, mas antes de combatê-los pela produção de jeitos menores de construção social, ou mais precisamente, de associação de singularidades únicas com seus conhecimentos e práticas moleculares. Que tais maneiras de fazeres-outros possam repercutir, produzir caixas de ressonância segundo o que lhes ocorre e que anime os outros a pensar e a agir, não segundo um modelo, mas por alianças, contaminações, afetações, estímulos que nada prometem de teleológico, de redentor, mas que estão vinculados a um plano de

¹⁵⁵ A noção de vínculo, segundo Stengers, não se reduz àquilo que se entende por relação. Assim, segundo a autora “tudo está relacionado, mas um vínculo é algo que se cria.” (STENGER, 2016a, p. 165). Stengers diz ainda que é a criação de um vínculo que faz os cientistas dançarem. Talvez essa perspectiva sirva a outros indivíduos e *experts*, para fazê-los dançar, revirarem-se e debaterem-se de modo, quem sabe, a deixarem sua posição de autoridade. Vínculos, agenciamentos não humanos, mesmo e especialmente na relação com outros humanos, são tanto mais bem-vindos como liberação dos poderes e identidades sejam lá quais forem.

¹⁵⁶ Stengers cita um exemplo de criação de vínculo ou do que a antropóloga britânica Marilyn Strathern chama de “conexão parcial” entre cientistas e povo: “Algum tempo atrás, li um texto muito bonito sobre indígenas norte-americanos que estavam lutando contra a construção de uma rodovia. Eles explicaram como ela destruiria o lugar, os animais e as suas antigas formas de caça. A partir daí, surgiu uma bela aliança entre eles – os indígenas que resistiram à estrada – e os etnólogos que foram a campo estudar os animais da região, cotraduzindo em conjunto um argumento que ganhou força suficiente para fazer oposição ao projeto da estrada. Dessa forma, os cientistas interessados no modo de vida dos animais e os indígenas que têm outros tipos de conhecimento sobre os animais puderam se encontrar – não no geral, mas em relação à estrada. Isso é uma conexão parcial.” (STENGER, 2016a, p. 173). Aqui é possível também falar do vínculo estabelecido pelo antropólogo (etnólogo) francês Bruce Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa, em que sua amizade de mais de trinta anos resultou no livro “A Queda do Céu”, que é um misto de relato, testemunho biográfico, manifesto xamânico e libelo contra a destruição da floresta amazônica. Tal encontro vinculador é o gerador de uma experiência de resistência, o livro-combate que traz meditações do xamã a respeito do contato predador com o homem branco, que ameaça seu povo desde os anos 1960. Assim, o vínculo não se reduz a uma amizade entre as duas personalidades, é o encontro intensivo entre um cientista e as vozes de um povo que resiste, reexiste. E mais, é a conexão entre a escuta e as vozes do pesquisador, do xamã, dos yanomami, dos entes não humanos, da floresta. Para saber mais sobre o encontro e sobre a potência de resistência de Albert e dos yanomami, cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015.

¹⁵⁷ Sobre isso diz Stengers: “‘Nossos’ responsáveis são, antes, aqueles que sabem que devem responder por nós, como um pastor deve responder por seu rebanho perante aquele que lhe conferiu tal incumbência.” (STENGER, 2015, p. 111).

imanência, com suas heterotopias,¹⁵⁸ com seus usos próprios (no presente) daquilo que se tem, com sua “inteligência coletiva, cada um aprendendo a pensar pelos outros, graças aos outros e com os outros.” (STENGERS, 2013).¹⁵⁹ É por esse mesmo viés que Guattari sugere que se façam as resistências ao domínio conjunto dos poderes tecnocientíficos, do Estado e do lucro capitalístico que procuram se totalizar, com a constituição de territórios existenciais singulares:

¹⁵⁸ Ao contrário das utopias (lugar algum), as heterotopias são *contraespaços*, espaços absolutamente outros de criação no presente de outras formas de experimentar, sem obedecer aos espaços ou regimes oficiais, mas que também não esperam nenhum futuro escatológico-triunfalista. Para ver com mais apuração a noção de heterotopia, cf. FOUCAULT, 2013.

¹⁵⁹ Acontecimento exemplar de inteligência coletiva, de saber e experimentação menor, minoritária, é o movimento Ciclovida, que num primeiro momento, aparece como problematização a programas governamentais e ao agronegócio, estes que subsidiam e distribuem sementes geneticamente modificadas e híbridas para os agricultores, causando escassez ou até extinção de sementes de reprodução natural (sementes crioulas), e assim tendo por consequência o controle das sementes por empresas multinacionais em cada região atendida pelos programas e negócios. Com o aparecimento de combustíveis de origem vegetal, como o Biodiesel e o Etanol, empresas do agronegócio passam a ganhar maior controle ainda sobre vastas áreas de terra e sobre a própria fonte de vida: as sementes. Como analisa Inácio, agricultor-pensador do semi-árido cearense (Pentecoste) e um dos iniciadores do movimento Ciclovida: “Quer dominar o mundo, comece com a dominação da terra e das sementes.” Diante da dificuldade em encontrar sementes crioulas em sua região, um grupo de agricultores de Pentecoste sai para uma jornada (em 2006) de 10.000 km. pela América do Sul, entre eles o próprio Inácio e sua companheira Ivânia. Eles viajam sem a ajuda de patrocinadores e sem equipe de apoio, e contam com somente um meio de transporte: suas bicicletas. Viajam em busca das sementes naturais divulgando sua problematização quanto ao agronegócio entre as populações de pequenos agricultores e comunidades indígenas pelo Brasil até outros países da América do Sul. A viagem dos agricultores-experimentadores transforma-se em documentário exibido (além de vários lugares do Brasil) em outros países, o que se traduz em visitação de diversas pessoas do mundo no assentamento onde vivem os agricultores, interessadas em construir coletivamente vida intensiva, por meio da agroecologia, da autogestão e da ação direta, o máximo independente de financiamentos privados e estatais. Para ver o documentário Ciclovida: <https://www.youtube.com/watch?v=oqaBg-gIBUQ>. Um segundo momento do movimento Ciclovida é o projeto Rebrotando Olhos D’Água, que busca através da construção de um sistema subterrâneo de reservatórios de água interligados, recuperar gradativamente o solo do semi-árido do assentamento Barra do Leme, em Pentecoste (CE), terra essa desgastada anos a fio pela pecuária, produção de carvão e monocultura algodoeira. O projeto busca resistir coletivamente e autonomamente à indústria da seca e ao hidronegócio, através de saberes e tecnologias menores, singulares, invenções moleculares de agricultores e interessados (pesquisadores, outros grupos minoritários) no vínculo por resistências potentes numa relação-outra com a terra, com a vida, sem as pretensões de melhoramento cientificista antropocêntrico ou tecnocientífico super-antropocêntrico (transhumanista), suas negociações mercantis e politiqueiras. A resistência aqui é pelo saber conviver com a seca, em vez de cair na armadilha de promessa de sua resolução pelos poderes de dominação. Suas vivências e percepções não se bastam no humano enquanto ser excepcional frente à natureza, mas se conectam com ela, fazem rizoma com a terra, entram em devires não humanos, com animais, vegetação, sementes, sol, água, etc. Para saber mais sobre o projeto Rebrotando Olhos D’Água: <https://www.catarse.me/rebrotandovida>. A resistência de tal movimento (Ciclovida), como acontecimento, dá-se como produção de saberes e tecnologias menores que não se fecham em si mesmos como num território isolado, e, no entanto, não se situam também como modelo a ser copiado, imitado, mas que se conectam, proliferam por várias regiões, populações, comunidades, desterritorializam-se e podem ser usados segundo necessidades e desejos singulares sem a recorrência a qualquer tipo de transcendência. Ciclovida se apresenta como exemplo vivo de construção e uso de conhecimentos e tecnologias a maneira da arte do *pharmakon*, do risco e da experimentação, da prudência e do cuidado ético, que não exige a prova sob o regime da autoridade, da segurança dominadora, da moral ajuizadora com a desqualificação de outros saberes, com a intimidação daquilo que não é o majoritário. A *prova* do que é bom, potente, vital para tais experimentadores menores (não só os do Ciclovida, mas para aquelas tantas coletividades resistentes pelo mundo), segue mais na linha daquilo que Nietzsche coloca enquanto *prova* do que é bom para ele: o que torna fecundo. Cf. NIETZSCHE, 1999.

Esses processos de “se pôr a ser” dizem respeito apenas a certos subconjuntos expressivos que romperam com seus encaixes totalizantes e se puseram a trabalhar por conta própria e a subjugar seus conjuntos referenciais para se manifestar a título de indícios existenciais, de linha de fuga processual. Em cada foco existencial parcial as práxis ecológicas se esforçarão por detectar os vetores potenciais de subjetivação e de singularização. Em geral trata-se de algo que se coloca atravessado à ordem “normal” das coisas – uma repetição contrariante, um dado intensivo que apela outras intensidades a fim de compor outras configurações existenciais. (GUATTARI, 1990, p. 28).

3.2 Paul Feyerabend – Problematizações Quanto ao Domínio da Razão e da Ciência

“A soberba da razão dos homens, se comparada ao infinito, não vale mais que um pequeno olho raiado de um de teus animais.”

(Marcel Schwob, *A Cruzada das Crianças*)

Da mesma maneira que Stengers, Deleuze e Guattari, o físico, matemático e filósofo da ciência austríaco Paul Feyerabend não se mostra um tecnóforo ou um inimigo das ciências, mas também como os autores citados ele não demonstra tolerância alguma quanto às tentativas de exercício de poder dominador exclusivista e totalitário (unitário/universalista) da razão e da ciência ocidental. Hoje, com a ascensão tecnocientífica de viés transhumanista, ainda mais atuais se mostram as problematizações, as críticas contundentes feitas por Feyerabend aos métodos e saberes científicos e técnicos régios, majoritários; e, sobretudo, se mostram relevantes suas indicações de possíveis resistências múltiplas, com iniciativas minoritárias e mutantes conforme as necessidades e desejos singulares/singularizantes de cada indivíduo ou grupo social não capitalizável, com suas deserções ao imaginário homogeneizador tecnocientífico, estatal e/ou lucrativo, além de suas invenções sempre abertas às novas composições não decidíveis de antemão ou via mediações representacionais, sedutoras e alienantes.

Feyerabend, em seu controverso livro *Adeus à Razão* (2010, p. 7), argumenta desde o princípio o quão potencializador é a multiplicidade e a mutabilidade cultural, sendo a pretensão de uniformidade empobrecedora de nossos recursos tanto materiais quanto em termos de pensamentos e afecções.¹⁶⁰ Para Feyerabend, a multiplicidade, com suas variações

¹⁶⁰ Félix Guattari, já no final da década de 1980 alertava para os riscos tanto ecológicos quanto das subjetividades individuais e coletivas num período de intensas e extensas transformações tecnocientíficas. Falava da deterioração progressiva operada por um modo hegemônico de organização da vida social e da predatória com a natureza, sob a égide do capitalismo mundial integrado, com sua uniformização subjetivadora, padronizando necessidades e desejos, tornando miserável a existência tanto dos possuidores quanto dos

contínuas, suas nuances e imprevisibilidades são o que constitui a abundância do mundo, que nem a nossa imaginação mais ousada consegue dar conta. A tentativa de criar um mundo uniforme, de simplificá-lo pela minimização de sua complexidade, é o responsável pela erradicação de povos e culturas inteiras.¹⁶¹ O autor diz que “somente uma pequena fração dessa abundância afeta a nossa mente”. (FEYERABEND, 2006, p. 26). Porém, ao contrário dos transhumanistas, que veem nisso uma carência intelectual que deve ser corrigida tecnicamente, Feyerabend verifica em tal precariedade humana uma espécie de bênção imanente, própria da abundância da natureza, do mundo (incluindo o próprio humano), que em sua diversidade e mutação constante não está aí para ser mero objeto de um suposto poder

despossuídos materiais, culturais, políticos, etc. Mas Guattari, assim como Feyerabend, aponta linhas de fuga, brechas de inventividade singulares a cada um e às coletividades, através de um outro uso das tecnologias, das ciências, dos saberes menores e das invenções experimentais para além de qualquer ideário de totalização, conjurando a subjetividade dominante pela multiplicação de outras maneiras de subjetivar, assumindo a finitude, o plano de imanência puro. Cf. GUATTARI, 1990. Hoje, o problema aparece sob perigos inéditos, já que o transhumanismo com seu uso tecnocientífico com pretensões tanto mais extensivas, busca forjar a subjetividade não somente pela transformação do querer consumir, alcançar sucesso (midiático ou não), mas modulá-la de modo que o desejo almeje a reconstrução completa do humano, seu aperfeiçoamento técnico de proporções infinitas. O transhumanismo procura a uniformização através de pesquisas que escarafuncham não só o humano, mas todas as formas de vida em sua dimensão molecular, genética, e como já demonstrado, com a presunção de refazer molécula por molécula a vida melhorada de cada ser vivo na Terra e quiçá também fora dela.

¹⁶¹ Cf. FEYERABEND, 2006. Feyerabend diz que grande parte da humanidade somente reage aos eventos da natureza e da sociedade, e procuram obstinadamente bloquear suas próprias percepções mais complexas, em especial quanto àquilo que as perturba, tornando o mundo demasiadamente simplório por operações ditas racionais. No entanto, não é o intuito de Feyerabend descartar inteiramente a razão. Ele entende os desafios humanos e o que os ameaça (bactérias, vírus, condições meteorológicas e geológicas adversas, outros animais carnívoros) e sabe da necessidade de adaptar o ambiente à sua sobrevivência e até seu conforto. Mas argumenta que a necessidade de interferir, de eliminar, de “melhorar” a natureza e a sociedade excederam extensivamente os limites potenciais da natureza e dos humanos em geral, tudo em nome de uma certa divinização racionalista e/ou religiosa de caráter ocidentalista. Cf. FEYERABEND, 2006. Os projetos de “integração nacional” do Estado brasileiro no final do século XIX são exemplo indiscutível de eliminação de povos e de culturas pela tentativa de unificação e uniformização como processo civilizatório, cuja linhagem positivista e evolucionista capitaneada pelo marechal Rondon propunha a transformação do modo indígena de viver em um “estágio de transição para a categoria de ‘trabalhadores nacionais’”. A ideia de Rondon era realizar a expansão aos indígenas de um modo de existência civilizado pela inclusão pacífica desses povos ao ideário de nação brasileira e de cidadãos trabalhadores. Fazer uma espécie de colonização macia, através do governo do Estado, como outrora fizera a Igreja com sua catequese, era o objetivo principal. Por meio de uma sedentarização (tornando-os pequenos produtores rurais) dos povos nômades indígenas, era possível torná-los obedientes e integrados ao mercado nacional. A unificação de culturas diversas e complexas pela simplificação mercantil/estatal/tecnológica logo se mostrou desastrosa para os indígenas: “Desde seu início, o estabelecimento de povos em um território demarcado ou mesmo o seu deslocamento para áreas que não ocupavam tradicionalmente, bem como a ampliação de seu contato com os ‘brancos’, tornando-se mão-de-obra para a construção de estradas, postos indígenas e etc., provocaram a proliferação de doenças que levaram ao aniquilamento de parte desses povos. Civilização e progresso configuravam o duplo responsável por destruturação, integração subalterna e dizimação propositais.” Hoje, como outrora, a situação não é menos aterradora. O chamado processo civilizatório de Rondon continua se atualizando com os projetos do Estado através da transformação dos indígenas em pobres e vulneráveis, tudo isso para os manterem sob a tutela dos governos e dos programas de inclusão na miséria capitalística, como continuidade universalizante de um modelo dominante de entender e experimentar a vida, às custas de maneiras-outras de perceber e inventar a existência, estas tidas como atrasadas, mas passíveis de integração nos bolores econômicos, políticos, tecnológicos e suas seduções homogeneizadoras, tediosas e assassinas. Cf. Hypomnemata 186, 2016. <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=221>.

epistemológico absoluto da razão humana e sua consequente presunção reprogramadora. O filósofo é incisivo em sua quebra com a arrogância de uma razão que tudo pressupõe distinguir sem deixar lacunas. E Mais uma vez em pleno desencontro com o ideário transhumanista afirma: “Um organismo superconsciente não seria supersábio, estaria paralisado.” (FEYERABEND, 2006, p. 26).

Paralisia do pensamento, por exemplo, pela presunção simplória pós-humanista em determinar o “segredo da vida” através da leitura das informações genéticas, ou ainda pelo mapeamento subjetivo com vistas a transportar a alma do indivíduo (*software*) para um dispositivo computacional (*hardware*). O pedantismo em tudo abarcar de uma só vez e definitivamente mostra-se, conforme alerta Feyerabend (2006, p. 27), como tentativa de construir abrigos existenciais confortáveis pela simplificação do real, do mundo, da vida, produzindo uma espécie de ascetismo *high tech*, via racionalidade irrefutável, epistemologia dogmática (*logomania*), ciência rígida, razão instrumentalizada destacada e pretendente à superiora perante outros modos de perceber o mundo (sensações, emoções, práticas experimentais complexas).¹⁶²

Problema crítico, segundo aponta Feyerabend (2010, p. 8-9), é que a expansão do nomeado progresso e desenvolvimento ocidental – com a alastrada disseminação da ideologia do consumo, da ciência e da tecnologia como fenômeno internacional que captura igualmente grupos políticos e ideológicos diversos, e influencia tanto mais povos e culturas – quase não é sequer discutida por intelectuais e/ou grupos de pensamento e ação divergentes. O que impera é um consenso generalizado cuja uniformização é imposta e/ou planejada por sedução, subjetivação fina, e goza de apoio ou apatia intelectual e política, e de investimentos de empresas, associações e instituições poderosas. Feyerabend assim analisa tal domínio tecnocientífico (sob a égide capitalística), hoje agravado pela sombra da ascensão transhumanista:

Decisiva entre esses grupos é uma nova classe, uma elite científico-tecnológica que, segundo alguns autores (Daniel Bell e John Kenneth Galbraith entre eles), cada vez mais determina o prestígio e o poder. Bakunin (1972, p. 319), que enfatizou a importância do conhecimento científico, também nos alertou contra “o reino da inteligência científica, o mais aristocrático, despótico, arrogante e elitista de todos os regimes”. Hoje seus temores se tornaram realidade. Pior ainda, o conhecimento passou a ser uma mercadoria, sua legitimidade relacionada com a legitimação do legislador: “a ciência parece mais completamente subordinada aos poderes prevaletentes do que nunca e... está em risco de se tornar um fator importante no conflito deles...” (Lyotard, 1984, p. 8). A elite que administra a comunidade muitas

¹⁶² Quanto a isso, afirma Feyerabend: “Os discursos muito ‘racionais’, ou seja, expurgados de emoção, danificam as sutis conexões que existem entre o conhecimento, a sensibilidade, a ação, a esperança, o amor e os fragmentos da nossa vida.” (FEYERABEND, 2012, p. 82).

vezes apoia aquilo que Thompson (1982, p. 1 ss., especialmente p. 20) chamou de “exterminismo”, uma estrutura de pesquisa abstrata e desenvolvimento tecnológico direcionado para assassinatos em massa. (FEYERABEND, 2010, p. 9).

Comentando sobre a biologia molecular, Feyerabend alerta quanto aos riscos de uma estratificação em determinado campo restrito do conhecimento (no caso, a tecnociência), coisa demasiado comum entre os transhumanistas, que apesar de relacionarem campos distintos como a genética e a informática, por exemplo, insistem em investir em resultados simplórios que confirmam suas hipóteses de modo a generalizarem sua retórica de aperfeiçoamento ilimitado da vida¹⁶³, sem uma maior problematização filosófica, ética e política (ou antipolítica)¹⁶⁴ quanto aos efeitos danosos de objetificação reificante e

¹⁶³ Um caso que dá o que pensar nesse sentido é o relatado pelo filósofo e ensaísta norte-americano Michael Sandel, em que um casal de moças surdas decidiu ter um filho também surdo, já que não considerava a surdez um defeito a ser corrigido, mas um traço identitário distintivo, cultural, motivo de orgulho. No intuito de compartilhar com uma criança a característica por elas considerada como maravilhosa segundo sua comunidade de surdos, o casal selecionou um doador de esperma cuja família tinha um histórico de cinco gerações de surdez. O resultado da hipótese plausível foi bem sucedido, o filho do casal nasceu surdo. Ainda que esse caso não seja exatamente de melhoramento genético, mas de identificação de uma característica via manipulação genética, ele pode servir como lente de aumento quanto ao problema colocado por Feyerabend em relação à estratificação em um dado campo de conhecimento que pode vir a se generalizar por conta de sua hipótese e a confirmação por seu resultado exitoso. Cabe perguntar: por ser possível escolher traços característicos de um filho por manipulação genética conforme o desejo dos pais, e isso já ter resultado em sucesso em casos específicos, como esse da surdez (mais um capricho identitário, em que o mesmo é escolhido e acolhido com orgulho: a comunidade dos surdos, o gueto, em que a criança é de antemão obrigada a herdar traços dos pais), é desejável que tal possibilidade se generalize? Numa outra direção, é desejável que o melhoramento físico, cognitivo, da memória, seja universalizado por ser possível tal programação via engenharia genética? O resultado possível é critério indiscutível para a validação da hipótese plausível? É evidente que aí não se trata de uma obrigação cabal sugerida pelos tecnocientistas, transhumanistas, pós-humanistas, etc. Mas até que ponto a sugestão, a totalização tecnocientífica capitalística não produz já como captura do inconsciente uma mecanização dos desejos? Será que somente em aventar (promessa científica e técnica) minimamente para as possibilidades de criação, de fabricação de vidas “aprimoradas” ilimitadamente ou identitárias conforme certas demandas e necessidades operatórias e/ou afetivas miméticas, um processo de subjetivação pela sedução já não se encontra em curso, já que a tecnociência contemporânea goza de um prestígio fetichizante, encantador e promissor de realizar maravilhas antes só efetivadas por deuses? Para verificar pormenorizadamente o caso da geração da criança surda via manipulação genética e outros casos de programação pela engenharia genética com algumas problematizações, cf. SANDEL, 2013. Sobre um novo método de manipulação genética pela edição de genes, cujos resultados com humanos ainda são insipientes, mas que as experiências com não humanos já apresentam bons resultados, passíveis de se generalizarem, cf. KIRKPATRICK, 2017. <http://ierfh.org/br/post/aparando-o-hype-edicao-de-genes-com-crispr-e-a-verdade-sobre-bebes-projetados-superhumanos/>. Também a respeito da reprogramação genética, aqui mencionada de modo a produzir superinteligências biológicas, melhorias na saúde, longevidade, docilidade, obediência às autoridades, conferir a entrevista (2016) do já mencionado matemático e filósofo transhumanista Nick Bostrom: <http://g1.globo.com/globo-news/milenio/videos/v/milenio-matematico-e-filosofo-nick-bostrom-comenta-a-disputa-pela-superinteligencia/5525130/>.

¹⁶⁴ Antipolítica aqui tem o sentido de resistência à política enquanto exercício de poder relacionado ao Estado, este funcionando como aparelho central, como uma caixa de ressonância em relação aos outros pontos centrais moleculares de poder. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996. Antipolítica como produção de linhas de fuga, como máquina de guerra frente ao aparelho de Estado e suas conexões complexas com o capitalismo, sua gestão biopolítica, como biopoder, que investe “otimizand”, melhorando a vida em suas linhas micropolíticas, moleculares para adequação sócio-econômica molar (o capitalismo e o Estado e seu usufruto das forças de cada indivíduo, seduzido a participar e a empreender em si mesmo). Exemplo disso é o uso tecnocientífico operado pelo transhumanismo, suas relações estatais e mercantis, seu poder de colonização nano-vital, interferência nas malhas finas da vida, em suas composições e conexões moleculares dos organismos (engenharia genética,

uniformizante do mundo pelo desenvolvimento industrial tecnológico. Para Feyerabend, a dinâmica entre hipóteses e resultados é complexa, sendo que certos resultados são importantes enquanto outros são desprezíveis, sendo que os resultados não consolidam hipóteses, com a possibilidade de aceitação de alguns resultados e a refutação da hipótese que lhe é correspondente. Diz ele sobre a generalização e objetificação dos poderes tecnocientíficos, fala tanto mais pertinente se avaliada sob o critério de uso trans/pós-humanista, que parece apontar tudo poder¹⁶⁵, mas que, conforme o pensamento de Feyerabend revela ser indesejável por suas implicações colonizadoras e destrutíveis:

De fato, é preciso distinguir entre os efeitos de um uso restrito da hipótese e os efeitos de sua aceitação geral. Esses últimos não são absolutamente desejáveis. Implicam que a natureza seja um legítimo objeto de estudo e de transformação ilimitada; isto é, que seja como um albergue enorme e fora de moda que precisa ser explorado, limpo e reestruturado. Há de concordar que essa atitude comportou consequências desastrosas. Seria, por isso, muito imprudente inserir as ideologias profissionais como partes da educação geral. Vocês, caros gênios – deveríamos dizer aos nossos especialistas – estão livres de ser bárbaros quanto queiram em suas pesquisas, mas não esperem que nós aceitemos a atitude que lhes parece necessária para suas descobertas. (FEYERABEND, 2012, p. 83).

Feyerabend (2006, p. 28) nota que, com o crescimento da civilização ocidental, a busca obsessiva pelo “real” é parte tanto mais decisiva no processo de “simplorização” do mundo. Tal procura é habitualmente apresentada pelas religiões, filosofias e ciências como algo positivo, capaz de levar à descoberta de novos objetos, aspectos e relações. Utilizam-se do argumento a favor da ampliação de conhecimentos reveladores dos princípios escondidos por trás dos fenômenos mais comuns. Porém, essa espécie de tara em tudo rastrear possui um

neurociência, nanotecnologia), de modo a entender seu funcionamento e investir em seu melhoramento operatório, tendo em vista o uso tanto mais eficiente pelos mercados e Estados, governo da vida. A antipolítica aparece assim não como apatia ou indiferença aos problemas grandes e/ou minúsculos da sociedade, da natureza e das subjetividades, mas como resistência ativa não representacional, não mediadora, não transferida a autoridades especializadas, aos “verdadeiros pretendentes” que ousam em querer falar pelos outros, como escape também a participação política do “mais do mesmo”, ao militante mobilizado a intervir e reforçar o poder estatal-capitalista, com suas “inovações” estéreis, suas demandas por inclusão e direitos, ou ainda, por seus denunciamentos ajuizadores. Para ver algo sobre o dispositivo biopolítico, verificar Michel Foucault, aqui conceitualmente rearranjado para dar conta dos problemas atuais. Cf. FOUCAULT, 2010. Antipolítica como invenção de outras subjetividades, singularizadas, não adequáveis às estratificações e supercodificações tecnocientíficas transhumanistas, econômicas capitalísticas e políticas estatais com suas relações tentaculares e totalizadoras como gestão do social, do ecossistema e das subjetividades. Félix Guattari fala da invenção de “uma nova suavidade”, de práticas microsociais e micropolíticas de modo a escapar às subjetivações dominantes, às suas seduções e ressentimentos amargosos. Cf. GUATTARI, 1990. Uma espécie de antipolítica ou política minoritária como resistência a política estatal, institucional, política do capital, das tecnociências homogeneizadoras pós-humanistas e de toda forma de poder macro ou micro que mobilize e/ou debilite a vida como dominação e redução de suas potencialidades multiplicadoras.

¹⁶⁵ “Não é a liberdade do pensamento que me preocupa, mas a liberdade do pensamento com plenos poderes.” (FEYERABEND, 2012, p. 84).

forte componente negativo, que é a não aceitação dos fenômenos em sua imanência. Isso provoca uma séria interferência por parte de pesquisadores e “inventores”, que procuram modificar o que ocorre através da razão (abstração) e das ações intrusivas (experiências), e ambas as formas de mutação do real envolvem graves simplificações. Feyerabend diz que as abstrações removem propriedades dos objetos que os particularizam, que os distinguem uns dos outros, tais como cor ou odor, por exemplo. Já os experimentos removem ou tentam retirar ainda mais, “as conexões que ligam cada processo ao seu ambiente” (FEYERABEND, 2006, p. 28), criando um ambiente artificializado em demasia, empobrecido, e a conseqüente exploração do que lhe resta.

É possível afirmar com Feyerabend, que sob ambos os aspectos de remoção (abstrato/experimental), aquilo que está sendo retirado das coisas o está simultaneamente sendo afastado do plano de imanência. O objeto que permanece é chamado de *real* (é a coisa considerada importante), ainda que à custa do plano imanente, de seu horizonte de conexões. O plano é, portanto, recortado em dois: uma dimensão real escondida e parcialmente deformada, e, em seu entorno um véu que o encobre e perturba. O modo operacional da racionalidade transhumanista funciona sob tal registro, e seu uso da tecnociência obedece justo àquilo que Deleuze e Guattari atribuíam ao princípio da ciência régia, que é evidenciar as constantes, ainda que elas “sejam apenas relações entre variáveis.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 36). Os transhumanistas, em seu exercício de mapeamento do código genético, por exemplo, buscam demonstrar que cada indivíduo possui como que seu “segredo da vida” no interior de sua composição gênica, sua constante essencial biológica, que deve ser revelada, desvelada do manto de suas relações e variações seja com o próprio organismo, seja com o ambiente e suas “complexificações” amplas, de modo a poder ser reparado, reorganizado, reformado ao sumo aperfeiçoamento ou ao infinito aprimoramento.

Aí se constata o triunfo da racionalidade técnica e científica, sua suposta capacidade de correção da natureza, não só de retirada do véu que esconde o real, a verdade biológica, a informação identificadora secretada no gene, sua artificialização descritiva pura (ascetismo), mas sua super artificialização que redobra a transcendência pela pretensa recriação dos indivíduos centrada nos caracteres do DNA (separada do “ambiente”, do plano sensível)¹⁶⁶, pela desconsideração de seus aspectos-outros de subjetivação, em especial de sua capacidade própria de singularização pela apropriação dos múltiplos vetores (éticos, filosóficos, estéticos, afetivos, políticos, devires inumanos), inclusive da própria ciência, mas sob seu registro

¹⁶⁶ Diz Jacques Monod: “A ciência moderna ignora toda imanência.” (MONOD, 1971, p. 163).

nômade que, conforme Deleuze e Guattari, não funciona pelo modelo da lei, não remete ao par matéria-forma (ciência régia), mas ao par material-forças, em que “já não se trata exatamente de extrair constantes a partir de variáveis, porém de colocar as próprias variáveis em estado de variação contínua.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 36).

Para Feyerabend (2010, p. 10-11), a racionalidade ocidental que se pressupõe privilegiada, a escolarização obrigatória e a ciência objetivista em expansão, separam o conhecimento da vida, tanto no mundo ocidental ele mesmo, que vem perdendo sua diversidade própria, quanto nas outras regiões do mundo, em especial em culturas menores, cujos saberes dizem de sua própria relação singular com seus modos de vida, sobre os interesses dos indivíduos e dos grupos. A razão ocidental, antropocêntrica, tida como onisciente e onipotente, em seu alargamento de onipresença, acaba por – separada da vida intensiva – colonizar e gerir não somente outros povos e suas maneiras de perceber e existir peculiares, diversas, mas sufoca a multiplicidade em seu próprio terreno mais e mais. O transhumanismo aparece aqui como pretendente “sublime” da razão ocidental que tudo pode saber e tudo deve resolver, corrigir. Missão super antropocêntrica que, via racionalidade tecnocientífica ameaça – com as promessas de reprogramação das “espécies”, de alargamento das modificações e interrupções nos corpos e subjetividades humanas – a vida do planeta, de início por sua continuidade racionalizante em produzir imagens mentais de objetividade,¹⁶⁷ paisagens existenciais homogeneizantes, e simultaneamente por sua proposta de blindagem tecnológica colonizadora da natureza e de outras culturas singulares não adequadas ou não

¹⁶⁷ A crítica dirigida por Feyerabend à noção de objetividade (ou de verdade objetiva), não restrita ao campo científico, mas que guarda com ele ligação intrínseca, é que um ponto de vista caracterizado como objetivo é aquele válido independentemente das ideias, expectativas, atitudes e desejos humanos, ou seja, da subjetividade. Ele diz que a ideia de objetividade se estabeleceu sempre que certos agrupamentos humanos identificaram seu modo de existir com leis pretensamente universais (físicas e morais), e que se tornou perceptível quando culturas distintas com percepções objetivas diferentes se encontraram, com pelo menos três maneiras de reação ao confronto: 1. A *persistência*: a cultura acredita que sua forma de viver é a certa e não a modifica. Grupos mais pacíficos evitam o contato, saem da esfera de influência dos grupos divergentes. Os belicosos eliminam tudo o que não se identifica com sua maneira de ser. Outros ainda, são mais ou menos interativos. 2. O *oportunismo*: em que os líderes, indivíduos ou grupos divergentes avaliam as vantagens e desvantagens de adaptação cultural, trocas, assimilações por medos, necessidade e interesses complexos. 3. O *relativismo*: culturas e valores são válidos, verdadeiros e úteis para algumas sociedades e, inválidos, inexatos e inúteis para outras. Mais pormenorizadamente, cf. FEYERABEND, 2010. E mais amplamente sobre o relativismo, cf. FEYERABEND, 2010. A perspectiva objetivista que mais preocupa e é em especial criticada por Feyerabend é a que se impõe universalmente e busca padronizar por força bélica e/ou sedutora, destruindo a multiplicidade natural e cultural pela busca homogeneizadora. Ainda que os transhumanistas sustentem sua argumentação por meio de crenças e promessas (aspectos subjetivos), eles defendem sua perspectiva aprimorada tecnocientífica como efeito necessário da evolução objetiva da natureza que progrediu até seu nível de artificialização necessário e universal através do humano e que se dirige para além dele: “A evolução da tecnologia é, então, uma continuação por outros meios da evolução que deu margem à espécie criadora de tecnologia em primeiro lugar. O estágio seguinte é a computação. (...) O próximo passo inevitável é uma fusão da espécie inventora de tecnologia com a tecnologia computacional cuja criação iniciou.” (KURZWEIL, 2007, p. 343-344).

completamente capturadas.¹⁶⁸ A descrição do bioquímico francês Jacques Monod é determinante para o entendimento quanto às proporções destrutivas ocasionadas pelas ideias homogeneizadoras de expansão progressiva do racionalismo tecnocientífico hegemônico, hoje tanto mais preocupantes com as investidas transhumanistas, que ainda encontram resistências, mas que se estabelecem tanto mais, seja por imposição seja por sedução:

Essa ideia austera e fria, que não propõe nenhuma explicação, mas impõe uma ascética renúncia a qualquer outro alimento espiritual, não podia acalmar a angústia inata. Ao contrário, a exasperava. Ela pretendia, com um só golpe, estirpar uma tradição cem vezes milenar, assimilada à própria natureza humana. Denunciava a antiga aliança animista do Homem com a natureza, deixando no lugar desse vínculo precioso apenas uma busca ansiosa num universo gelado de solidão. Como uma tal ideia, que parecia não ter a seu favor senão uma puritana arrogância, podia ser aceita? Ela não o foi; ainda não o é. E, se apesar de tudo se impõe, é em virtude unicamente de seu prodigioso poder de performance. (MONOD, 1971, p. 188).

Feyerabend (2006, p. 28-29) reconhece que grande parte dos intelectuais – não todos evidentemente – é avessa à violência, e defende a argumentação como meio de equacionar as grandes controvérsias. O problema é que o uso argumentativo formal herdado pelo racionalismo ocidental é implicitamente destrutivo em sua defesa incontornável do progresso

¹⁶⁸ Em relação à colonização da natureza, Feyerabend fala dos chamados problemas ecológicos, que não por ignorância, mas pela prioridade de uma racionalidade técnica-cientificista e economicista, continuam a ameaçar tanto mais as vidas pelo planeta: “poluição química e radiativa de rios, dos oceanos, do ar e dos lençóis freáticos; redução da camada de ozônio; uma queda drástica no número de espécies animais e vegetais; desertificação e desflorestamento.” (FEYERABEND, 2010, p. 10). O inventor transhumanista Ray Kurzweil não demonstra preocupação alguma quanto a tais problemas, pois acredita firmemente que as tecnologias de ponta hão de recuperar todos os problemas do ecossistema como num passe de magia, em especial com o investimento em tecnologia de energia solar, que segundo ele será a energia do futuro próximo, por ser não poluente e por seu barateamento em breve. Sobre outras dificuldades diz o autor: “Água, nós temos de sobra; o problema é que a maioria é suja e poluída, mas, para limpá-la, basta ter energia barata. Há também um grande conjunto de novas tecnologias alimentares. Dez mil anos atrás, a revolução foi a agricultura horizontal; agora, nós a verticalizaremos em fábricas computadorizadas. As carnes poderão ser geradas *in vitro* – não precisaremos matar um boi inteiro para comer; clonaremos apenas o filé-mignon.” (KURZWEIL, 2011). Kurzweil não cogita nenhum risco, mas distintamente dele, o pesquisador Marcelo Leite procura problematizar o uso das tecnologias na produção de alimentos transgênicos, os debates decorrentes e os riscos para a saúde humana, social (por conta dos monopólios do agronegócio) e ambiental associados a tais alimentos, tudo isso sem “demonizar” sejam as tecnologias, os alimentos, seus defensores ou detratores. No entanto, Leite não deixa de se posicionar criticamente a partir da percepção política e ética do uso e abuso de transgênicos, que podem causar intoxicações e outras disfunções fisiológicas em humanos, danos e até extinções de outros modos de vida não humanos, e um problema grave já vivido por pequenos agricultores, que são os monopólios de sementes modificadas, que causam dependência aos donos das sementes patenteadas, cujos direitos de propriedade intelectual privam as populações *menores* das sementes naturais, criolas, fazendo-os pagar de quando em quando por sementes modificadas muitas vezes plantadas de forma ilegal segundo a legislação brasileira. Cf. LEITE, 2007. O caso dos alimentos transgênicos – sua imposição por grandes empresas, com o aval de biotecnólogos e o apoio da bancada política do agronegócio – é um exemplo claro de como o império tecno-economicista e suas racionalizações estreitas e canalhas sufocam tanto a vida ambiental (de outras formas de vida não humana) como as vidas humanas, seja nas grandes cidades como nas zonas rurais, de agricultores menores, indígenas, quilombolas, com seus pensamentos próprios, suas emoções únicas, seus modos de alimentar peculiares, enfim, suas formas de existir singulares.

científico e tecnológico pretensamente inexorável.¹⁶⁹ As ideias são tratadas objetivamente e se estabelecem por seu notável poder de desempenho, por seus resultados. As explicações admissíveis quanto aos fenômenos e suas anomalias se apresentam como dados irrecusáveis do valor das ciências e da conseqüente aplicação corretiva pelas tecnologias de ponta. Com a emergência do transhumanismo, a separação da natureza é cada vez mais estimulada, já que aquilo que é natural é avaliado como imperfeito e deve ser depreciado enquanto tal, e melhorado artificialmente, tecnicamente, humanamente, pós-humanamente. Feyerabend rejeita tal idealização, por sua pretensão unificadora na própria cultura ocidental, e em especial por seu deslocamento invasivo em outras culturas, com seus valores e formas-outras (míticas, por vezes, mas próprias, singulares) de significar seus desejos, seus temores, seus afectos, etc. Tal é o efeito dessa invasão ideológica uniformizadora¹⁷⁰:

A variedade cultural não pode ser domesticada por uma noção formal de verdade objetiva, porque ela contém uma variedade dessas noções. Aqueles que insistem em uma noção formal particular estarão tão propensos a se deparar com problemas (no sentido deles) quanto os defensores de uma concepção específica de mundo. (FEYERABEND, 2010, p. 16).

Assim, certa noção pretensamente objetiva de percepção do mundo serve somente para aquele tipo de mundo, de cultura. É a multiplicidade que determina seus métodos de investigação e experimentação da vida, não existindo dessa maneira um só método exclusivista de pesquisa para todas as situações e culturas indiscriminadamente. Se os cientistas, tecnocientistas, transhumanistas desejam realmente ser rigorosos conforme tanto propagam, precisam respeitar o plano de imanência com suas variáveis em variações

¹⁶⁹ Como já intensamente colocado, tal progresso tecnocientífico está intimamente ligado a mundialização do capitalismo e sua ânsia de integração total da diversidade natural e cultural à sua valoração monetária exclusivista. Como observa Guattari: “O que condena o sistema de valoração capitalístico é seu caráter de equivalente geral, que aplaina todos os outros modos de valorização, os quais ficam assim alienados à sua hegemonia.” (GUATTARI, 1990, p. 51). Hoje, o capitalismo além de ser global (mundial integrado, planetário), é também sideral, como afirma o sociólogo Edson Passetti. Cf. PASSETTI, 2000. http://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Edson_Passetti.pdf.

¹⁷⁰ Em um artigo denominado *Como Defender a Sociedade Contra a Ciência*, Feyerabend demonstra como a ciência é uma ideologia entre outras, capaz de combater superstições e produzir liberações indiscutíveis durante sua história, e, no entanto, “não há nada na ciência ou em qualquer outra ideologia que as tornem essencialmente libertadoras.” Diz ainda que “o pensamento ocidental não é o ápice solitário da realização humana.” Feyerabend alerta também para o estrago causado pela educação que ensina os chamados fatos científicos para crianças em idade muito precoce da mesma forma como são transmitidos os ditos fatos religiosos, como doutrinação e produção de uma crença incontestável: “(...) o juízo de um cientista é recebido com a mesma reverência como o pensamento de bispos e cardeais era aceito não muito tempo atrás.” Para ele “a ciência tornou-se tão opressiva quanto as ideologias, contra quem um dia combateu.” E ainda: “(...) a ciência de hoje, que é executada por escravos e escravas das instituições da ‘razão’.” Mas o propósito do texto não é o de depreciar por completo a ciência, mas o de alertar que seu uso em nome da libertação de certas amarras naturais e/ou sociais podem gerar pode desencadear novas e mais cruéis tiranias segundo seu abuso interpretativo universalizante e sua arrogância em tudo querer solucionar. Todas as citações da nota, cf. FEYERABEND, 2009.

contínuas.¹⁷¹ Precisam captar ou determinar “singularidades da matéria em vez de constituir uma forma geral.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 36). Devem operar “individuações por acontecimentos ou hecceidades, e não por ‘objeto’ como composto de matéria e de forma.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 36-37). A epistemologia anárquica defendida por Feyerabend demonstra justamente que não se trata de eliminar a metodologia do conhecimento ou do sentido do real. No entanto, ele afirma que seu método anarquista “em vez de ‘princípios’, ‘pressuposições’, ‘condições necessárias de cientificidade’” (FEYERABEND, 2012, p. 87), coloca regras empíricas, experimentações variáveis.¹⁷²

Feyerabend (2011b, p. 37) acrescenta ainda que não é somente de uma cultura em relação à outra que as metodologias variam e se transmutam, sendo que no próprio interior da história cultural ocidental as invenções científicas mais relevantes foram as que ousaram romper com os cânones metodológicos pretensamente estáveis. A variedade metodológica é também sumamente necessária à afirmação da abundância do mundo, sendo empobrecedor e “falsificador” o estabelecimento de uma única regra como método de conhecimento do real. O transhumanismo, ainda que suas propostas sejam de transformação constante da vida humana

¹⁷¹ Feyerabend fala justamente da distinção existente entre um suposto rigor “objetivo”, que se vale de leis, necessidade e universalidade, e é utilizado por “nossos lógicos e epistemólogos menos talentosos”, e um rigor cujos procedimentos são mais caóticos, mais complexos e se encaixam em dada situação singular, segundo cada lance experimental único. Cf. FEYERABEND, 2010.

¹⁷² Exemplo de um outro método e epistemologia é o denominado perspectivismo ameríndio, elaborado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, que difere sensivelmente do que ele chama de “mitologia evolucionista” ocidental. Grosso modo, na relação de separação entre humanos e não humanos, a mitologia ameríndia diz que “os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade. Em nossa mitologia é o contrário: nós humanos éramos animais e ‘deixamos’ de sê-lo, com a emergência da cultura etc. Para nós, a condição genérica é a animalidade: ‘todo mundo’ é animal, só que uns são mais animais que os outros, e nós somos os menos. Nas mitologias indígenas, todo mundo é humano, apenas uns são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos, o que vai ao encontro da ideia do animismo, a de que o fundo universal da realidade é o espírito.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 481). Uma mudança fundamental que é apresentada pelo perspectivismo ameríndio em relação à epistemologia dita ocidental é a posição do sujeito e do objeto. Enquanto para esta última o “humano-humano” evoluiu do animal a sua forma presente mais elaborada (e continua evoluindo, *vide* os transhumanistas) e se tornou o sujeito privilegiado do conhecimento de todo o restante da natureza (objeto) e de si mesmo (sujeito-objeto), sendo o centro de interpretação e das modificações ditas importantes do mundo, para o segundo modo de conhecer e agir, todos os animais podem, tendo algo de humano, serem sujeitos (subjetividades, singularidades) em determinada situação (há gente por todo lado, espírito), o que para os indígenas, longe de ser um privilégio, representa um perigo premente. É evidente que aqui tais mitologias estão sendo apresentadas de forma bem sintética, já que o intuito principal é demonstrar a existência de outras maneiras de conhecer e experimentar a vida, distinta do objetivismo etno-antropocêntrico exclusivista ocidental. Para uma leitura mais detalhada do perspectivismo ameríndio, cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002. Texto disponível também em: VIVEIROS DE CASTRO, 2004. http://www.oquenofazpensar.fil.pucRio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf. Cf. ainda, VIVEIROS DE CASTRO, 2002. Também o método serial do anarquista francês Pierre-Joseph Proudhon, definido sucintamente por Passetti: “A vida somente pode ser estudada por meio de séries que deem conta dos sofrimentos. É por meio do método serial, como propunha Proudhon, que nos afastamos de teorias, para abordar os elementos na série em seus desconfortos, conflitos e tensões, pacificados em políticas por meio dos conceitos de povo, nação e Estado.” (PASSETTI, 2000, p. 3). http://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Edson_Passetti.pdf.

e não humana, se vale para suas modificações de meios objetivistas, vindo no próprio humano e nas demais formas de vida meros esboços, borrões mal construídos a serem constantemente remodelados segundo uma regra obsessiva de insatisfação pela falta. O humano é percebido de forma ambígua, como a espécie mais bem constituída segundo a evolução natural, mas que “peca” conforme o objetivo ilimitado prometido pelo progresso das altas tecnologias em ascensão, e que devem auxiliar o humano – ainda que sob o risco de sua escravidão ou destruição pelas próprias máquinas – em sua missão infinita de melhoramento, de superação de si mesmo, rumo ao pós-humano super poderoso e senhor absoluto da natureza e da artificialidade (imortal, sobretudo).¹⁷³

Já o filósofo alemão Peter Sloterdijk, num precioso e belo *satori* – que se afasta completamente do super centralismo transhumanista e de sua tara por mobilização infinita aperfeiçoadora da vida, mas que, no entanto, de algum modo se encontra com os devires não humanos de Deleuze e Guattari (devir-animal, devir-vegetal, devir-vento, devir-água, devir-fogo) – afirma o plano de natureza, plano de imanência como chamado da selva, contra a dominação metodológica, epistemológica, ontológica, moral e material, contra a domesticação histórico-civilizatória humana e pós-humana, cujos efeitos destrutivos podem ser percebidos por todo lado: “Caso a humanidade despertasse do seu narcisismo histórico, descobriria que não tem mais missão nenhuma senão a de adoptar como suas as causas da Natureza, por demais finita.” (SLOTERDIJK, 2002, p. 234). Sloterdijk (2002, p. 235) afirma a Terra como “casa inteira da vida” e não somente como “casa do homem”, e vê a explosão do mundo, sua degradação como efeito justamente do pretenso processo de auto-realização humana ou pós-humana como história universal unilateral. Urge assim, segundo ele, que a casa (Terra) – que, aliás, não nos pertence, nós é que a ela pertencemos – seja cuidada de maneira heterogênea por seus diversos *entes* habitantes, com uma abertura à escuta das vozes sutis dos habitantes não humanos da morada, conservando a imanência através das sensações e percepções complexas, não se restringindo à transcendência de uma razão abstrata e boçal, sem deixar de elaborar, no entanto, um pensamento rizomático (acentrado) e transversal (conectado a outras formas de dizer o real).¹⁷⁴

¹⁷³ “Ao buscar a felicidade e a imortalidade, os humanos estão na verdade tentando promover-se à condição de deuses. Não só porque esses atributos são divinos, mal igualmente porque, para superar a velhice e o sofrimento, terão de adquirir primeiro um controle de caráter divino sobre o próprio substrato biológico. Se algum dia detivermos o poder de excluir a morte e a dor de nosso sistema, esse poder provavelmente será suficiente para estruturar nossos sistema do jeito que quisermos e para manipular nossos órgãos, emoções e inteligência de várias maneiras.” (HARARI, 2016, p. 51).

¹⁷⁴ “Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, mecosfera e universos de referência sociais e individuais.” (GUATTARI, 1990, p. 25).

Daí a necessidade (ao cientista e aos que se propõem a elaborar questões) de compreensão e de aplicação não apenas de uma metodologia particular, mas de qualquer método singular e de toda variação imaginável que dele possa advir. Permitir-se ser afetado pelos fatos, pelas condições experimentais e assim ampliar os meios, mas também a atuação nos vários campos de atividade social, não se confinando num mundo conceitual, não se apegando a um sistema epistemológico restrito. Diz Feyerabend:

Um meio complexo, contendo desenvolvimentos surpreendentes e imprevistos, demanda procedimentos complexos e desafia uma análise baseada em regras que tenham sido estabelecidas de antemão e sem levar em consideração as condições sempre cambiantes da história. (FEYERABEND, 2011b, p. 33).

Ao contrário do modelo objetivista, Feyerabend (2011b, p. 33) diz que a história das ciências não consiste meramente na coleta de fatos e das consequentes ideias, das conclusões extraídas desses fatos. A ciência também se faz por ideias singulares, por interpretações dos fatos, por problemas surgidos por interpretações divergentes, por erros, etc. Inclusive, um olhar mais atento demonstra que não existem os chamados “fatos nus”, e que todo “fato” o qual nos defrontamos já emerge sob um ponto de vista, e é, portanto, intrinsecamente ideacional (já possui uma fina camada subjetiva).¹⁷⁵ Assim, conforme Feyerabend, as ideias, as teorias não podem ser justificadas objetivamente pelos fatos, “e a sua excelência não pode ser demonstrada sem referência a outras teorias.” (FEYERABEND, 2009). Ele diz que o sucesso de uma teoria pode ser explicado em função de uma outra teoria, e que ainda é possível que tal sucesso advenha tão somente de uma escolha em comparação com outras teorias e que “essa comparação não prova a excelência intrínseca da teoria que escolhemos. De fato, a teoria que elegemos pode ser nojenta.” (FEYERABEND, 2009).¹⁷⁶ Aqui é possível

¹⁷⁵ O fato, sob o ponto de vista de uma interpretação dominante, de uma significação majoritária, aparece como subjetivação de um indivíduo normalizado, assujeitado, que não retira do fato mais do que as representações que lhes são grudadas conforme certos poderes e suas produções discursivas (clichês, slogans, palavras de ordem, banalidades, todo um repertório previsível que nada acresce ao fato, o tornando familiar em demasia e quase o cristalizado como objeto formal propriamente). Já o fato sob o ponto de vista de interpretações singularizantes (experimentações), cujo sentido é multiplicado por perspectivas minoritárias, se dá como possibilidade de invenção subjetiva de únicos, pela nomadização dos signos que extraem do fato suas virtualidades, suas imperceptibilidades, suas estranheiridades, sua dimensão acontecimental, seus devires, suas forças, sua estética, sua potência do falso, desfazendo o falso problema do duplo embolorado sujeito-objeto dados, verdadeiro-falso explicitados. O fato enquanto acontecimento jorra das singularidades transbordantes, de sua capacidade de inventar vida intensiva, de seu devir-artista que reelabora cada fato segundo “sua” abundância “sínica” multiplicadora e potencializadora da existência-artista não redutível às interpretações hegemônicas. Aqui, sujeito e objeto, verdadeiro e falso vacilam, complicam-se, e ambos se transmutam em acontecimento puro, em zona de indiscernibilidade, bloco de vizinhança em constante zigzague. Sobre a potência do falso, cf. DELEUZE, 2007.

¹⁷⁶ “Pode conter contradições, pode entrar em conflito com fatos conhecidos, pode ser incômoda, pouco clara...” (FEYERABEND, 2009).

argumentar que a ideia de transhumanismo se configura justamente como “escolha” própria àqueles que advogam sua pertinência, sua excelência frente a outras maneiras de pensar e vivenciar com o mundo. Sua defesa não representa sequer uma consequência necessária e objetiva do desenvolvimento científico e tecnológico (eles acreditam que sim), mas se vale de seu uso, segundo um juízo (também peculiar, não absoluto)¹⁷⁷ de imperfeição do que há de natural, e que pode e deve ser corrigido como processo de evolução contínuo típico do desenvolvimento crescente do capitalismo mundializado e com sua promessa de expansão sideral.

Ora, no caso do transhumanismo – ainda que sua idealização (assim como qualquer outra) não resulte de fatos objetivos, mas de um certo julgamento negativo do mundo, e em particular do humano – é possível afirmar com Feyerabend o quão suas promessas (pretensamente fundamentadas numa racionalidade corretiva) de performances e desempenhos eficientes o fazem parecer um movimento amparado por valores objetivistas, cujo emprego tecnocientífico de ponta acarretam a persuasão do desejo, e podem tornar os indivíduos já crentes e dependentes dos produtos científicos e tecnológicos em viciados incontornáveis.¹⁷⁸ A veiculação midiática sistemática aliada à obediência massiva a autoridade dos especialistas podem transformar a ideia insípida de um pequeno grupo em uma teoria incontestável que dá forma e ordem ao mundo, dando a ela uma força de grandes proporções destrutivas, mas que passa como representação da realidade ela mesma. Daí a preocupação de Feyerabend (2010, p. 19) com o crédito dado aos especialistas, em especial às

¹⁷⁷ Como salienta Feyerabend (2009), o juízo é próprio aos que advogam certa ideia (não é absoluto), mas pode, como no caso dos transhumanistas, ser um juízo e uma ideia que busca se expandir totalizando-se e uniformizando as formas de pensar e de viver. Eles são uma forma peculiar de pensar e de imaginar, mas em sua aliança com o capitalismo e os Estados, eles pretendem se absolutizar e se impor tiranamente, destruindo assim aquilo que não lhe seja útil ou domesticável. Dessa maneira, seus métodos, seus juízos e suas teorias se pretendem critérios objetivos, por obedecerem a uma maior racionalidade. Feyerabend, no entanto, afirma serem ambíguas as noções de racionalidade e de irracionalidade, sendo arbitrário e redutor usar o conceito de Razão (com “R” maiúsculo) como justificativa de universalização e sufocamento de outras maneiras de pensar, sentir e existir. O autor vê tal procedimento racionalista universalista ocidental mais como uma crença (aura dogmática) – um poder que busca se estabelecer (pela força grosseira ou sedutora) como visão única de mundo – do que como um meio de elaboração rigoroso e honesto de pensar a complexidade da vida. Cf. FEYERABEND, 2010.

¹⁷⁸ A sedução em relação aos produtos tecnocientíficos se dá, sobretudo, pela propaganda midiática, por sua veiculação fetichizante num processo de subjetivação complexo, cuja exposição ostensiva procura convencer que o uso ampliado das parafernálias tecnológicas e científicas, fazem de todos e de cada um alguém mais interessante, mais inteligente, mais bonito, mais saudável, mais feliz, enfim, mais adequável às diretrizes flutuantes e competitivas do capitalismo contemporâneo. Já Franco Berardi pensa que todo esse processo de tecnologização da existência, aliado às pressões economicistas e por triunfo social, resulta numa descorporificação, deserotização distanciadora das relações entre os indivíduos, provocando uma angústia mórbida crescente pela compulsão competitiva, pela incerteza material e afetiva esvaziadoras de todo sentido (o sentido fica restrito à funcionalidade e ao economicismo), pela aceleração e quantificação comunicacional sem precedentes e sem preparo-amparo cogno-sensitivo (dissociação entre o lento cérebro receptor e a velocidade genérica difusora dos circuitos informacionais). Daí a dificuldade de elaboração crítica em relação às imagens, palavras, gestos, que nos chegam incessantemente numa velocidade cada vez mais extensa. Cf. BERARDI, 2017.

autoridades científicas. Ele diz que um certo espectro dominante nos faz imaginar que ser racional é seguir os comandos de alguma autoridade, esta amparada na “melhor” Razão, na grande guia que tem em seus representantes o que há de mais próximo de sua divindade.¹⁷⁹ Feyerabend demonstra, no entanto, que o domínio racionalista-científico possui suas resistências (recuos, afastamentos, desligamentos), ainda que desproporcionais em relação ao poder hegemônico tecnológico, ainda mais hoje, com sua super ascendência capitalística pós-humanista. Comenta Feyerabend:

É verdade que há, e sempre houve, razão (com “r” minúsculo) para termos esperança. Sempre existem pessoas que lutam contra a uniformidade e defendem o direito que indivíduos têm de viver, pensar e agir como lhes pareça conveniente. Sociedades inteiras, dentre elas tribos “primitivas”, ensinaram-nos que o progresso da Razão não é inevitável, que ele pode ser atrasado e que as coisas podem melhorar como resultado disso. Os cientistas estão indo mais além dos limites tradicionais da pesquisa; cidadãos tanto em pequenas comunidades quanto em grande escala examinam as decisões de especialistas que os afetam. Mas esses são pequenos favores se comparados à centralização cada vez maior do poder, que é uma consequência quase inevitável das tecnologias de grande escala e das instituições correspondentes. (FEYERABEND, 2010, p. 19-20).

Feyerabend pergunta, portanto, se – com tal centralização e a criação de uma tradição científica mantida por regras estritas, por métodos estabelecidos por um certo tipo de subjetivação preponderante – é desejável “dar apoio a tal tradição a ponto de excluir tudo o mais?” (2011b, p. 34). É preferível deixar seguir à vontade o padrão, a linhagem majoritária da ciência, da tecnociência (hoje, em especial, por sua via transhumanista), com seus métodos, objetivos e resultados exclusivistas e restritivos, e abandonar todo e qualquer outro meio de pensar e experimentar a vida em suas paisagens heterogeneizantes? Ou será mais

¹⁷⁹ Feyerabend critica duramente o circuito tecnocientífico hegemônico, com seus especialistas boçais, seus servos-seguidores e seus mesquinhos financiadores: “O que encontramos, com poucas exceções, são líderes intelectuais repetindo *slogans* que não podem explicar e que frequentemente violam, são escravos ansiosos que seguem as pegadas e instituições que oferecem ou retiram dinheiro, conforme a moda do dia. Além disso, quem teria pensado que uma mera *decisão*, um relatório de um comitê qualquer poderia destruir visões do mundo, criar ansiedade e, no entanto, prevalecer?” (FEYERABEND, 2006, p. 32). Feyerabend fala também de como o processo científico é simplificado pela simplificação de seus participantes, com o confinamento mais ou menos especializado do cientista e do técnico em um campo ou certos campos funcionais determinados (evitando as zonas de vizinhança entre campos) e a separação do “fato” científico de seu meio e historicidade. Busca-se com isso restringir a inventividade do pesquisador e a sua capacidade de avaliação ampla dos efeitos políticos, éticos, estéticos das pesquisas, das criações tecnocientíficas, de seu uso, pela inibição de suas demais dimensões à parte sua razão operatória, funcional, eficiente. Cf. FEYERABEND, 2011b. Entre os transhumanistas, por exemplo, a genética aparece como campo privilegiado de determinação dos comportamentos, das características de cada um, desconsiderando ou minimizando drasticamente o papel da educação singular, da cultura, dos encontros imprevisíveis, etc. Ray Kurzweil vai longe em sua restrição, em sua percepção ontológica desencarnada, dissociada da imanência, ao afirmar que o mundo, a vida é essencialmente informação. Diz ele: “O aspecto mais fundamental do universo é informação.” Ou ainda: “...eu realmente sou uma estrutura de informação, eu sou um padrão de informação.” (KURZWEIL, 2016). <http://ofuturodascoisas.com/ray-kurzweil-estamos-vivendo-em-uma-realidade-simulada/>.

interessante se aventurar pelos minoritários sopros de vida intensiva, aludidos acima por Feyerabend, e tomando-os como gesto potencializador, criar outras formas de (re)existência, com ou contra a ciência e a tecnologia, com ou contra os “fatos” e as *provas*.¹⁸⁰

Pensar/experimentar *com* a ciência significa desterritorializá-la de sua funcionalidade régia universalizante, uniformizante, objetivante, de sua associação tecnocrática economicista, aqui problematizada enquanto uso transhumanista capitalista. Seguir as linhas rizomáticas da ciência minoritária (encontrar por dentro da ciência o seu *fora*), dos saberes nômades abertos ao desconhecido, ao imprevisível e ao aberto do mundo em sua multiplicidade. Quanto às tecnologias, da mesma maneira: que sejam utilizadas não como engate capitalístico de progressão crescente inexorável, mas sob necessidades e desejos singulares, com a possibilidade de recuos, desplugagens, deslocamentos, descentramentos inutilizáveis pelo Estado e pelo capital. Usos e desusos incomuns, menores e imprevisíveis, tanto da ciência quanto da tecnologia, que desarrumem as chamadas “Leis da Razão”, e desarranjem os padrões severos e/ou atraentes da tecnociência dominante. Uma metodologia e uma epistemologia anárquicas é o que sugere Feyerabend (2011b, p. 35-36), e sua possível extensão à tecnologia, uma anarcotécnica, rizomática, vacilante e variável, imanente, tudo isso experimentado com prudência e sem receitas homogeneizantes,¹⁸¹ de modo intensivo (não redutível ao extenso, como no caso trans/pós-humanista), ampliando as práticas de liberdade, os territórios existenciais inusitados não conformados à serialização e controle material e subjetivo.¹⁸²

Da mesma maneira que Stengers, Feyerabend sustenta a atividade das ciências como vozes múltiplas e até mesmo divergentes, que tratem de acontecimentos singulares e que não interfiram invasivamente em culturas que se recusem a assimilá-las, ou naquelas que acolhem suas descobertas e invenções ativamente sob seu modo próprio de existir com suas peculiaridades.¹⁸³ As ciências conforme meios libertários e nomadizantes não atrapalham a variedade cultural, os processos de singularização, dirá Feyerabend (2010, p. 20). O que entra

¹⁸⁰ “(...) teremos de procurar apoio dentro da ciência e fora dela, assim como Galileu procurou apoio dentro e fora da Igreja. Se nossas ações devem entrar em conflito com *as provas*, basta lembrar que uma grande parte da ciência surgiu de forma similar, atropelando os fatos hostis...” (FEYERABEND, 2006, p. 32). Sobre a problematização quanto aos fatos pretensamente objetivos e seu ideal de racionalidade universal, cf. FEYERABEND, 2011b.

¹⁸¹ “... não se trata para nós de erigir regras universais a título de guia...” (GUATTARI, 1990, p. 38). “Não se trata aqui de propor um modelo de sociedade pronto para usar, mas tão somente de assumir o conjunto de componentes ecosófico cujo objetivo será, em particular, a instauração de novos sistemas de valorização.” (GUATTARI, 1990, p. 50).

¹⁸² “(...) sustentar a produção de existentes singulares ou de ressingularizar conjuntos serializados.” (GUATTARI, 1990, p. 29).

¹⁸³ Cf. FEYERABEND, 2012.

em conflito mortificador com jeitos-outros de pensar e viver, diz o autor, é o racionalismo ou um tipo de ciência maior, ocidentalizada¹⁸⁴ e antropocêntrica, que se utiliza de uma força abstrata denominada Razão, que transmite à ciência uma imagem congelada ou dinâmica-normativa, mobilizadora inconsistente (ao modo tecnocientífico transhumanista), que termina por se cristalizar por suas crenças e promessas de melhoramento a todo custo. Esse Racionalismo (majoritário), no entanto, enuncia Feyerabend (2010, p. 20-21), não possui conteúdo ou agenda que esteja acima e/ou oculta¹⁸⁵ das partes envolvidas que se apropriam de seu nome: “tudo o que ele faz agora é emprestar categoria ao impulso geral na direção da monotonia.” (FEYERABEND, 2010, p. 20-21). Portanto, sob os signos das resistências, e diante da frieza do impulso racionalista hegemônico (impulso plenamente perceptível na moral transhumanista), é vital dar-lhe adeus.

Ora, segundo afirma Feyerabend (2011a, p. 11), a tradição racionalista é somente uma entre outras tantas¹⁸⁶, e não deve servir de modelo à adaptação das demais (aliás, nenhuma deve, sob o risco também de se fazer redutora da abundância do mundo). O problema da Razão ocidental dominante é que ela possui a gana e o poder de expansão de seus costumes, obrigando e/ou fascinando outras culturas a adotarem seu modo de viver (ou, falando mais rigorosamente, de sobreviver). Com isso, essa tradição faz pouco caso do caráter relacional de experimentação valorativa, centrando-se em si mesma como a melhor pretendente ajuizadora do bem e do mal, do certo e do errado, do perfeito e do imperfeito, do racional e do irracional, do científico e do não-científico. Sua ideologia, especialmente na atualidade (sobremaneira economicista-tecnicista), se estendendo amplamente através da educação, das mídias, das instituições várias, acaba por tomar a simpatia inclusive de suas “vítimas”, de outras tradições, que encantadas com sua mística passam a adotá-la como sua, fazendo do desejo, como afirmam Deleuze e Guattari, um cúmplice do poder, contrário a seus próprios interesses.¹⁸⁷ No entanto, aposta Feyerabend, se os submetidos, seja lá de que lugar vierem,

¹⁸⁴ “O Ocidente está coberto de excrementos da ciência...” (FEYERABEND, 2012, p. 104).

¹⁸⁵ Sobre a relação de uma certa racionalidade científica e religião quanto a descoberta de um suposto real oculto, cf. FEYERABEND, 2006. A ideia do oculto como fundamento entre os transhumanistas está presente no ideário, por exemplo, da busca do “segredo da vida” nas informações genéticas, neurais, com sua consequente manipulação aprimoradora, tendo como efeito uma espécie de transcendência do tipo “evolução nas profundezas supostas da Natureza.” Em relação a tal tipo de transcendência, cf. DELEUZE, 2002.

¹⁸⁶ Cf. também, FEYERABEND, 2012.

¹⁸⁷ “Ora, acontece que se pode desejar contra o interesse que se tem: fato que o capitalismo aproveita, tal como o socialismo, o partido e a direção do partido.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 268). “Como Klossowski diz no seu profundo comentário a Nietzsche, uma forma de poder confunde-se por ser tão absurda, com a violência que exerce, mas só pode exercer essa violência se se fixar objetivos e sentidos de que até os elementos mais submetidos participem (...), convertendo assim o absurdo em espiritualidade.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 362). O oficial de A Colônia Penitenciária demonstra bem o que pode ser o investimento libidinal intenso de

conseguirem minimamente efetuar suas próprias potências e ativar suas tradições singulares, a suposta superioridade do poder racionalista cientificista deixará de triunfar sozinho e poderá até mesmo desaparecer “como um sonho (bom ou mau, dependendo da tradição)” (2011a, p. 13).

De todo modo, o que sugere Feyerabend (2011a, pp. 120-122), é similar ao movimento reclamado por Laymert Garcia dos Santos¹⁸⁸, Stengers¹⁸⁹, Deleuze e Guattari: o de uma politização das ciências e das tecnologias, no sentido amplo, de um ativamento do interesse dos indivíduos e grupos leigos, de sua intervenção na supervisão das pesquisas tecnocientíficas, já que estas podem afetar direta ou indiretamente, potencial ou debilmente a vida de cada um. No caso do transhumanismo, seria o caso de uma divulgação problematizadora já, com a elaboração de conversações públicas sobre as pretensões de seus especialistas e seu abuso das ferramentas técnicas e científicas, sua utilização redutora aos valores metafísicos/capitalísticos.

No entanto, se a racionalidade científica régia é apenas uma das diversas formas de conhecimento, mais do que restringir-se a “fiscalizar” suas investidas, mantendo-se em seu campo de atuação, parece ser tanto mais enriquecedor experimentar as outras maneiras de dar sentido e viver no mundo, *com* o mundo.¹⁹⁰ Abrir-se a certos experimentos cogno-sensitivos desqualificados pela Razão/Ciência oficial, dando a eles um estatuto de interesse cuja força faz vacilar o mero intelecto e querer funcional, eficiente, típico do caráter capitalístico transhumanista. Ampliar nossa subjetividade com saberes marginalizados, não homologados, tal como os da experiência das bruxas neo-pagãs, referidas por Stengers, cuja importância fundamental é mexerem com forças coletivas (não unificadoras), não redutíveis ao mero humano.¹⁹¹ Mergulhar numa espécie de devir-bruxa de cada um como quebra, não contra as ciências em geral, mas em relação a sua imagem racional e objetivista. Feyerabend (2009) fala também de fenômenos excluídos do altar sagrado da ciência maior, como a telepatia e a

uma máquina não apenas técnica, mas social, através da qual o desejo deseja a sua própria repressão.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 363).

¹⁸⁸ Cf. SANTOS, 2003.

¹⁸⁹ Para um exame da experiência de intervenção pública direta como problematização e resistência aos OGM (organismos geneticamente modificados) na Europa, cf. STENGERS, 2015.

¹⁹⁰ Feyerabend fala justamente disso, quando se diz a favor dos debates abertos quanto à tradição objetivante do racionalismo majoritário, mas alerta também para que não fiquemos presos à Razão, e que as várias tradições podem e devem ser desenvolvidas. Cf. FEYERABEND, 2011a.

¹⁹¹ “Ser bruxa é uma coisa coletiva.” (STENGERS, 2016a, p. 171). Sobre *uma* bruxa contemporânea muito singular chamada Starhawk, Stengers comenta empolgada a tradução que fez para seus textos antiglobalização capitalística: “Isto é mágico: quando você sente que *tem* que traduzir algo, você para tudo e traduz.” (STENGERS, 2016, p. 181). A partir da Era Reagan, nos E.U.A., um coletivo de bruxas neo-pagãs passaram a se envolver politicamente nas resistências anti-imperialistas, antirracistas, feministas, e, sobretudo, num combate em defesa da Terra, bruxas aprendendo juntas, umas *com* as outras, e *com* seu fora em especial, com outros grupos e singularidades. Cf. STENGERS, 2016a.

telecinese, “que poderiam ser utilizados para fazer a pesquisa de uma forma totalmente nova”, e assim nos oferecer ferramentas de percepção não triviais, mais poéticas, numa conexão direta entre ciência e estética.¹⁹²

A acolhida-invenção da abundância do mundo é também o amparo a outras epistemologias e onto-cosmologias de grupos mais ou menos à parte (indígenas¹⁹³, quilombolas, pigmeus) – mais próximos da Terra, da natureza, do próprio plano de imanência – não como romantização ou apelo à imitação banalizada de suas supostas características¹⁹⁴, mas como hospitalidade de suas forças, de suas composições não humanas. Devir-índio, devir-quilombo, devir-floresta, permitindo-se atravessar por suas virtualidades e pelos devires que deles se avizinham. Autoprodução subjetiva singular (*autopoiesis*)¹⁹⁵, aberta às multiplicidades não redutíveis a um universal, a um centro cultural, racional, humano.

Assim, é por uma efetiva e complexa composição entre as tradições, grupos e indivíduos singulares, e a avaliação das potências inventivas de cada único com suas contribuições, suas recusas, suas deserções, que Feyerabend (2011a, p. 132-133) diz ser possível vivenciar de fato a abundância do mundo, pela consistência de sua multiplicidade em variações de experimentações que escapam ao domínio homogeneizador da Ciência e da Razão, da tecnociência com seu uso e abuso pelo transhumanismo turbinador do capitalismo contemporâneo e suas conexões estatais. Feyerabend mais ou menos sublinha a sugestão de Guattari quanto à resistência ao paradigma racionalista-científico-tecnológico-capitalístico-estatal, cuja necessidade será a criação de um novo paradigma estético ou ecosófico, em que a suavidade se dará como o efeito imediato de uma subjetividade mais aberta às coletividades, e que a diferença poderá consistir em “amar o outro em sua diferença, em vez de tolerá-lo.” (GUATTARI, 1993, p. 34). Mais ainda, a nova suavidade é um acontecimento que não comporta sequer códigos de leis para conviver com as diferenças de um modo tolerável, mas é “o surgimento de algo que se produz e que não é eu, nem o outro, mas sim, o surgimento de

¹⁹² “Tanto as percepções, quanto as afecções especiais da filosofia ou da ciência, se ligarão necessariamente aos perceptos e afectos da arte.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 172).

¹⁹³ Poe exemplo, a mitologia Yanomami, cuja genealogia do mundo vivo (*Omama*-“criador”, Terra, floresta, vento e rios) prescinde de pai e mãe, de autoridade originária, de Razão. Cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015.

¹⁹⁴ “Quando Le Clézio devém índio, é um índio sempre inacabado, que não sabe 'cultivar o milho nem talhar uma piroga': mais do que adquirir características formais, ele entra numa zona de vizinhança. O mesmo ocorre, segundo Kafka, com o campeão de natação que não sabia nadar.” (DELEUZE, 1997, p. 12).

¹⁹⁵ *Autopoiesis* aqui possui o sentido da produção de si enquanto constituição compositiva com o *fora*. Autorregulação ética/estética na relação com as forças que nos afetam e que podem e/ou devem ser selecionadas tendo em vista uma multiplicação tanto mais abundante da potência inventiva. Criação de si como novo modo de existência, com a assimilação própria e uso singular das forças que consegue captar e gerar outras forças de modo a enriquecer outras singularidades. “Pois este se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação.” (DELEUZE, 1997, p. 153).

um foco enunciativo.” (GUATTARI, 1993, p. 34). Nos termos de Feyerabend comentando sobre a abundância do mundo:

Aqueles que participam dele irão, é claro, usar ideias, grupos diferentes tentarão apender uns com os outros, é possível até que adaptem suas opiniões a algum objetivo comum e, com isso, ideologias mais unificadas poderão surgir temporariamente. Essas ideologias, no entanto, virão de decisões tomadas em situações concretas e muitas vezes imprevistas que refletirão os sentimentos, as aspirações e os sonhos daqueles que as tomam; elas não serão previstas pelos pensamentos abstratos de um grupo de especialistas. Não só refletirão o que as pessoas querem e o que são, mas também serão *mais flexíveis, mais bem adaptadas* a problemas específicos do que aquilo que os sociólogos (marxistas, parsonianos etc.), os cientistas políticos ou qualquer outro intelectual possam imaginar em seus escritórios. É assim que os esforços de grupos especiais, que combinam flexibilidade e respeito por todas as tradições, irão gradativamente erodir o “racionalismo” estrito e egoísta daqueles que hoje usam nossos impostos para destruir as tradições dos contribuintes, para arruinar sua mente, violentar seu meio ambiente e, de um modo geral, transformar os seres humanos viventes em escravos bem treinados de sua própria e árida visão de vida. (FEYERABEND, 2011a, p. 15).

3.3 Bill Joy e Theodore Kaczynski: Conversações a Respeito da Sociedade Industrial e das Tecnologias de Ponta na Contemporaneidade

“Os robôs discutem como vão lotear a mãe terra.”

(Gary Snider, *Re-habitar*)

“Tudo que chamam de história é meu plano de fuga da civilização de vocês.”

(Roberto Piva, *Ciclones*)

O cientista da computação estadunidense Bill Joy é um reconhecido inventor de tecnologias, homenageado por seus feitos e contribuições no campo da informática, e em 1997, até designado co-presidente da Comissão Consultiva Presidencial de Tecnologia da Informação dos Estados Unidos da América. Joy (mesmo com todo esse envolvimento e prestígio como tecnólogo e burocrata) – em seu artigo intitulado “Por que o Futuro Não Precisa de Nós”, publicado no ano 2000¹⁹⁶, na *Wired Magazine*¹⁹⁷ – afirma que desde que começou suas investidas em criação tecnológica sua preocupação ética foi imediata. Porém, foi somente a partir de 1998, após um encontro fortuito com o aqui já tão comentado ideólogo

¹⁹⁶ JOY, Bill. Por que o Futuro Não Precisa de Nós”. Tradução: Carlos Silveira Mendes Rosa. in: YEFFETH, Glenn (Org.). - São Paulo: Publifolha, 2003.

¹⁹⁷ Revista de tecnologia inglesa. Cf. DA SILVA, 2008.

transhumanista Ray Kurzweil, que Joy passou a se preocupar mais detidamente com os perigos que as novíssimas tecnologias podem vir a representar para o século XXI.

Segundo Joy (2003, p. 217), Kurzweil afirmou enfaticamente na conversa que, graças ao acelerado crescimento (exponencial) das tecnologias de ponta, num futuro próximo os humanos se tornariam robôs, ou pelo menos se fundiriam com os robôs, com as máquinas, com os computadores, ou algo próximo a isso. Joy, que naquele momento já conhecia o poder de refazer o mundo que tem a engenharia genética e a nanotecnologia, não deixou de se surpreender com os prognósticos “realistas” e iminentes traçados por seu colega futurista. Para Joy, era algo que ultrapassava qualquer expectativa o anúncio convicto da interface homem-máquina, de seu acoplamento aperfeiçoado, do surgimento sem demora de robôs sensíveis e inteligentes.¹⁹⁸

Joy deixa evidente que, distintamente do que é veiculado quase diariamente sobre algum avanço científico ou tecnológico (de baixo impacto), as previsões de Kurzweil eram incomuns e desconfortantes. Ao ler as provas do então recente livro *A Era das Máquinas Espirituais* do tecnólogo transhumanista, em que este antevê a imortalidade (ou quase) do homem em sua conexão com as máquinas, Joy se mostra apreensivo: “Não tive dúvida de que ele devia estar subestimando os perigos, subestimando a probabilidade de um resultado ruim nessa trajetória.” (JOY, 2003, p. 217).

Mas Joy diz ter ficado especialmente preocupado ao ler em tal livro uma citação do matemático norte-americano Theodore Kaczynski, um reconhecido crítico imoderado das tecnologias (sobretudo desde o advento da industrialização), que no trecho selecionado por Kurzweil alerta para os riscos futuros da dominação sem precedentes das máquinas sobre os humanos. Na parte citada, que pertence ao livro *A Sociedade Industrial e Seu Futuro*, publicado em 1995¹⁹⁹, como manifesto nos jornais *New York Times* e *Washington Post*, Kaczynski cogita a probabilidade dos engenheiros de computação desenvolverem máquinas mais inteligentes e eficientes que os seres humanos. Nesse caso, toda a dinâmica da sociedade será comandada por sistemas altamente organizados de máquinas que minimizarão consideravelmente o esforço humano. Aqui, um entre dois cenários se impõe, conforme Kaczynski (2014, p. 148): ou as máquinas passam a tomar todas as decisões prescindindo da supervisão humana, ou o ser humano permanece controlando as máquinas de algum modo. Se for permitido às máquinas tomarem todas as decisões, fica difícil inferir quais as

¹⁹⁸ “O pensamento humano está se fundindo com o mundo da inteligência de máquina que a espécie humana inicialmente criou.” (KURZWEIL, 2007, p. 316).

¹⁹⁹ KACZYNSKI, Theodore. *A Sociedade Industrial e Seu Futuro*. Tradução: Rui C. Mayer. – 1. ed. – São Paulo: Baraúna, 2014.

consequências, já que não é possível garantir qual será o comportamento de tais máquinas. De todo modo, nessa situação, é possível afirmar que os humanos estarão sob o domínio das máquinas.

Kaczynski (2014, p. 148) continua sua hipótese falando de uma possível objeção a tal situação, notadamente a da impossibilidade da humanidade permitir que as máquinas adquiram todo o poder. Porém, deixa logo explícito que se ocorrer de fato uma dominação das máquinas, esta não se dará nem por uma decisão humana, que cederia o poder às tecnologias voluntariamente, e tão pouco por uma tomada de poder intencional por parte das máquinas. O que ele supõe é um deslocamento tal dos humanos em direção à dependência das máquinas, da tecnologia, que sua potência de decisão termine por ficar comprometida, e assim as máquinas programadas passem a tomar as rédeas em seu nome, em seu lugar. Tudo isso sob a condição de que as máquinas adquiram tanto mais inteligência numa sociedade com problemas tanto mais complicados, em que a tecnologia demonstre resultados mais satisfatórios do que os apresentados pelos humanos (ou que somente as máquinas consigam tomar as decisões, devido ao engodo social criado por sua supremacia funcional). As máquinas assim terão todo o controle, e até desligá-las será impossível, uma espécie de suicídio coletivo, já que as pessoas estarão sob sua total dependência social e psíquica.

O trecho que tanto incomodou Joy continua com Kaczynski (2014, p. 149) supondo a manutenção do controle das máquinas pelos humanos. Nada de consolador aparece em tal alternativa, já que sob tal perspectiva a maioria terá o controle somente de certas máquinas de uso pessoal, de manuseio simples. Enquanto isso, o controle de um sistema tecnológico sempre mais complicado (super avançado), estará sob a tutela de uma pequena elite privilegiada, como de algum modo acontece hoje, mas com duas diferenças fundamentais. Devido a tecnologia ser tanto mais desenvolvida, o controle da elite sobre a maioria será tanto mais eficaz, e como o trabalho humano será cada vez mais dispensável, tal multidão não será mais que um peso inútil ao sistema. Kaczynski então considera pelo menos três tipos de elite em sua relação com o restante da população. Se for uma elite perversa, ela poderá tão somente decidir exterminar grande parte da humanidade. Se for mais moderada, poderá se utilizar dos meios informativos ou de técnicas psicológicas ou biológicas para ir reduzindo a taxa de natalidade até que um mínimo de pessoas elitistas permaneça dominando sozinha. E caso seja uma elite mais generosa, pode ser que decida assumir o papel de pastora do resto da humanidade. Cuidará para que todos tenham suas necessidades físicas e psíquicas satisfeitas, que as crianças cresçam saudáveis, que os adultos tenham ocupações equilibradas e construtivas, de modo a não causarem problemas. Se alguém se sentir insatisfeito, que seja

submetido a um “tratamento” adequado, de modo a “curar” seu “desvio”. Aqui, a vida se mostra insuportável e sem sentido, pois que manipulada em todos os seus detalhes, em suas linhas subjetivas e biológicas, seja para eliminar a experimentação das potências de cada singularidade, seja para impedir sua efetuação pela prática de algum entretenimento inofensivo. Diz Kaczynski, compondo com as problematizações aqui expostas em relação ao transhumanismo e sua domesticação generalizada das forças humanas²⁰⁰:

Esses seres humanos modificados, numa sociedade assim como essa, talvez sejam mesmo felizes, até; no entanto, bem claro está que não serão livres. Terão sido reduzidos, então, a uma condição de animais domésticos. (...) e deverão ser cada vez mais e mais conformistas, dóceis e leais ao sistema. (KACZYNSKI, 2014, p. 150-151).

Foi em especial perante tais prevenções de Kaczynski – quanto a um possível super empoderamento das tecnologias modernas e sua máxima projeção futura sobre a vida humana e a não humana – que Joy passou a se dedicar com mais afinco à investigação dos já evidentes e dos possíveis abusos ocasionados pelo desenvolvimento das emergentes tecnologias de ponta. Passou a pesquisar outros autores, como Hans Moravec, com sua defesa *celebrativa* da substituição dos humanos por robôs, e foi se envolvendo e conversando com outros colegas sobre o assunto. Joy procurou então seu amigo Danny Billis, cientista informático, que lhe pareceu tranquilo e até empolgado com as promessas tecnológicas vindouras. Mas Joy não somente se percebia cada vez mais preocupado, como também não compreendia o pouco caso e até a satisfação de seus colegas com o que considerava um pesadelo: interface perfeita homem-máquina, substituição do humano por robôs, viver duzentos anos com um corpo de silício, etc.²⁰¹

O inconformismo de Joy (2003, p. 223) com a despreocupação, e, principalmente, com a exaltação descuidada aos avanços das tecnologias de ponta (robótica, engenharia genética e nanotecnologia), se deve, sobretudo, por considerar tais tecnologias muito mais ameaçadoras do que as precedentes e que se tornaram familiares em seu desenvolvimento quase cotidiano. Para ele, uma coisa é a replicação (já descontrolada e maçante) de mensagens na rede de computadores, mas outra bem mais grave e perigosa é a replicação de robôs, de organismos geneticamente modificados e *nanobôs*, cuja proliferação ilimitada e rápida poderá causar

²⁰⁰ Não é exagerado reforçar que no caso dos transhumanistas tal domesticação das forças não se reduz ao humano, que sua empreitada (pelo menos entre alguns deles como David Pearce) se estende a todo o ecossistema. Cf. PEARCE, 2009. <https://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/>. E é preciso deixar sempre claro que por domesticação das forças se entende aqui nesse trabalho fazer uso das mesmas de modo a se dobrarem a alguma transcendência, seja por “inaceitação” do sofrimento, da doença, da velhice, da morte, seja para a obtenção de sua maximização no exercício de algum poder.

²⁰¹ Cf. JOY, 2003.

problemas incontornáveis, catástrofes jamais presenciadas. Joy não compreendia o porquê da indiferença entre seus colegas cientistas e tecnólogos em relação ao lúcido alerta de riscos dado por Kaczynski, ainda que este tenha sido referido no livro de Kurzweil.²⁰²

De todo modo, as críticas desferidas por Kaczynski às tecnologias e seus engodos não se dirigem somente a um futuro incerto, nem mesmo a uma ou outra tecnologia tomada isoladamente, mas envolvem todo o conjunto social e tecnológico da modernidade industrial (capitalismo e comunismo ou capitalismo estatal). O autor argumenta (2014, p. 57) que a partir da chamada Revolução Industrial, a sociedade comete um dos mais graves danos aos seres humanos, a saber, produz a impossibilidade da experimentação daquilo que ele nomeia como “processo de poder”, que num atravessamento próximo à filosofia de Deleuze e Guattari é possível traduzir como o bloqueio à efetuação da potência de cada singularidade (individual e/ou coletiva), de inventar autenticamente a própria vida. As pessoas até criam algo, mas sobressocializadas moralmente, constrangidas por necessidades e banalidades, acabam por realizar apenas aquilo que Kaczynski chama de “atividades substitutas”²⁰³, que são empreendimentos que escapam àquilo que podemos enquanto únicos, e que nos reduzem à instrumentalidade do trabalho (mesmo intelectual), à trivialidade dos entretenimentos²⁰⁴ e à obediência satisfeita em ser útil socialmente (tudo muito próximo ao que os transhumanistas querem nos transformar). Kaczynski (2014, p. 72) diz inclusive que a obsessão moderna pela longevidade – e que hoje é tão mais requerida e estimulada, sobretudo acompanhada de vigor físico e intelectual, promessa maior dos trans/pós-humanistas – não é mais do que um sintoma da separação da potência de cada único em inventar-se genuinamente, de experimentar-se adequadamente sem os constrangimentos generalizantes e utilitaristas hegemônicos. A

²⁰² O próprio Kurzweil diz estar de acordo com alguns diagnósticos e prognósticos de Kaczynski quanto aos riscos das tecnologias de ponta modernas e as projetadas para o futuro. No entanto, como este último propõe como resistência ao perigo um desligamento completo das tecnologias e do modelo de sociedade que o gestou e acompanhou (Sociedade Industrial: Capitalismo e Comunismo ou Capitalismo Estatal), com um consequente retorno à Natureza, Kurzweil termina por deixar silenciadas suas problematizações mais importantes, argumentando que quase já não há Natureza a qual resgatar e existe um enorme contingente populacional que depende das tecnologias. Assim, o único caminho que resta é seguir adiante no inexorável avanço tecnocientífico, ainda que sob o risco das maiores catástrofes. “Para o melhor ou para o pior, estamos atados à tecnologia”, diz Kurzweil. Cf. KURZWEIL, 2007.

²⁰³ Cf. KACZYNSKI, 2014.

²⁰⁴ Necessidades criadas pela indústria através da publicidade e do marketing, que muitas vezes exigem um grande dispêndio de energia legal (trabalho) e/ou ilegal (assalto, tráfico), ou até atividades de risco como prostituição e outras, tudo para se conseguir dinheiro suficiente para satisfazer tais necessidades de consumo capitalístico, amparadas numa produção desejante tanto mais relacionada com as novíssimas tecnologias de ponta. Um exemplo de tais atividades substitutas banalizadoras, que nos separam da potência de inventar singular, e que ainda controlam o imponderável da experimentação, pode ser a ideia do futurólogo Ian Pearson, que diz que em breve será possível programar um computador cujos estímulos visuais nos darão os sonhos que escolhermos durante o sono. Sonhar somente com aquilo que nos satisfaz, nos afaga e tranquiliza, sem os desassossegos poéticos que muitas vezes os sonhos nos proporcionam. Cf. PEARSON, 2012. <http://www.conjur.com.br/2012-jan-13/ideias-milenio-ian-pearson-futurologo-britanico>.

extensão sobrevivencial do eu (ainda que um *eu-software*) aparece assim como compensação à interrupção da vida intensiva singular.

Kaczynski (2014, p. 57) destaca algumas das condições de impossibilidade produzidas pela sociedade moderna, para a experimentação das potências singulares: distanciamento do humano em relação ao restante da natureza, densidade populacional, mudanças sociais em desmedida velocidade, destruição de pequenas comunidades mais conectadas com a natureza (aldeias, tribos, quilombos). O autor diz que o progresso tecnológico, desde a Revolução Industrial, vem possibilitando um enorme aumento do tamanho das cidades e de suas populações, que aglomeradas e blindadas em relação ao restante da natureza (as sociedades pré-industriais eram mais ligadas a terra), se tornam cada vez mais agitadas, apressadas, desatenciosas e barulhentas; isso como efeito da parafernália técnica (carros, televisão, computadores, etc.), que as torna reféns da comunicação e do fluxo demente de informações, da tagarelice sem fim, da constante convocação ao juízo e à opinião como forma de controle, carecidas da disponibilidade de tempo (silêncio e solidão) para a elaboração do raro, do interessante, do importante, como também alertou Deleuze²⁰⁵.

Uma espécie de encobrimento da natureza pela civilização tecnológica industrial (parece indicar Kaczynski) é responsável pelo *ensimesmamento* do humano, que dobrado sobre si mesmo e sobre suas mega invenções autômatas e automatizantes, fetichizantes, se mostra temeroso daquilo que não espelha sua racionalidade, sua máquina de produzir obstáculos ao sofrimento, às sensações, ao toque terreno e suas precariedades (doença, dor, velhice, morte). Com sua argamassa tecnocientífica, o humano tenta se proteger do que não é ele, do *outro* (inumano), do “impuro”, do “imperfeito”, da natureza, e acaba por perder as conexões vitais com a terra e suas desterritorializações singularizantes. Apartado do plano de imanência, da natureza com suas demais modificações, pela pretensão de uma mais-valia de poder, o humano vai se constituindo em mais-humano, mais-que-humano pelo desenvolvimento ilimitado das tecnologias super avançadas, transcendendo a carne e o tecido da terra em suas vicissitudes. Para aplacar o sofrimento “natural”, biológico, sensitivo, o humano termina por se despotencializar de seus devires minoritários (em especial, aqui no caso, os inumanos) que o fazem singular com outras singularidades, se entulhando numa identidade humana, e contemporaneamente transhumana, alienando-se de suas forças compositivas, e mergulhando talvez num sofrimento mais angustiante, pois mais modorrento, mais dissociado, menos caloroso, enfim, num sofrimento técnico, sofrimento *bunker*.

²⁰⁵ Cf. DELEUZE, 1992.

Bill Joy (2003, p. 223-224), mais moderado do que Kaczynski, e ainda que reconheça alguns benefícios das emergentes tecnologias e ciências de ponta (nanotecnologia, nanomedicina, genética, robótica, inteligência artificial), em especial no tratamento de enfermidades e na ampliação da longevidade média com qualidade de vida, demonstra uma grande aflição em relação seus pequenos, mas consideráveis avanços, já que implicam grande concentração de poder, e por isso mesmo, de enorme perigo. Seu argumento distintivo em relação às tecnologias do século 20, que reconhece como poderosíssimas e ameaçadoras quando utilizadas como armas de destruição em massa (nuclear, química, biológica), é que enquanto essas tecnologias dependiam de um dispêndio de ampla escala, acessíveis a alguns poucos Estados (matérias-primas raras, informações confidenciais), as tecnologias avançadas do século 21 podem representar um perigo ainda maior, pois estão ao alcance de indivíduos e grupos pequenos, cujo conhecimento e instrumentos mais acessíveis possibilitarão uma destruição sem precedentes, graças a seu inédito poder de replicação. Previne Joy, num tom simultaneamente catastrofista e ingênuo:

Acho que não é exagero dizer que estamos no limiar de um aprimoramento ainda maior do mal supremo, um mal cujo potencial vai muito além daquele que as armas de destruição em massa legaram às nações: o da capacitação terrível e espantosa de indivíduos radicais. No meu trabalho com computadores, nada indicava que eu enfrentaria questões desse tipo. (JOY, 2003, p. 224).²⁰⁶

²⁰⁶ A consideração quanto ao tom ingênuo dá-se pelo argumento utilizado por Joy em considerar as catástrofes que possam a vir ser causadas por indivíduos e pequenos grupos mais graves do que as que foram ou possam a vir ocasionadas pelos Estados nacionais ou até por organismos internacionais. O que se viu no século 20 foi o uso nuclear de bombas por parte de um Estado nacional, notadamente o governo dos Estados Unidos da América contra duas cidades do Japão (Hiroshima e Nagasaki), causando milhares de mortes e um terror psicológico em todo o mundo logo após a segunda guerra mundial, que se estendeu século adiante com a chamada guerra fria, cujas ameaças nucleares recíprocas dos governos dos Estados americano e soviético deram o tom da administração econômico-política no planeta até o final dos anos de 1980. Hoje, apesar de Joy ter “razão” em sua preocupação com o acesso das tecnologias de ponta serem apropriadas por indivíduos e grupos chamados extremistas ou terroristas, não é menos verdade que o terrorismo continua sendo em primeiro e mais robusto lugar um negócio de Estado, e que os terrorismos menores são efeitos do terror estatal e sua máquina de explorar, prender, ameaçar, controlar, taxar, ajuizar, torturar, educar, melhorar, cuidar, matar. Cada indivíduo ou pequeno grupo dito extremista que age aterrorizando, o faz como um pequeno estado, com a lógica do estado o atravessando de ponta a ponta, pela tentativa de se estabelecer como um espaço de transcendência e organização mais ou menos centralizado que submete seus membros a sua dominação. Quanto à relação das novas e avançadas tecnologias com o Estado na atualidade, basta ver o vínculo de alguns transhumanistas notórios, sobretudo o já exaustivamente citado Ray Kurzweil, que é co-fundador da *Singularity University*, instalada dentro do campus da NASA, na Califórnia, e cuja missão é pesquisar o aperfeiçoamento humano e da economia capitalística pelo desenvolvimento das ciências e altas tecnologias. Cf. KURZWEIL, 2009. https://www.ted.com/talks/ray_kurzweil_announces_singularity_university?language=pt-br. Transcrição do vídeo: https://www.ted.com/talks/ray_kurzweil_announces_singularity_university/transcript?language=pt-br. Mas as relações transhumanistas e sua manipulação tecnocientífica e econômica vão além da relação com um Estado nacional, basta ver a também já demonstrada influência de Kurzweil como engenheiro da empresa Google, com seus financiamentos de pesquisa à singularidade tecnológica. E a extensão de influência dos tecnólogos transhumanistas pode ser notada mais explicitamente pela ligação de um dos professores da *Singularity University* com os organismos internacionais: o engenheiro mecânico, ex-executivo da indústria do óleo e do gás e futurólogo venezuelano José Luis Cordeiro, que é pesquisador do projeto Millenium, órgão

Ora, se Joy que está por dentro das relações tecnológicas e burocráticas relacionadas a tal área²⁰⁷ há anos não imaginava os problemas que viria a enfrentar, o que diremos nós, que temos pouco ou quase nenhum acesso às inovações a não ser quando elas já nos chegam prontas, empacotadas para o consumo, habituados que já estamos em agarrar tudo que parece mágica novidade com um brilho infantil revirado nos olhos. De qualquer maneira, a ingenuidade de Joy pode dar o que pensar. Ele (2003, p. 225) diz ser contrário à intervenção colonizadora das tecnologias em regiões que rejeitam o desenvolvimento ilimitado. Sustenta uma elaboração ética de não intervenção no modo de vida singular de povos com tecnologia menos avançada. O ideário transhumanista de progresso inexorável mundial é aqui questionado, a automação (robotização) generalizada é substituída pela noção de perspectiva, de multiplicidade desejanste.

Mas Joy, longe de ser um ludita, um primitivista ou um naturalista – imagens essas atribuídas com ou sem motivo a Kaczynski – é, ao contrário, um homem que acredita profundamente na busca da verdade através da ciência, e na “capacidade da boa engenharia de proporcionar progresso material”. (JOY, 2003, p. 227). E, distintamente de seu colega matemático, Joy vê a Revolução Industrial como um desenvolvimento capaz de melhorar consideravelmente a vida da maioria das pessoas, e acha que pode contribuir para “criar soluções úteis para problemas reais”.²⁰⁸ Desde muito jovem se empolgou com a computação, se deslumbrou com o que considera um solucionador de questões: os programas. No seu currículo, além das já citadas referências, consta que trabalhou na invenção dos primeiros computadores pessoais, além de criar tecnologias de microprocessadores avançados e de internet, notadamente o Java e o Jini. Por estar tão próximo, tão envolvido com essas tecnologias e suas mutações inovadoras, Joy diz ter dificuldade em reconhecer e enfrentar os

ligado à Universidade das Nações Unidas, que elabora relatórios sobre as tendências do futuro. Cf. CORDEIRO, 2015. <http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,magia-de-hoje-sera-a-realidade-de-amanha--imp-,1753418>. Dessa maneira, o uso das tecnologias de ponta contemporâneas periga de certo por todos os lados (em pequenos agrupamentos fascistas também), mas já é uma realidade que não se basta em grupos a margem, nem a uma empresa ou algumas empresas específicas, e nem mesmo a um ou dois Estados nacionais hegemônicos. A empreitada transhumanista já aparece como oficialidade na agenda dos organismos internacionais, como preocupação em gerir o planeta, suas misérias, problemas ambientais, os melhoramentos possíveis para a manutenção do capitalismo internacional e suas especificidades nacionais, locais, individuais, moleculares. Eopolítica é o termo atribuído por Edson Passetti para as práticas de governo do planeta. A ligação da eopolítica com o transhumanismo não é feita por Passetti, é apenas uma sugestão feita aqui nesse trabalho para dar conta minimamente da associação dos futuristas com a continuidade da política capitalística e suas projeções expansivas transterritoriais e até transplanetárias. Para uma compreensão mais apurada da eopolítica, cf. PASSETTI, 2013. <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/viewFile/15120/11292>.

²⁰⁷ Joy, além das referências do começo dessa seção, foi programador dos primeiros supercomputadores existentes, e foi ainda funcionário do DARPA, a agências de pesquisas avançadas do Departamento de Defesa dos Estados Unidos. Cf. JOY, 2003.

²⁰⁸ Cf. JOY, 2003.

perigos que elas representam, já que até então só se debatia moralmente em relação às tecnologias armamentistas. Porém, adverte lucidamente:

Talvez seja sempre difícil avaliar o impacto maior quando se está em meio ao turbilhão da mudança. A falta de percepção das consequências das invenções, enquanto se está no arrebatamento da descoberta e da inovação, parece ser uma falha comum aos cientistas e tecnólogos. Há muito somos incentivados pelo desejo profundo de saber, que é a natureza da busca científica, sem parar para observar que o avanço para tecnologias mais novas e mais poderosas pode adquirir vida própria. (JOY, 2003, p. 227).

Até um ano antes de escrever o artigo com suas preocupações diante dos vultuosos avanços tecnológicos que se aproximavam, Joy (2003, p. 228) diz que não acreditava num progresso que ultrapassasse a Lei de Moore²⁰⁹, que deveria persistir até 2010, quando se atingiriam certos limites físicos. Mas os progressos surgidos nesse período e que aceleram até hoje de forma radical na eletrônica molecular, cujas moléculas e átomos isolados passam a substituir os transistores, e a evolução das tecnologias nanométricas correlacionadas, proporcionam a ultrapassam da Lei de Moore em mais algumas décadas. Joy projeta então para mais ou menos 2030, a construção de máquinas um milhão de vezes mais poderosas que os computadores pessoais de nossa época, o que proporcionaria a realização das promessas de Kurzweil e Moravec, a imortalidade (ou quase) e/ou a transmutação dos homens em robôs, ou dominação destes sobre os primeiros.²¹⁰ Conforme Joy, a enorme capacidade computacional combinada aos avanços das ciências físicas e genéticas promoverão um gigantesco poder de transformação, com a oportunidade de uma completa reprojção do mundo, para o mais inventivo ou para o mais destruidor: “os processos de replicação e de evolução, antes restritos ao mundo natural, estão prestes a se tornar áreas do empreendimento humano.” (JOY, 2003, p. 228).

É somente a partir da percepção de tais possibilidades tecnológicas “demiúrgicas” que Joy (2003, p. 229) passa a se colocar a questão de como ele próprio pode ter ajudado na gênese das máquinas inteligentes, tendo em vista seu trabalho como projetor de *softwares* e microprocessadores. Pergunta-se inclusive até que ponto sua atividade proporciona o surgimento de instrumentos tecnológicos que substituirão num futuro próximo o ente humano,

²⁰⁹ Lei dos circuitos integrados, inventada por Gordon Moore, que projetou para cada dois anos a duplicação de transistores num circuito, o que equivale à duplicação de componentes e de velocidade de todos os tipos de circuito, desde chips de memória até processadores de computador. Desde 1975 até a alguns anos atrás essa lei orientou a notável aceleração dos computadores. Seu limite progressivo, como bem indica Joy, era o ano de 2010, mas as inovações tecnológicas mais recentes quebraram com tal expectativa. Sobre a Lei de Moore, cf. KURZWEIL, 2007.

²¹⁰ Cf. JOY, 2003.

ou que o dominarão por completo. Seu incômodo passa a ser tanto maior quanto mais intui que o porvir não será tão glorioso quanto imaginam seus colegas, considerando que eles superestimam suas próprias capacidades de concepção. Tudo isso o leva a indagar se não deveríamos ser mais prudentes na convivência com as novas tecnologias de ponta, já que o risco de extinção (caso o progresso siga como inevitável) não é de todo descartável, e é até provável.²¹¹

Diversamente de Joy – que passa a se preocupar com a tecnologia e seu progresso tardiamente, somente com as inovações mais recentes e que apontam para um desenvolvimento ilimitado no século 21 – Kaczynski (2014, p. 58), como já enunciado, observou que o progresso científico e tecnológico desde a revolução industrial, com o domínio da Natureza, representou transformações civilizacionais de velocidades e proporções tão violentas, que as vidas humanas passaram a perder de forma grosseira qualquer possibilidade de consistência. Com as sociedades ditas primitivas, diz o autor, ocorre uma outra dinâmica: o mundo “natural” – cujas mudanças em geral se dão lentamente – dita mais ou menos o ritmo dos humanos, numa maior aliança de forças humano/inumano (alimento de uma maior consistência) do que a observada nas sociedades ocidentais, em especial a partir da modernidade e sua argamassa civilizatória.²¹²

A consistência tal como é possível pensar *com* Kaczynski – fazendo um atravessamento com a perspectiva de Deleuze e Guattari²¹³ – indica segundo sua avaliação das sociedades primitivas, a conservação do plano de natureza, de imanência (plano-terra), evitando a emergência das transcendências tecnocientíficas, do capital, do Estado, a separação, a dissociação violenta entre a natureza no humano e no inumano.²¹⁴ As velocidades violentas que compõem as sociedades industriais esbarram em tais elementos da transcendência, enquanto as lentidões do plano de natureza convocam a velocidades mais singulares, absolutas, lisas. As relações mais diretas observadas nas sociedades primitivas,

²¹¹ É o que adiantam Hans Moravec e o historiador da tecnologia George Dyson. Cf. JOY, 2003. Escapando do umbigo humano demasiado humano, ou transhumano, o sociólogo argentino Christian Ferrer narra, em seu artigo intitulado *Mecanismo*, a extinção de uma série de entes não-humanos, desde pássaros dodô, desaparecidos no ano de 1662 até uma ilha inteira, com toneladas de coral, inumeráveis cardumes e outras forças de vida, todos destruídos pela intervenção assassina da tecnologia humana. Cf. FERRER, 2015.

²¹² Um trecho do Manifesto Utópico-Ecológico de Roberto Piva ilustra a situação de dominação tecnocientífica civilizatória: “Eu defendo o direito de todo ser Humano ao Pão e à Poesia / Estamos sendo destruídos em nosso núcleo biológico, / nosso espaço vital e dos animais está reduzido a proporções ínfimas / quero dizer que o torniquete da civilização está provocando dor no corpo e baba histérica / o delírio foi afastado da Teoria do Conhecimento.” (PIVA, 2006, pp. 142-145).

²¹³ Sobre o plano de consistência nos pensadores franceses, cf.. DELEUZE; GUATTARI, 1997.

²¹⁴ Em especial, cf. DELEUZE; GUATTARI, 2004. Sobre a recusa ao aparecimento da transcendência do Estado e a grosseira dominação/separação ou distanciação humano/não humano, entre algumas sociedades primitivas, selvagens, cf. CLASTRES, 1990.

sem tantas mediações²¹⁵, proporcionam algo como a potência inventiva singular (individual e coletiva) no confronto com o caos, com a mutabilidade e intensidade do mundo.²¹⁶ Já a realidade industrial demasiadamente mediatizada, com relações tanto mais distanciadas, dificulta o exercício da criação singular, que aparece por vezes como obra de um sujeito isolado (o artista, por exemplo), em sua angústia separada do *socius* que o esmaga, ou é completamente impossibilitada pela captura dos negócios, dos entretenimentos, do *status* social, do caos transformado em agitação, pressa, confusão, compensação, inautenticidade do eu personológico produzido pelo sistema de poder. (KACZYNSKI, 2014, p. 59-60).

Se Joy (2003, p. 227) teme que as altas tecnologias adquiram “vida própria”, alienando-nos e pondo-nos só recentemente como escravos daquilo que criamos e perdemos o controle, Kaczynski afirma que as mediações e representações, controles e servidão se fazem notar desde muito mais tempo, sobretudo com o advento da industrialização, com as economias burguesas, os Estados modernos, as polícias, os direitos, os meios de comunicação à distância, os arquivos com informações dos cidadãos, as câmeras de vigilância, as ciências e as tecnologias, cujos *experts* associados a investidores e governantes, promovem o cego progresso tecnocientífico, *alheando-se* a si mesmos e aos demais entes humanos. (KACZYNSKI, 2014, p. 112). Estar a serviço da maquinaria social em prejuízo do exercício das próprias potências singulares, é o modelo de produção de corpos e subjetividades desde a ascensão da sociedade burguesa industrial, aponta Kaczynski. (2014, pp. 85-89). O que ele verifica é que quanto mais avança o progresso econômico e tecnocientífico, mais nos tornamos dependentes de suas invenções totalizantes. Com as promessas transhumanistas de melhoramento em vários níveis de funcionalidade operatória e extensão da sobrevivência, essa sujeição só tende a se ampliar.²¹⁷ Kaczynski (2014, p. 107-108) previne que a manipulação genética sem termos tende a anular a origem natural (biológica) dos humanos, sendo esta num futuro não tão distante, um mero produto industrial.

²¹⁵ Cf. KACZYNSKI, 2014.

²¹⁶ Segundo Kaczynski, um jovem caçador e um xamã, por exemplo, experimentam seu “processo de poder” sem grandes problemas, com o apoio de sua coletividade, numa atividade direta e autêntica. Cf. KACZYNSKI, 2014.

²¹⁷ Kaczynski fala da dependência tecnocientífica quase inescapável em nossas sociedades pelo motivo de que, ainda que uma tecnologia nova em seus inícios seja da ordem da escolha ou não de uso, com o passar do tempo tal tecnologia tende a modificar a sociedade de uma maneira tal que fica difícil – ou até impossível – para um indivíduo sobreviver furtando-se a tal tecnologia. As inovações científicas podem seguir essa mesma lógica quase impositiva. Exemplo disso pode ser o uso dos computadores, que conecta e comanda grande parte da vida da humanidade, praticamente não deixando ninguém de fora de seus circuitos, negócios e entretenimentos. A dependência funciona simultaneamente no registro material e psíquico, sendo quase impossível se liberar da relação com transportes automotores, computadores, medicamentos, aparelhos de televisão, etc. Instrumentos de sobrevivência sejam nos estudos, no trabalho, nas diversões entorpecedoras, tudo como subjugado, vício tecnológico. Cf. KACZYNSKI, 2014. Sobre o vício tecnológico, não somente no nível individual, mas também da civilização como um todo, cf. GLENDINNING, 2016.

Pouca gente resistirá à aplicação de uma técnica genética que elimine uma enfermidade hereditária. Não parecerá causar dano algum, e evitará muito sofrimento. Todavia, um grande número de melhorias genéticas, tomadas em conjunto, converterá o ser humano num produto de engenharia... (KACZYNSKI, 2014, p. 112-113).²¹⁸

Kaczynski (2014, p. 112-113) afirma assim que, um dos motivos para a tecnologia se converter numa força social tão poderosa, é que ela, desde a modernidade, seduz com suas vantagens particulares (eletricidade, instalações de água, comunicação rápida a longa distância...), causando dependência e impedindo a visão de sua composição de conjunto, que modela o mundo de modo que o destino dos indivíduos escape de suas mãos, de seus desejos singulares. Assim, segundo aponta, as pessoas ficam entregues à fantasmagoria de um sistema econômico, tecnocientífico que se autonomiza e é gerido por alguns que se dispõem a fazê-lo enquanto representantes, e uma maioria que indiretamente aceita a participação na administração das próprias misérias materiais e espirituais. Outra razão para que a tecnologia se mantenha dominando, diz o autor, é que seu progresso se move em geral numa só direção, sem jamais poder ser detido ou invertido em sua ascensão. Com a dependência dos indivíduos cada vez mais ampliada, uma tecnologia só é abandonada quando substituída por outra mais avançada, afastando-nos cada vez mais da natureza (a qual pertencemos), graças às promessas de invulnerabilidade, de prolongamento da sobrevivência, e até de imortalidade.²¹⁹

Ray Kurzweil (2007, p. 253) é quem defende enfaticamente tal inevitabilidade do progresso tecnológico, argumentando ser tarde demais para um retorno à natureza, como o quer Kaczynski. (2014, p. 156-157). Kurzweil, ainda que esteja de acordo com Kaczynski em sua análise de interdependência das tecnologias e ciências para o funcionamento geral da sociedade, e dos riscos decorrentes dos super avanços técnicos, opõem-se a ele na maneira de avaliar as consequências dessa suposta evolução, interpretando-a como provedora de uma maior liberdade, e defendendo que as “partes boas” tendem a prevalecer sobre as “partes

²¹⁸ O poeta Roberto Piva afirmava que o futuro seria a ditadura do rosto humano, por sua dominação ilimitada em relação ao resto da natureza, que faria empalidecer as montanhas e rasgar a pança das florestas. A tendência de agora em diante é não só confirmar a antevisão do poeta, mas vê-la agravada com o império do transhumano, projetando suas conquistas ao pós-humano e sua colonização ascendente do espaço sideral. Para ver com mais precisão tais projetos de expansão sideral, cf. OBSERVATÓRIO ECOPOLÍTICA, 2016. <http://www.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n20.html>. Quanto ao poema visionário, Cf. PIVA, 2008.

²¹⁹ O filósofo francês Jean-Luc Nancy faz uma análise aproximada dessa de Kaczynski, ao inferir sobre o afastamento técnico do humano em relação à natureza, ampliado pela modernidade: “Desde a época de Descartes, pelo menos, a humanidade moderna fez do voto de sobrevivência e de imortalidade um elemento dentro de um programa geral de ‘domínio e posse da natureza’. Ela programou, assim, uma estrangeiridade crescente da ‘natureza’. Ela reavivou a estrangeiridade absoluta do duplo enigma da mortalidade e da imortalidade. O que as religiões representavam, ela a elevou à potência de uma técnica que recusa o fim em todos os sentidos da expressão: prolongando o término, ela expõe uma ausência de fim: qual vida prolongar, com que objetivo? Diferir a morte é também exibi-la, sublinhá-la.” (NANCY, 2008, p. 13).

ruins”. (KURZWEIL, 2007, p. 251). “Estamos atados à tecnologia”, diz Kurzweil (2007, p. 248), e os perigos iminentes de destruição generalizada não devem bloquear os possíveis ganhos não só materiais, mas principalmente espirituais que as tecnociências anunciam. Kurzweil parece dizer que, independente do que demonstre certas experiências históricas de obsessão, de fixação em ideias de onipotência, e do que pode acontecer sob o rastro dessa maneira de especular, de crer, o progresso técnico deve seguir ininterruptamente sua marcha, com o humano levado ao martírio se for preciso. O inventor transhumanista parece evocar o juízo de deus, ou do super-pós-humano sobre a humanidade “pecadora”, faltosa, imperfeita, que no caso de não conseguir cumprir sua missão de melhorar-se substancialmente vencendo sua natureza precária, deve sofrer a punição (extermínio total) a altura de sua dívida como paga pelo fracasso de sua mutação antropotécnica (ecotécnica), de sua empreitada tecnotranscendente (lembranças do crucificado e do arianismo).²²⁰

Kaczynski, opondo-se a tal propósito, e observando como o progresso tecnológico moderno, sua dinâmica economicista de caráter capitalístico liberal e/ou comunista (capitalismo de Estado) tende em sua lógica própria ao desenvolvimento, ao crescimento ilimitado e destruidor do humano e do não humano (natureza, terra), pois evolui como um câncer, minando a totalidade da vida, arrisca de fato propor o tensionamento e desestabilização da ordem tecnoindustrial, destruindo-a, e tendo por efeito uma espécie de retorno à Natureza.²²¹ Distintamente de Kurzweil (entusiasta) e de Joy (crítico moderado), Kaczynski prefere apostar na crítica imoderada ao conjunto do sistema tecnológico, propondo o desligamento completo das máquinas. Kurzweil não hesita em seguir adiante com os avanços. Joy segue advogando uma maior responsabilidade por parte dos próprios tecnólogos e cientistas – para que fiquem atentos em relação à rapidez do processo tecnocientífico e sua possível (e perigosa) autonomização – reduzindo assim drasticamente aos especialistas as decisões do que fazer. Joy continua projetando seus *softwares* sob a alegação de que são apenas instrumentos que podem ser utilizados de maneira confiável – de modo a tornar o mundo mais seguro e melhor – abstraindo-os de suas conexões e usos pelas demais forças

²²⁰ Referência ao arianismo nazista. Essa espécie de possível suicídio coletivo evocada por Kurzweil parece retomar por outras vias a “ordem de destruir as condições de vida do próprio povo alemão” (FOUCAULT, 2010, p. 219), ordem dada por Hitler, em telegrama datado de abril de 1945. Martine Rothblatt, tecnóloga transhumanista, já citada aqui nesse trabalho (capítulo 1), é outra entusiasta desse progresso tecnológico fatalista, que diz ser inerente ao desenvolvimento social e estar grudado ao desejo transcendente das pessoas: “O principal motivo pelo qual os clones mentais não farão eclodir nenhuma revolução, mas vão evoluir como parte da ordem social, é que a maioria dos seres humanos aprecia o progresso e, por conta dessa característica, são facilmente adaptáveis. (...) Não poderemos ser carnistas para sempre.” (ROTHBLATT, 2016, p. 185).

²²¹ Cf. KACZYNSKI, 2014.

técnicas, científicas, econômicas e políticas hegemônicas.²²² Kaczynski, por sua vez, propõe uma revolução selvagem, ou mais propriamente, para usar o conceito de Deleuze e Guattari, um devir-selvagem de cada um, como desinvestimento do encobrimento tecnocientífico super humanizador da natureza “fora” e “dentro” de nós.²²³

De todo modo, como bem coloca o sociólogo Edivaldo Vieira da Silva (2008, p. 244), a perspectiva primitivista, o retorno à natureza de Kaczynski é tão somente insinuado em seu *Manifesto*, que se concentra, sobretudo, na elaboração crítica mordaz à sociedade tecnológica e à percepção de que as pretensas resistências ao capitalismo são hegemonicamente constituídas pelo ressentimento e pelo mesmo ideário progressista legitimador das inovações técnicas e científicas, “demandando do Estado apenas a generalização de seus supostos benefícios a toda a sociedade.” (DA SILVA, 2008, p. 244).²²⁴ Tais movimentos de contestação, denominados por Kaczynski como “esquerdistas”, operam não somente de forma inofensiva, como reforçam a sociedade tecnoeconomicista com todas as suas debilidades.

Mas, ainda que apenas insinuado, o conceito de retorno à natureza de Kaczynski, pode ser singularmente apropriado e lançado adiante sob outros registros. Desde logo é preciso esclarecer que o autor não sugere nenhum tipo de utopia salvacionista, com a volta a uma espécie de natureza originária inocente, pura, virgem, inofensiva, enfim, edênica. Não imagina a natureza tampouco separada da sociedade, do humano violador. Ele afirma sim que a natureza sabe cuidar de si, se autorregular, e que existe muito antes do aparecimento das primeiras formas de vida humana, e que ainda quando estas surgiram, coexistiram séculos com ela sem causar-lhe grandes danos. O efeito devastador do humano sobre a natureza só teria se dado a partir da revolução industrial. Nenhum sistema ideal deve ser criado para aliviar a pressão que lhe foi imposta, sendo necessário apenas recusar o modelo tecnológico adotado desde a modernidade, desatrelar-se de seu poder. Será preciso, no entanto, conforme Kaczynski, aguardar um período de tempo razoável para que a natureza cicatrize suas feridas civilizatórias, para que se recupere em suas forças humanas e não humanas.²²⁵

²²² É preciso, no entanto, reconhecer que Joy abre espaço para a desconfiança no progresso, em sua capacidade potencialização do mundo: “Sempre acreditei que programas mais confiáveis, em razão dos seus vários usos, tornarão o mundo um lugar mais seguro e melhor. Se vir a acreditar no contrário, eu me sentirei moralmente obrigado a suspender o meu trabalho. Hoje, já consigo imaginar que esse dia chegará. (...) Daqui por diante, para mim, o progresso será um tanto agridoce.” (JOY, 2003, p. 249-250).

²²³ Kaczynski leva seus devires bem longe, refugia-se numa cabana na região montanhosa do estado de Montana (E.U.A.), afastando-se da existência integrada ao modelo civilizacional da sociedade tecnoindustrial. Cf. DA SILVA, 2008.

²²⁴ Kaczynski elabora em seu *Manifesto* a crítica a certo tipo de esquerdismo hegemônico, cujo núcleo fundamental ideológico não abandona a dominação tecnoindustrial, diferindo apenas da direita por sua demanda de socialização, de partilha dos supostos ganhos do desenvolvimento expandido. Cf. KACZYNSKI, 2014.

²²⁵ Cf. KACZYNSKI, 2014.

O retorno à natureza proposto por Kaczynski é mais o retorno da natureza até nós, como proposta de uma abertura do humano ao não-humano, um deixar-se povoar por forças-outras que não as humanas com seu encobrimento temeroso daquilo que não compreende e que é intolerável.²²⁶ Acolher a natureza em nós mesmos, a dimensão instintual²²⁷, afetiva, corpórea, absurda, imprevisível, “sofrente”, dissoluta, multiplicante, fluida, e acima de tudo, finita.²²⁸ Arejar um pouco em relação ao bote dado por milênios (ou nos últimos séculos, mais especificamente) pela plena razão ocidental, por sua tecnicidade, sua lógica confinante, sua sanha transcendente. Retorno “ao” ou “do” plano de Natureza, de imanência, proximidade com a terra, com o enigma que não quer ser desvendado, mas que apela a invenção poetizante. Talvez até mesmo aceitação do retrocesso como forma de pensar a noção de progresso inexorável²²⁹, com a formulação de um conceito de recuo tecnológico, científico, econômico, não para um passado idealizado, mas para um “saudoso futuro”.

O que retorna não é o mesmo, mas camadas de diferença, virtualidades diferenciais do passado e do futuro que nos habitam no presente, que são a presença viva em nosso corpo de carne, ossos e sangue, terra, água, ar e fogo. Permitir que a natureza e suas forças nos toquem e destruam o império do humano e suas formas exangues, e que sob uma parada, um repouso do desenvolvimento²³⁰, o *outro* (bicho, planta, barro) em nós mesmos possa desabrochar,

²²⁶ “Ainda conheço a natureza? Será que me conheço?” (RIMBAUD, 2007, p. 141).

²²⁷ Acolhimento da natureza, dos instintos que não significa ser por eles dominado, com a idealização de uma pretensa natureza humana como uma “bela alma”, dispensando todo o pensamento em proveito do corpo, da instintualidade imprudente. Nesse sentido, Deleuze e Guattari alertam inclusive que, num agenciamento homem-animal, o homem deve domar algumas de suas próprias forças “instintivas”, numa espécie de reversão com as forças animais, as quais lhes serão transmitidas como forças “adquiridas”, participação anti-natureza. Então, esse receber instintualidade, natureza, significa entrar nesses devires não humanos, nessa zona de trocas intensivas (de vizinhança, mas não de indiferenciação) com os animais, vegetais, com as forças da natureza sem a confusão com suas pretensas formas, com sua mimetização. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a. Já em *O Que é a Filosofia?*, os pensadores franceses, inspirados em Nietzsche, falam de um “gosto como um ‘sapere’ instintivo, quase animal”, como condição para o filósofo criar conceitos. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

²²⁸ “Subjetividade da ressingularização capaz de receber cara-a-cara o encontro com a finitude sob a forma do desejo, da dor, da morte...” (GUATTARI, 1990, p. 55).

²²⁹ “O entusiasmo com o ‘progresso’ é um fenômeno próprio das formas modernas de sociedade, e parece não ter ainda existido muito antes do século XVII.” (KACZYNSKI, 2014, p. 173). Não se trata evidentemente de uma regressão, mas de involução inventiva, linhas que correm entre o progresso e o retrocesso (tensão-limite), repouso para a emergência das velocidades absolutas, loucas, com a seleção daquilo que potencializa ou debilita. Assim pode ser com as tecnologias e as ciências, como com tudo mais. De todo modo, Deleuze e Guattari afirmam que no plano de imanência, plano fixo da Vida “tudo mexe, atrasa ou se precipita.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 40).

²³⁰ Trata-se de uma certa contenção da marcha histórica pretensamente inevitável, em especial do progresso tecnocientífico e economicista, de seu produtivismo supérfluo de mercadorias, imagens e informações (opiniões), que aniquilam a natureza no humano e no não humano tanto mais rapidamente desde a industrialização, com uma aceleração ilimitada com os circuitos de computadores e demais emergentes tecnologias de ponta. Um certo represamento, interrupção, refluxo que não é o estacionamento dos fluxos vitais, das velocidades absolutas, dos movimentos aberrantes, acontecimentais tratados por Deleuze e Guattari, mas a imobilização dos “falsos” fluxos, das velocidades relativas orientadas pela razão, pela historicidade, pelo progresso destruidor humano e transhumano, pela dinâmica do dinheiro, do capital, das especulações nas bolsas de valores, que passa a vampirizar a vida de seus criadores, até o ponto de ser adjetivada com suas

possa nos fazer diferir de nós mesmos, fazer ruir a blindagem, a couraça ao *fora* assustador não humano. E em vez de nos constituirmos como criadores de nossos próprios senhores colonizadores (deus, razão, tecnociência, dinheiro, mercadoria, Estado, trabalho, escola, tribunal, polícia, política, *eu* identitário...) como se fossem nossos libertadores, que possamos nos misturar, envolver, enrolar, “matilhar”, atravessar, ou até fugir, desertar, se tornar imperceptível, solitário, silencioso²³¹, devir-primitivo, devir-indígena²³², largar o mundo grande, linha de fuga ante o majoritário. Ser-com-o-mundo (natureza, imanência pura, caosmos, lembranças spinozistas)²³³, e não sobre ou contra o mundo, pelo toque menor, minoritário, discreto, e que apenas insinua, no limite das potências únicas que tomam para si, diretamente, sem representações, o rumo de suas existências, como o quer e o faz Kaczynski.²³⁴

Assim, tomando as preocupações de Joy (ainda que moderadas), seus temores de que a tecnociência possa estar indo longe demais sem uma reflexão mais apurada das consequências

características: “os mercados estão nervosos”, anunciam sem grande espanto os jornalistas normalizados, assujeitados à linguagem tecnicista.

²³¹ Como na advertência de Nietzsche, a solidão e o silêncio se mostram amigos da potência inventiva singular, autêntica: “APRENDER A SOLIDÃO. – Ó, pobres-diabos nas grandes cidades da política mundial, homens jovens, dotados, martirizados pela ambição, que consideram seu dever, em todos os acontecimentos – e sempre acontece algo –, trazer seu comentário! Que, assim fazendo poeira e ruído, acreditam ser o carro da história! Que, por espreitar sempre, sempre atentar para o momento de inserir seu comentário, perdem toda produtividade autêntica! Ainda que anseiem muito por fazer grandes obras, nunca lhes vem o profundo silêncio da preñez! O acontecimento do dia os empurra como se fossem palha, enquanto eles acreditam empurrar o acontecimento – os pobres coitados! – Quando se quer fazer um herói no palco, não se pode pensar em fazer o coro, não se pode nem mesmo saber como se faz o coro.” (NIETZSCHE, 2004, p. 128-129).

²³² Não uma imitação de caracteres fundados num ideal de pureza, mas a experimentação de certas forças singulares: sua conexão com o plano de natureza, com a terra, sua vida e associações diretas com os outros entes “humanos” e “não-humanos”, sua recusa ao trabalho compulsório capitalístico, ao Estado, a mediação social pelo engodo tecnológico maior. Mergulho numa zona de vizinhança com os indígenas, com os selvagens (aqueles que vivem “na”, “com” e “da” selva) em seus modos de vida que rejeitam a inclusão civilizatória ocidental totalizadora. Cf. KRENAK, 1999. <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2017/03/krenak-1999.pdf>.

²³³ Essa concepção de ser-com-o-mundo deve ser entendida como a composição com as forças do plano de Natureza, de imanência ou de consistência tal como formulam Deleuze e Guattari em sua intercessão com Spinoza (devir-mundo); não deve ser confundida com as filosofias da consciência ou da linguagem, as quais os autores problematizam como filosofias que desprezam o *fora*, ainda que se definam como filosofias do todo aberto. Daí vem a advertência de David Lapoujade, ao afirmar que tais filosofias se defendem respectivamente do encerramento do mundo na consciência e na lógica ou gramática, já que argumentam que a consciência está no mundo e que a linguagem é aberta ao mundo do qual fala. De todo modo, tais filosofias, diz Lapoujade, são filosofias que se detêm numa cognição restrita, limitada ao humano sob a forma do eu (sujeito) e do significante, dispensando o *fora* com todos os seus devires inumanos, suas multiplicidades nômades, suas dobras e desdobras de sentidos e experimentações não confinantes (hecceidades). Cf. LAPOUJADE, 2015. E sobre o plano de Natureza e as hecceidades, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a.

²³⁴ Como já apontado na nota 217, Kaczynski decide se refugiar numa região erma dos E.U.A., e viver como uma espécie de eremita. Mas, ainda que voluntariamente refugiado, não deixa de produzir suas linhas de fuga, em especial seu Manifesto contra a sociedade industrial e seu futuro pós-humano. Não é preciso, evidentemente, imitar sua decisão de isolar-se do resto da humanidade (ainda que isso não seja de todo um absurdo), mas é interessante tentar compreender seu gesto e se deter em seu escrito, levá-lo a sério e tomar algumas intensidades que ele libera, como forma de resistir ao intolerável da sociedade tecnocapitalística-estatal contemporânea em expansão global e sideral. Sobre essa expansão, cf. OBSERVATÓRIO ECOPOLÍTICA, 2016. <http://www.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n16.html>.

de seus rápidos avanços e promessas espetaculares, sob o risco de extinção da humanidade ou de seu domínio pelas máquinas, pelos robôs, e atravessando-os com a nada moderada crítica de Kaczynski, se torna possível uma associação com o conceito de maquínico (não mecânico) de Deleuze e Guattari. O pensamento emerge aqui, não para sugerir a interrupção generalizada das ciências e das tecnologias, nem tampouco para reduzir a responsabilidade de seu desenvolvimento à boa vontade moral dos cientistas, tecnólogos, investidores e gestores políticos implicados e interessados em seus avanços, mas para elaborar uma ampla problematização ética/estética estendida a toda sociedade, com o questionamento do próprio modo de operar capitalístico e verificar seletivamente na constituição de outras linhas de pensar e viver, quais e como usar as tecnologias, mais ou menos inovadoras, segundo desejos e modos de viver multiplicadores e únicos.

Sem idealizar formas prontas e acabadas de utilização, é possível, e mesmo necessário, propor pelo menos um emprego *menor* das tecnologias²³⁵, selecionando o que intensifica (afirma a vida terrena, imanente, direta, finita) e o que destrói a vida intensiva/extensiva, de modo a bloquear os arranjos transhumanistas capitalísticos, seus delírios de imortalidade mediante tecnicização desenfreada (deificação tecnotranscendente), que nos distancia cada vez mais do imponderável ontológico, das dimensões poéticas de sentido, das quentes camadas inumanas que nos habitam, entulhando-nos nas zonas racionalistas do humano ou super-pós-humano, em sua lógica anêmica e de baixa temperatura, em sua pretensa previsibilidade, em suas verdades intransigentes e modorrentas, enfim, em sua ilimitada

²³⁵ Uso *menor* das tecnologias pensado aqui como maquinismo, ser-com-as-máquinas que não se opõe a ser-com-o-mundo, ou seja, onde estabelecer uma zona de vizinhança com as máquinas não significa usá-las para suplantando o plano de imanência, para desencadear um plano suprassensível como o querem os transhumanistas. Ao contrário, permitir ser por elas atravessado, ou maquinar com outros entes, produzir subjetividade singular *com* eles, é *outrar* a si mesmo, potencializar-se sob o agito de outras forças que balançam e desmancham as formas rígidas que nos tentam cristalizar. As máquinas-maquínicas fazem parte, compõem o plano de imanência, são-com-a-natureza (devêm-natureza), com os humanos, com os bichos, com as plantas, sem deles se apoderarem. Enfim, são produto do deus-imanente como modificação do corpo e da alma do humano em suas conexões com as demais forças do mundo, e como tal, entram no circuito do que deve ser selecionado como potencialização ou debilitação da existência, como força que alegra ou entristece, que liberta ou que aprisiona, que faz pensar ou que apenas comunica, trivializa, banaliza. O próprio plano de consistência da Natureza, de imanência, dirão Deleuze e Guattari, é uma imensa Máquina abstrata, cujas infinidades de relações são mais ou menos compostas. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a. Máquinas-de-guerra exterior ao aparelho de Estado, fuga das organizações, das transcendências, dominações e hierarquias, máquinas de escrita “contra” as significações gerais, máquinas musicais (intermezzo), máquinas de ascese como linha de fuga, fora da Igreja, máquinas como devires, máquinas caósmicas, como resistência ao mecanismo capitalístico, tecnocientífico majoritário, trans/pós-humanista, contra as máquinas de devastar, assassinar a vida do planeta. Sobre a catástrofe planetária operada na contemporaneidade pelos poderes antropotécnicos e econômicos capitalistas/estatais, cf. DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014. Em especial sobre tal destruição e sua relação com os transhumanistas, com os singularistas tecnológicos e com os aceleracionistas, cf. DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014.

idiotice de objetividade, como fulminou certo escritor brasileiro.²³⁶ Escutar Kaczynski, seu trinado, seu apelo ao coexistir com as demais forças da natureza, abrir-se aos blocos de devir, a novos ritmos, velocidades e lentidões outras que as da maquinaria capitalística tecno transhumanista, sua pressa e barulheira entorpecedora. Como sugerem Deleuze e Guattari, outras sonoridades na composição dos devires: “(...) através dos devires-mulher, criança, animal ou molécula, a natureza opõe sua potência, e a potência da música, àquela das máquinas do homem, tumulto das fábricas e dos bombardeiros”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 113).

“E onde está a vida? / Onde está a experiência? / Já te entregam tudo pronto / Sempre em nome da ciência, / Sempre em troca da vivência.”

(Raul Seixas, *Canção 'Tá na Hora'*)

3.4 David Lapoujade – A Ideia de Limite na Filosofia de Deleuze e Guattari: Desembarçando-se do Ilimitado Transhumanista

“Como / sair dessa / sem sair?”

(Ghériasim Luca, *Ghériasim Luca, Antologia*)

“Algo acontece / Numa posição delimitada pelo temporal. [...] Seu corpo leve respira pelo temporal / Numa posição delimitada.”

(Ghériasim Luca, *Ghériasim Luca, Antologia*)

Ao se deter sobre a questão da importância dos movimentos aberrantes²³⁷ na filosofia de Deleuze, o já citado filósofo francês David Lapoujade (2015, p. 307) considera que tal importância se deve, sobretudo, ao fato de que os movimentos anormais colocam sem cessar a

²³⁶ Trata-se do teatrólogo e jornalista Nelson Rodrigues, que passou a utilizar a expressão “idiota da objetividade” para caracterizar e “lamentar” uma espécie de moda que dominou a imprensa brasileira a partir dos anos 60, cuja atribuição a todo acontecimento vivo da palavra “objetividade” fazia ruir na linguagem qualquer traço de subjetividade singular, de sensibilidade, reduzindo-a a seu tom informativo de impessoalidade. A notícia do fato mais trágico, diz Rodrigues, passou a ser descrita e veiculada sem nenhum envolvimento do jornalista, produzindo um abismo entre este e as pessoas “objetos” de sua fala. Nelson Rodrigues acrescenta que, a partir de então, o Brasil passou a formar jornalisticamente “oitenta milhões de impotentes do sentimento”. Cf. RODRIGUES, 2016, pp. 115-118. Tal idiotia de objetividade é aqui aproximada do ideário trashumanista e da subjetivação capitalística contemporânea por considerar que tais dispositivos de formação do humano atual possuem algo de análogo com o tipo de jornalismo então ascendente, algo de técnico, frio, distante, sedutor e manipulador.

²³⁷ Sobre a questão dos movimentos aberrantes na obra de Deleuze, em especial, cf. LAPOUJADE, 2015.

questão dos *limites*. Tais limites, conforme adianta o autor, não são objeto de uma mera especulação teórica, mas devem ser enfrentados vitalmente, e que só dessa maneira podem então ser pensados.

Lapoujade afirma que, de um modo geral, a questão do limite é inseparável do problema *com quem direito?*. Traçar um limite se mostra como ato de relevante importância, decisivo, criador de direito.²³⁸ Sob tal perspectiva, a terra possui a extensão-limite segundo a qual o direito pretende se exercer sobre ela. O filósofo aparece como aquele que mede racionalmente o que pode ou não ser conhecido no plano terrestre, é um “agrimensor que circunscreve os limites da terra conquistada.” (LAPOUJADE, 2015, p. 307). É um criador de direito, como os agrimensores do Império Romano, legalmente habilitado para calcular os limites do conhecimento do mundo. Deslocar certos limites consagrados funciona como instauração de um novo direito, como decisão sobre uma emergente divisão sobre o legítimo e o ilegítimo, e enfim, como proposta de uma nova distribuição da terra; o que é verificado na filosofia de Kant, quando este traça os novos limites cognitivos a enfrentar as pretensões despóticas da metafísica clássica e das “invasões bárbaras dos nômades empiristas”. (LAPOUJADE, 2015, p. 308).²³⁹ As novas condições do conhecimento estabelecidas pelo autor alemão fixam os novos limites cognoscíveis. Condicionamento significa limitação. “Sob condições” quer dizer operar dentro de certos limites que definem o campo em que o exercício da condição se dá legitimamente sobre o condicionado.²⁴⁰

As condições de possibilidade do conhecimento para Kant são condições terrenas, limites imanentes, referidos a um sujeito denominado de transcendental²⁴¹, não transcendente,

²³⁸ Daí o autor associar tal ato a uma filosofia inseparável da terra, como em Kant. Comentam Deleuze e Guattari sobre a filosofia de Kant: “(...) sua ideia de revolução copernicana põe diretamente o pensamento em relação com a terra.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 113). Mas ainda que observando tal compromisso de Kant com a terra, com a imanência, Deleuze e Guattari perceberão sua recaída moderna na transcendência: “(...) remete a imanência ao sujeito da síntese, como nova unidade, unidade subjetiva. Ele pode até mesmo dar-se ao luxo de denunciar as Ideias transcendentais, para fazer delas o ‘horizonte’ do campo imanente ao sujeito. Mas, fazendo isso, Kant encontra a maneira moderna de salvar a transcendência.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 63-64).

²³⁹ Diz Deleuze: “Há, pois, *interesses* da razão, mas, além disso, a razão é o único *juiz* dos seus próprios interesses. Os fins ou interesses da razão não são julgáveis nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneçam exteriores ou superiores à razão. Kant recusa de antemão as decisões empíricas e os tribunais teológicos.” (DELEUZE, 1983, p. 11). Conforme o próprio Kant: “(...) poderíamos determinar a extensão e os limites de nossa razão; (...) E deste modo seria perfeitamente fundada uma dúvida completa quanto a toda a filosofia dogmática que segue o seu caminho sem uma crítica da própria razão. (...) Com efeito, todos os conceitos e até todas as perguntas que a razão pura nos apresenta situam-se não na experiência, mas sim tão somente na razão, e em virtude disto têm que poder ser resolvidos e concebidos segundo a sua validade ou a sua nulidade.” (KANT, 1983, p. 374).

²⁴⁰ “(...) as condições unicamente sob as quais são dados objetos ao conhecimento humano precedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados.” (KANT, 1983, p. 35).

²⁴¹ “O pensamento: estas representações dadas na intuição pertencem todas a *mim*, segundo isso significa que as reúne numa autoconsciência ou que posso pelo menos reuni-las nela (...). A ligação não se encontra, porém, nos

“precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 63). Assim é que Lapoujade (2015, p. 308) pode afirmar que a razão kantiana é capaz de abarcar a terra com seu olhar sintético. O que se constitui daí é um todo sistemático sob a forma do englobamento do conjunto do espaço, sob a submissão da legislação do entendimento. Uma totalidade que não prescinde de exterioridade, mas existe sem fora, como confirma a distinção kantiana entre marco e limite, dirá Lapoujade. (2015, p. 308). O todo é definido como aberto, uma vez que seus marcos são recuados ininterruptamente, na medida, por exemplo, em que uma ciência não esgotou seus conhecimentos, isto é, no que lhe resta conhecer. Mas o limite – ainda que o Todo se apresente como aberto sob o ponto de vista do recuo dos marcos – recusa para fora uma parte da totalidade que não pode integrar: os povoamentos diferenciais e nômades. Uma espécie de resto não assimilável, não identificável.

Aí há uma distinção entre o resto ainda a conhecer, o marco do recuo, e o resto como fora. Uma ciência como a genética, por exemplo, pode-se dizer que esgota certos limites, suas leis intrínsecas, quando conclui o mapeamento do genoma humano. No caso, seu marco também foi vencido, mas a partir de agora, sob o uso dos transhumanistas especificamente, tal ciência se abre novamente, não só em termos de conhecimento do DNA de cada indivíduo, mas em sua manipulação, na invenção ilimitada de formas de vida, na reprogramação tecnocientífica da vida inteira no planeta. A lei-limite é deslocada para lei do ilimitado dos saberes e da onipotência em criar novos *designes* mais evoluídos do que os arranjos falhos da biologia.²⁴² O resto aqui ainda obedece certos limites, pois o conhecimento e criação vital se reduzem a uma operacionalidade tecnocientífica de melhoramento da vida em termos de escape existencial, com a produção de abrigos confortáveis diante da velhice, das doenças, da morte, do que faz sofrer, enfim. E também como adequação na disputa tanto mais acirrada por um melhor posto na atual sociedade capitalística e suas exigências por eficiência intelectual, estética, moral, emocional, etc. Por esse modelo, ainda que certos marcos sejam vencidos, outros são abertos, mas o ilimitado, além de conservar certos aspectos como “fora” de seu

objetos e não pode ser quiçá tirada dos mesmos pela percepção e deste modo primeiramente acolhida no entendimento, mas é unicamente uma operação do entendimento, que nada mais é senão a faculdade de ligar a priori e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo conhecimento humano.” (KANT, 1983, p. 85-86).

²⁴² “(...) estamos ganhando os meios de corrigir e refinar a invenção inacabada da evolução.” (KURZWEIL, 2007, p. 69). Enquanto a morte for o limite a transpor, os cientistas e tecnólogos não descansarão o ilimitado do saber e do fazer, pelo menos em redimi-la aos humanos à sua condição de amortalidade. E enquanto o capitalismo for um projeto de expansão total, tal será o desafio ilimitado dos conhecedores, gestores e investidores em sua realização infinita. O Homo Deus não descansa após a criação, pois esta é infinita e ilimitada. Algo sobre o Homo Deus e a luta contra a mortalidade, cf. HARARI, 2016.

domínio, amplia sua distância e o torna insuportável.²⁴³ O *fora*, portanto, é um resto *menor*, o incognoscível, o imperceptível, o não significante, o indizível, o não representável, ou subrepresentável, o invivível²⁴⁴, dirá Lapoujade. (2015, p. 308).

Lapoujade (2015, p. 308) diz que esse é o traço comum das filosofias “de”: da consciência, do conhecimento, da linguagem, do vivido, etc. São arrastadas a um movimento de desterritorialização, mas logo se reterritorializam num certo campo cujos limites circunscrevem: a filosofia de Kant, o limite entre cognoscível ou incognoscível; a filosofia da linguagem, o limite entre o sentido e o não sentido. Assim, elas e outras ciências maiores cuidam em repelir para fora de seus limites as dimensões poéticas da existência (o não sabido do pensamento, o indizível da fala, o não significado do sentido, o invivível da vida), um fora tratado como algo menor, desprezível. O transhumanismo leva isso ao extremo ao reduzir a vida a sua condição extensiva, com a totalidade de sua grandeza sendo medida e apropriada pelos campos tecnocientíficos mais avançados (limite), e eliminando (ou quase) toda a dimensão lúdica, intensiva, os outros sentidos e experimentações não racionalizáveis e operacionalizáveis.

Nesse domínio é que o limite pode ser tomado como um império, como uma muralha intransponível de direito, possuindo valor de lei. Pode ser confundido com um império num duplo sentido: de comando e de território fechado. Mas como já colocado, isso não impede que tais filosofias e usos tecnocientíficos se nomeiem como totalidades abertas. Dessa maneira, as filosofias da consciência e da linguagem podem se defender das acusações, respectivamente, de encerrar o mundo na consciência e de reduzi-lo a uma lógica ou a uma gramática, já que segundo a primeira, a consciência está no mundo, e conforme a segunda, “a linguagem é aberta para o mundo do qual fala.” (LAPOUJADE, 2015, p. 309). No caso do uso tecnocientífico pelo transhumanismo, essa abertura mundana é afirmada como uma simples obediência à evolução inevitável do mundo biológico ao mundo antropotécnico, com direção implacável e velocidade exponencial a um futuro pós-antropotécnico.²⁴⁵ Com isso, tais filosofias – o transhumanismo super incluído – podem afirmar uma exterioridade, justo por não possuírem um *fora*.

²⁴³ Um exemplo disso é como os transhumanistas tratam a arte, buscam nela somente um tranquilizante, fazem dela um uso recreativo, um cosmético, uma estética do conforto e do exibicionismo. Enquanto a arte para filósofos como Deleuze e Guattari é uma maneira intensiva de pensar, de mexer e desassossegear a vida e potencializá-la na invenção de modos outros de sentir, perceber, de ser em devir, contra a obediência a um dever, a uma lei.

²⁴⁴ Invivível é deixado de fora no registro da vitalidade intensiva, já que o vivível extenso é manipulado, seduzido, dominado pelos poderes, pela ordem maior do conhecimento, da política, da economia, etc.

²⁴⁵ Cf. KURZWEIL, 2007.

Retidas na mera exterioridade e/ou na simples interioridade, tais filosofias ou doutrinas (as de Kant e do transhumanismo, especificamente), permanecem presas numa moral transcendente, entulhadas na dimensão da representação, encerradas na imagem dogmática do pensamento.²⁴⁶ Sobre tal imagem fixa, em especial a permanência de Kant numa dimensão de transcendência,²⁴⁷ ainda que sob a interioridade da razão, das faculdades legisladoras de um sujeito reflexivo (eu) em colaboração recognitiva, multiplicação do senso comum, dirão Deleuze e Guattari: “(...) um Sujeito ao qual o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão).” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 64). O mundo como propriedade de uma consciência, humanitarismo levado às penúltimas consequências, pois o transhumanismo aparece como consciência super humana que se diz herdeira da marcha progressiva do mundo até sua efetivação tecnológica total e ilimitada.

Tais cadeias que ignoram o *fora* abrem mão parcialmente do pensamento segundo Deleuze e Guattari, pois recaem na “impura” mistura de planos. (1997c, p. 78). Pois justo no fora, em suas zonas obscuras, é que são elaboradas as forças efetivas que agem sobre o pensamento, as forças imanentes, o não-pensado do pensamento. Pensamento não como uma faculdade natural intrínseca a si mesmo, cuja bem aventurança dependa da remoção de suas ilusões internas, nem tampouco como uma evolução extrínseca do vivido mundano “natural”, cuja precisão se faça notar pelo distanciamento dos erros sensíveis, mas pensamento como efeito de uma violência que afeta a potência de pensar justo no seu limite como dobra, em sua impotência. Pensamento como criação, como engendramento do pensar no próprio pensamento, como contato com as forças informuladas, que o fende, arromba e faz sobrevoar o plano de imanência, sempre a formular novos e desassossegadores problemas.²⁴⁸

De todo modo, o limite moral, legal desempenha uma função separadora, exclusiva. Para além dele, não existe nada, ao menos nada que mereça legitimidade, diz Lapoujade (2015, p. 309). Ele nos coloca, nos reduz a uma alternativa que Deleuze problematiza e se opõe: ou um fundo indiferenciado, um abismo sem diferenças, “ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora desde Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos...” (DELEUZE, 1998, p. 109). É o limite que permite tal alternativa, sua operação de separação dos termos. O limite aqui é concebido num uso

²⁴⁶ Sobre a imagem do pensamento, especialmente em Kant, cf. DELEUZE, 2006a.

²⁴⁷ “Pensar implica aqui numa projeção do transcendente sobre o plano de imanência.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 117). “Nota-se a que ponto a Crítica kantiana é finalmente respeitosa: nunca o conhecimento, a moral, a reflexão, a fé, são postas em questão, presumindo-se em sua correspondência interesses naturais da razão...” (DELEUZE, 2006a, p. 200).

²⁴⁸ Sobre isso, cf. DELEUZE, 2006a.

estritamente disjuntivo: “ou bem... ou bem...”. Mas os povoamentos nômades que engendram o pensamento e a ética (indizível, impensável, não significado, invivível) numa radical imanência, são distribuídos justamente pelo meio dessa alternativa, *entre-deois*, no *com* em vez do *ou*, todos vindos de fora e tidos como ilegítimos. O ou...ou... da alternativa legitimadora moral, do poder separador “deve” ser substituído pelo nem... nem... deleuziano, se quisermos pensar e elaborar uma ética dos encontros, das potências e suas variações intensivas. Produzir um outro sentido para o limite, distinto de um bloqueio, outra relação com o Todo, disjunção inclusiva, uma fuga, um ar puro esquizo:

... nem cosmos nem caos, mas caosmos como nova imagem do Todo. Não mais somente o Aberto, mas o Fora. Deleuze nunca deixou de recusar tal alternativa em toda parte em que a encontrava, assim como nunca deixou de criticar o uso ilegítimo da disjunção que ela supõe. Como o conceito de limite não seria profundamente modificado por isso? Em Deleuze, o limite não é mais um muro, muralha da China ou *limes*, mas se torna um filtro, um crivo, uma membrana que coloca topologicamente em contato um dentro mais profundo que qualquer interioridade com um fora mais distante do que qualquer mundo exterior. O antigo muro é transposto ou ultrapassado num “salto”. Esse é um dos *leitmotifs* de *O anti-Édipo: o avanço esquizo que transpõe o muro*. (LAPOUJADE, 2015, p. 309).

É a experimentação desse outro limite, ético, do *fora* – distinto do limite da lei, traçado por aquele que mede e que circunscreve a terra como império – que torna possível desembaraçar-se do ilimitado transhumanista, ainda pertencente em sua dinâmica de domínio sobre o planeta a essa orientação de limite separador. O transhumanismo produz em seu uso tecnocientífico certo modelo de disjunção exclusiva: ao fincar pesquisas e modificações no terreno tecnológico e científico, ele deixa de fora todo o sentido que extrapola suas fronteiras cerradas de progresso, funcionalidade, extensividade, instrumentalidade, eficiência, lucratividade, etc. Assim, é preciso “passar o muro do significante, isto é, desfazer os códigos” como bem dizem Deleuze e Guattari. (2004, p. 343).

Mergulhar no outro limite (não moral), para além do bem e do mal, do certo e do errado, da perfeição e da imperfeição, da ordem e do caos, sem temor da morte ou da loucura. Com ele se pode inventar um novo sentido da terra, e outras maneiras de valorar. Lapoujade (2015, p. 310) então destaca como Deleuze analisa a diferença entre esses dois conceitos de limite, dois modos de distribuição ontológica da terra: um limite que julga e mensura os entes em virtude de um princípio exterior; e outro, o limite imanente que as singularidades encontram quando vão até o fim do que podem. Um, o “tu deves”; o outro, o “eu posso” ou “eu desejo”. Neste último, não se trata de um “eu” como sujeito pessoal, cuja vontade se pretenda toda poderosa no pensar e escolher, mas como singularidade capaz de – pelos

encontros com os corpos e os incorpóreos – selecionar o que pode e/ou o que deseja, devido a sua intensificação ou debilitação da potência. Capacidade inclusive de admitir sua própria impotência, sua fragilidade. O limite da potência como força capaz de estar à altura de sua própria fraqueza. (LAPOUJADE, 2002, p. 88)²⁴⁹. Deleuze assim formula sua ideia de limite:

Dir-se-á que ‘até o extremo’ define ainda um limite. Mas o limite, (...) já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda sua potência. (DELEUZE, 2006a, p. 68).

O limite da potência como limite das singularidades, como experimentação permanente dos devires (devir-mundo), ou seja, fazer o mundo todo devir, desbanca as pretensões universalizantes de todo o limite geral, legislador, separador, e evidentemente também o ilimitado dos transhumanistas com sua arrogância de onipotência. O limite da potência é o limite criador, que a partir dos encontros permite que elaborem sentidos sempre renovados pela interpretação dos signos liberados pelos embates das forças. O limite aqui aparece como a prova e a avaliação das formas de vida: leva-se uma vida intensiva ou meramente extensiva (sobrevivencial)? Uma vida singular/povoada, nobre, ativa, inventiva, bela ou uma vida individual/geral, baixa, ressentida, banal/mimética, feia? O limite se apresenta assim como a força de constituição de si pelo critério da afirmação da vida em sua plena imanência, em seu campo de vibratilidade, cujos sentidos e figuras se compõem e se decompõem, com suas turbulências, inquietações, alegrias e decaídas. Afirmação e invenção de si como único, em seus múltiplos encontros produtores “sempre” inéditos. Afirmação que não se deixa tomar pelas generalidades de sentido, pelas universalidades de produção desejante, pela presunção de poder ilimitado, pelo temor e a esperança que lançam ao prometido irrealizado, pois a potência é o limite no viver desmedido do agora, da realização no encontro, de sua criação autêntica.

²⁴⁹ Esse é o limite do encontro da criança com o mar revolto. O pequeno está na borda da praia recebendo em seus pés as ondas que vem e vão com sua força mais ou menos crescente. Ele está sob a supervisão dos pais, que não interferem sob a forma-limite da proibição, exterior. Mas observam a experimentação do filho atentamente, estão cuidando dele, de sua vivência ética, de seu embate com outras forças. A criança corre para trás quando vê uma onda mais forte, recua, e corre à frente quando a observa mais branda, quer molhar seus pés, quer sentir a liquidez e potência do mar. Mas já começa a aprender que as forças não são tão iguais, ainda que ocupem o mesmo plano. Por isso, recua de vez quando percebe que não conseguirá mais enfrentar de pé ou se levantar se continuar sua brincadeira ontológica no encontro com seu amigo mar, que de repente cresceu em força, e que se tornou incompatível com a potência frágil e arqueira do pequeno. O garoto já começa a compreender pelo corpo, pelo afeto singular, os limites imanentes do cuidado de si, da conservação de sua existência sem o temor do juízo, da lei externa, do dever, do limite que separa. Aprende a ética e estética no entre-dois *com* o mar, no devir-aquático de si, pensando com o corpo, “seu” e do mar, com os sentidos liberados do encontro (incorpóreos) e a prudência necessária para continuar experimentando outros alegres contatos, nesse caso, não humano.

A questão dos dois limites se encontra em toda a parte da obra de Deleuze e Guattari, assim afirma Lapoujade. (2015, p. 310). Em *O Anti-Édipo* (2004), aparece através da distinção entre limite relativo e limite absoluto. Por um lado, o limite que as sociedades não podem ultrapassar sob pena de desaparecerem, como um muro contra o qual estão sempre esbarrando. Nessa linha, o limite define “as condições de reprodução da ordem social”. (LAPOUJADE, 2015, p. 310). É assim que uma sociedade pode reproduzir sua ordenação incessantemente: debatendo-se o tempo todo contra os muros. Pode-se até recuar esse limite, deslocar a muralha permanentemente, desterritorializá-la como faz o capitalismo, sem, no entanto, ultrapassá-la. Fragmenta-se o muro em diversas paredes removíveis, transitórias, ainda mais hoje no capitalismo em sua versão cada vez mais “flexível”, sobretudo, dos fluxos e velocidades informacionais: “capitalismo como labirinto em expansão”. (LAPOUJADE, 2015, p. 310). Eis aí o limite ou desterritorialização relativa, com o capitalismo se reterritorializando sobre o próprio corpo do capital, seu limite imanente, e sobre o Estado nacional.²⁵⁰ No outro lado, o processo esquizo como o que atravessa o muro, a figura da revolta. O limite absoluto emerge toda vez que os fluxos-esquizo transpõem o muro, embaralham os códigos e desterritorializam o *socius*. O corpo sem órgãos (CsO) é o *socius* desterritorializado, “deserto onde escorrem os fluxos descodificados do desejo”, diz Lapoujade (2015, p. 311)²⁵¹. É mais ou menos sob esses dois sentidos da noção de limite que serão encontrados os dois polos de desejo que atravessam o *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari: polo paranoico como limite relativo e polo esquizofrênico como limite absoluto, conforme os dois investimentos libidinais.²⁵²

Mas qual o sentido efetivo da transposição do muro, da realização do salto, do avanço esquizo? Lapoujade (2015, p. 311) afirma que, enquanto permanecermos sob o jugo da lei, estaremos presos sob a forma de uma interioridade enquanto sujeição social, ainda que investidos pelo regime da autonomia. Na verdade, a autonomia nada mais é do que o limite relativo, liberdade de um sujeito constituído para a obediência dos valores majoritários da sociedade moderna. Sujeito-legislador-legislado, que tem por horizonte o mundo exterior, mundo esse que nada mais é do que a denominação de uma submissão mecânica cada vez mais sufocante. Assim o é também na contemporaneidade, acrescida pela lei-limite do ilimitado transhumanista, que se anuncia tanto mais se deslocando, se desterritorializando

²⁵⁰ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2004. E também, DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

²⁵¹ A noção de corpo sem órgãos será desenvolvida no capítulo 3 desse trabalho.

²⁵² Lapoujade deixa evidente que está fazendo uma espécie de simplificação do conceito de limite em *O Anti-Édipo*, já que nesse livro Deleuze e Guattari distinguem – no lugar de somente dois – cinco tipos de limites: o limite relativo e o limite absoluto, mas também o limite real, o limite imaginário e o limite deslocado. Cf. LAPOUJADE, 2015.

relativamente ao domínio das tecnociências e suas alianças planetárias e extra planetárias com o capitalismo, a governança estatal e seus investimentos de desejo cada vez mais ampliados. Dessa forma, Lapoujade dirá que transpor o limite relativo é fazer desmoronar tal horizonte. Fazer deslizar o território judicativo do mundo (poder de lei), e imprimir um limite da potência, “que nos faz ir de encontro ao deserto e nos comunicarmos com as multiplicidades nômades do Fora.” (LAPOUJADE, 2015, p. 311).

É preciso compreender que em Deleuze e Guattari o limite não desaparece, mas muda de natureza. Faz-se necessário lembrar que não se trata de um muro separador como o que ocorre na modernidade (limite-marco) e atualmente entre os transhumanistas (limite-ilimitado). O limite para os autores franceses é uma espécie de membrana ou filtro que põe em contato os termos que distingue. Um outro tipo de disjunção aparece aqui, não excludente, antes ao contrário, comunicativa das diferenças, disjunção inclusiva. O limite é mantido, pois é a partir da própria distância não relativa que se torna possível a comunicação dos distintos elementos: “Eles se comunicam pelo limite que os disjunge.” (LAPOUJADE, 2015, p. 311).

Aqui não se está mais de um lado ou do outro do limite, ou de um lado ou do outro do limite e do ilimitado. O problema se torna *outro*: está-se encavalado, esquartejado, desterritorializado pelas multiplicidades do *fora*, que nos levam ao deserto descentrado, como no sonho esquizofrênico que narram Deleuze e Guattari. (1995a, p. 42). O limite nesse caso é um paradoxo: inacessível, mas aí desde sempre (já presente), na constituição do que dele se afasta e se aproxima. Estamos sempre sobre ele, ainda que não o atinjamos jamais. Comunicação entre potência e impotência do pensamento, por exemplo, tal como Deleuze (2006a, p. 213) no rastro de Artaud define sua gênese no próprio pensar. Distintamente o ilimitado prometido pelos transhumanistas, que visam opor a onipotência legisladora à impotência/potência sempre porvir como limite sem lei.

É sob tal regime, dirá Lapoujade (2015, p. 312), que a obra de Deleuze se constitui como enciclopédia dos movimentos aberrantes. Seu empirismo transcendental pode ser definido como filosofia dos limites justo por compreender que cada faculdade tende para o seu próprio limite: o insensível da sensibilidade, o imemorial da memória, o impensado do pensamento... Assim também a linguagem que tende para o indizível, a percepção que tende para o imperceptível, e o corpo sem órgãos como limite do corpo enquanto matéria intensiva. Cada faculdade como que revirada a seu *fora*:

Cada faculdade deve religar-se ao fora em que ela se engendra, como se só pudesse se constituir passando pelo avesso dela mesma, lá onde avesso e direito se

comunicam: um fora mais distante que todo mundo exterior, um dentro mais profundo que todo mundo interior. (LAPOUJADE, 2015, p. 312).

É essa a motivação dos movimentos aberrantes, ir sempre até os limites. Como demonstram Deleuze e Guattari, é necessário sim transpor o limite, mas no sentido de passar pelo avesso, como numa dobra. Com Guattari, o combate de Deleuze passa a ser – conforme Lapoujade (2015, p. 312), mais do que reverter o platonismo e suas figuras (do próprio Platão, de Kant, de Bergson) – revirar os imperialismos: do Édipo, da linguística, do significante, da estrutura, etc. É contra as formas de soberania que a luta é travada a partir de então. Contra uma forma de interioridade que se pretende suprema enquanto reino da totalidade, do geral, sobre toda a estratificação. Revirar a estrutura edipiana, do eu identitário, humano ou super humano (trans/pós-humano) enquanto figura organizada socialmente que necessita de um papai, de uma mãe, de um poder superior, de uma hierarquia, figura infantil por excelência.²⁵³ Revirar no avesso da inorganização real do desejo e dos processos esquizofrênicos. “Revirar a estrutura da linguagem no fora dos gritos desarticulados, revirar o corpo orgânico nas variações intensivas do corpo sem órgãos.” (LAPOUJADE, 2015, p. 312-313).

Sempre dobrar, desdobrar, produzir variações, multiplicar para promover a ruptura com essas formas de interioridade e entrar em contato direto com as multiplicidades do *fora* por meio da criação de um *dentro* (imanência) que suporte seus fluxos loucos, intensivos. A operação de revirar o limite não consiste em meramente fazê-lo se deslocar, pois desse modo apenas o reencontramos mais a frente, cada vez mais imperioso, até o ponto do ilimitado, como ocorre no caso do transhumanismo. Desterritorializar e buscar uma linha de fuga não são noções ou experimentos de recuo ou afastamento do limite, mas antes e, sobretudo, práticas de atravessamento de sua imagem enquanto bloqueio, invenção de outros modos de vida, potência ante o poder do limite e do ilimitado como muros humanos ou pós-humanos, limite como potência *menor*, potência de devir, zona de indiscernibilidade, entre-dois. Limite como afirmação da vida mortal (finita) em suas variações e multiplicidades de composições entre humanos/inumanos no plano de Natureza, contra o limite do eu humano e o limite ilimitado do transhumano com suas transcendências narcísicas e/ou de imortalidade.

²⁵³ Sobre a relação poder/infantilismo diz Pasolini: “Os fatos espetaculares do Poder tendem a nos reduzir a um estado infantil. O Poder realiza (finalizando-as) as maiores operações: e todos temos de ficar de boca aberta, admirando. É claro que não queremos nos tornar excessivamente crianças, que não queremos ser reduzidos eternamente ao estado de filhos. Por isso, detestamos também todas as máscaras do paternalismo mais feroz da história (por ser indubitavelmente o mais poderoso): a falsa democracia, a demagogia populista, o sentimento familiar, a espantosa retórica da obediência.” (PASOLINI, 1982, p. 173).

Nessa sintonia, Félix Guattari, em belíssima passagem de seu texto *Microfísica dos Poderes e Micropolítica dos Desejos* (1985), comentando Foucault nos lança ao que será toda a perspectiva do capítulo seguinte: a afirmação da vida imanente e dos processos de singularização na composição dos devires, afirmação da existência finita e do desejo inventivo no campo social com seus agenciamentos coletivos, múltiplos, sem o horror da morte, sem carência alguma, mas ao contrário, exuberância intensiva, diz Guattari (1985, p. 40): “A finitude não deve ser suportada na resignação como uma falta, uma carência, uma mutilação ou uma castração: ela é afirmação, engajamento existencial.”

“(Dizer sim à finitude é dizer não à lisura solitária de um deus. É permanecer nas nossas rachaduras). [...] (Dizer não à finitude é trocar nossas lacunas pela solidão de um deus).”

(Juliano Garcia Pessanha, *Ignorância do Sempre*)

4 A MÁQUINA DE GUERRA CONCEITUAL DE DELEUZE & GUATTARI COMO EXPERIMENTO DE RESISTÊNCIA AO IDEÁRIO TRANSHUMANISTA

4.1 Imanência: *Uma Vida... Que Resiste*

“A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um ‘problema’. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama diferente.”

(Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zarathustra*)

“... eu quero tornar-me terra, para encontrar o meu repouso naquela que me gerou.”

(Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zarathustra*)

Se todo o ideário transhumanista se constitui numa busca prometeica de transcendência ao humano e, mais ainda, a tudo que diz respeito à natureza e suas supostas limitações e imperfeições, Deleuze e Guattari fizeram de toda a sua filosofia uma espécie de geofilosofia²⁵⁴, isto é, construíram toda uma máquina de guerra conceitual de afirmação à imanência pura, à vida como intensidade, hino a Terra e à Natureza como motivo spinozano. (1997c, p. 66). Assim é que, essa primeira parte do capítulo será dedicada a explicitar a distinção que os autores operaram em sua obra entre o plano de imanência e o plano de transcendência, com a problematização quanto ao transhumanismo, suas implicações políticas, e a consequente diferenciação entre ética e moral.

Pensando a relação entre filosofia e imanência, Deleuze e Guattari (1997c, p. 51) afirmam serem os conceitos filosóficos²⁵⁵ totalidades fragmentárias, nascidos de lances de dados que não compõem um quebra-cabeças, isto é, não formam uma unidade, já que suas bordas não se ajustam umas às outras. No entanto, os conceitos ressoam e a filosofia que os cria sempre apresenta um Uno-Todo ilimitado²⁵⁶, não fragmentado, mesmo quando aberto, que os contém a todos num só e mesmo plano. É o que denominam plano de consistência, ou plano de imanência dos conceitos. Ambos, conceitos e plano são correlativos, mas não devem ser confundidos, não sendo o plano de imanência um conceito, nem mesmo um conceito que

²⁵⁴ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

²⁵⁵ É bem conhecida entre os leitores de Deleuze e Guattari a especificidade da tarefa da filosofia em criar conceitos, enquanto as outras duas maneiras de criar e de pensar, notadamente a ciência e a arte, produzem respectivamente, funções ou functivos e afectos e perceptos. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

²⁵⁶ O ilimitado da Univocidade do plano tem o sentido de abertura à multiplicidade de conceitos que podem ser elaborados, conforme a variedade de problemas que surgirem e impulsionarem o pensamento à invenção em sua relação com o *fora*.

abarcaria todos os conceitos. Tal confusão seria fatal à filosofia em sua especificidade, pois nada impediria a unificação dos conceitos, ou sua transformação em universais, e ainda nada impediria que o plano perdesse sua abertura.

Deleuze e Guattari (1997c, p. 51) definem a filosofia como um construtivismo que comporta dois aspectos complementares, mas que diferem em natureza: a criação de conceitos e o traçado do plano. O plano envolve movimentos infinitos e é o meio que se move infinitamente a si mesmo, e assim comporta os conceitos e seus movimentos finitos de velocidades infinitas: “É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor ‘os seres lentos’ que nós somos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 51).

O plano é uma espécie de reservatório ou deserto que os conceitos-acontecimentos vêm povoar. Eles são a únicas regiões do plano, e o plano é a única salvaguarda dos conceitos. O plano não possui outras regiões além dos conceitos-tribos que o povoam e nele se deslocam. Assim, é o plano quem assegura aos conceitos seus ajustes e suas conexões sempre crescentes, enquanto os conceitos asseguram o povoamento do plano sobre uma curvatura renovada, sempre em variação.

O plano de imanência não é um conceito pensado ou a ser pensado, mas diz respeito a uma imagem do pensamento, imagem que dá a si mesmo sobre o que significa pensar, fazer uso do pensamento. Não é um método, e nem é, como imaginam os transhumanistas, “um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que o pensamento não é aqui remetido ao lento cérebro como o estado de coisas cientificamente determinável em que ele se limita a efetuar-se, quaisquer que sejam seu uso e sua orientação.” (1997c, p. 53). Aquilo que cabe ao pensamento não deve ser confundido com os acidentes que remetem ao cérebro, ou às opiniões históricas. Com isso, a perda de memória ou a loucura, por exemplo, não devem se referir ao pensamento enquanto tal, como seu obstáculo, mas a um simples acidente cerebral, a um mero fato. Da mesma maneira, contemplar, refletir e comunicar não são outra coisa senão opiniões que se fazem sobre o pensamento, em tal época e em tal civilização. O que é próprio do pensamento é o movimento que pode ser levado ao infinito, é ele quem constitui a imagem do pensamento, uma imagem não dogmática.

Segundo apontam Deleuze e Guattari (1997c, p. 54), o movimento do infinito não obedece a coordenadas espaço-temporais, que determinariam posições sucessivas de um móvel e os seus pontos fixos de referência. Assim, o mergulho no pensamento não implica nem num ponto de referência objetivo, nem um móvel que se exprimisse enquanto sujeito, desejante do infinito e ou que dele necessitasse. Essa parece ser uma característica dos

transhumanistas, que se colocam como sujeitos fabricantes/idealizadores do infinito em sua marcha sucessiva de evolução tecnocientífica em direção à cura dos males e imperfeições do humano e da Natureza, e sua conseqüente transcendência triunfalista e redentora. Mas para os filósofos franceses o que se encontra em movimento é o próprio plano enquanto horizonte absoluto (não o horizonte relativo um sujeito), o plano de imanência que nós ocupamos sempre e já. É a Terra se desterritorializando, o pensamento e seus movimentos aberrantes²⁵⁷, seus movimentos infinitos, de ida e volta (desterritorialização/reterritorialização), que vai em direção a uma destinação, mas com retorno perpétuo sobre si, um duplo movimento, uma dobra de um ao outro, do plano sobre si mesmo, do pensamento sobre si mesmo, de um (o plano) e de sua imagem do pensamento, um em relação ao outro. É nesse sentido, dizem os autores, que ser e pensar são uma só e mesma coisa,

Ou antes, o movimento não é imagem do pensamento sem ser também matéria do ser. [...] O plano da imanência tem duas faces, como Pensamento e como *Natura*, como *Physis* e como *Nôus*. É por isso que há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, dobrados uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança um outro instantaneamente, de tal maneira que o plano de imanência não para de se tecer, gigantesco tear. Voltar-se-para não implica somente em se desviar, mas em enfrentar, voltar-se, retornar, perder-se, apagar-se. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 54-55).

Ora, dizem Deleuze e Guattari (1997c, p. 57), a filosofia começa com a criação de conceitos, não pressupostos, e com isso o plano deve ser considerado como pré-filosófico. O plano sim é dado, de modo que os conceitos possam ser remetidos eles mesmos a uma compreensão não-conceitual. A filosofia aqui coloca o plano como uma potência pré ou não-filosófica, como um deserto movente que os conceitos vêm ocupar, povoar. É até mesmo provável que o não-filosófico esteja mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e isso quer dizer que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida exclusivamente de maneira filosófica ou conceitual, mas como forma de pensar que se dirige também, fundamentalmente, aos não-filósofos. A filosofia, como criação de conceitos, é, assim, distinta daquele que a pressupõe (o plano), mas é ao mesmo, inseparável dele. A filosofia é, simultaneamente, criação de conceitos e instauração do plano. “O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração.” (1997c, p. 58). O plano não se confunde com um programa, um projeto, não é um fim ou um meio; o plano é o plano de imanência que se dá

²⁵⁷ Cf. DELEUZE, 1992. Sobre os movimentos aberrantes como máquinas de guerra de possível resistência ao que debilita a vida, mesmo e, sobretudo, com as promessas de aperfeiçoá-la e eternizá-la (transhumanismo), sem nada problematizar de sua depreciação pelos poderes abomináveis da contemporaneidade, cf. LAPOUJADE, 2015.

como solo absoluto da filosofia, se constitui como sua Terra ou sua desterritorialização, sobre os quais ela cria seus conceitos. Ambos são imprescindíveis, criar os conceitos e instaurar o plano.

Não se pensa para obter conforto existencial, por vaidade intelectual ou para adquirir estabilidade emocional. Verdade, centralidade/unidade referencial ou subjetiva são imagens pálidas do pensamento, imagens de transcendência, algo próximo do que fantasiam os transhumanistas com seu ideário de purgar todo sofrimento, enfermidade, envelhecimento, e até pela noção pessoal de imortalidade que sustentam. Sua concepção de centrar toda a ontologia humana e da natureza em informações, sejam genéticas, sejam neuronais, com a pretensa extensão ilimitada de aperfeiçoamento via informações digitais pelo suposto mapeamento preciso e completo de tais dimensões, parece somente atualizar técnica e cientificamente as antigas e modernas leituras metafísicas da vida, com suas conjecturas racionalistas, evolucionistas, universalistas, essencialistas, substancialistas, identitárias, em que o humano, o “eu” – por mais que seja reclamado à superação, à pulverização por meio de fluxos²⁵⁸ – ainda permanece como registro fundamental. Melhoria, aperfeiçoamento, superação, correção, complementação, etc. não problematizam de fato a imagem-figura do humano em suas formas históricas, homem-divino/homem-secular.²⁵⁹ Apenas prolongam e tornam tal imagem mais extravagante, hiperbólica, imagem transcendente do pensamento, imagem-escapista da dimensão das sensações puras, da pele do mundo.

Deleuze e Guattari (1997c, p. 58) alertam que o pensamento em princípio causa certa indiferença, e que é um exercício perigoso, arriscado. Somente quando os perigos se tornam evidentes é que a indiferença é interrompida, mas ainda assim os riscos permanecem de certo modo imperceptíveis, pois intrínsecos à própria empreitada do pensar. Justo porque o plano de imanência é pré-filosófico, e vai operando ainda sem os conceitos, é que ele vai se dando como uma experimentação de risco, inquietante, desassossegante, tateante, e vai recorrendo a meios-outros que o da altíssima racionalidade. São meios nada convencionais, inconfessáveis pela tradição ocidental e suas versões contemporâneas (o transhumanismo, por exemplo), “da

²⁵⁸ Nas sociedades de controle, diz Deleuze, os poderes operam não mais de modo a fixar, a formar, como nas sociedades disciplinares – que eram regidas especialmente por localidades enclausurantes e mantinham certa estabilidade de posições e identidades – mas funcionam por fluxos, por formatações e modulações permanentes, mais móveis e eficazes. Cf. DELEUZE, 1992. E também DELEUZE, 1999. A imagem dos poderes e seu correlato humano, identitário, muda, mas nem assim nos libera de seu projeto tanto mais dominador e desvitalizador, basta observar os sonhos transhumanistas, que prometem nos dar a “liberdade” de nos refazermos de corpo e subjetividade ao infinito, porém sob o regimento hegemônico da figuração antropocêntrica, seu alargamento, seu superapoderamento. Mesmo quando supostamente posto em questão, o antropocentrismo é conservado entre os transhumanistas, pois o humano é sempre o centro, seja de cuidado, seja de controle, seja como meio privilegiado de evolução em relação às demais forças da Natureza.

²⁵⁹ Essa relação das formas históricas do humano será desenvolvida adiante com maiores detalhes.

ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso.” (1997c, p. 58). Pensar sob o plano de imanência não traz qualquer tranquilidade, o retorno de seu mergulho é com os olhos injetados de sangue, ainda que seja com os olhos do espírito. São linhas de fuga extraordinárias o que o pensamento persegue, são voos de bruxa, velocidades e movimentos infinitos, furiosos, nada apaziguadores. E, no entanto, tal turbilhão como meio não aparece no resultado, visto que este deve ser tomado em si mesmo e calmamente, dando ao perigo do pensamento imanente um outro sentido:

...trata-se de consequências evidentes, quando a imanência pura suscita, na opinião, uma forte reprovação instintiva e a natureza dos conceitos criados ainda vem redobrar a reprovação. É que não pensamos sem nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 59).

Aqui sim, o humano é atravessado por outras forças que não as que meramente o espelham, o projetam, que o mantêm como centro onto-epistemológico, político e ético, estético ou qualquer outra dimensão que o privilegie numa posição hierárquica superior em detrimento das demais forças da Natureza. Aqui o humano se abre a multiplicidade de devires (devir-animal, devir-vegetal, devir-mineral, devir-imperceptível), se desdobra de si mesmo e produz um pensamento da pura imanência, pensamento inumano (não desumano), intempestivo²⁶⁰, que não simplesmente pulveriza as identidades-fixas modernas, mas também quebra com o registro identitário persistente nas sociedades de controle, com suas identidades *prêt-à-porter*²⁶¹, com os perfis-fluxos-identitários, móveis e variados que os mercados contemporâneos investem como novidades adequáveis às permanentes necessidades de domesticação política e maximização econômica. Assim, os devires funcionam como um processo de singularização que nada tem a ver com a noção de indivíduo,²⁶² de identidade, com a relação de sujeito e objeto (interioridade ou exterioridade)²⁶³, mas produz em cada único uma relação com seu fora, fora do eu, fora do humano, fora de sua maioria, de sua

²⁶⁰ Sobre o intempestivo, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

²⁶¹ Sobre tais identidades, cf. ROLNIK, 1997.

²⁶² Deixar claro que para Deleuze a ideia de indivíduo propriamente está ligada ao mundo clássico, sendo o indivíduo coextensivo ao ser. Já no mundo romântico, é a pessoa quem aparece “definida como coextensiva à representação”. (DELEUZE, 2006c, p. 185). A contemporaneidade apresenta uma outra figura segundo Deleuze: “Nós descobrimos, todavia, um mundo de singularidades pré-individuais, impessoais. Elas não se reduzem aos indivíduos nem às pessoas, e nem a um fundo sem diferença. São singularidades móveis, ladras e voadoras, que passam de um a outro, que arrombam, que formam anarquias coroadas, que habitam um espaço nômade.” (DELEUZE, 2006c, p. 185). Para uma verificação mais detida sobre a questão do indivíduo e das singularidades pré-individuais em Deleuze, cf. DELEUZE, 1998. Também, DELEUZE, 2006c.

²⁶³ Cf. DELEUZE, 2016.

dominância, e a experimentação do outro, um outramento de si, uma saída do confinamento de si sem a mera dispersão e/ou indiferenciação.

Deleuze e Guattari (1997c, p. 59) anotam que o plano de imanência é como um corte no caos e que opera como um crivo. O que é próprio do caos são as velocidades infinitas com a qual as determinações se esboçam e diluem sem que haja movimento de uma a outra, visto a impossibilidade da relação entre duas determinações, já que uma não aparece senão quando a outra já desapareceu. O caos não é nem inerte nem estacionário. O caos não é também uma mistura ao acaso. O caos caotiza, desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia frente ao caos, em sua luta com o caos, é o de conquistar certa consistência sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos aqui é ao mesmo tempo de ordem física e espiritual). A tarefa da filosofia é dar consistência ao caos sem abrir mão das velocidades e dos movimentos infinitos, algo distinto do trabalho científico, que busca dar referências ao caos, renunciando assim às velocidades e movimentos infinitos, operando por limitação das velocidades, tendo por princípio um horizonte relativo.²⁶⁴ Com a filosofia se dá algo diverso, supõe e instaura o plano de imanência, assume as velocidades e movimentos infinitos sem moderação, e ao operar um corte no caos, faz apelo à criação de conceitos.²⁶⁵

Mas a filosofia é desde seus começos ameaçada por certa confusão: do Uno imanente ser remetido a outro Uno, um Uno além; o que ocorre, por exemplo, com Platão e seus sucessores neoplatônicos. A imanência, seja como matéria de Ser seja como imagem do pensamento, passa a ser imanência em relação “a” algo, o Uno-Todo imanente estando “no” outro Uno, este transcendente. Ora, alertam Deleuze e Guattari:

Cada vez que se interpreta a imanência como “a” algo, produz-se uma confusão do plano e do conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo no conceito. Assim mal entendido, o plano de imanência relança o transcendente: é um simples campo de fenômenos que só possui secundariamente o que se atribui de início à unidade transcendente. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 62).

²⁶⁴ O uso tecnocientífico pelos transhumanistas é aí bem peculiar. Quando prometem, por exemplo, uma transformação infinita e ilimitada tanto do corpo quanto da subjetividade humana, e até da Natureza em geral, é ainda sob certa finalidade e limites do humano como centro e referência universal. Tanto a velocidade quanto o movimento que aventam são do tipo paradigmático, com figuras que confundem suas operações com o plano de transcendência propriamente religioso (imortalidade, perfeição, abolição da dor, do sofrimento, etc.), que projetam certa uniformidade de desejo relativo a sujeitos frente ao horizonte a ser conquistado. Sobre a relação ciência e religião, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

²⁶⁵ Se a tarefa específica da filosofia é criar conceitos sobre um plano de imanência, a ciência tem por objeto próprio os functivos ou funções, que são estados de coisas referenciais. Cf. DELEUZE; GUARRATI, 1997c.

Dizem os autores (1997c, p. 62) que, com o cristianismo a situação só se agrava. A posição de imanência não é por completa dispensada, ao contrário, se mantém como “instauração filosófica pura”. O problema aqui é que a imanência é suportada apenas em pequenas doses, é rigidamente controlada pelas exigências de uma transcendência emanativa, e mais ainda, criacionista. Nesse momento, os filósofos ficam reféns da autoridade religiosa, e devem demonstrar que a dose de imanência que aplicam no mundo e na alma, não ameaça a transcendência do Deus que só aceita a imanência como instância secundária inferior. Ora, a imanência é a pedra de toque ardente de toda a filosofia, pois ousa enfrentar todos os perigos, todas as condenações, perseguições e negações que esse modo pensar se depara. É dessa forma que o problema da imanência não parece ser algo de meramente abstrato ou teórico. A imanência é tão perigosa porque ela devora os sábios e os deuses, como imanência pura só é imanente a si mesma, banha tudo, toma para si o Todo-Uno sem nada deixar como outra dimensão a que ela seria imanente. Porém, toda vez que se confunde a imanência como imanente “a” algo, este Algo termina por reintroduzir o transcendente.²⁶⁶

Segundo Deleuze e Guattari (1997c, p. 63), é a partir de Descartes, e com Kant e Husserl, e a emergência do cogito, que o plano de imanência pode ser tratado como campo de consciência. A imanência passa a ser supostamente imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Kant dará a este sujeito o nome de sujeito transcendental, e não transcendente, pois se trata do “sujeito do campo da imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior.” (DELEUZE, GUATTARI, 1997c, p. 63). Por mais que recuse qualquer uso transcendente da síntese, Kant ainda assim remete a imanência ao sujeito da síntese, agora como unidade subjetiva, ao contrário da suposta unidade transcendente objetiva concernente ao platonismo e ao cristianismo. E mais: ainda que faça a denúncia das Ideias transcendentais, fazendo delas o horizonte do campo imanente ao sujeito, ele encontra justo aí uma nova maneira, moderna, de salvar a transcendência. Não é mais a transcendência de um Algo ou de um Uno superior a ser contemplado, mas “a de um

²⁶⁶ “A imanência só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa nada subsistir a que ela poderia ser imanente. Em todo caso, cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 63). Esse Algo como sugerem Deleuze e Guattari é uma das “figuras” da filosofia: objetividade de contemplação, sujeito de reflexão, intersubjetividade de contemplação. Tais figuras conforme os autores são fundamentalmente paradigmáticas, projetivas, hierárquicas, referenciais. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c. Mais explicitamente, esse Algo o qual é reintroduzida a transcendência na imanência é “Deus, o Ser, o Espírito Absoluto, o Significante”. (GUATTARI, 1992, p. 132).

Sujeito *ao qual* o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão).” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 64).²⁶⁷

Há ainda outro aspecto em que a transcendência se apresenta no campo imanente: visto que a imanência se tornou imanente a uma subjetividade transcendental, esta quando referida a outra consciência, se apresenta como transcendência comunicativa de um eu a outro eu. Husserl e outros de seus sucessores concebem ao Outro e ao fluxo do mundo vivido na subjetividade todo o trabalho da transcendência no seio da imanência, mundo intersubjetivo povoado de objetos intencionais, de outros eus, “uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo ideal povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 64). Desde a modernidade, a imanência não é mais referida a uma transcendência, esta é pensada no interior da própria imanência, e é dela que se espera uma ruptura definitiva. É por dentro do campo mesmo de imanência, que fazem por toda parte dela transbordar a transcendência. Não basta mais reduzir a imanência ao transcendente, é preciso a partir de então que a imanência remeta à transcendência e a reproduza, que a fabrique.

Ora, o problema fundamental que se coloca aqui é o de saber se – além dessas três modalidades de Universais (contemplação, reflexão, comunicação), que são segundo Deleuze e Guattari (1997c, p. 65) como que três idades da filosofia (a Eidética, a Crítica e a Fenomenologia), que não se separam da história de uma longa ilusão – é possível incluir contemporaneamente a filosofia transhumanista como maneira de idealizar/experienciar, e mais explicitamente, como a forma mais atual e projetiva de fabricar na própria imanência a dimensão propriamente transcendente, com os meios tecnocientíficos mais avançados que dispõem hoje e que prometem ser exponencialmente elevados no futuro, e assim como o modo mais novo de um pensar escapista, pois que procura fazer a produção da existência, da vida escapar do “plano da Natureza”, plano de distribuição dos afetos.²⁶⁸

Em seu livro *Espinoza: Filosofia Prática* (2002, p. 133), Deleuze marca de forma decisiva sua distinção entre plano de transcendência e plano de imanência, ainda que essas duas concepções por vezes se misturem e que passemos de uma noção à outra tantas vezes de

²⁶⁷ “O princípio supremo da possibilidade de toda intuição com referência à sensibilidade, segundo a estética transcendental, era: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições formais do espaço e do tempo. Com referência ao entendimento, o princípio supremo da mesma é: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção. Na medida em que nos são *dadas* todas as múltiplas representações da intuição estão submetidas ao primeiro princípio; na medida em que têm que poder ser ligadas numa consciência, todas essas mesmas representações estão submetidas ao segundo princípio. Com efeito, sem isso nada pode ser pensado ou conhecido, pois as representações dadas não teriam em comum o ato da apercepção *eu penso*, e desse modo não seriam reunidas numa autoconsciência.” (KANT, 1983, p. 86-87).

²⁶⁸ Sobre o plano de Natureza como plano de distribuição dos afetos, cf. DELEUZE, 2002.

forma imperceptível. O plano transcendente é definido como uma espécie de plano teológico em que toda organização vem de cima, de modo oculto. Diz respeito ao espírito de um deus, mas ainda “evolução nas profundezas supostas da Natureza”, ou também “organização de poder de uma sociedade”. Esse plano pode ser estrutural ou genético, e os dois simultaneamente. Refere-se a formas e a seus desenvolvimentos, aos sujeitos e a formação de sujeitos. É um plano que se dirige sempre a formas, formatações, sujeitos e assujeitamentos, plano de organização e de desenvolvimento que permanece oculto, que nunca é dado, “que deve apenas ser adivinhado, induzido, inferido a partir do que ele oferece.” (DELEUZE, 2002, p. 133). Ele indica uma dimensão a mais, implica sempre uma dimensão suplementar ao campo daquilo que é dado. Já o plano de imanência não possui dimensão extra alguma. O processo de composição é captado por si mesmo, por meio daquilo que oferece, que dá, naquilo que dá. Não é um plano de organização ou desenvolvimento, é um plano de composição. As formas não aparecem aqui, mas as relações de velocidade entre partículas mínimas de uma matéria não formada, relação de forças em que também não existem sujeitos, mas tão somente estados afetivos individuantes e anônimos. Plano de movimentos e repousos, de cargas dinâmicas afetivas, plano de horizontalidade e dos estados intensivos, em que cada singularidade não se separa de suas relações com o mundo, selecionando o que lhe convém ou não como potência tônica de existir.

Dessa maneira é que podemos pensar sim o transhumanismo como um modo de ser vinculado à transcendência, isto é, em sua retórica e em suas pesquisas pretendem desvincular tanto os humanos quanto os animais não humanos de suas relações de afetação entre si no plano da Natureza, de modo a isolá-los, a fechá-los sobre si mesmos e buscar neles algum ponto ou dimensão suplementar em sua produção ontológica, como a pretensa centralização no mapeamento genético e seu modo de determinar emoções, tendências de caráter ou de eficiência profissional, com a consequente restrição subjetivante minimizando ao máximo as conexões sociais, a abertura de composição com o mundo afetivo e suas variações no processo de auto-singularização.²⁶⁹ O gene passa a ser o centro onto-epistemológico sagrado, a possibilidade de reformulação de cada ser a partir da reprogramação daquilo que supostamente nos determina nas profundezas de nossa molecularidade (como verdade

²⁶⁹ O termo auto-singularização aqui tenta indicar a distinção entre o processo de um cuidado de si ético-estético – em que cada único se constitui, se compõe na sua relação com o mundo, com a Natureza, de modo que não seja por eles completamente sufocado, e possa tanto mais selecionar aquilo que lhe convém ou não de forma a aumentar sua potência de agir e de criar novos modos de existir, de viver – e o processo de subjetivação pelos poderes do capitalismo, do Estado e também na figura do transhumanismo e seu uso da tecnociência e sua moral transcendente, que procuram fabricar corpos e subjetividades úteis a toda uma estrutura de poderes que ora se aliam ora se distanciam, mas que mantêm sempre certa mortificação das forças ativas de criação de vida intensiva.

secreta), do aperfeiçoamento da suposta evolução aleatória da Natureza por meio da fabricação tecnocientífica da transcendência imanente, em que a dimensão extra se mostra justo numa espécie de interioridade genética que nos encapsula e nos dobra sobre nós mesmos, numa espécie de (eu)genismo que nos separa de todo “fora”, de toda relação com o outro, com as conexões com o mundo, despolitizando toda nossa existência.

A centralidade da inteligência como função cerebral, e da alma também como dimensão eminentemente pertencida ao cérebro, parecem da mesma forma indicar a ideia de transcendência operada pelos transhumanistas, pois concebem o pensamento como aquilo que diz respeito em especial à natureza humana e sua massa privilegiada, e a alma (fundo/fundamento) como possível forma a ser em bloco transferida a uma instância separada do corpo e do mundo, que passará a habitar uma espécie de céu virtual. E mesmo seu pretense ilimitado melhoramento via computador (inteligência artificial) não apagam sua estrita ligação com a formação de um sujeito, ou formações em fluxo de um sujeito que, porém, não perde seu caráter substancial, seu registro identitário, sua dimensão suplementar transcendente na imanência das máquinas e das ciências de ponta que a fabricam constantemente. A eliminação do sofrimento, com a conseqüente preservação de uma felicidade constante, e a ideia de um corpo obsoleto que precisa se conectar a estruturas tecnológicas para acompanhar e se adaptar a velocidade informativa de nossa época, remetem ainda ao ideário transcendente.

O fim de toda dor, seja física seja emocional parece ser o ideal de um abrigo confortável a toda oscilação típica das afecções às quais somos confrontados em nossas vidas, em nossa relação sensível com o mundo, com os outros, em nossa capacidade de afetar e sermos afetados, em nossa necessidade imanente e simultaneamente contingente de embates e encontros com aquilo que nos faz viver em maior grau de potência ou em sucumbir na impotência. Eliminar todo o sofrimento indica assim se furtar de algum modo à própria vida intensiva, de suas relações e invenções no campo das forças, de aplacar de vez a vida agonística/transbordante, e encarcerá-la numa dimensão formatada de ascetismo, numa forma de fragilismo melindroso a tudo que a desafia e a faz criar no processo de variação de “formas/forças” imprevisíveis, únicas e inéditas, não selecionadas ou programadas de antemão por qualquer instância que se pretenda suprema. Já o aumento de nossa capacidade sensorial, proposta como adaptação ao mundo da velocidade de dados informativos atuais sugerem a conformação à organização de poder de nossa sociedade, ou seja, devemos ampliar as funções orgânicas de nosso corpo via ferramentas tecnológicas,²⁷⁰ monitorizá-las, de modo

²⁷⁰ É preciso deixar evidente que as tecnologias também podem nos servir como devir, ou seja, é possível entrar num devir-tecnológico como meio de quebrar, de desmanchar a forma propriamente humana, antropocêntrica, e

a controlá-las, colonizando o corpo inclusive em sua interioridade, visando a interrupção futura de qualquer risco de pane, organização de um corpo conforme as demandas dos poderes tecnocientíficos, estéticos, morais, de mercado e de Estado, corpos dóceis e obedientes, adequáveis à logística do atual capitalismo cognitivo, liberal empreendedorista, ou seja, centrado nas figuras investidoras de si como servos na sociedade de controle. Ainda que em outro contexto, como já enunciara Foucault:

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder” está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. (FOUCAULT, 1987, p. 119).

Assim, quando os transhumanistas acusam nossa subjetividade²⁷¹ e nosso corpo²⁷² de serem insuficientes, obsoletos, imperfeitos, faltosos, e insistem em melhorá-los, trocá-los, transferi-los, aperfeiçoá-los, na verdade não somos nós necessariamente que precisamos de qualquer suplemento de aperfeiçoamento – pois à nossa potência e desejo nada falta –, é o capitalismo contemporâneo, seus novos arranjos e necessidades, seus poderes difusos que solicitam de todos e de cada uma certa urgência de adequação, de inserção e cumplicidade em seu gerenciamento e produtividade, e com isso, a tecnociência de ponta aparece como ferramenta propiciadora dessa expansão e colonização que domina o planeta desde os lugares mais longínquos da Terra até as dimensões mais moleculares de cada corpo/subjetividade.²⁷³

produzir um inumano no homem através de um fluxo-tecnológico. O cinema é talvez uma maneira artística da tecnologia atingir tal inumanidade. Quanto a isso, cf. DELEUZE, 1999. O *videomaker* Bill Viola, chamado de xamã eletrônico, parece exemplificar uma experimentação de devir-técnico ao produzir vídeos, imagens conectivas com as forças intensivas da Natureza, ao extrair dela suas potências, ser por elas atravessado e propor ao espectador uma experiência de descodificação do olhar, deslocando-o a uma percepção extraordinária da vida, da matéria, da natureza, dos elementos. Sobre Viola, cf. DOS SANTOS, 2003. Essa relação artista-técnica-Natureza parece formar aquilo que Deleuze e Guattari chamam de seguimentos de devir, em que uns devires são levados aos outros, são transformados uns nos outros, são atravessados uns pelos outros. Sobre isso, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a. De todo modo, não parece ser isso o que ocorre no caso do uso transhumanista, já que o que pretendem é estender ao máximo nossas funções orgânicas, sensoriais, de modo a adequar-nos a sociedade de controle e a seus fluxos de velocidade capitalísticos. Sua intenção é na verdade produzir um super-humano, com características maximizadas.

²⁷¹ Na verdade os transhumanistas estão ocupados tão somente em tratar o sujeito formado, subjetivado por um “eu”, identitário, demasiado pessoal, afim apenas de expandi-lo, melhorá-lo, aperfeiçoá-lo através dos novos meios tecnocientíficos, torná-lo mais eficiente, dócil e produtivo. Ainda, e talvez, sobretudo, quando prometem o prolongamento indeterminado da vida, e quiçá a imortalidade, o fazem por um excesso de pessoalidade, da vida do sujeito com um “eu” hipertrófico e solipsista.

²⁷² A relação dos transhumanistas com o corpo funciona mais ou menos da mesma maneira da que tratam a subjetividade, isto é, pretendem reorganizá-lo, tornar suas funções mais precisas, eficazes, ou até transportá-lo ou substituí-lo por um corpo-máquina, fazer dele um *cyborg*, um super-corpo, ou mais precisamente, um super-organismo funcional útil economicamente e dócil politicamente.

²⁷³ Para entender um pouco essa questão do atual capitalismo e os poderes difusos, cf. PELBART, 2014. Disponível em: https://www.sescsp.org.br/online/artigo/8624_PETER+PAL+PELBART#/tagcloud=lista.

Então, como pensar a imanência pura, ou seja, a imanência sem que ela se refira a qualquer instância que a transcenda? Como pensar inclusive o plano das sensações como algo que não se reduz a um sujeito transcendental ou a produção tecnocientífica de caráter transhumanista? Deleuze (2002, p. 10) trata as sensações, para a afirmação da imanência pura, mais como a passagem entre duas sensações, de uma à outra como devir, como aumento ou diminuição de potência (quantidade virtual), sem que haja sujeito ou objeto, enquanto movimento que não tem começo nem fim. O campo de imanência escapa a toda consciência, a todo “eu”, a toda transcendência, seja referente a um sujeito seja a um objeto. Com isso, a imanência absoluta aparece como auto-suficiente, por nada constrangida, como anota Deleuze:

A imanência absoluta é em si-mesma: ela não está em algo, *a* algo, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito. Em Espinosa, a imanência não é à substância, mas a substância e seus modos estão na imanência. Quando o sujeito e o objeto, que tombam para fora do plano de imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer *aos quais* a própria imanência é atribuída, é toda uma desnaturação do transcendental que nada mais faz além de redobrar o empírico (é assim em Kant), e uma deformação da imanência, que se acha, então, contida no transcendente. (DELEUZE, 2016, p. 408).

Deleuze (2016, p. 408) deixa claro que a imanência não se reporta a Algo que seria como uma unidade superior a todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas, e assim, é quando ela não é mais imanência a qualquer outra coisa que não ela mesma é que se pode falar num plano de imanência, que não se define por um Sujeito ou um Objeto capazes de o conter. Aqui é que a pura imanência pode ser nomeada como *Uma Vida*, vida que nada falta, perfeição em si mesma, e nada além disso. “Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência, beatitude completa.” (DELEUZE, 2016, p. 409). Uma vida não possui mediações, seja de um sujeito, seja de objetos, nada que esteja submetida a um Ato ou que dependa de um Ser, é relação imediata com o plano de imanência, e o plano se define por uma vida.

Mas o que é a imanência: uma vida...? Deleuze (2016, p. 409) a define de forma decisiva ao citar o escritor Charles Dickens²⁷⁴, que narra *uma* vida considerando o artigo indefinido como índice do transcendental. Um homem tido como canalha, mal visto por todos, está prestes a morrer, mas eis que aqueles que cuidam dele manifestam certa boa vontade, respeito e amor pelo mínimo sinal de vitalidade do moribundo. Este, mesmo em seu estado de coma profundo – ao sentir essa espécie de solicitude por parte dos que o buscam

²⁷⁴ Cf. DELEUZE, 2016.

salvar – é tomado por algo de terno naquele instante. Mas à medida que consegue se recuperar e voltar à vida, seus cuidadores se tornam hesitantes e mais frios, e ele recobra toda sua grosseria e maldade. Deleuze diz que naquele momento, entre sua vida e sua morte, a vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que deixa liberar um puro acontecimento, dispensado dos acidentes, das características da vida interior e da vida exterior, ou seja, da sujeição e da objetivação daquilo que ocorre.²⁷⁵ A vida aí, *uma* vida entre a vida e a morte atinge certa beatitude. Vida não individual, vida singular, vida de pura imanência, neutra, que está para além do bem e do mal, já que era o sujeito que a encarnava no meio das coisas é que a fazia boa ou má. A vida do indivíduo se desmancha em favor da vida singular imanente de um homem que perdeu o nome, embora não deva ser confundido com nenhum outro. Singularidade, *uma* vida...

Porém, assinala Deleuze (2016, p. 410), *Uma* vida não se encontra somente nesse momento de confronto entre a vida individual e o morto universal. *Uma* vida está em qualquer parte, em todos os momentos em que um sujeito vivo atravessa, vida imanente que transposta por acontecimentos e singularidades que não são mais do que atualizações nos sujeitos e nos objetos. Vida indefinida que não comporta propriamente momentos, mas entre-momentos, entre-temporalidades. Nela não há nem desenvolvimento, nem evolução ou progresso de uma linha reta temporal, não há sucessividade: “Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio em que se vê o acontecimento ainda por vir e já tendo chegado, no absoluto de uma consciência imediata.” (DELEUZE, 2016, p. 410). Existe sim uma coexistência entre os acontecimentos e singularidades constitutivos de *uma* vida e os fatos ou acidentes d’*a* vida que os correspondem, mas eles não se confundem, não se compõem nem se dividem da mesma maneira. Os acontecimentos de *uma* vida imanente, singular se relacionam entre si de modo completamente diverso dos da vida de um indivíduo. Talvez *uma* vida possa passar sem qualquer individualidade, como é o caso dos recém-nascidos, que são todos parecidos e não conhecem nenhuma individualidade; mas possuem singularidades, *algum* traço, *um* sorriso, *um* gesto, acontecimentos que não se confundem com características de um sujeito. Os bebês, mesmo em meio a toda fragilidade, são atravessados “por uma vida imanente que é pura potência”, mesmo em sua pequenez, concentram “a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos”. Com os bebês a relação é exclusivamente afetiva, impessoal, vital. (DELEUZE, 1997, p. 151). Deleuze deixa claro, porém, que os indefinidos não equivalem a uma indeterminação qualquer, mas de um tipo muito especial:

²⁷⁵ É o fora mais distante que todo mundo exterior, porque é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência, o fora não exterior ou o dentro não interior. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

Os indefinidos de uma vida perdem toda indeterminação na medida em que eles preenchem um plano de imanência ou, o que dá estritamente no mesmo, constituem os elementos de um campo transcendental (a vida individual, pelo contrário, permanece inseparável das determinações empíricas). O indefinido como tal não marca uma indeterminação empírica, mas uma determinação de imanência ou uma determinabilidade transcendental. O artigo indefinido não é a indeterminação da pessoa sem ser na medida em que é a determinação do singular. (DELEUZE, 2016, p. 411).

Uma vida é composta estritamente por virtualidades, diz Deleuze (2016, p. 411). Mas o que ele chama de virtuais não deve ser entendido como algo ao qual seja carente de realidade, mas justo aquilo que se envolve no processo de atualização que dá realidade própria ao plano de imanência. O plano se atualiza sim em um Sujeito e em um Objeto (um estado vivido e um estado de coisas), mas é também ele virtual, já que os acontecimentos que o povoam são virtualidades. Os acontecimentos dão ao plano de imanência toda sua virtualidade, enquanto o plano dá aos acontecimentos virtuais toda sua realidade, uma realidade plena. Mesmo o acontecimento não-atualizado (indefinido) de nada carece, nada lhe falta. Ele é sempre suficiente quando colocado com seus acompanhantes simultâneos: campo de imanência, singularidades, uma vida. É uma ferida que se encarna ou se atualiza no vivido ou em um estado de coisas, mas ela própria é uma pura virtualidade sobre o plano de imanência que carrega *uma* vida.

Mas se *uma* vida é o correlato da imanência pura, o que ela opera, portanto, é a destituição de toda figura de Sujeito e Objeto, ela resiste a tais figuras de transcendência, resiste aos processos de individuação da mera vida extensiva, histórica, do mundo vivido socialmente com suas banalidades e tolices cotidianas, das representações engolfantes do repertório do “eu” pessoal. Mas o “eu” é também o *eu* humano²⁷⁶, o humanismo como centro de tudo, como racionalidade que na história do pensamento-metafísico ocidental subordinou e/ou depreciou o corpo, as sensações, a Natureza, em suma, a imanência. Humanismo como forma de dominação que se estabeleceu como a figura eminente de toda transcendência, eu-humano como fundamento racional que a partir da modernidade ocupa a Terra num movimento constante de desterritorialização/reterritorialização sob as figuras do Capital e do Estado.²⁷⁷

Ora, o transhumanismo aparece aqui como figura extrema de atualização de toda essa tradição humana em demasia, com suas idealizações de aperfeiçoamento *ad infinitum* de

²⁷⁶ Para um maior aprofundamento a esse respeito, cf. DELEUZE, 1998.

²⁷⁷ Para uma compreensão precisa dessa relação entre Humano, capitalismo, Estado, imanência, transcendência, Terra, desterritorialização/reterritorialização e filosofia, cf. o capítulo “Geofilosofia”, in: DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

corpos e almas humanas e não humanas, com seu horror a tudo que pertence ao plano da Natureza (enquanto “imperfeita”, “incompleta”), suas noções de vida extensiva dos indivíduos (obsessão por longevidade, imortalidade)²⁷⁸, de evolucionismo histórico e genético, de controle total sobre os organismos e seu desejo de organização global da Natureza (reprogramação genética das espécies e monitoramento do planeta), de sua propensão propagandística a adequação a sociedade informativa, de controle. Além disso, seus principais pesquisadores, os aqui apresentados, são eles mesmos figuras de poder, que para além de sua autoridade enquanto cientistas, médicos, filósofos, enfim, acadêmicos eminentes, são empreendedores, inventores de tecnologias rentáveis, sócios ou funcionários de fundações e empresas de tecnologia de ponta, fortemente financiados por organizações estatais e/ou privadas.²⁷⁹ Não cabe aqui, evidentemente, nenhum juízo moral acusatório ou leviano a qualquer dos pesquisadores transhumanistas, mas seus interesses não parecem se limitar exclusivamente a “salvação” da vida e minimização dos sofrimentos humanos e não humanos. O investimento em tais pesquisas e os ganhos em invenções tecnológicas são altos, e prometem crescer muito nas próximas décadas, além, claro, do prestígio que adquirem tais cientistas; suas investigações e invenções lhes rendem homenagens e prêmios que preenchem suas vaidades e afagam seus egos. Existe entre tais pesquisas e os novos arranjos do capitalismo mundial e os Estados nacionais, correlações e alianças inquestionáveis e que deverão crescer abundantemente num futuro próximo – seja como investimentos políticos e mercadológicos estritos, seja como sedução midiática ostensiva – dadas as necessidades tanto maiores de eficiência no capitalismo dito cognitivo, informativo, veloz e em fluxo.²⁸⁰

Portanto, nesse contexto a vida se vê reduzida a sua condição de extensividade sobrevivencialista, com as figuras de transcendência aparecendo sob certos matizes através da filosofia transhumanista que procede por juízo moral, já que mede os modos de vida justo por valores transcendentais, de forma comparativa, seletiva, como a melhor ou a pior existência, a mais perfeita ou a menos perfeita, a boa ou a má. Os transhumanistas cuidam em produzir através de seus discursos e promessas certo ideário de modo de vida mais ou menos

²⁷⁸ No discurso dos transhumanistas se observa quase que exclusivamente a noção de vida cronológica, de tempo extenso, histórico de vida, isto é, sua ênfase é quase toda restrita ao modo de ser da sobrevivência, pouco ou nada falam da potência mesmo da vida, da vida como superabundante em sua auto-produção imanente.

²⁷⁹ Raymond Kurzweil, por exemplo, é funcionário da empresa Google, e é amigo próximo e consultor do ex-presidente norte-americano Bill Clinton e do inventor e empresário Bill Gates, ambos entusiastas e financiadores das pesquisas transhumanistas.

²⁸⁰ Como fonte para pesquisa de aprofundamento da relação das tecnociências com os poderes capitalísticos, Estatais e outros que tais, cf. CASTELFRANCHI, 2008. Para uma compreensão precisa da chamada sociedade cognitiva, informática, cf. COMISSÃO EUROPEIA, 1995. E também: BERARDI, 2005, especialmente os capítulos 2 e 3.

homogeneizante e genérico, já que tentam suscitar em todos e cada um a “liberdade” de escolher como construirão a si mesmos, seus corpos e suas subjetividades, com a disponibilização das novas tecnologias que já funcionam e outras mais avançadas que serão desenvolvidas. Nada aqui funciona por coação, por obrigação, mas por sedução (“seja mais belo”, “seja mais jovem”, “seja mais eficiente”, “seja mais inteligente”, “seja mais feliz”, “seja mais... mais...”). Aqui se observa uma margem de diferenciação, de diferença incipiente, já que uma atmosfera foi criada ao mesmo tempo para homogeneizar segundo certo modelo desejante de inserção consumista, sendo as diferenciações meras criações de nichos distintos necessários a ampliação de mercados: esse vai querer esculpir seu corpo, melhorá-lo; outro vai desejar ter sua memória ampliada; aquele outro, sua inteligência expandida, e assim por diante. O poder transhumanista nesse sentido também se insere na lógica mesma da sociedade atual de controle, ou seja, na elasticidade, no dinamismo e na atratividade como funciona, e que inspira simpatia e cumplicidade servis. Uma moral também nesse sentido, como forma/formatação que vai se generalizando, e com as mídias digitais tanto mais velozes e conectivas, se mundializando integralmente.²⁸¹

Agora, como pensar uma resistência política ao intolerável desses poderes que limitam e constroem a vida, como resistir eticamente, como criar modos de vida que vazem de tais relações que parecem ser inescapáveis? De início poderia ser dito que Deleuze anuncia a existência ética não como algo da esfera de valores do bem e do mal, do certo e do errado, do melhor ou do pior, em suma, de qualquer que seja o juízo transcendente, de ressentimento ou vingança contra a vida.²⁸² Sua avaliação ética se vale do critério puramente imanente em que não há a negação do corpo e suas paixões, em que as afecções não correspondem a uma moral do bem ou do mal, mas à relação dos bons ou dos maus encontros, que variam e produzem uma maior ou menor potência de agir do corpo e do pensamento, estes não separáveis ou hierarquizados. Alegria e tristeza são também critérios da vida ética, como correlatos da vida tanto mais favorecida pelo pensamento que não se ilude por imagens, por representações abstratas e genéricas (retidas no interior de uma consciência que só concebe os efeitos do que lhe afeta), mas que conhece e cria avaliando quais os bons encontros para se levar uma existência tanto mais livre, potente e benta²⁸³, no sentido das composições que permitam uma vida robusta. Para Deleuze e Guattari (1997c, p. 98), uma existência ética se auto-avalia, seu

²⁸¹ Para um acompanhamento interessante sobre os novos mecanismos de poder da sociedade de controle, sua sofisticação e dinamismo, cf. PELBART, 2014.

²⁸² Nesse ponto, sobre a distinção entre ética e moral, cf. DELEUZE, 1992.

²⁸³ Como aprofundamento da distinção entre ética e moral em Spinoza operada por Deleuze, cf. DELEUZE, 2002.

critério é imanente como capacidade de criar intensidades de vida e produzir alegria, uma alegria difícil, pois associada à ativação do pensamento, este que, por sua vez não aparece senão raramente, não sendo produto de uma faculdade inata²⁸⁴, da boa vontade de um “eu” (*cogito*), ou ainda do “privilégio” do humano e suas promessas apaziguadoras, com seus abrigos em esferas transcendentais. O pensamento para os autores franceses é produto de uma coação, de uma violência do movimento infinito que o força a pensar no limite de sua própria impotência, como engendramento: pensar é criar.²⁸⁵ O pensamento aqui não possui um método humano que o guie em sua direção, com sua imagem racional tranquilizante; ele se inventa na relação com o inumano ao traçar o plano de imanência, não é um adorno, um enfeite, nem motivo de vaidades, pois que emerge do desassossego e é aquilo que turbilhona para trazer a lucidez e prudência necessárias à experimentação dos devires, devires-outros, devires-não-humanos:

[...] é o pensamento enquanto tal que se põe a ter rictus, rangidos, gaguejos, glossolalias, gritos que o levam a criar, ou a ensaiar. E se o pensamento procura, é menos à maneira de um homem que disporia de um método, que à maneira de um cão que pula desordenadamente... Não há porque envaidecer-se por uma tal imagem do pensamento, que comporta muitos sofrimentos sem glória e que indica quanto o pensar tornou-se cada vez mais difícil: a imanência. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p. 74).

Dessa maneira, é possível pensar um modo de ser da política correspondente à ética plenamente mergulhada na imanência, dissociada das representações humanas, de sua arrogância auto-centrada e de seus hábitos transcendentais de valorar. A imagem política ligada exclusivamente às instituições tendo o aparelho de Estado como figura sacralizada é também convulsionada pela imagem ético-política dos devires-inumanos, sem mediações, sem autoridades, onde os outros seres não devem simplesmente ser catalogados como formas-espécie ou formas-gênero, mas serem experimentados como forças que devêm com as forças humanas, devires que produzem zonas de vizinhança mútuas, zonas de indiscernibilidade no qual humanos-inumanos, natureza-artifício, perdem seus contornos rígidos, sem perder suas singularidades. Novos modos de existência em que os humanos se fazem “mais próximos dos animais e dos rochedos”, das plantas, da água e do sol. Deleuze (2002, p. 131) diz que se trata da produção de novas sociabilidades e comunidades, da composição entre seres singulares com o intuito de formar uma singularidade mais potente com o arranjo das forças, da

²⁸⁴ Com relação ao pensar não como exercício natural de uma faculdade, mas como força ativa, afirmativa, dançarina e leve, como nª potência do pensamento, cf. DELEUZE, 1976.

²⁸⁵ Sobre tal imagem do pensamento como criação, como engendramento do “pensar” no pensamento, cf. DELEUZE, 2006a.

apropriação da potência de um ser por parte de um outro, guardando-lhe e respeitando-lhe, no entanto, suas relações e mundo próprios. Portanto, não é possível pensar uma ética e uma política da pura imanência, (inumana, dos devires) como pensa o humanismo e seus correlatos trans/pós humanistas, com seu caráter moral transcendente, pois estes visam se relacionar com a Natureza, quando o fazem, de maneira protecionista/paternalista, se valendo do poder de um suposto controle total sobre ela, agindo como belas almas caridosas ou pelo interesse amesquinizador de conservá-la só por ela ser quem nos sustenta e serve. Não é essa a relação com a Natureza proposta por Deleuze, mas sim de enovelamento estilístico em que a cidadania-selvageria²⁸⁶ se espalha e se intensifica por todo o plano-Terra:

Não se trata mais de uma relação de ponto a contraponto, ou de seleção de um mundo, mas de uma sinfonia da Natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e intenso. Em que ordem e como compor as potências, as velocidades e as lentidões? Plano de composição musical, plano de Natureza, na medida em que esta é o Indivíduo o mais intenso e o mais amplo cujas partes variam de uma infinidade de maneiras. (DELEUZE, 2002, p. 131).

Em suma, habitar o puro plano de imanência é resistir eticamente aos poderes estabelecidos, resistir em particular ao aqui tratado poder transhumanista e sua moral transcendente negadora da vida corpórea (do corpo-da-Terra, sua dimensão-pele), aos seus acordos mercadológicos e estatais, à sua tentativa de separação despoticizadora do humano em relação à Natureza, à sua dominação colonizadora de ambos. Deleuze e Guattari (1997c, p. 143) apostam insistentemente na experimentação de puros devires, na criação como modo resistência a tudo o que desqualifica a vida, que a enfraquece. Criar artisticamente perceptos e afectos²⁸⁷ que nos deslocam das percepções e dos sentimentos triviais, dos clichês, que vulgarizam nosso modo de pensar e de existir. Criar filosoficamente conceitos capazes de turbilhonar o senso comum, as opiniões, de modo a ferir os poderes e sua baixeza, de constranger e prejudicar a tolice, de torná-la algo vergonhoso, de afastar a besteira como

²⁸⁶ Não se trata, portanto, de oferecer cidadania aos outros entes da Terra (animais, plantas, minerais) no sentido de meramente garantir-lhes uma pletera de direitos, atrelando-os assim a uma dominação estatal, e por isso mesmo de caráter humanista. Isso é o que a sociedade democrática de controle e seus organismos internacionais já vêm providenciando e garantindo como forma de gestão do planeta. Tampouco é o caso de imaginar um suposto retorno à Natureza idílica, adâmica ou coisa que o valha. Trata-se disso sim de permitir-se ser tomado pelas forças da Natureza, de apostar e se abrir a suas afecções, de uma espécie de disponibilidade ao contato com seus fluxos heterogêneos, de uma troca intensiva com suas virtualidades, sem, contudo, colonizá-los com nosso humanismo. Deixar-se tocar e pensar selvagememente: Devir-planta, devir-mineral, devir-animal, etc. Como belamente escreveu a escritora Clarice Lispector: “Às vezes eletrizo-me ao ver bicho. [...] Conheci um ela que humanizava bicho conversando com ele e emprestando-lhe as próprias características. Não humanizo bicho porque é ofensa – há de respeitar-lhe a natureza –, eu é que me animalizo. É só não lutar contra e é só entregar-se.” (LISPECTOR, 1973, p. 57).

²⁸⁷ Quanto à criação de afectos e perceptos, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

bestialidade propriamente humana, como estrutura do pensamento enquanto tal. Criar conceitos selvagens, que resistam à besteira como constituição do “pensamento” como individuação, em sua relação com o “eu” cognitivo e suas figuras tristonhas e feias no exercício transcendente do pensar²⁸⁸, do desejar, do imaginar, tal como opera boa parte do pensamento ocidental, da metafísica clássica, passando pela filosofia/teologia cristã, até chegar à filosofia moderna transcendental e suas derivações, todo um humanismo histórico²⁸⁹ até os dias de hoje com as bestialidades próprias ao transhumanismo. Filosofia como força ativa/inventiva que resiste, *uma* vida, imanência:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para *entristecer*. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixaza do pensamento sob todas as suas formas. Existe alguma disciplina, fora da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua fonte e seu objetivo? Denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na mistificação, essa mistura de baixaza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos autores. Fazer enfim do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral ou da religião. Vencer o negativo e seus falsos prestígios. Quem tem interesse em tudo isso a não ser a filosofia? A filosofia como crítica nos mostra o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação. E que não se apressem em proclamar o fracasso da filosofia a esse respeito. A tolice e a bizarria por maiores que sejam, seriam ainda maiores se não subsistisse um pouco de filosofia que as impedisse, em cada época, de ir tão longe quanto desejaria, que lhes proibisse, mesmo que fosse por ouvir-dizer, de serem tão tola e tão baixa quanto cada uma desejaria por sua conta. Alguns excessos lhes são proibidos, mas quem lhes proíbe a não ser a filosofia? Quem as força a se mascararem, a assumirem ares nobres e inteligentes, ares de pensador? Certamente existe uma mistificação propriamente filosófica; a imagem dogmática do pensamento e a caricatura da crítica são testemunhos disso. Mas a mistificação da filosofia começa a partir do momento em que esta renuncia a seu papel... desmistificador e faz o jogo dos poderes estabelecidos, quando renuncia a contrariar a tolice, a denunciar a baixaza. (DELEUZE, 1976, p. 87).

4.2 As Formas do Humano na História: Jogo de Forças – Os Devires Como Resistência

²⁸⁸ Para verificar mais precisamente esse problema da besteira no pensamento, cf. DELEUZE, 2006a.

²⁸⁹ Sobre a noção de história como dimensão condicionante quase negativa às experimentações filosóficas, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c. Como fonte de leitura para entender um pouco a questão do humanismo aqui referido e combatido, centrado na Razão altíssima coroada em detrimento da Natureza, dos instintos, dos corpos, etc. observar o curto, porém, denso artigo de Antonin Artaud: ARTAUD, Antonin. “A Eterna Traição dos Brancos.” Tradução: Vinícius N. Honesko. in: Revista Sopro, Nº 99, Dez. 2013.

“É isso, o ‘nem Deus nem homem’ de que fala Nietzsche, é a anarquia coroada.”

(Gilles Deleuze, *Sobre Nietzsche e a Imagem do Pensamento, A Ilha Deserta*)

Nesse segundo fluxo será analisada a questão das formas humanas que se constituíram na história do ocidente como modo de representação, como um composto de relações de forças. Nesse percurso com Deleuze via Michel Foucault²⁹⁰, serão traçados os momentos de emergência e dissolução de cada formação mais ou menos genérica do humano em cada longo período: humano como forma-Deus, humano como forma-Homem propriamente, e por fim, o humano como forma-Transhumana. Serão problematizadas as promessas dos transhumanistas em ultrapassar a forma-humana; suas pretensões serão postas em dúvida quanto a tal escape do humano enquanto centro de poder. Será proposta a ideia/experimentação de devir de Deleuze e Guattari como ferramenta tanto mais rigorosa/vigorosa a traçar linhas de fuga do registro humano como domínio sobre a Terra.

Ora, se o princípio geral estabelecido por Foucault é o de que, segundo Deleuze (2006b, p. 132), toda forma não é senão um composto de relações de forças, então, a indagação que primeiro surge é, dadas certas forças, com que outras forças (de fora) elas se relacionam, e logo depois, qual forma resultará daí. Se consideradas algumas forças no humano (de desejar, de imaginar, de recordar, etc.), poderá se objetar que tais forças supõem o homem já dado como forma. Mas isso não procede, pois as forças presentes no homem supõem isso sim apenas uma dimensão do existente, um campo de aplicação. O mesmo ocorre com os animais não humanos (mobilidade, irritação), suas forças não pressupõem nenhuma forma predeterminada. O que é preciso é verificar com que outras forças as forças do humano se relacionam, nesta ou naquela formação histórica, e que forma surge de tal composto de forças. Ora, as forças que atravessam o homem não produzem em sua composição necessariamente a forma-Homem, mas podem ter por consequência um outro composto, uma outra forma. Pode-se assim afirmar que o humano enquanto certa forma específica nem sempre existiu, e não existirá para sempre. Para que a forma-Homem tenha podido emergir ou se configurar, foi preciso que as forças no humano tenham entrado em composição com forças exteriores de um tipo especial.

²⁹⁰ O percurso traçado por Deleuze através de Foucault corresponde à obra “As Palavras & As Coisas”. Cf. FOUCAULT, Michel. *As Palavras & As Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

O pensamento clássico aponta Deleuze (2006b, p. 132-133), tem uma maneira peculiar de pensar o infinito. Aqui, toda a realidade numa força equivale à perfeição, sendo, portanto, elevada ao infinito (o infinitamente perfeito). A força de conceber, por exemplo, é elevável ao infinito, de modo que a compreensão humana é tão somente a limitação de um entendimento infinito. A questão é que existem distintas ordens de infinitude que se verificam conforme a natureza de certos limites de forças. O século XVII, diz o filósofo, opera a distinção entre infinito e indefinido, sendo este último o mais baixo grau de infinito. Por exemplo, saber se a extensão é atributo de Deus ou não depende de separar-se nela o que é realidade e o que é limitação, ou seja, saber “da ordem de infinito à qual ela pode ser elevada.” Assim, os textos fundamentais do século XVII tocam nessa distinção entre as ordens do infinito: Pascal, Spinoza, Leibniz, cada um a seu modo produz um pensamento que não para de se perder no infinito, angustiados em busca de fixar o lugar do finito entre as várias ordens de infinito, dar uma ordem ao infinito.

Portanto, aqui é possível perceber que as forças do humano entram em relação com as forças de elevação ao infinito. Tais forças são forças exteriores, e o homem por sua limitação, não pode dar conta dessa potência de maior perfeição que o atravessa. Dessa maneira, estando o homem e seu composto de forças de um lado, e, do outro, as forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, é a forma-Deus que aqui se apresenta, e não a forma-Homem. Ora, mas Deus não é composto, é unidade absoluta, insondável. De fato, mas aqui se trata da forma-Deus, esta composta, segundo os autores do século XVII. Segundo anota Deleuze (2006, p. 133), ela é composta justo por todas as forças eleváveis ao infinito (por vezes o entendimento e a vontade, outras pelo pensamento e extensão, etc.). As outras forças, que são eleváveis entre limites, também são atreladas à forma-Deus, mas por efeito, a ponto de se poder extrair de cada uma delas uma prova da existência de Deus (prova cosmológica, físico-teleológica, etc.). Desse modo, na formação histórica clássica, as forças no humano entram em relação com as forças externas de tal maneira que o composto resultante é a forma-Deus, e nunca uma forma-Homem. Diz-se desse mundo o mundo da representação infinita.

Em outras ordens, derivadas, deve-se encontrar o elemento que, não sendo infinito por si mesmo, pode, no entanto, ser desenvolvido até o infinito, e assim entra numa série ilimitada. É a marca das científicidades clássicas, ainda durante o século XVII. São ciências gerais, essa generalidade indicando a ordem de infinidade: “o ‘caráter’ para os seres vivos, a ‘raiz’ para as línguas, o dinheiro (ou a terra) para as riquezas”. (DELEUZE, 2006b, p. 134). No século XVII, não existem as ciências propriamente ditas tal como as conhecemos hoje: a biologia, a economia política e a filologia ou linguística, mas uma história natural, uma

análise das riquezas e uma gramática geral. Deleuze comenta que Foucault extrairá, dessas três esferas, certos enunciados que caracterizam o solo propriamente da família de enunciados ditos clássicos, que se definem funcionalmente por ser a operação de desenvolvimento ao infinito, da formação de *continuums*, de desdobramento de quadros, do “explicar” (desdobrar, sempre desdobrar). Deus assim não é senão o desdobramento supremo, a explicação universal. O *desdobramento* será, nesse contexto, um conceito essencial que se encarna na formação do pensamento clássico. Daí decorrerá o uso frequente da palavra “desdobramento” em Foucault, com o nascimento da clínica pertencendo a essa formação, já que esta “consiste em desdobrar os tecidos sobre ‘regiões de duas dimensões’ e em desenvolver os sintomas em série, cujas composições são infinitas.” (DELEUZE, 2006b, p. 135).

A partir de então, afirma Deleuze (2006b, p. 135), já é possível conceber uma mutação, em que as forças do humano entram em novas relações com as forças externas, agora com as forças da finitude. Tais forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem: tripla imagem da finitude, que vai ter como efeito o nascimento da biologia, da economia política e da linguística. Teria sido Kant, cogita-se, a operar essa revolução, em que certa finitude constituinte viria substituir o infinito originário.²⁹¹ Porém, enquanto se aceitava que apenas o homem tomava consciência de sua própria finitude, sob certas condições históricas, Foucault demonstra que é preciso estabelecer dois momentos distintos da operação. A força humana deve de início enfrentar as forças da finitude enquanto forças de fora: é enquanto força fora de si que as forças do homem devem se chocar com a finitude. Num segundo momento, ela passa a percebê-las como sua própria finitude, “ela toma consciência delas como de sua própria finitude.” (DELEUZE, 2006b, p. 135). Então, só quando as forças do humano entram em contato com as forças da finitude vindas de fora, é que o composto dessas forças constitui a forma-Homem, e não mais a forma-Deus.

Segundo Deleuze (2006b, p. 135-136), dois momentos distintos constituirão o método de análise (ou microanálise) dos enunciados propostos por Foucault. O primeiro consiste na presença de algo que vem fissurar os *continuums*, quebrar as séries, de modo que algo surge como nova dimensão que ameaça a ordem da representação infinita. Com Lamarck e outros na biologia (mudança de alinhamento nos organismos), com Jones na linguística (flexão da linguagem) e com Adam Smith na economia política (força de trabalho), algo se altera

²⁹¹ “A originalidade da doutrina das faculdades em Kant consiste no seguinte: que a sua forma superior as não abstrai nunca da sua finitude humana, tal como não suprime a sua diferença de natureza. (...) O dogmatismo afirmava uma harmonia entre o sujeito e o objeto e invocava Deus (gozando de faculdades infinitas) para garantir esta harmonia. As duas primeiras Críticas substituem-lhe a ideia de uma submissão necessária do objeto ao sujeito ‘finito’: nós, os legisladores, na nossa própria finitude (mesmo a lei moral é obra de uma razão finita). Tal é a revolução copernicana.” (DELEUZE, 1983, p. 74).

significativamente em relação à ordem do infinito do pensamento clássico. Na idade clássica, tais dimensões eram limitadoras, mas não impediam que suas qualidades correspondentes fossem elevadas ou se desdobrassem ao infinito. Mas agora, elas são liberadas de suas qualidades, e aprofundam algo de inqualificável, impossível de se representar e que se apresenta tanto como “a morte dentro da vida, quanto o esforço e a fadiga no trabalho, ou a gagueira e afasia na linguagem.” (DELEUZE, 2006b, p. 136). Mesmo a terra vai escapar à sua aparente ordem de infinidade.

O segundo momento é a emergência mesmo da biologia, da economia política e da linguística. Para isso é necessário que os seres vivos (as coisas) e as palavras recuem para a profundidade como uma nova dimensão, que eles se componham com as forças do finito. Nos três campos (Vida, Linguagem, Trabalho), o geral – tão caro ao século XVII – é substituído pelo comparado: anatomia comparada, filologia comparada, economia comparada.²⁹² É a *dobra* que domina os campos agora, diz Deleuze, seguindo a terminologia de Foucault para o segundo aspecto operatório que se encarna na formação do século XIX. As forças do homem se dobram nessa nova dimensão de finitude em profundidade, que vem a ser agora a própria finitude do humano. “A dobra, costuma repetir Foucault, é o que constitui uma ‘espessura’, assim como um ‘oco’ (creux).” (DELEUZE, 2006b, p. 137).

A noção de dobra se torna assim categoria fundamental, basta verificar o nascimento da biologia, diz Deleuze (2006b, p. 137). Dessa maneira, as investigações de Foucault encontram sua razão, assim como nos demais domínios. Cuvier, ao distinguir quatro grandes ramificações, o faz por fraturas e não pelas generalidades mais vastas de classes e gêneros que dariam num *continuum* de espécies de modo a se agruparem em termos de crescente generalização. Os planos de organização (dos seres vivos) de Cuvier se darão por dobras de tal ou qual maneira, assim como a embriologia comparada de Baer. E ainda Geoffrey Saint-Hilaire, ao opor os planos de organização de Cuvier, a ideia de um só plano de composição, o faz pelo método das dobraduras. Além da invocação a dobra, os autores têm em comum o fato de resistirem ao evolucionismo. Ainda assim, Darwin pertence ao mesmo solo que Cuvier, pois sua seleção natural privilegia o aprofundamento de diferenças, e isso se dá justo pelas várias dobras de que são capazes os seres vivos para sobreviver num mesmo lugar.

Dobra e desdobramento não só inspiram os conceitos de Foucault, mas constituem seu estilo mesmo, constituem sua arqueologia do pensamento. Segundo Deleuze, é uma história nietzschiana, uma história entregue à Nietzsche, ou à vida, a vida enquanto formas precárias:

²⁹² Cf. DELEUZE, 2006b.

Segundo Foucault, trata-se de uma relação de forças, em que as forças regionais enfrentam ora forças de elevação ao infinito (desdobramento), de maneira a constituir uma forma-Deus, ora forças de finitude (dobra), de maneira a constituir uma forma-Homem. (DELEUZE, 2006b, p. 138).

Há muitas coisas ocorrendo hoje, é uma época bem confusa, bem rica. [...] muitas pessoas estão parando de pensar em termos de Eu. A filosofia colocou, durante muito tempo, certas alternativas: Deus ou o homem – em termos eruditos, a substância infinita ou o sujeito finito. Isso não tem mais grande importância: a morte de Deus, a possibilidade da sua substituição pelo Homem, todas essas permutações Deus-Homem, Homem-Deus, tudo isso se equivale. É precisamente o que diz Foucault, não se é mais homem do que Deus, e um morre com o outro. Não se pode mais continuar apegado à oposição entre um universal puro e particularidades encerradas em pessoas, indivíduos ou Eus. Não se pode continuar apegado a essa distinção, mesmo, e principalmente, quando se tenta conciliar os dois termos, completá-los entre si. O que se está descobrindo, atualmente, parece-me, é um mundo muito profuso, feito de *individuações impessoais*, ou mesmo *singularidades pré-individuais* (é isso, o “nem Deus nem homem”, de que fala Nietzsche, é a anarquia coroada). (DELEUZE, 2006c, pp. 177-178).

Mas que as formas sejam precárias, isso é evidente diz Deleuze (2006b, p. 139), já que dependem das forças em jogo, do jogo de forças, das relações de forças e suas mutações. Para o filósofo francês, fazer de Nietzsche, por exemplo, o pensador da morte de Deus é desfigurá-lo, reduzi-lo a um problema já esgotado. Feuerbach, esse sim seria o último pensador da morte de Deus: ele é quem demonstra que Deus nada mais é que o desdobramento do homem, e que deve dobrar e redobrar Deus. O que Nietzsche faz é tomar essa velha história e multiplicar suas variantes, multiplica as versões da morte de Deus, de modo sempre humorístico. Mas seu interesse é, sobretudo, a morte do homem, do humano. Ora, enquanto Deus existe, enquanto funciona a forma-Deus, bem entendido, o homem ainda não apareceu. Mas quando a forma-Homem passa a existir, ela já envolve a morte do homem, sob três aspectos pelo menos. Antes de tudo, onde o homem iria encontrar outra garantia de identidade, com o desaparecimento de Deus? Em segundo lugar, a própria forma-Homem se produz apenas nas dobras da finitude, portanto, coloca a morte no interior do homem como morte violenta, à maneira de Bichat.²⁹³ E por fim, as forças da finitude condicionam o homem a existir sob os “planos de organização da vida, da dispersão das línguas, da disparidade dos modos de produção”, que tem por consequência a “crítica do conhecimento” como uma “ontologia do aniquilamento dos seres”. Mas, segundo Deleuze, Foucault assinala que a morte do homem não deve ser lamentada, choramingada. Essa forma tem sido potente, tem sido

²⁹³ Segundo afirma Deleuze, o anatomista e fisiologista francês Marie-François-Xavier Bichat (1771/1802) é o pensador que vai romper com a concepção clássica da morte, enquanto instante decisivo indivisível. Assim, ele apresenta três grandes novidades: coloca a morte como coextensiva à vida, faz dela o resultado total de mortes parciais e, especialmente, no lugar da chamada ‘morte natural’ toma como modelo a ‘morte violenta’. Cf. DELEUZE, 2006b, nota 12.

interessante?, indagam-se os autores. Será que ela pôde enriquecer as forças da vida, do pensamento (linguagem), da atividade inventiva (trabalho)? Será que evitou aos homens existentes a morte violenta? Eis a questão que persiste: se as forças no homem só produzem uma forma se compondo com as forças do lado de fora, que outras forças podem vir a se relacionar agora com as forças humanas, e que nova forma ou não forma (*um informe*) pode surgir ou ser criada que não seja mais nem a forma-Deus nem a forma-Homem? Este parece ser o problema fundamental que Nietzsche colocava com a ideia do além-do-humano, ou super-homem.

Deleuze (2006b, p. 140) evidentemente fala da delicadeza da questão, já que são discretas as indicações sugeridas pelos autores, notadamente Nietzsche e Foucault, e em decorrência disso corre-se o risco de se cair na banalização da história em quadrinhos. (quanto ao super-homem). Apenas esboços, embriões não funcionais foram herdados sobre o problema, com Nietzsche afirmando que o homem aprisionou a vida, e que o super-homem seria a força de liberação dessa vitalidade no próprio homem, em proveito de uma outra forma. A indicação de Foucault é a respeito da linguagem, com a inovada literatura do século XIX operando um contragolpe na linguística, em seu nivelamento (condicionado pela disseminação das línguas), produzindo a “reunião” da linguagem, subvertendo suas designações e significados, “para além dos próprios sons.”²⁹⁴ Também o trabalho e a vida, segundo argumenta Deleuze, em suas dispersões respectivas, só puderam se “reunir” por um certo deslocamento em relação à economia e a biologia. A biologia aqui dá um salto até a biologia molecular, com a vida dispersa se reunindo no código genético. Já o trabalho disperso se reúne nas máquinas de terceira geração, cibernéticas ou informáticas.

Nesse momento já é possível perceber que outras forças estão em jogo em relação às forças do homem. Não se trata mais, conforme anota Deleuze (2006b, p. 141), da elevação ao infinito (forma-Deus), nem a finitude (forma-Homem), mas de um finito-ilimitado, em que toda relação de forças possui um número finito de componentes que produz uma diversidade quase ilimitada de combinações. O mecanismo operatório aqui funcionaria não mais pela dobra ou pelo desdobramento, mas como uma espécie de *superdobra*, que é possível verificar nas dobras pertencentes às cadeias do código genético, “nas potencialidades do silício nas máquinas de terceira geração, assim como nos contornos da frase na literatura moderna.” (DELEUZE, 2006b, p. 141).

²⁹⁴ Uma literatura moderna de experiência da morte, do pensamento do impensável, da repetição, da finitude... Cf. DELEUZE, 2006b, nota 16.

Dessa maneira, as forças do homem entram conexão com novas forças exteriores, as do silício (que predominam em relação às forças do carbono), as dos componentes genéticos (que investem o organismo), as dos agramaticais (que traem o significante). Deleuze parece empolgado com essa nova situação, chega a associar tal composição de forças – a das forças no homem e essas novas forças – ao que Nietzsche chamava de super-homem. Seria então o super-homem a forma decorrente desse novo jogo de forças, com o homem liberando *em si mesmo* a vida, o trabalho e a linguagem. Aqui, Deleuze chega a se valer de certa fórmula de Rimbaud²⁹⁵ para o super-homem, em que o homem carrega seus próprios animais (um código que pode se conectar com outros códigos, produzindo novos esquemas de evolução não linear). O homem carregado das próprias rochas, do inorgânico (com a dominação do silício). O homem e outra linguagem (região informe, não significante). E com Foucault, completa Deleuze (2006b, p. 142): o super-homem seria menos que o desaparecimento dos homens existentes, e mais que a substituição de um conceito, sendo o aparecimento de uma nova forma, nem Deus, nem homem, na expectativa que de que não seja mais impotente do que essas duas.

Ora, se o desaparecimento da forma-Homem, a morte da forma-humana, não deve ser lamentada, como bem pontua Foucault, deve por isso ser motivo de empolgação, de celebração ligeira o aparecimento dessas novas forças e dessa nova forma associada por Deleuze ao “super-homem” nietzschiano? Serão tais forças emergentes capazes de fato de produzir algo parecido com isso que Nietzsche indicou como sendo o além-do-humano? A configuração descrita até aqui da filosofia, das pesquisas, das experimentações operadas pelo transhumanismo, seu envolvimento com os poderes mercadológicos e estatais, parecem indicar justo o inverso. Se a forma-Deus se dá pelo desdobramento das forças no homem em relação de composição com as forças infinitas, a forma-homem se dá pelas dobras das forças humanas em composição com as forças do finito, no caso da forma-transhumana e da forma-pós-humana futurista – com a utilização tecnocientífica que vêm adotando, suas promessas retóricas – a *superdobra* que as caracteriza demonstra o surgimento não de um finito-ilimitado como arriscou Deleuze, mas de um infinito-ilimitado, pois seu discurso e seus investimentos em pesquisa, por mais absurdos que pareçam, indicam essa direção: sim, ilimitadas combinações, mas também um número infinito de componentes (não só recombinação genética, digital ou neuronal com componentes já dados), com a criação *ad infinitum* de células, tecidos e até de órgãos inteiros, como afirmou Ray Kurzweil em entrevista. (2010b).

²⁹⁵ Cf. DELEUZE, 2006b.

Ao contrário do que aí projetou Deleuze, e de como pensava na companhia de Guattari sobre a noção de devir ou de agenciamento, com a destituição das formas e funções determinadas pelos organismos, pelas subjetivações e significações, a forma-trans-humanista indica mais a atualização, a conciliação das duas outras formas (forma-Deus e forma-Homem) produzidas pela composição com as forças humanas.²⁹⁶ A forma-transhumanista, rumo à forma-pós-humanista aparece mais como a continuação e combinação das formas Deus e Humana: é a forma-homem e sua racionalidade tanto mais aprimorada pelas ciências e tecnologias de ponta, sua relação com as forças ditas finitas²⁹⁷, em associação com a forma-Deus, com as promessas de realização da imortalidade, da onipotência, onisciência e onipresença (características até então exclusivas das forças infinitas) no real imanente, transcendência na imanência como já colocado na seção anterior. A figura do humano ainda parece, ou parece tanto mais, ser central na maneira de configuração dessa forma-transhumana, é uma super humanização que se promete como resultado, sempre inacabado, pois não se trata mais das forças infinitas já dadas e acabadas (divinas) em relação com as forças no humano, mas da criação infinita (divina) pelas forças finitas (humano). No transhumanismo, talvez, seja possível sim notar a morte de Deus e do Homem, mas de algum modo também a ressuscitação de ambos os termos na projeção da forma hiper-idealista do pós-humano. Numa temática nietzscheana seria possível arriscar que os transhumanistas arrastam, carregam nas costas sem intenção de largar, parte da forma-Deus e parte da forma-homem (cadáveres), prometem serem os últimos deuses e os últimos homens, mas sem expectativa de fim, pretendem-se eternos.²⁹⁸

²⁹⁶ Isso não quer dizer que Deleuze tenha se equivocado ao atribuir confiança nas novas forças emergentes e sua potência de composição liberadora da vida. Não se trata de fato de lamentar a morte do homem enquanto forma típica (histórica) de um determinado jogo de forças, mas de diagnosticar que outras forças terríveis, que poderes se apropriam das novas forças que aparecem, que redesenham sim outra forma além da humana, mas que permanecem em seu campo de dominação, atualizando apenas o que foi projetado (forma-Deus), introjetado (forma-Homem), agora como super-projeção/introjeção (forma-trans-pós-humana). Trata-se com Deleuze e Guattari, através do uso de seus conceitos conectados às novas forças de inumanização ou com seus efeitos, de produzir uma maneira-outra de resistir, irreduzível a qualquer poder, e suas diversas formas de transcendência e representação.

²⁹⁷ As ferramentas científicas e tecnológicas são elas mesmas produtos da forma-homem finita, mas agora numa relação de poder infinito e ilimitado de produzir formas híbridas de homem-deus-máquina, mas tudo sob o referente humano por demais humano com seus valores de representação, de atualização de uma espécie de “eu” antropocêntrico que encarna na história do ocidente.

²⁹⁸ Outra linha de aproximação/combinação da forma-Deus e da forma-Homem operada pelos transhumanistas é sua dupla perspectiva temporal, sua associação do tempo histórico evolutivo linear, sucessivo (do chamado progresso tecnológico e científico, da personalidade cronológica da vida) com a temporalidade do eterno, e suas promessas de longevidade “infinita”, ou quase imortalidade. Ambos os tempos são funcionais, referentes e dizem respeito a estados de coisas, que sujeitos lidam com objetivos bem traçados. Deleuze e Guattari pensam o tempo como acontecimento, como devir, como intempestivo, entre-tempos: “[...] o acontecimento que é um entre-tempo: o entre-tempo não é eterno, mas também não é tempo, é devir.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, pp. 203-204). O acontecimento quebra com toda funcionalidade e estado de coisas, atinge uma névoa não-histórica,

Portanto, associá-los ao além-do-humano proposto por Nietzsche é sem dúvida enfraquecer a aposta do filósofo alemão, com sua potência artística de vida superabundante e alegre de confiança nas forças da Terra, das composições com o fora de qualquer registro humanista. É preciso deixar claro que Deleuze não fez tal aproximação, isto é, da filosofia transhumanista com a filosofia de Nietzsche, é provável que nem tenha tido notícia da primeira. Insinuou isso sim, uma relação do super-homem nietzschiano com as novas forças genéticas, do silício e da língua informe, como perspectiva de resistência vitalista e imanente às formas hegemônicas na história, forma-Deus e forma-Humana, o que não se nota na imagem do pensamento e das práticas do transhumanismo, em seu ideário mórbido de imortalidade e transcendência.

Mas a máquina de guerrilha, a caixa de ferramentas conceitual de Deleuze e Guattari não nos permite um entristecer impotente, mas ao contrário, nos imprime uma alegria difícil (porém intensa),²⁹⁹ de conquista, de esforço que indica que resistir aos poderes que tentam contaminar a vida com seu veneno é tarefa desafiadora, e que as forças surgidas e que pulverizam o humano em sua forma moderna nada garantem por si sós, é preciso acolhê-las, abrir-se a elas, mas também fazê-las ressoar com conceitos e experimentações do pensamento, da vida, dar-lhes um caráter político e ético lato.

Um dos conceitos/experimentos mais potentes elaborados por Deleuze e Guattari é a ideia de devir, que pode funcionar como resistência ativa/afirmativa aos poderes estabelecidos em geral que constroem a vida (reduzindo-a a seu mero estado de sobrevivência) e aqui nesse contexto específico, aos poderes transhumanistas e sua atualização maximizada do humanismo, e mais propriamente das formas Deus e Humano (Eu desdobrado e Eu-dobra). O pensamento em devir, a vida atravessada pelos devires-minoritários a que se referem os filósofos franceses, o se permitir afetar ou entrar em devir, é um modo intensivo de resistir tanto à forma-Deus, ao julgamento de Deus como diria Artaud,³⁰⁰ assim como à forma-

é uma esfera virtual, um Pensamento-Natureza, imanente, pois é sem sujeito, e nunca remete a qualquer referência. De alguns textos sobre a questão, cf. DELEUZE, 1976. E também, DELEUZE; GUATTARI, 1997c. E ainda, DELEUZE, 2002.

²⁹⁹ Deleuze diz que a alegria de quem busca pensar, de quem escreve (não como um objetivo, não como um fim) é tanto maior, seu riso é cada vez mais evidente, um júbilo em destruir tudo aquilo que mutila a vida. Cf. DELEUZE, 2006b. É de fato uma alegria difícil, pois está ligada intrinsecamente ao pensamento como potência rara de aparecer, mas ao mesmo tempo convoca quem a ele se arrisca um constante estar à espreita, um esforço, uma luta com a violência que o produz e que o sucede.

³⁰⁰ O escritor/teatrologista francês Antonin Artaud (1896/1948) fez em 1948 uma leitura radiofônica de seu texto “Para Acabar Com o Julgamento de Deus”. Nele pretendia combater simultaneamente a forma-humana e a forma-Deus, a primeira por estar doente ou ser enferma desde seu fundamento, com o império dos órgãos a dominar o corpo, seus desejos e pensamentos; dominação esta que termina por repercutir no próprio modo de constituição social e política de sua época, com a organização “racional” das tecnologias pelos Estados, em especial, E.U.A. e U.R.S.S., e seu uso industrial super-produtivo e beligerante. Já a forma-Deus, deus aparece

homem ocidental (ao juízo do humano), a sua racionalidade suprema, a seus valores mesquinhos e generalizantes, homogeneizantes, a suas instituições de sequestro, a sua medida padrão, a seu modelo. Resistir ainda, e, sobretudo, hoje à forma-transhumanista nascente e sua posterior idealização “progressista” pós-humana, como formas de atualização e combinação das formas dominantes anteriores, como maximização das mesmas e que produzem uma moral que se pretende totalizante/totalitária, e que termina por colonizar a vida desde suas dimensões mais visíveis até seus aspectos mais imperceptíveis, desde a Natureza e as sociedades até a instância de produção dos desejos e da molecularidade dos organismos.

O juízo de Deus, segundo Deleuze (1997, p. 143) é a instauração de um tribunal, que tem relação intrínseca com a dívida infinita referente à divindade, a dívida estando ligada diretamente ao modo da imortalidade da existência. O privilégio divino de julgar é repassado aos homens não sem muitos desvios históricos e complexas permutações. O sistema do juízo aparece antes de tudo como dívida do homem para com Deus, e encarna na figura do sacerdote-juiz. Devedores de um Deus-forma-infinita, mergulhados na doutrina do juízo, o hábito de julgar vai se historicizando tanto mais e se apoderando inclusive das instâncias do conhecimento e da experiência, vai se generalizando, e tomando a forma-humana sem perder seu fundamento, a dívida infinita. Hoje, na aurora da forma-transhumanista, é possível arriscar a partir de seus discursos e intensões, que o juízo infinito persiste com a divinização das tecnologias e ciências de ponta e sua respectiva promessa de aperfeiçoamento infinito do homem. Da deificação do próprio homem como forma supremamente melhorada ao infinito, que, com esse super-poder de ferramentas pode ou poderá ajuizar com regozijo tudo aquilo que lhe parecer inferior, tudo o que lhe parecer imperfeito, natural, corporal, sensível, e, sobretudo, cobrar daqueles que não desejarem acompanhar seu modelo, sua moral de existir. É justo contra o poder de julgar que Artaud irá contrapor-se à dimensão do infinito, como fundamento do juízo (forma divina, primeira aparição da transcendência), seja qual for ele e de onde vier. É um combate contra o divino, contra aquilo que saqueia a vida imanente, sensual, combate somente possível, dirá Deleuze (1997, p. 150), pela aliança com os devires

como o fundamento, a ordem, o espírito transcendente, que encarna no homem como organismo, como organização e dominação, como repressão do corpo e do desejo, emerge modernamente como cientificidade, como máquina inventora de patologias; figura-micróbio é o novo deus do progresso, que se instala no coração dos homens e os seduz como um cancro universal, o deus não mais “divino” das alturas, mas o deus humano das baixezas do poder econômico, tecnocientífico e bélico, um automatismo destrutivo generalizado. Artaud propõe como resposta para acabar com o juízo de Deus e do humano a conquista de um corpo sem órgãos, de modo a liberar o corpo de suas amarras e fazer o pensamento dançar às avessas. Cf. ARTAUD, 1983. As noções de Artaud irão povoar a obra de Deleuze e Guattari em vários momentos, em especial com a formulação mesma pelos filósofos do conceito de corpo sem órgãos, mas também com as noções de “acabar com o julgamento de Deus”, de “crueldade” e de “anarquia coroada”. Em especial, cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010. Também, DELEUZE; GUATTARI, 1996. E ainda, DELEUZE, 1997.

(devir-pedra, devir-mulher, devir-animal) que escapam a tal modelo/modelação, que não reconhece qualquer tribunal e destrói todo juízo, pois este impede a criação de um novo modo de existência, que se dá pela composição de forças, pela combinação que nos convenha como aumento de potência vital, e não por noções como certo-errado, melhor-pior, bem-mal, perfeito-imperfeito.³⁰¹

Já o humano deve ser entendido, no ocidente, de acordo com Deleuze e Guattari (1995b, p. 52), a partir da oposição entre maioria e minoria (não redutível ao aspecto quantitativo), com suas implicações jurídicas, políticas, econômicas, linguísticas, etc. Para os autores, Maioria indica um metro padrão, um modelo hegemônico de dominação:

Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que ‘o homem’ tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário. (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 52).

Dessa maneira, a minoria seria aquilo que se distingue da constante, independentemente de seu número, ou seja, a minoria aparece como um subsistema ou fora do sistema. A todas as operações sociais são dadas o poder de escolha (inclusive, e especialmente nas eleições)³⁰² desde que a escolha se mantenha nos limites da constante, e assim nenhuma transmutação significativa ocorra no sentido de uma ruptura com o majoritário, com o poder, com o modelo, com a representação. Deleuze e Guattari (1995b, p. 52) apontam, no entanto, para algo curioso: se a maioria pode ser compreendida analiticamente como um padrão abstrato, ela nunca é alguém, é sempre Ninguém, enquanto a minoria é o devir de todo o mundo, a potência de desviar do modelo. É claro, o majoritário é um “fato”, mas aparece como fato analítico de Ninguém que se contrapõe ao devir-minoritário de todo o mundo. Mas há algo que precisa ser distinguido nessa relação: a maioria, o majoritário é o sistema homogêneo e constante, as minorias são seu subsistema, e o minoritário é o devir propriamente resistente, é o potencial criador que foge ao modelo, que deserta, que se recusa a partilhar de sua representação. Desse modo, o problema não é nunca o de obter a maioria, mesmo sob uma nova constante (mulher, negro, gay...), pois não existe devir majoritário,

³⁰¹ Para uma apreciação mais demorada sobre a questão do fim do juízo, cf. DELEUZE, 1997.

³⁰² Toma-se aqui evidentemente o modelo democrático das chamadas sociedades ocidentais.

maioria nunca é devir. O devir é sempre minoritário. Um exemplo disso são as mulheres que, independentemente de seu número, são uma minoria, que deve ser entendida como estado ou subsistema do metro padrão, mas que só criam, só resistem caso entrem em devir, do qual não são proprietárias, um devir-mulher relativo a todos, tanto a homens quanto a mulheres. (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 52-53).

Ora, se a forma-transhumana se caracteriza por uma atualização e uma combinação das formas anteriores (Deus e Homem) como formas de dominação e mortificação da vida imanente, ampliando-as em sua relação com as novas forças surgidas, em especial as moleculares e digitais, com o projeto de manipulação tecnológico e científico total dos organismos e da capacidade cognitiva, das emoções, da sociedade e da Natureza, negando-lhes sua dimensão corporal, afetiva (ou ao menos lhes atribuindo imperfeições); essa nova forma emergente se alinha como constante majoritária, como poder e dominação, e só pode ser combatida pela resistência com a associação aos devires, sempre minoritários. Talvez hoje – com a democracia dita representativa/participativa caminhando tanto mais na luta pela inclusão das minorias (e os transhumanistas são solidários a isso) – o sentido, o metro padrão tenha até uma abrangência maior, um maior pluralismo, uma espécie de unidade-plural de assimilação das diferenças, com o modelo homem-branco-cidadão, etc. acolhendo as minorias negras, gays, femininas, desde que perfeitamente enquadradas ao circuito produtivo, de consumo, de ocupação de cargos políticos, em posições de autoridade ou não, de lutas “emancipatórias” moderadas, de empreendedorismo eficiente, de formação compulsória de competências ao trabalho, de cuidados obsessivos com a saúde, etc. Segundo os pesquisadores do transhumanismo, todas essas condições humanísticas devem ser otimizadas, devem ser investidas pelo melhoramento genético, para uma maior e melhor adequação aos desafios do capitalismo em rede, a sua velocidade, quantidade e precisão de fluxos de informações e mercadorias. O que importa agora é, principalmente, que cada um se torne responsável por seu próprio aperfeiçoamento, e que seja tanto mais útil à sociedade, às Nações e aos mercados. Não importa, nesse contexto, questões de cor ou de gênero³⁰³, as minorias são bem-vindas se estiverem prontas a se adequar e a ajudar na gestão dos poderes; não tanto um poder repressivo funciona aqui, mas a dominação aparece como controle

³⁰³ Basta observar as palavras de Max More para entender tal questão: “Trata-se do auto aperfeiçoamento. Trata-se de aperfeiçoar a sociedade, a economia, nossas possibilidades. Fundamentalmente, é uma filosofia muito progressista. É muito popular especialmente entre jovens que se preocupam muito com questões de raça e gênero. Transhumanistas consideram essas coisas meio entediadas porque questões como essas são óbvias – se falamos sobre alterações médicas ao corpo, então diferenças de cor de pele e gênero parecem triviais. [O transhumanismo] é atrativo porque sobrepuja distinções artificiais e olha além, perguntando: ‘O que podemos fazer individualmente ou enquanto espécie para melhorar radicalmente nossa condição?’” Cf. MORE, 2011b.

“suave”, como conquista do desejo, em que aqueles que supostamente teriam a potência de resistir se fazem cúmplices das forças que deles se apoderam. As diferenças (minorias) são bem recebidas pelo transhumanismo e pela nova sociedade pluralista a qual se conectam, pois são diferenças-identitárias domesticadas que, por seus membros sofrerem desde cedo individualmente, e historicamente enquanto grupos sociais perseguidos acabam por encontrar na adequação inclusiva um meio mais rápido e confortável de minimizar suas dores e de se sentirem enfim parte “usufruinte” do gozo das benesses da sociedade da “super abundância” prometida.

A noção de devir nesse contexto adquire tanto mais força de escape em relação ao “mesmo”, de linha de fuga como oposição ao engajamento das minorias como agrupamentos reunidos sob o desejo majoritário humano e transhumano.³⁰⁴ O devir é cada vez mais a invenção de uma sensibilidade atípica como bem assinalou Guattari (1981, p. 67): sim, devir-mulher no homem, mas também na mulher, assim como devir-negro do branco e do negro, devir-gay do “hétero” e do “homossexual”, porém, tanto mais como um contra-engajamento, como recusa à participação, como desengate, como debandada, como deriva aos discursos e instituições hegemônicas;³⁰⁵ a criação de fato de outros discursos ou silêncios necessários, e outras práticas ou paradas, recolhimentos em proveito³⁰⁶ do pensamento-bomba, pensamento-da-crueldade, antes de tudo crueldade consigo mesmo, crueldade questionadora de suas representações, de seu estoque de trivialidades, de sua própria tagarelice, de sua própria vaidade, crueldade contra si, contra o “eu”³⁰⁷, contra o humano/transhumano e suas reverberações desinteressantes, suas besteiras exibidas: eis o devir atravessando e rasgando imagens dogmáticas do pensamento.

Deleuze e Guattari (1997, p. 18) dizem e reiteram que devir não é imitar, não é fazer como ou se assemelhar, não é, por exemplo, imitar a mulher que se “é”, ou fazer-se mulher,

³⁰⁴ “Viva a diversidade” gritam as minorias em seu intuito de inclusão ao “mesmo” capitalístico, à autoridade do poder majoritário, pura imitação. Diz Deleuze: “O maior perigo é cair nas representações da bela-alma: apenas diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas. A bela-alma diz: somos diferentes, mas não opostos.” (DELEUZE, 2006a, p. 16).

³⁰⁵ Debandar aqui não significa necessariamente sair de uma instituição, deixá-la para trás, mas fazer de fato algo fugir dentro dela, não temer dar-lhe o nome de cárcere, por exemplo, só porque você faz parte de algum modo de sua gestão, de seu policiamento e controle. Mas também não há problema algum em abandoná-la, caso esse seja o limite condicionante do exercício de *uma* vida. Sair também não garante nenhuma liberação vitalista, evidentemente, já que não é improvável carregar em si as pedras da masmorra seja lá para onde se vá. O fundamental, de todo modo, é produzir ar puro, algo de fato vitalizante, vibrante, seja lá onde for.

³⁰⁶ Deleuze fala da necessidade de criarmos vacúolos de silêncio e de solidão, de modo a combatermos a tagarelice e a amostragem generalizada, a obsessão por se exprimir. Com tais recursos – de solidão e de silêncio, diz ele – talvez seja possível enfim dizer algo de interessante; não algo de verdadeiro ou falso, mas algo que escape às bobagens cotidianas ou às bem fundadas e empoladas tolices científicas, filosóficas, etc., enfim, dizer algo de raro e intenso, que valha realmente a pena ser dito. Cf. DELEUZE, 1992.

³⁰⁷ Diz o filósofo romeno Emil Cioran sobre o “eu”: “... desígnio essencial é ultrapassar o eu; pois tudo o que faço e tudo o que penso se reduz ao eu e às desgraças do eu.” (CIORAN, S/D, p. 13).

não se trata de uma identidade: “não há mulher em si!” (GUATTARI, 1981, p. 36), isso vale também para os negros, bichas, etc. Não é tampouco transformar-se “em”, passar de uma identidade supostamente fixa a outra como aparece no ideário transhumanista, em que o humano tende inevitavelmente a progredir de uma forma a outra numa espécie de filiação histórica ou individual. O devir não é também como propõe o transhumanismo uma mera permutação entre dois termos formando uma relação binária: não se devém algo sem que esse algo devesse ser outra coisa, como o homem entrando num devir animal, em que o animal não devém-homem, mas um outro termo, o devir se dando por proliferação num bloco complexo de devires, situação rizomática, multiplicadora, não evolutiva dual ou dialética. Com o transhumanismo, o humano em nada é ferido em seu poder majoritário, tanto mais preocupante, ele é ampliado com as novas forças em voga (tecnologias e ciências de ponta); o homem continua como termo eminente, sua organização política democrática³⁰⁸ e prática moral privilegiam – mesmo sob a retórica de “proteção” aos outros animais não humanos – o humano (em especial, os mais aptos, os transhumanistas) em sua condição de controlador e pastor-guia do rebanho humano e de todo o planeta rumo à “terra” (rede virtual) prometida da utopia da imortalidade pós-humana.

Então, o devir não é evolução, não no sentido de uma evolução por dependência ou filiação, como bem compreendem Deleuze e Guattari (1997a, p. 19). O devir nada produz por filiação, sendo esta do âmbito da imaginação, e o devir plena realidade. O devir é da ordem da aliança. Se é possível alguma evolução aqui, que comporte de fato devires, é num amplo domínio de *simbioses* que põe em jogo seres de reinos totalmente distintos, sem a mínima possibilidade de filiação. “Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender.” Aqui há mais um contraste violento entre o devir e o que pretendem os transhumanistas, que apontam o pós-humano como resultado, como descendente da relação humano e tecnologia de ponta, uma espécie de *cyborg* super avançado, ou clone mental virtual (ciberconsciência), como o filho seletivo e supremo de tal composição. Mas o devir sobrevoa por outras direções, mais ao modo do neo-evolucionismo, que percebe a evolução não como aquilo que vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e assim deixa de ser uma evolução por filiação hereditária para tornar-se evolução por contágio. “Invólucro” é o termo que os autores franceses escolhem para nomear essa estranha forma de evolução que se dá entre seres heterogêneos, desde que não se confunda tal involução com regressão. A involução é criação, o devir é uma involução criadora. Regredir como o contrário

³⁰⁸ “As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, pp. 140-141).

de progredir, é o curso que segue em direção ao menos diferenciado. Já involuir é compor um bloco “que corre seguindo sua própria linha, ‘entre’ os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 19).³⁰⁹

O neo-evolucionismo parece-nos importante por duas razões: o animal não se define mais por características (específicas, genéricas, etc.), mas por populações, variáveis de um meio para outro ou num mesmo meio; o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas. Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a “parecer”, nem “ser”, nem “equivaler”, nem “produzir”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 19).

Os devires em nada pretendem possibilitar “uma melhoria geral das relações humanas” (GUATTARI, 1981, p. 67), ou seja, não funcionam como adaptadores às diversas situações de dominação em que o homem se coloca como senhor e autoridade de tudo, mas antes quebram com toda a ordem e poderes estabelecidos.³¹⁰ O devir é um devir-outro de si mesmo, é ser uma espécie de traidor, de seu “eu”, de sua “humanidade”, de seu sexo, de sua classe, de sua maioria. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 58). Enquanto o poder transhumanista opera por uma moral ascética-transcendente em relação à Natureza, aos corpos, ao sensível e tudo o que o diz respeito, como o acaso e a contingência – reduzindo de certo modo toda a vida a uma unidade biológica centrada nos genes ou nas características cerebrais (mentais) – o devir se diz da multiplicidade, do povoamento. Num devir-animal, por exemplo, se lida sempre com uma matilha, com um bando. Outras instâncias se relacionam com os animais de modo diverso: retêm ou extraem deles certas características (espécies e gêneros, formas e funções). A sociedade e o Estado se valem de características animais para classificar os homens, enquanto a história natural e as ciências se utilizam das características para classificar os próprios animais. Deleuze e Guattari (1997a, p. 20) se interessam mais pela propagação, pelo contágio, pelo povoamento animal. O animal é ele mesmo uma matilha, um bando, mais do que possui características que o especificam. É daí que vem todo o interesse pelo devir-animal como relação afectiva com a Natureza, sendo o afectivo entendido não como sentimento pessoal ou comportamento, mas efetuação de potência que faz o “eu” vacilar, como sublevação do próprio humano como identidade, como figura eminente. Devires-animais que nos arrancam da humanidade supostamente privilegiada frente à

³⁰⁹ Sobre o tema da involução, cf. DELEUZE; PARNET, 1998.

³¹⁰ “[...] tudo o que quebra as normas, tudo o que rompe com a ordem estabelecida, tem algo a ver com o homossexualismo ou com um devir animal, um devir mulher, etc.” (GUATTARI, 1981, p. 36).

Natureza, e nos põem em contato/contágio com a imanência pura, nos dando a dimensão exata de que cada indivíduo se diz mais como uma singularidade, como uma multiplicidade habitante de uma Natureza inteira que é multiplicidade das multiplicidades perfeitamente individuada. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 39).

Uma política e uma ética só podem dar-se no “interior” desse plano de Natureza, no plano de consistência ou imanência unívoco, ou seja, plano que não possui um outro que lhe seja suplementar e que o colonize. É um mesmo plano que comporta todos os indivíduos (inanimados, animados, naturais e artificiais) que são como agenciamentos ou partículas que se relacionam entre si em variações infinitas e composições mais ou menos realizáveis; plano que não suporta qualquer transcendência:

Esse plano nada tem a ver com uma forma ou uma figura, nem com um desenho ou uma função. Sua unidade não tem nada a ver com a de um fundamento escondido nas profundezas das coisas, nem de um fim ou de um projeto no espírito de Deus. [...] Plano fixo, onde as coisas não se distinguem senão pela velocidade e pela lentidão. Plano de imanência ou de univocidade, que se impõe à analogia. O Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 39).

É nesse plano de afecção que todos os devires podem ocorrer, proliferar, e que se torna viável uma política e uma ética dos encontros, em que os entes se definem menos por seus organismos e funções, suas formas e características específicas e genéricas, e mais pela multiplicidade de combinações de partículas de acordo com o grau de velocidade e lentidão, de movimento e repouso, de diferença e repetição. É toda uma ética das composições e afectos, dos devires, de singularidades informes que não se regulam por uma moral ajuizadora da perfeição ou do imperfeito, do bem e do mal; a perfeição já está dada pelo plano, cabe apenas fazer o esforço pela efetuação da potência de cada singularidade pela seleção das composições, pela criação de *uma* vida tanto mais intensiva e nobre. Distinta é a moral humana, em que suas supostas características, em especial, sua faculdade cognitiva o alça (o humano) a uma posição hierárquica frente aos outros “seres”, e que, pelo pretense processo de sucessivas evoluções naturais na história torna possível a produção aperfeiçoada e ampliada de sua forma e de suas funções de modo a criar um super-humano onipotente e colonizador de todo o ecossistema, agora como evolução programada técnica e cientificamente. Aqui, uma política se configura – no presente e para o futuro – como seletividade dos “melhores”, dos

mais aptos socialmente, da capacidade de adequação e modelação aos perfis exigidos para se manter sobrevivente no mundo da hiper concorrência.

Uma ética inumana – que não seja restrita nem dominada pelas formas humanas em suas distintas manifestações históricas (forma-Deus, forma-Homem, forma-transhumana) – se dá então pela quebra das formas hegemônicas já dadas historicamente e esgotadas, mas que permanecem como fantasmas, como mortos que insistem em não morrer, e as formas ainda larvares e futuras, que se anunciam como formas dominantes parentes e encarnando as formas anteriores. Deus com suas forças infinitas transcendentais (objetivas), o Homem com suas forças finitas transcendentais (subjativas) não querem morrer, e o trans/pós-humanismo com suas forças infinitas-ilimitadas também transcendentais (genéticas, digitais) não permite que morram, e os unifica em sua forma de pretensa eternização do humano, do “eu” humano como forma dominante na história, agora como “eu” pessoal “tecnicamente” vivo. Todas essas formações ocidentais transcendentais possuem em comum, como demonstrado, o fato de temerem a vida finita, a morte, a rejeitarem; sua moral é marcada por tentar silenciar tudo o que se refere e ou que recorda a finitude: a Natureza como plano imanente, o corpo, as afecções, o sensível, a dor, as doenças, o sofrimento, etc. Ou seja, não aceitam a morte e, no entanto, tudo o que fazem nada mais é do que fazer uma apologia sistemática à morte, no sentido de que calaram e buscam calar tudo o que é processo de vida intensiva, múltipla, desassossegada, contingente, “natural”, e se esforçam por criar um plano extra, suplementar (superior, interior ou técnico) domesticador das forças e afetos imprevisíveis da Terra.

É assim, portanto, que os devires minoritários são justo aquilo que faz vacilar a moral transcendente, pois se dão exclusivamente no plano de imanência, de Natureza, como desmanche de toda forma majoritária humana. Devir-criança como resistência à adultização, à consciência e sua memória ressentida, a seu bom senso de racionalidade prosaica e gramaticalizada³¹¹, a seus compromissos com o trabalho, as leis estatais e as normas sociais, à sua pedagogia da culpa e do castigo, da punição e da recompensa, à sua obediência servil. Devir-mulher e devir-gay do homem e da mulher como invenção de outras maneiras de desejar, de outras sexualidades não casamenteiras, *n* sexos, inumanos, experimentais. Devir-

³¹¹ Deleuze e Guattari dizem que os devires se relacionam uns com os outros, devires moleculares de toda espécie, devires partícula: “Fibras levam de uns aos outros, transformam uns nos outros, atravessam suas portas e limiares.” Nesse sentido as artes, a escrita, a música, a pintura não possuem outro objetivo, senão desencadear devires. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a. Um poema de Manoel de Barros demonstra bem essa relação da arte com os devires, no caso, o devir-criança do pensamento, da vida: “No aeroporto o menino perguntou: - E se o avião tropical num passarinho? / O pai ficou torto e não respondeu. / O menino perguntou de novo: - E se o avião tropical num passarinho triste? / A mãe teve ternuras e pensou: Será que os absurdos não são as maiores virtudes da poesia? / Será que os despropósitos não são mais carregados de poesia do que o bom senso? / Ao sair do sufoco o pai refletiu: Com certeza, a liberdade e a poesia a gente aprende com as crianças. E ficou sendo.”

negro como descentramento à cultura branca eurocêntrica. Devir-vegetal e devir-animal como perspectiva-outra ao antropocentrismo e ao egocentrismo, sem recaídas em qualquer regressão ou idealização familiarista.³¹² O que importa são as forças inumanas, selvagens que liberam; forças que podem fazer vibrar o pensamento/corpo (corpo/pensamento), uivos, sussurros, gemidos, olhares, matilhas, impessoalidade, cantos, toda uma multiplicidade de afetos que nos reconectam à Natureza em sua superfície³¹³ como produção contínua e descontínua de variações e potências, de velocidades e lentidões que quebram a argamassa e a blindagem corpórea-subjetiva, onto-epistêmica, sócio-ético-política civilizatória do homem cidadão e seus temores ao plano de vibratibilidade, sua meta-estabilidade, sua caoticidade, que necessita menos ou nada de figuras referenciais e transcendentais, mas sobretudo, de pensamento consistente e contemplativo,³¹⁴ caso não se queira cair na opinião, nas tolices bem fundadas, na vida besta, na linha de morte, de abolição. Devir-índio como coletividade não cidadã, isto é, não súdita de um Estado-nação “soberano”, transcendente. Devir-índio como recusa à condição de súdito sob a pecha eufemista de “sujeito de direitos”, de cidadão controlado pelo Estado, por sua verticalidade. Devir-índio como multiplicidade singular, como resistência imanente ao Uno-Estado, este que a população-cidadã-branca olha para cima a lhe dever obediência, culto e proteção, e também a ser por ele violentado legal e ilegalmente. O índio olha para baixo, para a Terra a que é imanente, de onde retira sua força, do chão que habita e que com ele se compõe. A terra é o corpo dos índios, os índios são parte

³¹² O risco de uma projeção nos animais de aspectos humanos, o animalzinho domesticado que funciona como o filhinho, o animal e a natureza idealizados como bonzinhos e amáveis, que não representam qualquer ameaça. Também o perigo de se idealizá-lo (assim imaginam certos transhumanistas) como fera cruel e malvada, com algumas “espécies” a serem paulatinamente “desprogramadas” ou a serem corrigidas geneticamente. O devir-animal nada tem a ver com a moral do bem e do mal, com a identificação com o animal ou coisa que o valha. São suas forças minoritárias que interessam como linha de fuga ao humano e ao sujeito/unidade ou sujeito-perfil-modelável contemporâneo.

³¹³ Alertam Deleuze e Guattari que o plano de imanência corre sempre o risco de ser rebatido ao plano transcendente, mesmo quando se trata de falar da Natureza, por exemplo: “[...] basta afundar o plano flutuante de imanência, enterrá-lo nas profundezas da Natureza em vez de deixá-lo funcionar livremente na superfície, para que ele já passe para o outro lado, e tome o papel de um fundamento que não pode mais ser senão princípio de analogia do ponto de vista da organização, lei de continuidade do ponto de vista do desenvolvimento. É que o plano de organização ou desenvolvimento cobre efetivamente aquilo que chamávamos de estratificação: as formas e os sujeitos, os órgãos e as funções são estratos ou relações entre estratos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 59-60). Deixar claro aqui também que, quando se trata da Natureza como dimensão puramente imanente, como distribuição de afetos, não é possível separar absolutamente coisas ditas naturais de coisas ditas artificiais. “O artifício faz parte completamente da Natureza, já que toda coisa, no plano imanente da Natureza, define-se pelos agenciamentos de movimentos e de afetos nos quais ela entra, quer esses agenciamentos sejam artificiais ou naturais.” (DELEUZE, 2002, p. 129).

³¹⁴ Contemplativo aqui tem o sentido de criar, é a sensação que se contrai, sensação que preenche o plano de composição. Contemplação não de ideias pelo conceito, mas dos elementos da matéria, por sensação. Aqui, contemplam também os animais, as plantas, a terra e as rochas. A sensação é a vibração contraída, plano de composição artístico no combate contra o caos, e em especial contra a opinião. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c.

do corpo da terra, o índio pertence à Terra, não lhe é proprietário.³¹⁵ Devir-índio como outra política e ética não separada do corpo, da Terra, da Natureza, dos coletivos minoritários de resistência³¹⁶, pois essa separação é a condição da dominação pelos poderes institucionais do capitalismo mundial, dos Estados³¹⁷, figuras da transcendência humana e transhumana como Espírito encarnado.³¹⁸

Outros tantos devires são possíveis nesse enfrentamento pela afirmação de um vitalismo imanente, intensivo, em oposição à mera extensividade calculista proposta pelos transhumanistas como vida meramente sobrevivencial, vida que pretende reduzir ou eliminar todo o acaso pela lógica da segurança obsessivamente controlada e manipulada tecnocientificamente. A literatura a desencadear devires-elementos-da-natureza; O devir-líquido do escritor norte-americano Henry Miller³¹⁹ citado por Deleuze e Guattari (2004, p. 11), dos fluxos da natureza/artifício, não rebatidos pelos mercados ou pelas tecnologias da informação, mas com enxurradas transbordantes, sensuais, delirantes que nos açoitam o corpo e o pensamento contra a ordem e os poderes ascéticos vigentes, que desmancham suas formas e contornos pretensamente firmes, eternos:

³¹⁵ Devir-índio como resistência ao “eu”, que aparece também na figura do proprietário do tipo liberal, que tudo enxerga como “meu”, (m-eu).

³¹⁶ Quando me refiro aqui a coletivos minoritários de resistência não quero falar evidentemente dos chamados movimentos de minorias que desejam ser maioria, ou seja, grupos submissos que se restringem fundamentalmente a mendigar direitos ao Estado, a “pedir-lhe penico”. Grupos de minorias LGBT, feministas e negros ressentidos (policialescos e armadores de tribunais) de estudantes em DCE’s e CA’s acadêmicos (eminente e aparelhados por partidos políticos), “ongueiros”, sindicalistas, partidários políticos, etc. são exemplos disso. Grupos minoritários de resistência são aqueles que criam outros modos de estudar, de desejar e de existir, produzindo dentro e/ou fora das instituições, produzindo os “foras”, as zonas de escape, as linhas de fuga como máquinas de guerrilha não capturáveis pelo Estado, pelo Capital ou qualquer forma de poder. Não são puros ou puritanos, mas sabem quem são seus inimigos, pois sabem pelo corpo, pelas sensações e pelo pensamento-ar-livre aquilo que os sufoca ou que os refresca a vida. Eles são *uns* índios, *uns* quilombolas, *alguns* pequenos agricultores, *uns* anarquistas, *alguns* anarco-punks, *uns* vagabundos autodidatas, *alguns* poetas embriagados (por vezes só com água), *uns* jovens estudantes indomáveis, *uns* black blocks, *uns* andarilhos da estrada, *alguns* universitários pesquisadores e libertários, enfim, meninos e meninas, homens e mulheres, brancos, pretos, coloridos, *umas* bichas rebeldes, malucos nômades, sozinhos (cada único sozinho é um bando, um motim) em duplas ou em coletivos, em puro devir-revolucionário, em rebelião, em revoltas não infantis, mas alegres e dançantes (nada de marcha), sem representações, sem negociações moderadas com os poderes estabelecidos, mas sim produzindo no cotidiano as anarquias coroadas.

³¹⁷ Sobre as figuras do capital e do Estado, mesmo democrático, aparecendo como formas de transcendência e de poder majoritário, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c. Da transcendência como organização de poder de uma sociedade, cf. DELEUZE, 2002.

³¹⁸ Para verificar com mais acuidade essa questão do que aqui denomino devir-índio, pesquisar a aula pública do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, em que ele fala também da necessidade de ajuda mútua entre brancos e índios, de modo a que possam resistir às investidas destruidoras da Terra pelos poderes do Capital, do Aparelho de Estado e suas polícias, cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>.

³¹⁹ Um devir-água, devir-líquido em Henry Miller pode também ser observado no episódio em que o autor diz poder se embriagar apenas com um copo de água.

Sim, disse comigo mesmo, eu amo tudo quanto flui: rios, esgotos, lava, sêmen, sangue, bÍlis, palavras, sentenças. Amo o líquido amniótico quando escorre da bolsa. Amo o rim com seus cálculos dolorosos, suas pedras e não sei que mais; amo a urina que escorre escaldante e a gonorreia que corre sem parar. Amo as palavras de histerismo e as sentenças que correm como disenteria e refletem todas as imagens doentes da alma; amo os grandes rios como o Amazonas e o Orinoco, onde os homens malucos como Moravigne flutuam através do sonho e da lenda em um barco aberto e se afogam nas cegas embocaduras do rio. Amo tudo quanto flui, até mesmo o fluxo menstrual que leva embora a semente não fecundada. [...] a violência dos profetas, a obscenidade que é êxtase, a sabedoria do fanático, o padre com sua elástica litania, os palavrões da puta, o cuspe que corre na sarjeta, o leite do seio e o mel amargo que corre do útero, tudo quanto é fluido, derretido, dissolvido e dissolvente, todo o pus e sujeira que ao fluir se purifica, que perde seu senso de origem, que faz o grande circuito em direção à morte e à dissolução. O grande desejo incestuoso é continuar fluindo... (MILLER, 1974, p. 243-244).

O devir-Terra do pensador-poético Nietzsche, Gaia afirmada sem reservas, *amor fati* (amor ao destino), vida imanente em que todo acaso é bem vindo, em que um “sim” a “tudo” o que ocorre é o desejo e a expressão do pensamento do genial/genioso filósofo alemão, em que aprender a ver o belo em tudo o que é necessário faz dele um criador de belezas. Ao contrário dos transhumanistas que vivem de ajuizar a vida, de encontrar-lhe ou imprimir-lhe defeitos, de acusá-la em suas supostas imperfeições, de dissecar corpos e subjetividades de modo a demonstrarem suas carências, de fraturarem a vida em dualismos estéreis (feliz ou infeliz, belo ou feio, perfeito ou imperfeito, apto ou inapto, inteligente ou obtuso), Nietzsche diz, para o ano novo que se lhe anunciava e para toda a vida que lhe restava: “Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores”. (NIETZSCHE, 2001, p. 188). Assim também não queremos aqui armar qualquer tribunal em relação aos transhumanistas, mas tão somente ter por gesto negativo um *desvio de olhar*.³²⁰ Pura afirmação, eterno retorno, mas segundo a leitura de Deleuze é o eterno retorno do outro, não do mesmo, repetição da diferença, afirmação imanente da máxima potência da diferença, do devir, da multiplicidade, do acaso como necessidade.³²¹ Nenhuma resignação, portanto, ao destino, mas criação por afirmação pura, sem juÍzos sobre a vida, sem ressentimentos e negatividades, mas leveza, sem nada a carregar como peso histórico, e sim efetuação das potências (em suas alianças com o fora), que não se confundem com os poderes estabelecidos.

É possível ainda evocar o devir-fogo através da imagem do pensamento (imagem do sol)³²² produzida pelos escritores Antonin Artaud e D. H. Lawrence. Artaud em seu texto,

³²⁰ Cf. NIETZSCHE, 2001.

³²¹ Sobre o sentido da afirmação e o eterno retorno, cf. DELEUZE, 1976. Sobre repetição, diferença e eterno retorno, cf. DELEUZE, 2006a.

³²² Evidentemente que a imagem solar aqui evocada não se refere a qualquer tipo de transcendência, seja ao modelo contemplativo, com a distinção entre uma dimensão de sombras e outra de iluminação divina (com as devidas peculiaridades, modelo platônico/agostiniano), seja a qualquer iluminação do tipo de um “eu” racional

aqui já citado, notadamente *Para Acabar com o Julgamento de Deus* (1983, pp. 149-151), no poema denominado “Tutuguri: O Rito do Sol Negro”, narra o rito do sol dos índios Tarahumaras em que assistira em 1936 na ocasião de sua viagem ao México. Na grande fenda de uma encosta espera-se o sol passar por sete pontos antes de explodir no orifício da terra. Há um homem para cada um dos seis primeiros pontos (para cada ponto uma cruz, formando um círculo de seis cruces), dos seis primeiros sóis, e um sétimo homem, que é considerado o sol cru, vestido de preto e carne viva. O sétimo homem é na verdade um cavalo, um cavalo com um homem montado, e esse cavalo é que é o sol, e não o homem que o conduz. Ao ritmo frenético de um tambor os seis homens que se encontravam deitados no chão se levantam como girassóis, brotam como solos que giram cada vez mais em correspondência ao ritmo da batida do tambor. De repente chega a toda velocidade o sétimo homem, o último sol, o cavalo negro com um homem em cima completamente despido e virgem. O cavalo em carne viva empina-se, pinoteia sem parar no alto da rocha. Os outros seis homens cercam completamente as seis cruces e giram em seu entorno. Quando param de girar, arrancam as cruces do chão e o homem nu montado no cavalo ergue e exhibe uma enorme ferradura encharcada do sangue de uma punhalada. Esse rito, segundo Artaud, é o rito de abolição da cruz. Esse poema-rito do autor francês acaba por desencadear uma série de devires, devires moleculares que atravessam o devir-sol-negro, que se transportam e se transformam uns nos outros como afirmação pura da Terra, da imagem da imanência. Devir-sol do homem, devir-terra do sol, devir-cavalo do homem, devir-girassol do homem, devir-música do girassol, devir-cavalo do sol, devir-sangue do homem e do cavalo como crueldade em matar Deus e matar o homem numa só punhalada ao ritmo intensivo dos devires delirantes e múltiplos, ao abolir todo o peso da história da cruz, ao se liberar de todo o carregar o juízo de Deus e do homem (também do transhumano) sobre a vida, ao trazer como sentido o cortar na carne contra todos os valores transcendentais da culpa, do ressentimento, da dívida, da falta, da redenção, ao desferir num só golpe a eliminação da moral da perfeição, do bem e do mal, do certo e do errado, tudo isso pelo movimento das forças da natureza/artifício, no plano que não apela a qualquer instância

reflexivo (modelo cartesiano/kantiano), ou ainda a extensão complementar entre as correntes anteriores, em especial a razão iluminista que os transhumanistas se autoproclamam herdeiros diretos e em progressão exponencial de desenvolvimento tecnocientífico. A imagem solar desencadeada pela poesia de Artaud e pelo conto de Lawrence não é simbólica ou coisa que o valha, mas uma imagem que produz devires que afetam o corpo em cheio, as sensações, violentando-nos (fogo dourando-nos a pele, e incendiando as identidades) ao ponto da emergência de um pensamento imanente; perceptos e afectos que não se dobram a uma pessoalidade, ao humano, mas que liberam no humano outras forças, potências do fora, o inumano no homem. Talvez a imagem solar provocada pelos textos desses artistas se conecte mais com a imagem-fogo heracliteana do devir, do “pensar-com” (não do “pensar-sobre”), da renovação, da criação num plano de composição ou de consistência. Cf. Fragmentos 2, 6, 30, 31, 64, 65, 66, 67, 76, 80, 84a, 90, 91, 99, 100, 119. (HERÁCLITO, 1973).

superior ou suplementar, mas que se “resolve” na pura tensão das potências do rito a um só tempo do pensar-sentir.

Já o conto de Lawrence intitulado *Sol* (1984, pp. 13-54), libera através de sua narrativa as forças transmutadoras do contato carnal com o sol.³²³ Apresenta *uma* mulher civilizada e angustiada, que depois de anos fechada sobre si mesma em sua vida doméstica e ascética é provocada a ir ter um (con)tato “acontecimental” com o sol e todo o plano de consistência. Daí, *uma* vida surge, tanto menos pessoal ou humana, e cada vez mais singular em sua relação com o fora, no agenciamento com o sol, com o mar, com o ar, com as rochas, com o céu, com a natureza imanente, com suas forças, devir-sol da mulher. O “eu” dessa mulher, sua

³²³ Eis um resumo narrativo do conto: Uma mulher pálida e silenciada cujo casamento não vai bem e que vive sufocada num apartamento em Nova Iorque recebe a recomendação médica de ir para perto do sol. Mesmo cética em relação ao sol, ela aceita a proposta e parte com o filho pequeno, a mãe e uma babá para a casa na praia. A casa possui um jardim frondoso que emana todo um frescor e perfume intensos. Mas nem isso consegue mudar a mulher que se chama Juliet, tudo lhe parece exterior, ela segue sendo a mesma moça frustrada e irritada, incapaz de sentir autenticamente. Seu filho perturbava sua paz mental, era como um peso a responsabilidade que carregava quanto ao menino. Todas as suas relações eram experimentadas como um suplício; sentia-se pressionada pela criança, pela mãe, por tudo. Certa manhã, o sol explode pleno e desnudo na linha do horizonte, seus raios acertam em cheio o quarto de Juliet, que a partir de então passa a desejá-lo, deseja agora ir nua até o sol. Queria fugir de casa, se livrar das pessoas, não ser vista por ninguém em seu encontro com o sol. Em sua busca por um local apropriado, encontrou um penhasco que dava para o mar, um lugar cercado por cactos e ciprestes. Ali se despiu e ofereceu antes de tudo o busto nu ao sol. Sentiu um gemido de dor aguda ao se entregar a um amante não humano. Ao contato com os raios solares e com o doce ar marinho, percebeu seus seios nunca terem amadurecido. Logo sentiu o sol dentro de si, ardendo mais que qualquer amor humano até então. Seus seios agora pareciam grandes cachos brancos sob o sol em brasa. Despiu-se enfim por inteira e estirou-se, entregou-se ao sol. O corpo de fogo a tomava toda, lhe envolvia os seios, o rosto, a garganta, o ventre fatigado, os joelhos, as coxas e os pés. O sol lhe penetrava até os ossos, ou melhor, mais fundo ainda, invadia suas emoções e pensamentos. Suas tensões, seus pensamentos como coágulos escuros, passaram a ceder, a se diluir. Algo estranho acontecia, seu coração gélido e cansado evaporava. Somente o útero continuava tenso e resistente. Resistia até ao sol. O filho, pensa Juliet, precisa também ter sol nele para que resolva sua ansiedade tensa e insegura de dependência da mãe. Ela não quer o menino como um fardo, não o quer agarrado a ela sempre, é preciso que se desenvolva, e o estimula que corra pelo quintal em direção ao sol. Ela passa a despi-lo e a incentivá-lo a brincar no jardim sob o sol. Dizia que a criança não cresceria como o pai, como um verme que nunca viu o sol. A criança que antes lhe pesava toda a existência já não consumia sua vida, uma transmutação havia ocorrido. O sol com todo o seu esplendor a tinha penetrado, sua vida era agora um ritual secreto. Juliet ia todos os dias ao encontro do astro no desfiladeiro junto ao mar, e mesmo a meio caminho punha-se sempre nua ao sol em brasa. Passara a conhecer o sol em cada fibra de seu corpo. A ansiedade e tensão de seu coração haviam desaparecido completamente, e seu útero tenso e ainda fechado, soltava-se lentamente, abria-se devagar para desabrochar ante o sol, somente ao sol. Com o conhecimento tanto mais próximo do sol e a sensação de que ele lhe penetrava no cósmico sentido carnal, a mulher passou a sentir cada vez mais o distanciamento das pessoas, dos seres humanos, pois estes estavam em demasia afastados do sol, como vermes numa sepultura. Juliet pensava que havia algo na alma humana que os afastava do natural esplendor da vida. O humano não tinha a coragem realmente de experimentar o sol, sempre se retraía, se fechava em seu íntimo, se dobrava como um caracol em sua concha. A moça dizia não saber se era ou não bonita, mas sentia que o sol a apreciava, percebia seu corpo dourando, que outra Juliet ia surgindo, *uma* vida, tanto menos pessoal, humana, e cada vez mais singular em sua relação com o fora, no contato com o sol, com o mar, com o ar, com as rochas, com o céu, com a natureza imanente, com suas forças, devir-sol da mulher. A narrativa continua com a insistência da mãe em envolver também o filho sob o afeto intensivo do sol; passa a levá-lo com a ela ao penhasco, quer que o menino se abra, que saia de si mesmo, que aprenda a saudar o grande círculo luminoso no encontro com seu corpinho, para que se livre da tensão civilizadora que lhe aprisiona os gestos, que lhe impede a iniciativa e o atrevimento “selvagem”. Aos poucos o garoto apresentava um olhar vivo, agora já corria com leveza entre os espinhos sob o sol, sem o temor de antes. Era um encontro cósmico que experienciavam, mais potente que qualquer consciência ou vontade pudessem dar conta. Era uma conexão jamais sentida percebia Juliet, essa composição com o sol, com seus jorros que percorriam dentro dela, que invadiam seu útero.

personalidade vai acontecendo como algo secundário, o sol como afetação em seu corpo, em seu pensamento vai se tornando essencial, o que a vivifica. Algo mais potente do que ela mesma enquanto sujeito (pessoal, mulher, civilizada, humana) passa a emergir, tornando-a mais selvagem; algo que fluía e a arrastava a uma zona de insegurança, de risco, de invenção única de si. Assim, é possível dizer que Lawrence afirma, com seu devir-solar, a vida imanente, o corpo como zona intensiva, afetiva, anárquica, atravessado por uma poderosa vitalidade não organizada, não classificada como espécie, como gênero, não determinada como forma. O corpo orgânico pálido e a subjetividade tensa e fantasmática da mulher são desafiados e desfeitos pelas forças do sol, da natureza que se compõe com eles. Um outro corpo, uma nova singularidade desabrocham nela com os poderes imperceptíveis que os atravessam. Não mais a voz de uma mulher pessoal, da americana, mas a voz de uma mulher de carne, de corpo amadurecido ao sol. O sol se apoderara dela e ela se apoderara das forças do sol. Diz Deleuze: “A vitalidade não-orgânica é a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa, como a lua se apossa do corpo de uma mulher”. (DELEUZE, 1997, p. 149).

Ora, em seu conto Lawrence não escreve “sobre” o sol³²⁴, não evoca qualquer imagem simbólica, contemplativa, racionalista, científica sobre o astro. Não remete a analogias, semelhanças ou identificações. Escreve sim as forças solares, escreve sensações, afectos e perceptos que retiram o humano do centro valorativo e epistêmico. Não induz a qualquer interpretação mitológica do sol nem evoca valores superiores transcendentais de iluminação, mas afirma a vida como plano de composição de potências, de afecções, em que o próprio autor parece se tornar outra coisa ao captar e emitir partículas na zona de vizinhança ou de indiscernibilidade das mulheres. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 69). Devir-mulher da escrita, devir-sol da escrita e da mulher-personagem, devires que se cruzam no plano de imanência, plano de vida, plano da natureza, plano corpóreo das sensações irrepresentáveis.

Deleuze e Guattari (1997a, p.72-73) anotam que todo o encadeamento dos devires se precipita em direção a um devir-imperceptível, sendo o imperceptível a finalidade imanente do devir, sua “fórmula cósmica”. Mas o que é o devir-imperceptível que segue todos os outros devires moleculares, minoritários? Qual a relação se perguntam os autores entre o

³²⁴ A escrita de Lawrence não é “sobre” (não há contemplação “de”, ou síntese “de”, ou ainda melhoramento “de”), mas “com” o sol, “com” Juliet, “com” a criança”, com seus corpos, suas existências. Não há no texto qualquer prioridade ou hierarquia da alma sobre o corpo, mas também não há – a despeito de ser uma escrita das sensações – uma superioridade do corpo sobre a alma. O que aparece é, isso sim, que toda mudança operada no corpo de Juliet e do menino são notadas também em suas almas. O corpo é afetado pelas forças inumanas, e o pensamento, a existência inteira vai se potencializando, saindo da mortificação, da palidez e brilhando, se vitalizando tanto mais junto ao sol, ao mar, ao plano de Natureza.

imperceptível (anorgânico), o indiscernível (assignificante) e o impessoal (assubjetivo)? Devir-imperceptível quer dizer várias coisas. Dizem eles, em primeiro lugar, que é ser como todo mundo. Não é nada fácil, é não se fazer notar, é ser desconhecido mesmo às pessoas mais próximas. Não são todos que se tornam como todo mundo, que conseguem fazer de todo mundo um devir. É uma quebra com os contornos dados, fixados, com as formas por demais visíveis, com os conjuntos molares. Assim o definem:

É preciso para isso muita ascese, sobriedade, involução criadora: uma elegância inglesa, um tecido inglês, confundir-se com as paredes, eliminar o percebido-demais, o excessivo-para-perceber. ‘Eliminar tudo que é dejetivo, morte e superfluidade’, queixa e ofensa, desejo não satisfeito, defesa ou arrazoado, tudo que enraíza alguém (todo mundo) em si mesmo, em sua molaridade. Pois todo mundo é o conjunto molar, mas *devir todo mundo* é outro caso, que põe em jogo o cosmo com seus componentes moleculares. Devir todo mundo é fazer mundo, fazer um mundo. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 73).

Dizem ainda os filósofos franceses (1997a, p. 73) que, no sentido do devir-imperceptível, não somos mais do que linhas abstratas, e que é se conjugando, continuando com outras linhas, com outras peças que se faz um mundo (o caso das fibras do corpo de Juliet com os raios do sol, com as linhas dos rochedos, do mar e do cipreste no texto de Lawrence é exemplar, fazem mundo, devém imperceptível). Ser clandestino, não se parecer com nada, não imitar, a elegância animal, desorganizar-se, desestruturar-se, ser cósmico, ou caósmico. Não calcular, mas extrair somente as linhas e os movimentos essenciais da natureza, continuar os traços, isso é devir todo mundo, fazer do mundo um devir, fazer mundo, fazer *um* mundo, fazer mundos, ou seja, encontrar nossas zonas de vizinhança ou de indiscernibilidade: “O Cosmo como máquina abstrata e cada mundo como agenciamento concreto que o efetua.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 73). A Juliet de Lawrence com as linhas de seus seios agora robustos, sua cor bronzeada, em continuidade e composição com os raios solares, com as linhas do mar, produzindo sem mediações *um* mundo, em que o mundo entra em devir e que ela se torna todo mundo, e o autor se torna todo mundo, produz *um* mundo em sua literatura, e nos arrasta em suas linhas de escrita também a fazer *um* mundo, mundos, a nos tornamos todo mundo. Ser um impessoal criador, fazer de todo mundo um devir, um mundo comunicante, pois se dissolveu de si “tudo o que impedia de deslizar entre as coisas, de irromper no meio das coisas.” Devir-imperceptível, devir-todo-mundo, devir-inumano como resistência às formas históricas do humano.

“... passara da religião de sua infância para uma não-religião e agora passara para algo mais amplo: chegara ao ponto de acreditar num deus vasto que ele era o mundo com suas galáxias: isso ela vira no dia anterior ao entrar no mar deserto sozinha. E por causa da vastidão impessoal era um deus para o qual não se podia implorar: podia-se era agregar-se a ele e ser grande também”.

(Clarice Lispector, *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*)

4.3 Corpo sem Órgãos Como Resistência à Organização Transhumanista

“Quero a profunda desordem orgânica... A grande potência da potencialidade.”

(Clarice Lispector, *Água Viva*)

O transhumanismo como forma super-humana contemporânea, ou seja, como forma atualizada do modelo humano moderno – com suas pretensões de universalidade racionalista, de sujeito unitário cognitivo, seu ideário técnico e científico dito progressista, seus valores e moral democráticos representativos (seu aparelho de Estado)³²⁵, sua economia dotada de forças quase sobrenaturais, enfim, como ideário de controle total do homem sobre toda a Natureza e sobre si mesmo – se apresenta como um novo modo de organização que aspira dominar o planeta num futuro próximo, maximizando e ampliando sem limites a forma-humana, e sem dúvida também tomando certos aspectos da forma-Deus, como o juízo negativo sobre a vida, lhe acentuando os traços de precariedade e carência, de sofrimento e finitude. O transhumanismo como forma de poder que investe o corpo – sob o discurso de sua condição obsoleta ou de imperfeição – e a subjetividade, sob o discurso de suas limitações cognitivas e/ou emocionais, intenciona assim promover a melhoria da vida humana (e até da não humana) sob a égide de uma super organização tecnocientífica, em que o corpo humano

³²⁵ Como bem apontava o filósofo/sociólogo francês Gabriel Tarde: “A superioridade dos homens de Estado não é mais do que a mediocridade elevada a mais alta potência.” (TARDE, 2013, p. 23). Ser um homem de Estado aqui tal como entendo não é meramente ser um funcionário direto do Estado, mas é isso sim acreditar na via democrática representativa, ter o Estado em si, ser subjetivado pela ideia-Estado e agir conforme um súdito dele. É assim que tanto humanistas quanto transhumanistas contam com o apoio e cumplicidade do povo constituído como rebanho obediente e participativo desejoso de ser protagonista na gestão do controle político do planeta nas sociedades capitalísticas atuais. Os transhumanistas contam com esse povo como demanda das novas melhorias prometidas retoricamente e sedutoramente a seu projeto de poder em que a mediocridade humana é super ampliada através das novíssimas descobertas e invenções tecnocientíficas. O nivelamento massificante ganha novo lustre, como investimento no desejo de todos e cada um em ser um super-humano ao modelo de aperfeiçoamento das funções orgânicas corpóreas e intelectivas com a visada na adequação e sucesso sobrevivencial no mundo mortificado do capitalismo mundializado contemporâneo e futuro.

já reduzido humanamente a sua condição de organismo, e a subjetividade já confinada a seu estatuto de sujeito entulhado por significações reducionistas, são em sua existência, objetos de uma produção super formatada e funcionalizada transcendentemente como contínuo extensivo dos poderes estabelecidos nas sociedades capitalísticas atuais.

Antonin Artaud, ainda em seu texto *Para Acabar Com o Julgamento de Deus* (1983, p. 161), anuncia certa fórmula bastante inusitada e enigmática: a conquista de um corpo sem órgãos. Artaud diagnosticava aqui o homem como um animal enfermo, como um ser mal construído, mas não pelo mesmo motivo atribuído pelos transhumanistas, não por algo que lhe faltasse, por sua forma mal acabada, por suas funções ineficientes, por sua organização incompleta. O autor francês aponta justo o inverso, o homem não é adequadamente constituído por que tem seu corpo dominado por seus órgãos, por sua organização orgânica, por seu automatismo mortificador. Os órgãos são para Artaud aquilo que nos impede de pensar e viver livremente, pois são como o juízo de Deus encarnado na existência do corpo e da subjetividade humana. O corpo organizado é o corpo não somente de cada singularidade em seu processo de individuação particular, mas é o corpo social, a população e a Terra organizada sob o domínio dos poderes que as produzem e constroem.

Artaud chega aí a considerar e debochar da ordem capitalista americana e seu ideal de progresso, já que em 1948 as crianças das escolas públicas desse país eram submetidas a testes do líquido seminal, em que o esperma da criança era recolhido e guardado em provetas, ficando à disposição para experimentos de inseminação artificial. O banco de espermatozoides sugere Artaud é mais para suprir a falta de braços na guerra do que na formação de operários propriamente. De todo modo serviria para formar soldados úteis nas guerras planetárias de afirmação da força dos produtos ianques. E assim o dramaturgo orienta seu pensamento na percepção de que a super produção é necessária a ordem capitalista, é preciso substituir tudo o que for do caos da natureza pelo ordenamento e sedentarismo humano. É preciso criar novas funções e ocupar os trabalhadores no processo acelerado de industrialização e afastamento da Terra. O homem vai sistematicamente se distanciando da Natureza, esta perdendo seu espaço para os produtos sintéticos, artificiais, onde uma pretensa separação total parece ser o objetivo superior (os transhumanistas vão além com seus sonhos de possível eliminação do natural e a fabricação tanto mais ampla de humanos sintéticos),³²⁶ o triunfo da organização humana, de

³²⁶ Artaud já intuía tal sonho de eliminação do natural: “Não haverá mais frutos, não haverá mais árvores, não haverá mais plantas, farmacológicas ou não, e conseqüentemente não haverá mais alimentos.” (ARTAUD, 1983, p. 148). Os transgênicos estão aí para comprovar as afirmações do poeta, são alimentos geneticamente manipulados em laboratórios, que causam uma série de prejuízos à agricultura familiar em benefício de grandes empresas monopolistas do agronegócio; em relação à saúde de cada um (humano ou Natureza não humana), as

sua dominação. Por todos os lados um produtivismo concorrencial colonizador da vida, que necessita de braços guerreiros contra os inimigos do capitalismo. Assim também a Rússia de Stalin, esta (da mesma forma que os E.U.A.) um Estado super armado e organizado. É contra tal ordem e funcionalidade dos poderes terríveis que constroem a vida que Artaud irá se rebelar e preferir o povo indígena Tarahumara do México, que segundo ele “come da própria terra o delírio do qual nasceram” e que “esmagam a cruz”, para acabar com o julgamento de Deus e do humano com o peso de seus órgãos, de sua organização social de chumbo e máquinas assassinas.

Hoje poderíamos evocar o corpo sem órgãos como resistência para acabar também com o juízo do transhumanismo e seus sonhos nanicos de aperfeiçoamento ou substituição dos corpos e subjetividades, de melhoramento de suas funções produtivistas, de sua inteligência artificializada, de sua genética corrigida, de seus corpos hiperconectados. O corpo sem órgãos como afirmação do corpo pleno não faltoso contra os organismos e suas funções delimitadas ou flexíveis segundo as ordens e exigências dos poderes políticos e/ou de mercado sob o uso das novas ciências e tecnologias. Uma subjetividade singularizada e inventiva em conexão não somente com os fluxos informacionais adequáveis à ordem, mas a multiplicidade de fluxos loucos que percorrem todo o campo de imanência, produzindo as zonas de indiscernibilidade entre artificial e natural, para além de todo eu assujeitado/assujeitador e suas significações capitalísticas dominantes e estreitas.

É Kuniichi Uno, filósofo e tradutor japonês das obras de Deleuze e Guattari, de Artaud, entre outros, que afirma incisivamente (2014, p. 5) que a noção de corpo sem órgãos apresentada por Artaud é ao mesmo tempo a abertura a um pensamento sem imagem, um pensamento não dogmático, não representacional, tal como defendido por Deleuze. (2006, pp. 212-214). Artaud experimenta na carne, como uma nova figura do corpo, numa certa descoberta do ser do corpo, esse processo de um pensamento sem imagem, sem forma. O pensamento em Artaud entra numa crise estranha, mas também funciona como um processo de avaliação da vibração, força, fluxo, velocidade, densidade, inércia e bifurcação. O pensamento só é possível como um “Pesa-nervos”, como uma medida e sondagem liberada de sua racionalidade e lógica humana tradicional, de sua interioridade formalizada, e se afirma

pesquisas são inconclusivas quanto aos riscos de aquisição de doenças, e são dificultadas justo pelos poderes econômicos e estatais que acumulam interesses lucrativos em sua produção indiscriminada e irresponsável. Em relação a tal problema, cf. LEITE, 2007. Em relação à questão dos sonhos transhumanistas, é interessante recuperar o alerta que Deleuze faz quanto aos sonhos dos outros, ao perigo que estes representam. Ele diz que o sonho das pessoas é sempre um sonho devorador, que ameaça nos engolir. O sonho do outro aqui aparece como uma terrível vontade de poder que nos coloniza; por isso é que o filósofo nos sugere que diante dos sonhos dos outros fiquemos alertas, desconfiados, suspeitosos, pois se formos pelos sonhos dos outros apanhados estaremos em maus lençóis. Cf. DELEUZE, 2016.

como um “arranjo de diferentes fluxos e moléculas que se movem no interior e no exterior, sobre sua fronteira.” (UNO, 2014, p. 5). É a partir da experiência de Artaud que Deleuze vai falar da noção de imagem do pensamento:

[...] Artaud não fala simplesmente de seu “caso”, mas já presente, nas cartas de juventude, que seu caso o coloca em presença de um processo generalizado de pensar, que não pode abrigar-se sob uma imagem dogmática tranquilizadora, mas se confunde, ao contrário, com a destruição completa desta imagem. Além disso, as dificuldades não devem ser compreendidas como fatos, mas como dificuldades de direito que concernem à essência do que significa pensar e afetam essa essência. (DELEUZE, 2006a, p. 213.)

Uno diz (2014, p. 5) que todas as ruínas do pensamento afundado experimentadas por Artaud são sensações intensas orgânicas. O pensamento do corpo em Artaud tem um aspecto paradoxal. É na carne que tudo se passa, todas as coisas que tocam sua carne e a abalam, não além da carne. Contudo, nem tudo no corpo é celebrado como força viva que torna possível o pensamento em seu limite de dificuldade inventiva. Artaud rejeita completamente os órgãos como já dito aqui, eles são mal ajustados ao que ele pretende como engendramento do pensamento. O corpo é plenamente assumido contra os órgãos, contra sua funcionalidade, como possibilidade de pensar contra qualquer representação pretensamente inata. Artaud então se assume como um genital inato, como alguém que procura obstinadamente nascer por si mesmo. Opõe, dirá Deleuze (2006a, p. 213) a *genitalidade* ao inatismo, mas também à reminiscência, abrindo assim para uma espécie de empirismo transcendental, um pensamento da imanência, em que tenta fazer um segundo nascimento, um nascimento de si como recusa ao inatismo. O poeta francês dirá que, conforme Uno (2010, p. 43), caso algo seja inato jamais nasceu. Uma total recusa do nascimento, a vontade de um segundo nascimento, algo de mais intensivo e criador. Essa noção de “genital inato” é justo o que põe em xeque seu corpo nascido com todas as funções orgânicas, com todas as atribuições sociais, as fabricações funcionais do organismo, a mão que se reduz ao trabalho, o olho que vigia, etc. Assim, Artaud declara uma guerra singular contra os órgãos, a favor do corpo sem órgãos, como aquele que deve chicotear seu inatismo.

Se o corpo para os transhumanistas (dominado pelo organismo) está inserido numa temporalidade histórica linear, de possível melhoramento e até desaparecimento progressivo, como instrumento ou máquina evolutiva, o corpo sem órgãos dirá Kuniichi Uno (2010, p. 44), é aquele que está simultaneamente ausente e presente. Quando está presente, ele escapa “da linha contínua do tempo que escoia, determinada pela ação, a significação, a economia, a

representação do mundo.” (UNO, 2010, p. 44). É um corpo-tempo-outro que surge na fissura de uma linha quebrada, um corpo-acontecimento.

O filósofo brasileiro Claudio Ulpiano alerta para isso (1995): que uma questão fundamental do pensamento é a conquista do tempo, de um tempo outro, não cronológico, mas também não eterno, mas um tempo inextensivo, não organizado, não funcional, um tempo intensivo, da invenção de inutilidades, de beleza, o tempo do canto para a aurora e para o crepúsculo dos pássaros de Olivier Messiaen, o canto que não está a serviço do organismo, da reprodução da espécie ou da segurança do indivíduo, mas que é pura sensação como encontro das ondas rítmicas do canto com as forças da natureza, com as cores, luzes e calores do horizonte solar. Tempo não humano, mesmo e, sobretudo quando produzido pela arte “humana”, um devir-inumano, inconsciente, já que segundo Ulpiano (1995), aquilo que chamamos natureza humana não é mais que o orgânico, e assim é preciso romper com o humanismo, já que o homem é dominado pelo organismo, e enquanto tal dominado pela consciência como órgão mais recente da natureza.

Para que o pensamento possa de fato pensar é preciso que paralise a consciência, pois esta é o maior obstáculo ao pensamento.³²⁷ Seguindo essa linha do corpo sem órgãos, é possível dizer que o corpo secreta o tempo e o pensamento; sem o corpo, ao contrário do que certa tradição metafísica ocidental até os transhumanistas considerou (o afastamento do corpo, sua inibição), não é possível o pensamento, mas o inverso também é verdade, sem pensamento não existe corpo. Sem corpo o que existe são representações, fantasmagorias, imagens fixas, ilusões. Sem o pensamento o que existe são apenas organismos, funcionalidades, órgãos eficientes a certos poderes sociais de uma determinada época e lugar. Corpo sem órgãos, pensamento sem imagem dogmática, tempo acontecimental. Não se trata de um corpo/pensamento que quer a mera conservação, mas procura a invenção.

Ora, tal processo inventivo, dirão Deleuze e Guattari (1996, p. 9), é a própria criação para si de um corpo sem órgãos, um corpo que na verdade pode ser “vários”, dada sua constituição não unitária e sim como multiplicidade composta por corpúsculos e incorpóreos; corpo não pré-existente ou de todo já dado, já feito, mas de algum modo construído (o desejo o exige), é um corpo experimental, um exercício de efetuação como processo não originário ou finalista, e assim nada tranquilizador, já que o risco de falhar é considerável. O CsO – por tratar-se de uma prática, de um conjunto de experimentações, e não de uma noção ideal, de

³²⁷ Cf. ULPIANO, 1995.

um conceito de perfeição como no caso transhumanista³²⁸ – é um modo sem garantias de elaborar o corpo, o pensamento, a vida, e mais ainda, é uma maneira perigosa que por vezes pode beirar o terrível e pode conduzir à morte.

Trata-se de um corpo não-desejante e desejante simultaneamente: não-desejante no sentido que resiste à produção desejante da enorme máquina social tecnocientífica operacionalizada para fins capitalísticos, e desejante conforme a produção de um outro desejo, das pequenas máquinas desejantes, delicadas anomalias que fazem do corpo pleno sem órgãos um improdutivo, um inengendrado e um inconsumível, um corpo-*pane*, um corpo desorganizado, segundo a organização que lhe é destinada socialmente, individualmente como efeito dos poderes. Sua produtividade, no entanto, aparece, e se efetua como corpo não para o mercado, não para o Estado, não para a eficácia transhumanista e sua moral modeladora, mas como produção inseparável de seu produto, com seus espaços-tempos próprios, singulares, únicos, com suas conexões irreduzíveis a qualquer finalidade prévia, homogeneizante e hegemônica. É de *um* corpo que se fala aqui (CsO), ou seja, nada a ver com o corpo de cada um, individual, corpo-eu, nem ao menos da imagem de um corpo, nenhuma representação ou entulhamento de si, é um corpo sem imagem. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 13-14).

Um corpo sem imagem, o qual nunca se acaba de chegar, pois é um limite. Já estamos sobre ele, nos é contemporâneo, imanente, é sobre sua superfície que experimentamos, sobre suas dobras e desdobras que efetuamos nossas potências, que afetamos e somos afetados, que quedamos e inventamos inusitadamente, que buscamos nossos territórios e nos desterritorializamos, experimentação política, artística de si, sócio-biológica de engendramento de si como um outro nascimento, como operação de nascer-se a cada novo lance de dados, processo de singularização que atrai “sobre si censura e repressão” (1996, p. 10). Não nos será permitido experimentar com tranquilidade, ao nosso modo, em nosso canto, pois distintamente do corpo super organizado ofertado pelo transhumanismo, ou de sua pretensa obsolescência (do corpo), o corpo sem órgãos não é produzido segundo as promessas sedutoras dos poderes estabelecidos, de seu ideário desejante adequável aos significados hegemônicos, seja de sobrevivência econômica, política ou estética do capitalismo; ao contrário, o CsO é aquele que resiste, insiste, nem que por vezes seja necessário retirar-se,

³²⁸ O transhumanismo pode evidentemente também ser entendido como um conjunto de práticas, porém motivado por um pragmatismo do tipo transcendente, que promete um ideal de corpo, de inteligência, de emoções meticulosamente controladas, que possui um programa com medidas, cálculos, expectativas, pressupostos, etc. Além disso, o ideário transhumanista é movido por uma moral extensiva do “mais”, do “melhor”, noções adequáveis ao modelo de subjetivação capitalística, aos poderes estabelecidos que sufocam a vida com sua retórica de maximização funcional, pura organização, subordinação orgânica do corpo, imagética do pensamento, sentimental das sensações e percepções.

desmobilizar-se, escapar ao frenesi do “mundo grande”, das terras prometidas por tecnocientistas publicitários/negociadores.

O CsO é um campo de experimentação que não se ocupa com rebanhos, não se permite colonizar por massificações de qualquer lado ou cor, pelas coações do “sucesso” nos mercados ou nos afetos frouxos e codificados da contemporaneidade, ele é um inclassificável, um inidentificável, um ingovernável. Sua constituição se dá pela liberação de fluxos nunca represáveis por qualquer instância de poder, nem mesmo por empoderamentos, estes já capturados e úteis às autoridades de Estado e sua distribuição de posições e direitos domesticadores; a invenção do CsO se dá pelo transbordamento dos fluxos, sua conexão com outros fluxos nômades, corpo-anárquico que prova na própria pele as dores e sabores como resistência estilística, política, vital, distante das negociações mornas e moderadas com instâncias governamentais, mercantis, técnicas e científicas, ou de qualquer outro tipo de autoridade hierárquica.³²⁹

De fato, Deleuze e Guattari (1996, p. 10) apontam para experimentações-limite, quando o CsO já aparece a caminho devido ao cansaço que o corpo sente de seus órgãos, de seu desejo de perdê-los por completo ou ao menos de desorganizar suas funções hegemônicas. Os autores descrevem experiências penosas, arriscadas, no limite da vida e da morte: corpo hipocondríaco com seus órgãos destruídos, só pele e osso restando; corpo paranoico com os órgãos atacados e quase destruídos desde fora (dilacerações, perdas, fissuras), mas também restaurados por forças exteriores; corpo esquizo e suas lutas ativas contra os próprios órgãos, que o levam até a catatonia; corpo drogado, um esquizo experimental ao modo de William Burroughs e sua desfuncionalização orgânica; corpo masoquista, confundido segundo a

³²⁹ Alguns, uns anarquistas, libertários, solitários anônimos, coletivos autonomistas, black blocks são exemplos de práticas de corpo sem órgãos do tipo descrito. Mesmo quando atuam em instituições do Estado ou privadas como em Universidades, alguns pesquisadores anárquicos e afins não podem ser reduzidos e/ou confundidos com experimentadores de gabinete, mas também e, sobretudo não aceitam, se recusam a servir como marionetes de partidos políticos, sindicatos ou qualquer grupo “independente”, com suas palavras de ordem, clichês messiânicos/mofados e uniformes/bandeiras identitárias em marchas ordenadas, em percursos previamente estabelecidos sob escolta policial, como em rebanhos em currais ou guiados por pastores como que por animadores de torcida. As ruas para tais libertários não tem hora ou lugar marcado, específico, suas experimentações buscam linhas de fuga “contra” as codificações, seus devires minoritários não se confundem ou reduzem às lutas das minorias que almejam ser maioria, são irredutíveis às demandas catalogadoras e às artimanhas simpáticas de inclusão estatal e do capitalismo na sociedade de controle. Corpos sem órgãos insurgentes, que aparecem e desaparecem com suas velocidades absolutas, com suas lentidões ruminantes, mas sempre presentes em suas imperceptibilidades que põe em abalo toda boa conduta e boa consciência. CsO que não pedem concessão de liberdade seja a quem for (a nova tara por direitos), pois que inventam liberações a cada curto-circuito que produzem em si mesmos em seu devir-mundo e na busca elaborada, ética/estética pelos encontros e afecções tanto mais ativos em suas visadas de minimizar tanto mais a morte em vida (todo entorpecimento transcendente) e potencializar a vida intensiva em sua eternidade imanente (criação de valores e existências “impossíveis”, inéditas, únicas, em associações heterogeneizantes e inseguras). Tais experimentadores nada pretendem melhorar no que é podre, e sim deixar morrer.

interpretação psicanalítica como o corpo do prazer através da dor, e que Deleuze e Guattari dizem se tratar mais de uma questão de CsO (costuras, interrupção do exercício dos órgãos, esfolamentos, asfixias, enrabamentos). Todo um desfile lúgubre que em nada pretende melhorar os organismos, maximizar sua eficácia, instrumentalizar suas funções, que em nada almeja aumentar a *performance* do corpo, nem adorná-lo segundo padrões de consumo e produção mercantil, nem tampouco deseja torná-lo desnecessário, enfim, em que nada lembra os surtos de aperfeiçoamento propostos pelos transhumanistas e seu ideário de organização e controle sobre a vida (sobrevivência) e a morte.

Mas o problema colocado por Deleuze e Guattari em relação a tais exemplos de experimentação de CsO é que elas são terríveis em demasia, beiram a destruição completa, a morte sem retorno, e certa tristeza debilitante pode se estabelecer se os experimentos se bastarem por aí. Então, a pergunta que fazem é se é preciso mesmo passar por tais práticas-ferida de corpos esvaziados no lugar de plenos. A noção de prudência é evocada, não no sentido moral, de sabedoria, mas prudência como procedimento ético experimental (imane), como dose, porções de prudência, para que o corpo seja preenchido de alegria, corpo em êxtase, corpo dançante, leve. Difícil é suportar a desorganização do corpo, a quebra de suas funções, o escape do império dos órgãos sobre o corpo, o liberar-se da ordem social grudada na pele, no espírito. Muitos saem derrotados, não resistem a essa batalha. Mas não seria mais vital, mais rejuvenescedor e alegre arriscar uma quebra das ordenações do corpo, da subjetividade, do campo social?

Será tão triste e perigoso não mais suportar os olhos para ver, os pulmões para respirar, a boca para engolir, a língua para falar, o cérebro para pensar, o ânus e a laringe, a cabeça e as pernas? Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, Visão cutânea, Yoga, Krishna, Love, Experimentação. Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 11).

Então, a criação de um CsO é destituição num só lance das funções orgânicas, do eu e da ordem social como processo de produção infinita de mercadorias (cacarecos), mas que em nada compromete a existência intensiva do corpo, das singularizações e dos sentidos. O corpo aqui não é o corpo a ser esvaziado de seus órgãos, a ser complementado e melhorado visando extrair-lhe melhores desempenhos instrumentais utilizáveis nos mercados, na concorrência

sobrevivencial ou coisa que o valha. Não é um corpo-prótese alargado a uma sensorialidade adequada às novas demandas de controle, como ver e escutar melhor para vigiar e policiar com mais precisão por exemplo. Não se trata de uma inteligência mais veloz que calcula mais e melhor informações para o mundo dos negócios. Não é o corpo “bombado” a exhibir-se em capas de revista, nem ao menos o corpo-cyborg conectado a computação para redimir faltas e “fracassos” ou para realizar performances banais de exibicionismo egoico, ou ainda para atravessar paredes através de uma super-visão no intuito de saber a qualidade e o preço de produtos sem perda de tempo, ao passar pela rua³³⁰, nada dessas trivialidades.

A prática de um corpo sem órgãos nada tem a ver com um “mais” ou um “melhor”, não é uma quantificação, uma extensão, ou não meramente, mas é sim um pensar, sentir, perceber como diferenciação que não serve nem ao indivíduo nem ao social enquanto ordenação de poder, não é útil à tecnociência adaptativa aos mercados nem ao serviço de súdito do Estado ou de qualquer outra forma de transcendência dominadora. Não são ouvidos, visões ou pensamentos absolutos, mas impossíveis, ou prenes de possibilidades larvares, virtuais. Distintamente do transhumanismo – que parece somente investir em trocas dos órgãos, das funções tidas como naturais e precárias por outras mais funcionais como substitutos “artificiais”, mais eficazes – o CsO é um desengate, uma complicação das funções régias, uma interrupção da organização pelo jogo transversal das atividades: “ver com a pele, respirar com o ventre”, escutar cores, ver sonoridades. Como afirma Daniel Lins (2012), o corpo sem órgãos é toda uma obra arte sensual, uma estética e uma ética como acontecimento, isto é, uma desobediência aos valores históricos dominantes (da época) ou aos valores eternos, à sua ordem representacional ascética, ao engessamento do pensamento, das práticas sensíveis, e assim, ainda conforme Lins, não pode ser um mero instrumento teórico preso às disciplinas das salas de aulas nas academias³³¹, mas uma potência viva, aberta à multiplicidade de conexões, inclusive das máquinas informacionais, mas jamais a mercê de sua dominação nem aos poderes a que elas hegemonicamente estão a serviço (corpo maquínico, não mecânico).

A moral transhumanista investe o corpo, a subjetividade com seus fantasmas (medo da velhice, de doenças e da morte, culpa por não caber nos perfis exigidos, ressentimento em relação a familiares e às condições sociais inadequadas ao sucesso dominante) no sentido da

³³⁰ Para acompanhar uma série de trivialidades humanas, seu infantilismo potencializado por meio da projeção das tecnologias de ponta, cf. PEARSON, (2012). Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2012-jan-13/ideias-milenio-ian-pearson-futurologo-britanico>.

³³¹ “Perigo: teorizar sobre o corpo sem órgãos, ‘um novo corpo’, transformando-o num ‘saber’ universitário, eliminando ao mesmo tempo seu processo de invenção e experimentação, e impedindo a compreensão desse processo, restringindo-o a organização de conceitos...” (LINS, 1999, p. 52).

produção de um desejo impotente em termos de invenção de si como singularidade excêntrica, nômade, rizomática, e por consequência da fabricação de um inconsciente cobiçoso por servir/mandar, por poder, entulhando-o numa subjetivação individualizante como meros empreendedores mesquinhos e calculistas, adequáveis ao *status quo* identitário de perfis oscilantes às demandas dos fluxos capitalísticos, simples negociadores modulados sob a forma-capital-humano, esvaziados de qualquer consistência e inventividade própria, confusos e débeis sujeitinhos treinados pelos governos e mercados, mídias e senso comum, cyber-zumbis seguidores de significâncias generalizantes.³³² Já o CsO, enquanto força ativa, é o que resta quando tudo o mais foi esvaziado, retirado. Ele se livra de todos os fantasmas, das subjetivações, do eu, dos perfis e das significações soberanas, mas busca produzir, se investido da necessária prudência, certa consistência em meio às variações contínuas do plano de imanência e suas afecções. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 12).

Cada CsO é de um tipo peculiar, e cabe perguntar a cada tipo como ele é fabricado, com quais procedimentos e meios pode-se antecipar o que vai acontecer, quais variações, surpresas, o que de inesperado pode ocorrer em relação à expectativa do programa. De antemão já se sabe que algo vai ser produzido, mas não se sabe exatamente qual o resultado, o que vai ser produzido. Deve-se ter o cuidado de evocar uma espécie de análise infinita daquilo que já percorre o CsO na produção desse corpo, daquilo que já lhe faz parte, de suas infinitas passagens, pois trata-se de uma experimentação delicada, que corre o risco de estagnação de seus elementos. O fracasso na constituição do CsO é sempre possível, mesmo quando se acredita ter feito um CsO adequado, mesmo quando se escolheu favoravelmente um Lugar, uma Potência, um Coletivo (ainda que sozinho), e mesmo assim há algum bloqueio, pois nada passa, nada circula. Em cada caso é preciso verificar o que passa e o que não passa, identificar o bloqueio, saber se ele próprio pode ser uma intensidade, perceber o que possibilita e o que impede as passagens. Captar o que povoa, o que circula e o que impede de circular nesse corpo que pode ser definido como “um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 13).

O corpo sem órgãos é produzido de maneira a ser povoado por intensidades, somente intensidades passam por ele. Mas ele não é um lugar, um suporte onde algo ocorra, é como

³³² Tais modelos ou modulações de subjetivação e significância levados adiante pelo transhumanismo, modulações de modos de ser e conhecer hiper-transitórios não excluem o desejo por abrigos confortáveis. Paradoxalmente (?) até os tornam mais urgentes, pois essa instabilidade constante e exigente de adequação se revira num cansaço existencial sem precedentes, o que faz do transhumanismo mais uma vez a saída mais promissora, com suas pesquisas em tecnociência avançada de eliminação de emoções desconfortáveis, de doenças, da velhice e até mesmo e, sobretudo, da morte. A estabilização máxima para os mais “sublimes” desafios futuros das sociedades altamente tecnologizadas e cientificamente objetivadas.

um campo intensivo que distribui as intensidades, e não algo extenso. Por não ser extenso é que não lhe cabe, por exemplo, uma simples acoplagem protética, nenhuma propriedade, nada de faltoso se alinha a ele, não é espaço nem ocupa espaço, é grau de potência que percorre o espaço, grau correspondente às intensidades produzidas. Assim definem Deleuze e Guattari:

Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero. Por isto tratamos o CsO como o ovo pleno anterior à extensão do organismo e à organização dos órgãos, antes da formação dos estratos, o ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e limiares, tendências dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos com deslocamento de grupos, migrações, tudo isto independentemente das *formas acessórias*, pois os órgãos somente aparecem e funcionam aqui como intensidades puras. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 14).

Ora, aqui pode vê-se uma distinção de natureza entre o corpo sem órgãos e a pretensão de aperfeiçoamento dos corpos, da inteligência operada pelos transhumanistas, que no limite, pretendem até mesmo se livrar de vez do corpo físico, já que o interpretam quase que exclusivamente como extensão precária a ser superada. Enquanto a meta do transhumanismo é ampliar as funções orgânicas do corpo (hiper-sensorialidade, cérebro mais veloz e preciso, beleza modelo), tudo conforme um funcionalismo formal e bem localizado, por vezes trivial, com vistas a uma maior e melhor adaptação ao modo de vida concorrencial capitalístico (além de sua eternização no chamado espaço informacional), o CsO é a pura afirmação do corpo como intensidade, ou seja, como liberação do corpo de suas funções orgânicas constantes, de sua localização fixa, de sua organização instrumental. Cada órgão deixa então de ter uma finalidade, ou uma função rígida, sendo agora possível pensar com os pés e dançar com a cabeça (enxerga-se menor, escuta-se menor), variar, dinamizar, pois o zero intensivo permite a produção de “inutilidades”, a produção de forças que têm nas formas sua simples encarnação acessória, a arte como maneira de existir, de inventar mundos e inventar-se como resistência à organização transcendente transhumanista e aos demais poderes a que servem. O CsO, em vez do “mais” e/ou “melhor”, é o que difere de si mesmo, o experimentador, o criador que efetua sua potência em aliança com outras intensidades.

O grande livro sobre o CsO, segundo afirmam Deleuze e Guattari (1996, p. 14), seria o texto *Ética* de Spinoza, em que o CsO funciona como unidade ontológica substancial, como multiplicidade dos atributos substanciais. Nada a ver com a oposição do uno e do múltiplo, mas como *continuum* de todos os atributos intensivos sob um mesmo plano, e também um *continuum* das intensidades sob um mesmo atributo. *Continuum* sem interrupções do CsO. O

CsO como plano de imanência, como o limite imanente. O CsO como plano de consistência do desejo, plano intensivo onde o desejo aparece como processo produtivo, não representacional, desvinculado de qualquer referência interior ou exterior, de toda falta que o faria oco, do prazer que viria a preenchê-lo, confortá-lo.

Deleuze e Guattari (1996, p. 15) afirmam que toda vez que o desejo é amaldiçoado e retirado de seu campo de imanência é porque há uma espécie de padre por perto. A hipótese aqui defendida é a de que os transhumanistas fazem as vezes de padres laicos através de sua extrema “confiança” no poder da tecnociência contemporânea e futura, em sua capacidade de satisfazer certos desejos místicos e messiânicos acalentados pelos humanos há milênios. A negatividade do corpo, do sensível, e a afirmação da alma como instância sublime, privilegiada e mais perfeita, é a marca de certa linhagem do pensamento ocidental, com suas variações de tempo e espaço, mas com a sempre perspectiva de imortalização de certo aspecto mais ou menos substancial de cada um, desde a metafísica clássica e medieval, passando pelo racionalismo moderno até a nova moral que almeja transcender toda limitação humana e da natureza pela via da artificialidade tecnológica e cientificista.

Dessa maneira, as teorias transhumanistas aproximam-se de um ideário metafísico-religioso, ao estabelecerem pelo menos três maldições não somente ao desejo humano, mas à própria natureza como um todo. Se o padre, conforme Deleuze e Guattari, afirma que o desejo é falta, é carente de seu objeto, o transhumanista dirá também que somos incompletos, que a natureza nos fez faltosos e imperfeitos, que nossa composição genética é inadequada, que nosso corpo é frágil, limitado de ponta a ponta, e que pode e deve ser corrigido, refeito, reparado, acrescido pelos novos materiais e conhecimentos desenvolvidos pelos saberes de ponta da técnica e da ciência. Mas aqui há um agravante: nossa alma, ou cérebro, ou inteligência, é também sensivelmente limitada e aperfeiçoável, mas pode atingir pela inteligência artificial, computacional níveis de excelência nunca vistos antes, até ser superada completamente pelas “máquinas espirituais”³³³, isto é, a inteligência humana é fatídica e eternamente imperfeita, mas capaz de produzir algo mais poderoso que a si mesma, desse modo sendo mais adequado abrir mão de nosso corpo e inteligência “natural” e transferir-se para uma dessas máquinas milagrosas, fundir-se com elas, aplacar a falta originária deslocando-se para o céu virtual tecnológico. O padre também associa o desejo ao prazer, a um certo hedonismo orgástico, não como alívio passageiro, mas como descarga do próprio desejo, desejo aliviado, interrompido, dominado pelo prazer-descarga. Já o teórico

³³³ Referência ao livro já citado “A Era das Máquinas Espirituais” de Ray Kurzweil.

transhumanista Nick Bostrom levanta a hipótese de que nosso humor oscilante se deve em grande parte a determinações genéticas, e que seria possível corrigir tal “defeito” através da programação de uma espécie de “gene do gozo”, ou seja, um gene que traria uma constante satisfação, alegria e prazer, liberando-nos do suposto desconforto produzido pelo desejo e suas reivindicações desassossegantes. Aqui também se vê a dominação exercida pelo prazer sobre o desejo, a alegria fácil, a domesticação do desejo em seu aspecto inventivo e maquínico (sobretudo suas associações inumanas, seus fluxos desterritorializantes), sua pacificação em nome do enfraquecimento diante da vibratibilidade da vida, de suas tensões e percalços. O prazer como consumo ininterrupto entorpecedor, como um bom negócio, neutralizador político e mobilizador econômico, produtor de pessoas eternamente satisfeitas em servir ao deus-trabalho. Mas o prazer ao mesmo tempo decreta o gozo como impossível, o gozo inscrito no desejo, a vida como falta de gozo, a idealidade do que seria a satisfação, a paz eterna nessa vida não se efetua, a fantasmagoria transcendente, o prazer como fiador (fiador). Da mesma forma afirmam os transhumanistas: a alegria, o gozo vital só será atingido por meio de uma reprogramação geral das emoções, pois o desejo largado à própria sorte e “natureza” é defeituoso, é variação contínua e não pode garantir a felicidade. É preciso transcendê-lo de modo a apaziguá-lo e conformá-lo tecnocientificamente.

Mas para os autores franceses o desejo em sua potência criadora, mergulhado no plano de consistência, nada tem a ver com a lei negativa da falta, nem com a regra extrínseca do prazer, e menos ainda com o ideário transcendente dos fantasmas. O desejo como processo contínuo positivo afirma-se alegremente em sua imanência, preenchendo-se de si mesmo e de suas conexões, não havendo implicações faltosas ou qualquer impossibilidade, não se confundindo ou se medindo pelo prazer. É a alegria do desejo que distribui as intensidades de prazer e impede “que sejam penetradas de angústia, de vergonha, de culpa”, de toda fantasmagoria que trava os fluxos desejantes positivos. É o corpo sem órgãos do desejo e a fabricação de seu plano de consistência (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 16).

A constituição de um CsO se dá escapando seja às representações de gênero, de espécie, seja às imitações ou filiações. Distintamente da distribuição classificatória rígida operada pela tradição ocidental metafísica-religiosa-racionalista até os dias contemporâneos com a alta tecnologia e ciências objetivistas (tendo o transhumanismo como teorizador fundamental) – que concebem o homem como finalidade mais ou menos culminante entre os seres animados e inanimados, notadamente privilegiado por sua suposta especificidade de pensar, de ter um cérebro mais desenvolvido que os outros seres – a atividade de construção do CsO é da “ordem” dos devires, de uma não hierarquização e delimitação precisa de

identificações, de uma não ordenação do tipo “esse é mais evoluído do que aquele” ou “esse funciona melhor do que aquele”. Um devir-animal em certa experimentação, por exemplo, nada tem a ver com a doação de características seja do animal ao humano, e menos ainda o empréstimo de características do humano ao animal (nem forma nem função fixa). Nenhuma relação do tipo familiar, com a infantil evocação de imagens maternas e/ou paternas. Nada de fazer de conta ou de metáforas. O que importa nessa prática de CsO como devir são as forças, trata-se de uma troca e circulação de forças entre o “humano” e o “animal”. As forças instintivas do animal irão ser domadas pelas forças transmitidas pelo homem³³⁴, que irão selecionar e regular as primeiras. Por sua vez, o animal também vai transmitir ao homem suas forças transmitidas, para que as forças instintivas do homem sejam domadas. Inversão de signos, duas séries que explodem uma na outra, curto-circuito das forças, dissolução das formas, circulação de intensidades com o aumento da potência de ambos (homem e animal). Produção de agenciamentos que pode incorporar outras forças (gente, animal, vegetal, objetos...), traçado e preenchimento simultâneo do plano de imanência do desejo, construindo com os envolvidos na experimentação um corpo sem órgãos, zonas de intensidade sobre um CsO ou plano de consistência.

Deleuze e Guattari (1996, p. 18) insistem na questão do desejo como não subordinado à lei da falta ou ao ideário de transcendência. O amor cortês dá prova disso ao renunciar ao prazer exterior, ou mesmo seu adiamento, demonstra a conquista de um desejo que nada mais tem de carente, pois é preenchido de si mesmo e inventa seu plano de imanência. Ora, o desejo é processo de transbordamento em relação a um sujeito ou uma pessoa, enquanto o prazer aparece como meio de um sujeito “se encontrar”, prazer como reterritorialização de um “eu”, de uma interioridade. Mas para quê reencontrar-se? No amor cortês não há reencontro com o eu, não ama o eu, assim como não ama o mundo todo, o universo como um amor celestial, religioso. É a criação do CsO imanente que os autores percebem na relação do amor cortês, com o abandono das noções de eu e de generalidade, de interioridade e de exterioridade, de pessoalidade e extensividade:

Trata-se de criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem e façam com que não haja mais nem eu nem o outro, isto em virtude de singularidades que não podem mais ser consideradas pessoais, intensidades que não se pode mais chamar de extensivas. O campo de imanência não é interior ao eu; mas também não vem de um

³³⁴ Que fique claro aqui que não se trata de uma relação entre o animal e um homem em particular, um sujeito, e nem com o homem universal (representação abstrata). Trata-se de um “homem” numa experimentação única, na produção de “seu” CsO, *um* masoquista, *um* índio, *um* drogado, *um* alcoólatra, na composição de forças com o animal, vegetal, sol, céu, objetos, vento, etc. Já é o “homem” numa posição de devir se conectando com outras forças, no caso, as animais. Mas como dito, podem ser outras tantas forças.

eu exterior ou de um não-eu. Ele é antes como o Fora Absoluto que não conhece mais os Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram. O “*joir*”, o unir-se no amor cortês, a troca dos corações, o “*assay*”, o provar algo antes de oferecê-lo à pessoa amada: tudo é permitido desde que não seja exterior ao desejo nem transcendente a seu plano, mas que não seja também interior às pessoas. A menor carícia pode ser tão forte quanto um orgasmo. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 18).

Assim, não há nenhum problema com o prazer, desde que ele seja um fluxo do desejo, não uma sublimação ou um refúgio, nem uma medida ou norma que venha a bloqueá-lo, e menos ainda aquilo que faria o desejo recair na falta ou num transcendente exterior. O desejo é imanência, é positividade que constrói em seu processo o plano de consistência. Aqui é possível verificar como o desejo na construção do CsO se mostra como pura afirmação do corpo, da vida intensiva, de seu processo de singularização liberado de toda pessoalidade unitária do eu, com suas conexões e composições com o fora, desatolamento do racionalismo hierárquico e antropocêntrico da tradição ocidental, ética das potências nas relações-devires, maquínicas com “outras” singularidades (coisas, animais, minerais, vegetais, etc.), pensamento nomádico na seleção dos encontros com a multiplicidade das forças que animam ou debilitam a existência, nada a ver com a formulação idealista do transhumanismo e suas concepções progressistas, evolucionistas, super-antropocêntricas, mecânicas, centradas num racionalismo positivista, objetivista tecnocientífico, ancorado sobretudo na extensão da sobrevivência (de um indivíduo, de um perfil-eu)³³⁵, das funções orgânicas na trivial adaptação do humano ao capitalismo hiper-conectado, hiper-tecnologizado, na maximização das faculdades ditas cerebrais (inteligência, memória, concentração) sob a visada da eficácia empreendedorista, como novas ferramentas de turbinamento econômico/político da sociedade

³³⁵ É necessário explicitar aqui que o “eu” transhumanista não deve ser confundido com o “eu” moderno, este como uma unidade soberana de existência e conhecimento (eu pensante, racional, mais metafísico), enquanto o primeiro, que se enquadra numa espécie de pós-modernismo, é passível de modificações, de mapeamento das conexões neuronais, de melhoramento via alta tecnologia e acoplagem cerebral, é mais físico. Ainda assim, este eu-cerebral parece ser uma filiação do eu cartesiano, mesmo como um não-eu, mas com um registro ainda identitário e voltado para uma certa interioridade ou exterioridade transferível às máquinas computacionais. De todo modo, uma certa unidade ainda parece conservar-se como figura moral “responsável” por sua auto-fabricação (melhoramento), como feixe de mensagens, dados ou informações a ser perpetuado no espaço virtual ou por outra tecnologia de ponta futura (pelo menos como meta ou medida). Ou ainda, o “eu” genérico hiper-antropocêntrico pós-humanista que visa “salvar” e imortalizar toda a humanidade e livrá-la de sua dimensão natural (“estorvo” orgânico) e quiçá desvencilhá-la da Natureza em sua totalidade como incômodo e obstáculo a seu infinito desenvolvimento, pela via delirante da tecnociência super avançada. Como bem assinalou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: “...por meio da tecnologia, o homem se tornaria independente de problemas materiais, que atingiria a capacidade de se tornar imortal, transcendendo os limites orgânicos, biológicos e ecológicos; até você dizer que a tecnologia humana vai finalmente conseguir domesticar o planeta, como se a natureza fosse algo perigoso, que atrapalha o homem.” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2016, p. 262).

de controle e negócios, “a face voltada em direção aos estratos, organismos, Estado, família...” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 19).

É necessário, dessa forma, construir o plano de consistência, sendo este o conjunto de todos os CsO, como pura multiplicidade imanente, composto por pedaços os mais distintos (lugares, tempos, técnicas, condições), num movimento desterritorializante absoluto, onde cada único faz o que suas potências podem efetuar, segundo seus gostos, abstraindo-se do Eu, como estratégia ético-política que escape ou faça fugir as formações majoritárias, hegemônicas, e tendo por procedimento a abstração de qualquer origem. Mas a questão de como produzir o CsO não se basta aí, claro, é preciso criá-lo, mas é também imprescindível povoá-lo, fabricar as intensidades de modo que ele não permaneça vazio. E mais: como conquistar o plano de consistência? Como conjugar todos os CsO? Para que isso seja possível será preciso combinar também as intensidades construídas e que circulam em cada CsO, realizando um *continuum* de todas as intensidades. A produção de cada CsO depende de agenciamentos, e a constituição do plano de imanência necessita de uma espécie de máquina abstrata, de uma mega fábrica de intensidades, onde cada região de intensidade contínua (*platô*) é composta de tal maneira que não se deixa bloquear por um interruptor externo, assim como não se permite ir de encontro a um ponto culminante, pois um platô é uma travessia, um meio: “Um platô é um pedaço de imanência. Cada CsO é feito de platôs. Cada CsO é ele mesmo um platô, que comunica com os outros platôs sobre o plano de consistência. É um componente de passagem.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 20).

A criação do CsO, a construção do plano de imanência são a saída, a fuga do mundo fechado do euzinho particular, ou da generalidade de um eu-humano (trans ou pós-humano), antropocêntrico (ou hiper-humano), arrogante, toalmente racionalista. A constituição do plano é conforme Deleuze e Guattari (1996, p. 20), em suas alianças com Spinoza e Artaud, a “identidade” da unidade e da anarquia, ou seja, uma unidade não familiar, *esquizo*, estranha, que se diz do múltiplo e que nada tem a ver com o Uno. É unidade, pois, unívoca, sem exterioridade, sem um criador, mas unidade autoprodutiva, causa contínua de si, multiplicidade de fusão, Natureza intensiva, Matéria ela mesma “divina”, atea, “fusibilidade como zero infinito”. É a composição, afetação num “mesmo” plano (imanente puro), com uma multiplicidade de forças, elementos, intensidades, vibrações, tudo como maneiras de existir que resistem à coagulação em formas, identidades, perfis mais ou menos rígidos (mesmo quando em fluxos³³⁶, modeláveis), que impedem as adesões às diversas formas de

³³⁶ A noção de fluxo no caso se refere à modelação de tipos de perfil adequáveis às demandas do capitalismo, da apatia política, do fetiche tecnocientífico, identidades móveis que se formam e se desmancham à hipervelocidade

transcendência, mesmo as mais sorrateiras, que se passam por ateias, científicas (caso do transhumanismo), mas que atualizam “sofisticadamente” valores universais religiosos, metafísicos, racionalistas, juízos negativos sobre o corpo, em relação a tudo que é do campo do sensível, do “natural”, do afectivo, reproduzindo a clássica divisão dualista/hierárquica entre natureza/cultura, corpo/alma, subjetividade/objetividade, ciências régias/ciências humanas, etc.

Os transhumanistas, que por vezes pretendem maximizar as funções orgânicas, que em outras ocasiões procuram esvaziar em grande parte o corpo de seus órgãos, numa espécie de reorganização do corpo como peneira ou grande oco, e até no limite almejam prescindir completamente do corpo, do organismo, não abrem mão nunca de uma organização (é sua substância), nesse último caso numa espécie de formatação de um “eu” narcísico que passa a habitar o espaço informacional (super confinamento, escape do mundo imanente e sua vibratibilidade), e assim promovem uma nova ordem, um outro mundo fechado sobre si próprio (dominação tecnocientífica), toda uma operação que funciona como grande ameaça e obstáculo contemporâneo e futuro aos fluxos intensivos, estes que nos lançam para fora de nosso mundinho, na invenção de outros modos de sentir, de pensar, de viver. O CsO aparece aí como abertura, como anarquia coroada, fazendo fugir todo o regime orgânico, não se prendendo aos organismos, às suas funções, desbloqueando os fluxos de intensidade e liberando-nos de nosso território-clausura, dos estratos, seja do eu pessoal, seja de qualquer ordem majoritária.

Mas contrariamente ao transhumanistas, Deleuze e Guattari (1996, p. 21) não elegem como inimigo – com a noção/experimento de corpo sem órgãos – os órgãos propriamente. O ataque do CsO deve ser ao organismo como organização dos órgãos, deve reunir os órgãos como peças loucas, anárquicas, desafixá-las de suas funções acumuladas e produzidas socialmente para servir ao *establishment*, anormalizá-las, dar-lhes novos e imprevisíveis funcionamentos insuportáveis aos poderes, fazê-las vibrar vitalmente, alegremente, singularmente, nomadicamente, conectá-las a outros órgãos-peça de modo a ampliar a potência de resistência a tudo aquilo que constrange e envenena a vida, quebrar com a “organização orgânica dos órgãos”. O CsO pode ser a recusa ao olho vigilante, à mão que trabalha, à memória ressentida, à inteligência operatória, calculista, ao sexo performático, à revolta que negocia direitos, à criatividade mercantil, ao corpo escolarizado, “academizado”,

medicalizado, disciplinado, ao tempo instrumentalizado, aos espaços esquadrihados, ao desejo policiado, à valoração ajuizante.

Mas é justo o juízo de Deus, o sistema religioso, em suas várias faces (máscaras), também humana e/ou trans/pós-humana, que produz um organismo, uma organização dos órgãos, pois não pode suportar o CsO, a imanência, e a persegue e aniquila para fazer estabelecer sua lógica orgânica. Dizem os autores: “O organismo já é isto, o juízo de Deus, do qual os médicos se aproveitam e tiram seu poder.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21). Transhumanistas extraem seu poder daí, sejam eles médicos, filósofos ou engenheiros informacionais. O organismo não é idêntico ao corpo, não é o CsO, mas um estrato sobre o corpo. Os estratos são fenômenos de acumulação, de coagulação que impõe ao corpo “formas, funções, organizações dominantes e hierarquizantes, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21). São maneiras do poder tentar grudar em nosso corpo, em nossa vida. Os estratos não param de nos envolver, atravessar, de formar sedimentações, dobramentos e coagulações sobre o CsO, que acabam por compor um organismo, um sujeito e uma significação dominantes. Todo o exercício e o peso do juízo de Deus se dá sobre o CsO, é ele quem padece desse tipo de arranjo que os órgãos sofrem e que se chama organismo. O CsO vive num combate contínuo entre o plano de consistência que lhe é constitutivo, que o abre às afecções e composições livres/potentes, e as investidas dos estratos que o confinam e bloqueiam, impedindo suas composições com o fora, com os fluxos intensivos, seus “outramentos”, seus devires-loucos e anárquicos:

O CsO grita: fizeram-me um organismo! dobraram-me indevidamente! roubaram meu corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito. É ele o estratificado. Assim, ele oscila entre dois polos: de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação. E se o CsO é um limite, se não se termina de chegar a ele, é porque sempre há um estrato atrás de um outro estrato, um estrato engastado em outro estrato. Porque são necessários muitos estratos e não somente o organismo para fazer o juízo de Deus. Combate perpétuo e violento entre o plano de consistência, que libera o CsO, atravessa e desfaz todos os estratos, e as superfícies de estratificação que o bloqueiam ou rebaixam. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22).

Os três estratos fundamentais investigados por Deleuze e Guattari (1996, p. 22) são, como já mencionados: o organismo (extensão), a subjetivação (sujeição) e a significância (interpretação). Será exigido socialmente de cada um que se organize, que seu corpo seja articulado, disciplinado, domesticado como um organismo, pois é necessário que este seja útil, ou será um degradado. Será cobrado também que cada um funcione no duplo

intérprete/interpretado, significante/significado, ou será tratado como um desviante. E ainda, cada um será assujeitado, feito um sujeito, fixado, “sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito enunciado”, ou então será tido como um vagabundo. Aquele que não quiser ser exilado, estigmatizado, perseguido ou eliminado, terá que se adaptar às formas de valoração hegemônicas, terá que obedecer e servir de bom ou mau grado ao processo de estratificação estabelecido. O transhumanismo é, conforme, a hipótese aqui defendida, uma maneira de elaborar teorias, axiomas e experimentos via tecnociência avançada, atualmente e como projeto futurista que representa a lógica da estratificação das mais severas. Funcionalidade orgânica, criação de formas mais ou menos rígidas, adaptáveis socialmente, com a pressuposição de comportamentos determinados quase que exclusivamente pelo código genético ou pelos circuitos mentais, produção de uma subjetividade faltosa, identitária (promessa do “eu” imortal, da excepcionalidade do humano, eu-super-humano), eu onisciente, onipotente e onipresente, além da conhecida arrogância do eu-cientista, do eu-tecnicista, cada vez mais como os senhores enunciadores de verdades e intérpretes do sentido universal da existência, agora se postando como salvadores da humanidade e do planeta, aperfeiçoadores ilimitados da vida.

Mas a toda essa articulação estratificante que liga o transhumanismo ao capitalismo, ao Estado, aos valores religiosos e humanistas, à forma-Deus e à forma-Homem, todos como condutores de transcendência, de domesticação e depreciação da vida intensiva, o CsO irá se constituir como resistência ativa, como desarticulação ou criação de n articulações sobre o plano de imanência, de consistência, como experimentação que quebra com todo significante (nada a interpretar), desfazendo o processo de subjetivação pela via do nomadismo (“movência” do pensamento, sem se mexer em demasia), contra o “eu” e contra os perfis produzidos pelos poderes vigentes. A desarticulação do organismo, que pode ser uma operação simples e feita no cotidiano, deve ser realizada com prudência, com cuidados (doses) de modo a minimizar o grande perigo, a overdose. Desfazer o organismo é tarefa delicada, sob o risco da autodestruição. Não se trata de matar-se evidentemente, ao contrário, mas justo de abertura do corpo aos encontros, composições, agenciamentos, devires, “passagens e distribuições de intensidades”, territorializações e desterritorializações, avaliadas e selecionadas segundo certas medidas singulares.

A dificuldade na desorganização do organismo é equivalente ao desfazimento dos outros estratos: assim como o organismo gruda no corpo a significância gruda na alma, e se livrar dos assujeitamentos que nos prendem aos modelos de existir dominantes também não é uma empreitada confortável. O pensamento contra a consciência do sujeito, o inconsciente

como produção de uma multiplicidade de sentidos ante as representações significantes, interpretativas, o descolamento do corpo ao organismo e suas funções afixadoras, nada disso é tarefa cômoda, ao contrário, é um mergulho no plano do desassossego, da imanência pura, sem promessas de abrigos confortáveis, de estabilidade perpétua, seja no num céu religioso, seja em qualquer instância metafísica, ou mesmo nas dimensões virtuais das super máquinas computacionais. O que aproxima as três formas de quebra de estratos é a necessidade da prudência, já que além do perigo da morte com a experimentação contra o organismo, corre-se o risco de uma queda no falso e ilusório, de um mergulho alucinatório e na morte psíquica ao se escapar da significância e da sujeição. Daí a necessidade da prudência, da capacidade de selecionar, de escolher o que serve e o que pode ser danoso numa experimentação: pensamentos, sensações, percepções, dimensões de que é preciso saber até onde ir, de modo a abraçar aquilo que é potencializador, e evitar aquilo para o qual não se está ainda preparado. Ir aos poucos, testando, encontrando as vias e as peças que nos façam fugir das marcas de nosso repertório representacional, espreitar as zonas inexploradas, desconhecidas, dimensões poéticas de si, da alma e do corpo, tatear, mas não se precipitar.

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante. Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23).

Daí a preocupação dos autores com as experimentações singulares (hipocondria, paranoia, esquizo, drogadição, masoquismo), porém de corpos esvaziados, beirando à autodestruição, à morte. Sem a prudência necessária, o que ocorre é um esvaziamento completo dos órgãos, em vez da criação das linhas imprescindíveis a desconstrução paciente e temporária da organização dos órgãos, do organismo. Ora, se o CsO não para de oscilar entre o plano de imanência (consistência) que o libera e os estratos que o bloqueiam, de fato existem algumas maneiras de se perder o CsO: não chegando sequer a fabricá-lo ou fazendo-o mais ou menos, não conseguindo-se criar nada sobre ele, com as intensidades barradas, coaguladas. Os transhumanistas operam no primeiro sentido, ou seja, o corpo (CsO) para eles se mostra como um fardo, como algo faltoso e até obsoleto, como algo que deve ser remediado, complementado (ciberneticamente), não o corpo e seus maquinismos (agenciamentos), mas corpo-apêndice das máquinas, modificado (geneticamente), melhorado

(funcionalmente), e como meta “ambiciosa”, futurista, culminante, se livrar completamente do corpo, fazer do “eu” um sujeito, um cérebro, uma inteligência que circula nas redes informacionais das máquinas computacionais hiper avançadas. Aqui o que se observa é uma estratificação radical, uma forma de transcendência imanente, sem o outro mundo (no sentido das religiões monoteístas), mas com outra dimensão como plano da virtualidade ascética, com o ilimitado aperfeiçoamento como finalidade sem fim, infinito das tecnologias digitais. De todo modo, vê-se nessa perspectiva uma grosseira mortificação da carne, do corpo, do pensamento como força imanente, atualização técnica-científica da mistificação do dualismo metafísico ocidental, que admite a separação do corpo de um lado e a alma, a inteligência, o pensamento de outro. Para Deleuze e Guattari, como já explicitado, não é perdendo os órgãos que se conquista a intensividade vital, esta na verdade sendo possível somente com a criação de uma nova suavidade. Por nenhum gesto ou ideia violenta, espetacular ou retórica será possível inventar *uma* vida sem órgãos, *uma* vida que nos libere da dominação orgânica, estratificada.

Dizem Deleuze e Guattari (1996, p. 23) que, pior do que permanecer estratificado (organizado, significado, sujeitado), é instalar os estratos num buraco sem saída, em algo catastrófico, suicida ou enlouquecedor. Uma possível leitura em relação ao transhumanismo: seu projeto de se livrar das limitações orgânicas, os fazem imaginar o esvaziamento grosseiro do corpo, com a aposta de que não mais precisaremos de grande parte de nossos órgãos, funcionalizando tanto mais o que sobrar pela substituição com próteses nanotecnológicas. A quebra com o sujeito, o humano em sua suposta evolução até nossos dias é uma ruptura fictícia; o registro identitário, humanitário, antropocêntrico não só permanece como se agrava, a produção do super-humano, do super-eu, o controle tentacular do homem se alastra por todo o planeta via novas tecnologias. A exigência tanto maior de demonstrar eficiência pessoal, força emocional e de ser bem sucedido pode acarretar – pela propagação do discurso e da retórica padronizadora encampada pelos transhumanistas – danos existenciais aterradores. A exigência de onipotência pode ter seu revés no atolamento completo de si. A simples passagem de um significado hegemônico, universal a um suposto outro, ou seja, a promessa axiomática de substituição do humano e suas limitações orgânicas e subjetivas (intelectuais, emocionais) por uma espécie de mega humano, pós-humano, em nada modifica a redução da vida a uma interpretação dominante e homogeneizadora, ao contrário, a expande e solidifica, dificultando tanto mais as resistências às suas investidas, pois cada vez mais sedutoras em suas mistificações salvacionistas, já que fundadas na divina tecnociência (e sua hiper racionalidade), mais credibilizada contemporaneamente que qualquer céu teológico jamais o

foi. Dessa maneira, o transhumanismo nada mais faz do que instalar atualmente uma super máquina estratificadora em proporções que ainda mal conseguimos vislumbrar, já que projetam para as próximas décadas “progressos” que vêm se configurando em velocidade exponencial.

O que é possível afirmar é que a linha de pensamento de Deleuze e Guattari corre por outras vias, já que sugerem um plano de desestratificação minucioso, cuidadoso em seus detalhes, ético, singular, que não serve de modelo ou modelação, em que cada único deve perceber o que lhe convém ou não, tempos, territórios, com que elementos se compor e quais evitar, sem afobações e sem a necessidade de atender as expectativas de quem quer que seja, nem dos mercados, de aparelhos estatais e suas instituições, de modas e perfis, de grupelhos, mesmo e, sobretudo os ditos mais “libertários”. A aposta é ir devagar, compreendendo o funcionamento dos estratos, como se dão em nossa sociedade, quais os territórios rígidos, quais as eventuais possibilidades de desterritorialização, que linhas de fuga são traçáveis, quais intensidades podem ser continuamente desencadeadas, pois é preciso “ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 24).

É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo um “diagrama” contra os programas ainda significantes e subjetivos. Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjugação de fluxos, *continuum* de intensidades. (DELEUZE, GUATTARI, 1996, p. 24).

Aí sim, uma pequena máquina singular estará sendo construída, para uso em circunstâncias adequadas, para a conexão com outras máquinas coletivas. É preciso dispor de um lugar, de aliados, renunciar pouco a pouco às interpretações, mergulhar nas linhas de experimentação constituídas fluxo a fluxo, entrar em especial nos devires não humanos (animal, vegetal, molecular, imperceptível). O CsO é precisamente toda essa relação: *um* Lugar, *um* Plano, *um* Coletivo (agenciamento de objetos, animais, minerais, vegetais, elementos, forças, pedaços de cada coisa, já que não existe um corpo sem órgãos privado, “meu” CsO, mas um “si” nômade sobre ele, “forma” cambiante, único como multiplicidade “transpondo limiares”).

A descrição feita por Deleuze e Guattari (1996, p. 24-25) sobre as noções de “Tonal” e “Nagual” elaboradas pelo antropólogo Carlos Castañeda deixam tanto mais explícitas as

distinções entre os estratos, as camadas de estratificação e o CsO, o processo de desestratificação. O *tonal* é o extensivo, é o organismo, tudo o que organiza e é organizado; é também a significância (significante e significado), tudo o que é interpretável, explicável, memorizável, algo que remete ou lembra outra coisa; e é enfim o Eu, o sujeito, a personalidade (individual, social ou histórica), e todos os sentimentos, emoções que lhe correspondem. O *tonal* é a totalidade, inclusive e, sobretudo Deus, o juízo de Deus, ele o construtor das regras do mundo o qual é o criador. Assim, o *tonal* é tudo aquilo que o transhumanismo pretende superar, não de modo a criar algo de uma natureza distinta, portanto, supera conservando o mesmo (muda para não mudar), vai além como melhoramento, como aperfeiçoamento atualizado dos estratos, de Deus, de seu juízo, do Humano e seus valores, com a conjugação das formas Deus/Humano, sua recauchutagem pela maximização ao infinito-ilimitado via super progresso tecnocientífico. Mas o *nagual* não é menos o todo, com a diferença que ele se apresenta com uma natureza completamente distinta dos estratos. Ele é a quebra com o organismo, substituído pelo corpo sem órgãos, é a experimentação que se furta às interpretações e às explicações, e são ainda os fluxos intensivos, os fluidos e as fibras, seus contínuos e composições de afectos, agenciamentos, micro-percepções que escapam ao mundo do sujeito, do eu. Os devires em vez da historinha individual ou geral. O *nagual* desfaz os estratos:

Não é mais um organismo que funciona, mas um CsO que se constrói. Não são mais atos a serem explicados, sonhos ou fantasmas a serem interpretados, recordações de infância a serem lembradas, palavras para significar, mas cores e sons, devires e intensidades. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 25).

Com a experimentação de um devir, devir-animal, por exemplo, não é viável a indagação se isso é da empresa da realidade ou do sonho, nem se é de uma metáfora que se trata, se o animal se refere ou remete à sua mãe ou pai, à sua familiaridade, à sua humanidade: Não! Não se trata de uma memória, de uma interpretação, de uma angústia psíquica ou de um traço evolucionista³³⁷, pois não se trata mais de um euzinho que age, sente e lembra, mas de

³³⁷ Os transhumanistas, em especial, David Pearce, trabalham de algum modo com a perspectiva de dar certa dignidade aos animais, mas sua aparente fuga ao antropocentrismo se mostra apenas uma ficção, já que aparece mais como a dupla valoração de culpa/ressentimento, juízo moral. Culpa pelos homens serem tão cruéis com os animais em suas matanças indiscriminadas, em especial nos matadouros, de onde os animais saem para serem vendidos já empacotados como carne de supermercado. O problema aí é que Pearce não toca no problema mesmo do capitalismo e do Estado, em suas relações de mercantilização de tudo e sua máquina de moer carne não só não-humana, mas humana também, e perde toda a complexidade social em nome da moral e do paliativo de produzir carne em laboratório. O ressentimento demonstrado pelo autor em relação aos animais predadores também é notório, suas apostas em domesticação pela reprogramação genética atestam sua moral de cunho religioso-humanista. Todo um ascetismo moral parece dominar tais perspectivas: o insuportável sangue, as

uma bruma, de um vapor, de um sopro que possui afectos, que experimenta velocidades e movimentos não capturáveis. De todo modo, o tonal não deve ser destruído de uma só vez, é preciso cautela para diminuí-lo, para ir estreitando sua dominação, já que é necessário preservar algo dele para manter nossa sobrevivência. Pois um nagueal demasiado violento que destruísse de vez o tonal, um CsO que quebrasse todos os estratos, produziria uma queda sem retorno, um corpo completamente vazio, corpo de nada (transhumanismo), mera autodestruição sem outra possibilidade senão a morte.

Mas por que tantos perigos e tantas precauções no processo de criação do CsO, de desarticulação dos estratos? É porque é simplório em demasia opor um ao outro, visto que já se encontra CsO sobre os estratos assim como sobre o plano de imanência desestratificado, porém de maneira totalmente diversa. O CsO resiste sim ao organismo, a organização dos órgãos, mas há também, segundo, percebem Deleuze e Guattari (1996, p. 26), um CsO pertencente ao organismo, colado a esse estrato. É uma desorganização enviesada, tecido enfermo, em que a cada instante proliferam células cancerosas, enlouquecidas e que perde seu contorno e apodera-se de tudo, o corpo todo acometido pelo dano. Aqui é preciso que o organismo seja mobilizado e que reconduza a célula a seu funcionamento normal, que seja reestratificada, de modo a sobreviver e assim possibilitar uma fuga para fora do orgânico, com a produção do outro CsO, este sobre o plano de imanência. Esse tecido canceroso afeta também o estrato de significância, pluralismo de significados, mas todos ainda atrelados ao corpo déspota do sentido dominante, que bloqueia a livre circulação dos signos e a invenção de novos sentidos (minoritários), e impede o aparecimento dos signos assignificantes sobre o outro CsO. Da mesma forma, a indistinção entre sujeitos no processo sufocante de subjetivação torna a liberação das singularidades tanto mais inviável, e ainda mais sob a perspectiva transhumanista, em que o sujeito se confunde tanto mais com as máquinas, ou mais precisamente, é por elas absorvido. De todo modo, nesta ou naquela formação social, neste ou naquele aparelho de estrato numa determinada sociedade, um CsO está sempre pronto a proliferar e corroer todo o campo social, seja ao modo dos rivalismos e violências, seja pela aliança e afetividade positiva. Todo tipo de CsO: do dinheiro, do Estado, das forças armadas, do Partido, do trabalho, da cidade, das ciências, das tecnologias, etc.

Se os estratos dizem respeito à coagulação, à sedimentação, basta uma velocidade de sedimentação precipitada num estrato para que ele perca sua figura e suas

insuportáveis trocas devoradoras, a carne plástica como substituta da carne “natural”. A incapacidade de lidar com a dor, com as lutas selvagens, sua fraqueza emocional e sua arrogância racional, humana lança à distância qualquer conexão possível entre essa via transhumanista e a noção/experimento de devir.

articulações, e forme seu tumor específico nele mesmo, ou em tal formação, em tal aparelho. Os estratos engendram seus CsO, totalitários e fascistas, aterrorizadoras caricaturas do plano de consistência. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 26).

O grande perigo de um CsO totalitário e fascista fabricado pelo transhumanismo, em especial em sua relação com o Estado e o capitalismo contemporâneo, a seleção do melhor gene, a escolha da prole segundo os critérios do código genético mais adequado à concorrência no disputado mercado do sucesso econômico, estético, moral, identitário. Um novo eugenismo, “positivo”, que segue a linha do “quem merece nascer” – quem tem as propriedades “naturais” (genéticas) ótimas para competir e estar à altura da sociedade da “força” e da inteligência, das performances e dos exibicionismos, da boa conduta e dos perfis exigidos pelo novo capitalismo hiper tecnológico – distinta do “negativo”, que se exercia pela perseguição e eliminação dos considerados inaptos, dos de “raça inferior”. Um novo eugenismo que não classifica e hostiliza segundo classe, raça, credo, etc., mas que seleciona tão somente pela promessa gênica de plena adequação e triunfo na sociedade de controle, no capitalismo hiper conectado, cognitivo.

Dessa maneira, mostra-se reducionista a mera distinção entre o CsO pleno sobre o plano de imanência e o CsO esvaziado sobre os estratos, esse último feito por desestratificação grosseira. Trata-se de um problema mais complicado, mais denso em que é preciso considerar a luta entre pelo menos três corpos. Um outro plano ameaçador – que cerca o plano de consistência – como prolongamento que não comporta uma clareza satisfatória. É todo o programa do cuidado em criar para si o CsO sem cair, sem atolar no corpo canceroso de um fascista em cada um, ou mesmo de um drogadito ou de um louco de hospício, medicalizado. Como não confundir os três corpos (CsO, corpo canceroso e corpo fascista)? Aqui Deleuze e Guattari (1996, p. 26-27) evocam Artaud, em seu *Para acabar com o Juízo de Deus*, seu combate ao corpo canceroso norte-americano, do dinheiro e da guerra; sua denúncia aos estratos, que nomeia como “a merda não adubável”. Da mesma forma, a tecnologia a serviço da grana e da guerra era alvo de Artaud (1983, pp.146-149), não somente nos Estados Unidos, mas também na União Soviética e seu pesado aparelho de Estado. Tal problema é hoje mais ainda matéria para o pensamento: o uso transhumanista da alta tecnologia e das ciências em apoio ao grande capital e aos Estados nacionais e organismos internacionais, suporte a seus negócios e guerras, haja vista a relação de proximidade entre Ray Kurzweil e o ex-presidente norte-americano Bill Clinton e ainda com o fundador da Microsoft, Bill Gates. Para esses dois últimos Kurzweil é celebrado como uma espécie de guru da tecnologia,

fundador em 2009 da *Singularity University*, dentro do campus da Nasa, na Califórnia.³³⁸ Kurzweil³³⁹ é explícito ao falar das novas tecnologias como grande negócio fazedor dinheiro, e assim como forma de reforçar a máquina capitalística e seus estratos, com a grande circulação de significados enrijecedores, o dinheiro como signo engolfante, como assujeitador na produção de perfis empreendedores, o indivíduo como capital humano, o gigantismo organismo internacional e seus tentáculos cancerosos e fascistas investindo desde o micro dos corpos e subjetividades às macro regiões do planeta, os Estados, os meios de informação, os organismos internacionais. Artaud, em sua época e a seu modo combateu toda essa porcaria, estabeleceu o plano de consistência Tarahumara, sempre em sintonia com os perigos que uma desestratificação demasiada inconsequente, imprudente podia acarretar. Traçou seu mapa, dizem Deleuze e Guattari, não somente geográfico, mas um mapa das intensidades do CsO, cujas “barragens designam limiares, e os gases, ondas ou fluxos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 27). Artaud foi longe o bastante e nos legou algo de sua conquista intensiva, de seu plano, de suas forças, de seu pensamento extraído do corte em sua própria carne, de “seu” CsO.

Ora, Deleuze e Guattari (1996, p. 27) afirmam ser o CsO *um* ovo. Um ovo não regressivo, nada de pai e mãe, de saudosismos infantis (pessoais ou históricos), nem ao menos de projeções futuristas, de salvações teleológicas, mesmo e especialmente quando prometidas pelas ciências e técnicas avançadas. Um ovo é-nos sempre contemporâneo, um meio de experimentação atual, ou inatual (extemporâneo), que carregamos conosco, meio associado. Um ovo como meio de intensidade pura, uma espécie de dimensão não extensiva, intensidade Zero como princípio produtivo. Conexão intrínseca entre ovo biológico e ovo subjetivo ou cósmico, ovo-corpo-pensamento-imanência, ovo como realidade intensiva, não indiferenciada, “mas onde as coisas, os órgãos, se distinguem unicamente por gradientes, migrações, zonas de vizinhança”, sem os contornos rígidos (formas) e funcionais que lhe são vulgarmente atribuídos, como o faz o transhumanismo: “o cérebro pensa”, dizem, mas pensa mal, insuficiente, portanto, deve ser melhorado, corrigido, conectado, transportado, substituído por sua cópia aperfeiçoada, um *software* super desenvolvido, mais veloz, com maior capacidade de armazenar e processar informações, dados, mensagens, as novas

³³⁸ A criação da *Singularity University* contou com o patrocínio e envolvimento da própria agência aeroespacial norte-americana e do Google, do qual Kurzweil também é funcionário. Cf. KURZWEIL, 2011. Disponível em: <http://experience.hsm.com.br/posts/era-do-crescimento-exponencial>

³³⁹ Em entrevista a Revista Piauí (2010), Kurzweil afirma: “A nanotecnologia já é um negócio bilionário para algumas empresas e será determinante em breve.” Para saber mais sobre a relação entre Ray Kurzweil e os negócios da economia e do Estado, cf. KURZWEIL, 2011. Disponível em: <http://experience.hsm.com.br/posts/era-do-crescimento-exponencial>

maneiras de definir o pensamento, sua redução à inteligência, à memória, à extensão, à quantidade, ao cálculo, ao órgão organizado e delimitado chamado cérebro. Mas com os autores franceses as coisas não se restringem a esse ou aquele domínio, a uma forma ou função, ao tempo sucessivo: se o CsO é um ovo não significa que ele preexista ao organismo, ele compõe com o organismo uma zona de vizinhança, uma adjacência, e uma constante fabricação de si, que não promete um fim triunfante e/ou sublime, supremo. Sua ligação com a criança não se dá por um recuo do adulto à infância, e do infante à mãe, mas no sentido em que a criança extrai e carrega consigo um pedaço de placenta, ou seja, arranca da forma orgânica materna um bloco de matéria intensiva e desestratificada que produz de vez a ruptura com o passado histórico, individual e geral, e promove as experimentações sempre atuais (inatuais). CsO como bloco de infância, devir-criança “contra” o adultocentrismo ocidental, oposição ao império da Razão de Estado, do capital e da tecnociência. Devir-criança não como retorno ou nostalgia da infância, pois não se trata de combater a hegemonia adulta com uma volta ao ser-criança, e muito menos com infantilismo, este típico do adulto médio. O CsO e seu bloco de infância, seu devir-criança é a pura contemporaneidade do adulto e da criança, zona de indiscernibilidade, mapa de densidades e intensidades, com todas as variações possíveis (impossíveis?) sobre este mapa.

Assim, o CsO é permanentemente germe intensivo, é larvar, onde a ideia de filiação não cola, onde pais e filhos não passam de representação orgânica, nada a ver com o CsO. Criança e pais contíguos, criança como atualidade germinal dos pais, e dessa maneira a constituição do corpo sem órgãos nunca se dando como “seu” ou “meu” corpo. O que se cria é *um* corpo. Da mesma forma que não há regressão do adulto à infância, do bebê à mãe, também não há projeção, não há evolução da criança ao adulto, da natureza ao artifício, do sensível à Razão, do menos ao mais, do pior ao melhor, do menor ao maior, do animal ao humano, do humano ao trans/pós/super humano. No processo de invenção do CsO o que existe é uma involução, nos dizem Deleuze e Guattari (1996, p. 28), involução criadora e contemporânea, em que os órgãos se distribuem sobre o CsO, mas o fazem liberados da forma do organismo (informes), os órgãos como fluxos intensivos produzidos sem funções dominantes: *um* olho, *uma* mão, *um* ventre. Não se trata de uma *imagem* definida de corpo e de subjetividade a ser substituída, nem do corpo e do sujeito unitários a serem destruídos, a quedarem numa indiferenciação frente às máquinas futuristas, a serem trocados por órgãos ou funções, formas sem corpo e sem pensamento. Trata-se de *um* corpo, *uma* subjetividade, singularidade nômade aberta ao fora, ao surpreendente, ao não sabido de antemão, menor sempre menor, não desejoso em ser majoritário, mas sempre desviante, insurgente, *umas*

multiplicidades ambulantes, itinerantes, *um* enigma, zona de intensidades (onde tudo parece estar no mesmo, mas que diferiu de natureza, a velocidades absolutas), devir-imperceptível, órgãos refinados, minoritários, únicos, *uns* órgãos:

Ao artigo indefinido nada falta, ele não é indeterminado ou indiferenciado, mas exprime a pura determinação de intensidade, a diferença intensiva. O artigo indefinido é o condutor do desejo. Não se trata absolutamente de um corpo despedaçado, esfacelado, ou de órgãos sem corpos (OsC). O CsO é exatamente o contrário. Não há órgãos despedaçados em relação a uma totalidade diferenciável. Existe, isto sim, distribuição das razões intensivas de órgãos, com seus artigos positivos indefinidos, no interior de um coletivo ou de uma multiplicidade, num agenciamento e segundo conexões maquínicas operando sobre um CsO. *Logos spermaticos*. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 28).

O CsO é sempre desejo, dizem Deleuze e Guattari (1996, p. 28). É ele quem deseja e é por ele que se deseja. É desejo não somente enquanto plano de consistência ou campo de imanência, mas também quando desaba no esvaziamento da desestratificação grosseira, ou até mesmo na proliferação do organismo canceroso. O desejo chega a desejar até mesmo sua própria destruição, e por vezes desejar aquilo que tem o poder de eliminar e de eliminá-lo. Desejo de grana, desejo de forças armadas, desejo consumista, desejo policial e de Estado, desejo por poder (desejo impotente), desejo fascista. Desejo transhumanista, de imortalidade, desejo pelo fim do desejo, ao menos ao modo do corpo sensível. É “ainda” um corpo quem deseja, mas um corpo a ser superado, a ser removido. Diz o cientista Hans Moravec: “Não há diferença entre os robôs e nós. A parte biológica não é necessária.”³⁴⁰ Trata-se para os transhumanistas de transcender o corpo-pele, o corpo-carne, o corpo-biológico sendo substituído por uma imagem de corpo, por uma cópia mais perfeita (seja sublimando-o para o plano da virtualidade computacional, seja dando um corpo robótico a uma suposta subjetividade sem corpo). Daí a grande importância do que apontam Deleuze e Guattari quando se referem ao desejo como força numa relação onde há constituição de um CsO. Assim, o problema mesmo dos transhumanistas passa pela produção de desejo: de desejo por melhoramento dos corpos e subjetividades, com os perigos de total esvaziamento ou eugenia, da precipitação na desestratificação e sua consequente queda proliferadora de estratos, e no limite, a completa eliminação do corpo e do desejo, desejo de imortalidade não corpórea, virtual fantasmagórica. Daí a necessidade da seleção, da separação do CsO e suas cópias, seus duplos fascistas, dementes e suicidas (a importância da percepção em si mesmo de possíveis atravessamentos fascistas, dementes e autodestrutivos). Escolha entre um CsO enquanto

³⁴⁰ Cf. AZEVEDO, 2000. Disponível em: <http://super.abril.com.br/tecnologia/a-era-do-robo-sapiens>.

desejo que fabrica seu plano de consistência, que deseja imanente, e um corpo que deseja atualizando transcendências, mesmo com suas ferramentas imanentes (tecnociência de ponta).

Dessa maneira, apontam Deleuze e Guattari (1996, p. 29), o plano de consistência não deve ser percebido meramente como aquilo que é constituído por todos os CsO. No processo da seleção o plano rejeita certos corpos, certas maneiras do corpo se produzir, da subjetividade se inventar, e para isso ele possui sua máquina abstrata que o traça. Se na experimentação de um CsO do tipo corpo masoquista, corpo drogado, dentre outros, é necessário distinguir e separar aquilo que é componível daquilo que decompõe sobre o plano – já que existe, por exemplo, usos fascistas ou suicidas da droga, mas também possibilidades de uso conforme o plano de consistência, inclusive na paranoia – da mesma forma o uso das ciências e das tecnologias avançadas devem passar pela verificação, pelo crivo do que pode ou não compor um corpo sem órgãos que não recaia em estratificações ou mesmo que transcenda o plano de imanência, como é o caso da utilização da tecnociência pelo transhumanismo e seus delírios de superpoderes com todos os perigos que os seguem: a ideia do corpo obsoleto e sua conseqüente dependência das acoplagens mecânicas, sua eliminação via transferência computacional, a subjetividade (cérebro) pretensamente reprogramada geneticamente, a redução do pensamento ao nível da informação, das mensagens, dos dados; tudo isso sob o ideário, o desejo de maximização (aperfeiçoamento) dos poderes humanos até seu completo desaparecimento e a ascensão do pós-humano e toda sua blindagem ao plano das afecções imanentes, toda uma perspectiva de sublimação daquilo que faz sofrer (doença, velhice, oscilação das emoções), da dimensão do sensível, e o desejo maior de imortalidade como o auge de transcendência em que um super “eu” desponta como finalidade estabilizante. Deleuze e Guattari apontam que, se há uma espécie de conjunto de todos os CsO, entendidos como atributos de uma substância única, tal compreensão vale exclusivamente em relação ao plano, ou seja, o plano de imanência funciona como único seletor dos CsO plenos, desviando, se liberando dos corpos esvaziados, fascistas, débeis, cansados, etc.

Assim, o plano consegue encontrar com suas próprias “armas”, em seu próprio seio e a seu modo, efeitos mais vivos do que aqueles alcançados pelo masoquista, pelo drogado, pelo “louquinho” medicalizado, pelo transhumanista. Obter o mesmo que um drogado consegue sem o uso da droga, conseguir conexões velozes, não orgânicas, não humanas, sem, contudo, cair na pressa, nas tolices e em especial no uso transcendente transhumanista das tecnologias atuais e futuras. Uso intensivo das tecnologias, dobrá-la e desdobrá-la contra os poderes que ameaçam a vida, contra seu uso meramente extensivo, inclusive como extensão de tempo, isto é, saber largá-las, desconectar-se, deserção ativa como enuncia Pelbart (2015), não ser-lhes

dependente, imprimir-lhes um uso pensante, solitário e silencioso, um uso artístico ao invés de servir-lhes de apêndice. Uso imanente das tecnologias (se possível for), CsO tecnocientífico, agenciamentos em que o desejo não se reduz a um ideário natimorto transhumanista, que por temerem a vida no que ela tem de doloroso e mortal, procuram a imortalidade, ou seja, a vida extensiva em detrimento da existência intensiva. Conexões transversais das tecnologias com outros devires (animais, vegetais, solares...), a tecnologia como devir, não como dever, não como dominação, não como mera extensão do humano e seus delírios de super poderes, mas como fluxo que nos atravessa como outros tantos fluxos e nos faça mergulhar e vivenciar o absoluto plano de imanência, corporeidades e subjetividades em efetuação de “suas” potências singularizantes, únicas. CsO afirmativo das cores, sabores, sons, odores, toques, a pele como o mais profundo, revirada para fora, para o fora, diferindo e “outrando” com os outros que “outram”, outros modos de vida, minoritários que não pretendem ser majoritários, quebra com a simples continuidade do humano enquanto centro onto-epistemológico, máquina-de-guerra como resistência ao grande “eu” fantasmático virtual (transcendente) prometido pelo trans/pós-humanismo.

“A uma rosa me uno. Somos ingovernáveis. Nosso único senhor propício é o Relâmpago, que ora nos ilumina, ora nos fende. Relâmpago e rosa, em nós, em sua fugacidade, para nos realizar, se juntam. Sou de relva em tua manhã, minha pirâmide adolescente. Eu te amo sobre mil flores, de novo fechadas. Ah! O poder de levantar-se de outra maneira. Digam, o que somos nos fará jorrar em buquê? Um poeta deve deixar pegadas de sua passagem, não provas. Só os vestígios fazem sonhar. O real, algumas vezes, mata a sede da esperança. É por isso que, contra toda espera, a esperança sobrevive. Tocar com nossa sombra um estrume, por serem tantos os males guardados no flanco e pensamentos loucos no coração, isso se permite; mas ter em si um sagrado... Luzir e lançar-se – rápida faca, lenta estrela. Minha querida terra, tal pássaro carregado em fruto numa árvore eterna, sou teu. Isto me consola: quando estiver morto, estarei aí – desagregado, repugnante – para me ver poema. O maravilhoso neste ser: toda fonte, nele, dá a luz um riacho. Com o menor de seus dons provoca uma tempestade de pombas. Em nossos jardins preparam-se florestas. Os pássaros livres não suportam ser observados. Em sua proximidade, sigamos obscuros, renunciemos a nós mesmos.”

(René Char, *Os Companheiros no Jardim*)

5 CONCLUSÃO

“A única conclusão é morrer.”

(Álvaro de Campos/Fernando Pessoa, *Poema Lisbon Revisited*)

Ainda não estamos mortos, pelo menos alguns de nós não estamos. Então não há razão alguma para concluirmos o que quer que seja; em especial uma pesquisa que se pretende muito viva, que se debruça sobre um problema que se insinua, e esse sim ameaça perigosamente o pouco de vida que ainda resta no planeta. O que é possível e até necessário é dizer algumas penúltimas palavras como apontamentos para os fluxos por vir, pois um trabalho que se pretende de pensamento não se encerra em si mesmo nem em seu autor. É para fora, para “o” *fora* que se escreve: fora da letra, do texto, da autoria, ainda que esta assuma a plena responsabilidade pelo que é escrito, já que é em nome próprio que se escreve. Nome próprio que não se diz de um eu identitário com suas historinhas pessoais que pouco ou nada interessam (ou não deveriam interessar) a um leitor mais rigoroso e exigente. Nome próprio sim como singularidade povoada por múltiplas vozes humanas e não humanas, cujo problema o qual se interessa em elaborar aparece desde alhures, mas que o atravessa e corta na carne, problema que devém todo o mundo sem recair em generalidades, em universalizações. Ainda estamos vivos, alguns, *uns*, únicos, poucos, por isso escrevemos para convocar outros vivos a pensar *com*, as questões que nos tocam e incendeiam.

“Entoarei o meu cântico aos solitários e aos que se encontram juntos na solidão.”

(Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zarathustra*)

“Todos concedem importância à morte; mas a morte ainda não é uma festa.”

(Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zarathustra*)

Para os transhumanistas, para aquilo que idealizam para o futuro e os inspira no presente, nem a morte é uma conclusão, já que buscam de toda sorte suprimi-la por meio do desenvolvimento cada vez mais veloz e avançado das tecnociências. A conclusão ou finalidade que almejam conquistar é justo a eliminação da finitude, é a imortalidade da alma que não espera por um céu no além, mas o fabrica aqui mesmo na terra, eliminando toda sua tessitura carnal, sensual pela transcendência da técnica e da ciência. Eles fazem da vida viva em sua corporeidade uma ferida que deve ser sarada, remediada, extirpada como um grande

mal. Fazem da morte tão assustadora o princípio e desfecho de suas preocupações intelectuais, de seu corpo e espírito embalsamados. Vivem da morte em vida, dão vida à morte como se ela fosse seu brinquedo favorito, a atualizam cotidianamente em suas pesquisas, em suas falas frígidas e petulantes, em sua obsessão pela cura quanto à corporeidade. A pele parece ferir sua dignidade humana enquanto seres pretensamente superiores às demais formas de vida, mas continuam a tagarelar. Antes fossem coerentes com seu desprezo ao corpo, e se calassem.

“Aos que desprezam o corpo quero dizer a minha opinião. O que devem fazer não é mudar de preceito, mas simplesmente despedirem-se do seu próprio corpo, e, por conseguinte, ficarem mudos.”

(Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*)

“Nascimento e morte. Nascimento. Morte. Nascimento e – como uma respiração do mundo.”

(Clarice Lispector, *Água Viva*)

A morte agora já é uma festa. Não mais a morte mórbida consagrada pelo ocidente temeroso, tão cara aos transhumanistas, a morte definitiva que nos blinda da vida intensiva. A morte é uma alegria quando celebrada como pequenas mortes: o instante-já que se foi, mas que também convoca, anuncia um outro que virá, devir temporal, devir de ser um outro de si mesmo, morrer-se, nascer-se, matar algo do humano em si, nascer-se bicho, planta, pedra, flor, nascer-se multiplicidade, nascer-se para o fora, matar-se identidade, nascer-se sensualidade, um sopro de vida: “A natureza é envolvente: ela me enovela toda e é sexualmente viva, apenas isto: viva. Também eu estou truculentamente viva – e lambo o meu focinho como o tigre depois de ter devorado o veado.” (LISPECTOR, 1973, p. 27).

“Um mundo de partejamentos (...) porque ao princípio a alma nada sabe, não é nem sabe nada.”

(Antonin Artaud, *As “Quimeras” de Nerval*)

Não um substrato de informações, códigos, dados, mensagens a serem reveladas, dissecadas. Não um fundo interior, inato a ser decodificado, supostamente reprogramado. Mas o contato dos corpos, seus embates com outros corpos e incorpóreos, com outras forças vindas de fora, os encontros, os rasgos, as feridas, as violências, os toques, as sensações, eis a alma, eis o pensamento em gestação. Nada sem dor, pois o outro desdobra, ainda mais quando habituados à falta, ao acomodamento da luz das explicações sempre a sossegar a consciência.

Mas criar, inventar-se pelo pensamento faz um rangido desconfortável, há de doer, há de sofrer, pois o corpo aí está. A carne presente, pressente a emergência do novo, o berro, o nascimento das próprias entranhas: adeus aos fantasmas, às representações, ao espírito puro. O choro, a alegria, é-se outro, outros, a meninice inaugurada, nua e a promessa do por vir, devir-bebê: “A carne da humanidade sofre, já se sabe, mas por se ter deixado cair em carência perante a pena da claridade. Não mereceu que a tirassem da carência, mas a consciência que blasfemou ressurgiu em crianças.” (ARTAUD, 1988, p. 67).

“Crueldade tem Coração Humano / Terror, Divina Forma Humana.”

(William Blake, *Poema ‘Uma Imagem Divina’*)

Ainda que não seja recente o temor à finitude e seu consequente desejo de imortalidade – já que, pelo menos no chamado mundo ocidental, na tradição de seu pensamento filosófico e religioso, encontram-se diversos registros da vontade de transcendência e perenidade infinita da vida espiritual ou intelectual – parece ser eminentemente a partir da chamada modernidade, com a emergência do “eu penso” cartesiano e com o progresso industrial capitalista, com o afastamento tanto mais ampliado do humano em relação ao restante da natureza, que a arrogância humana vai se constituindo numa crescente vontade de onipotência em espiritualizar-se tanto mais e definitivamente vencer a morte, romper os limites da sensibilidade.

Mas essa empreitada histórica não teve um caminho nobre e tranquilo, isto é, nada espiritual. É na crueldade do humano para com o próprio humano, e também frente aos demais entes não humanos que se estabelece historicamente a hierarquia da alma sobre o corpo. É na crueldade sobre o próprio corpo humano e sobre o corpo da terra, através das depreciações, das explorações, das escravidões, das servidões, dos martírios, das torturas, das punições, dos aprisionamentos, das disciplinas, dos controles, do derramamento de sangue, de suor e de lágrimas que o humano vem extraindo de si mesmo e de seu distanciamento colonizador da natureza aquilo que ele nomeia supremamente de intelecto ou razão. Não é de si mesma que a pretendida dimensão superior do humano se alimenta. Ela se constituiu ao longo dos séculos sobre o sacrifício da carne, do corpo, dos gestos. Foi preciso toda uma organização perversa, social e dos órgãos para que a divina alma humana nascesse e perseverasse.

A produção material progressiva e o pavor da carne, de sua dissolução, de sua precariedade, impeliram o humano em sua marcha de espiritualização generalizada, espiritualização exangue, mórbida, que tem na contemporaneidade transhumanista a sua expressão máxima de encobrimento da imanência, dos afectos, do sensível em sua multiplicidade e mutabilidade atormentadora. Daí tudo o que lembre minimamente a natureza, a selvageria, o deserto, ser prontamente repellido, classificado como inferior a ser elevado ou destruído, isso para não “manchar” a divina imagem humana, hoje em vias de transição ao pós-humano, liberado de toda pele, do corpo. Aos que não se rendem a tais imagens, que não desejam sentir seu corpo e o corpo da terra em imolação, cabe perguntar que outros experimentos são possíveis como resistência a insuportável sacralização das formas históricas do humano, às suas representações e poderes crescentes e totalizantes. É certo que não é por meio de uma bela alma que um outro modo de vida pode se efetivar.

Não é através de um brando intelecto que se afirma uma vida intensiva, mas sim por um outro tipo de crueldade, essa apartada da perversão, mas amigada com a beleza, ou mais precisamente, com uma estética da existência. Crueldade sobre si mesmo como evocação do pensamento não dissociado do corpo, como vibração do corpo que não dispensa o pensamento, *entre-deois*, quebra da hierarquia corpo/pensamento, com sua força componente sobre o espírito humano ou transhumano. Crueldade do corpo/pensamento em relação à razão técnica e científica, fria e calculista. Pensamento/corpo incendiário como invenção de uma metafísica da palavra, do gesto, da expressão, da carne como maneira de desbastar a metafísica ocidental fantasmática, sua estagnação no humano ou pós-humano, eu seu “eu” psicológico. Crueldade sobre si como desassossego do espírito, como recusa à servidão assujeitadora, como desfazimento do organismo e como proliferação de perspectivas, de sentidos e sensações. Anarquia coroada e cortante no próprio corpo, rachadura no próprio pensamento como forma de afirmação e amor pelo corpo finito, pelos limites de potência do pensamento. Um novo humor, raro, livre de ressentimentos e culpas. Corpo e pensamento revirados para fora, para os encontros e núpcias com o plano de imanência, plano de Natureza contra as armaduras, as correntes da razão representativa e suas autoridades ascéticas. Crueldade como rigor e vigor, crueldade como assunção da vida intensiva finita e inventiva, singular entre únicos, crueldade ética, crueldade dos devires contra o antropocentrismo, crueldade cósmica, *autopoiesis*, crueldade como pensamento orgástico, contra a crueldade do espírito ocidental, do terror sobre o corpo, contra a imagem teológica do pensamento: “(...) crueldade não é sinônimo de sangue derramado, de martírio da carne, de inimigo crucificado. (...) A crueldade é antes de mais nada lúcida.” (ARTAUD, 1984, p. 132).

“O mestre que quero compartilhar é esta entidade intangível que é a natureza. É uma aventura viver e sobreviver quando se está em fricção com a natureza. A natureza me ensinou o sentido da liberdade e que reconhece todos os outros como iguais. Isso é liberdade. E como vivo num mundo de iguais não tenho do que ter medo.”

(Ailton Krenak, *Conversa 'Ciranda de Filmes'*)

A afirmação radical do plano de imanência, do plano de Natureza, da finitude enquanto mergulho em sua condicionalidade plena é a experimentação mesma da crueldade ética/estética. O plano proporciona – senão uma igualdade identificadora, religiosa ou da mesmice consensual – ao menos uma igualdade das diferenças, um solo, um território comum a todos os entes vivos em sua instauração de multiplicidades e variações contínuas capazes de afetar todos e cada um de potências e impotências, de composições e decomposições sempre inéditas e que dependem do esforço de cada singularidade ir selecionando de modo a ser tanto mais única, robusta, alegre e livre. Ainda que não seja possível nem desejável (ao menos aos vivos) tocar o plano das afecções (Natureza, Terra, Imanência) como um todo, nem tomá-lo de assalto como objeto privado – pois somos nós que a ele pertencemos – ele nos envolve nos mais diversos encontros de corpos e incorpóreos, em toques tanto mais sensuais quanto a assunção de nossa fricção com sua pele, com os riscos que dela pulsam e nos empurram a inventar, a criar livremente segundo a maneira a qual encaramos (através do pensamento) nossos limites enquanto força de ação ou de reação.

Uma postura reativa ou negativa diante do plano de imanência, de suas condições de diferenciação, de mutabilidade, de perenidade, produziu para o humano um plano que lhe é estranho, um plano extra de transcendência que vem sendo em sua trajetória histórica motivo das mais variadas confusões, superstições, ficções, fantasmagorias, arrogâncias, com o aparecimento das divisões, das hierarquias, das autorizações e representações segundo poderes que procuraram no passado e buscam, sobretudo, na contemporaneidade ser tanto mais totalizantes e colonizadores do plano de Natureza e de tudo o que lhe é intrínseco: a vida sensível, os corpos, o pensamento, as sensações, as percepções, etc. Com o aparecimento e manutenção da transcendência, esperanças e temores surgiram e são reforçados tanto mais amplamente. Concepções morais generalizantes surgiram e se acumulam, dando o ritmo da vida ressentida e culpada que a maioria leva, encoberta pelas mortalhas civilizatórias contra a existência direta, sem mediações com o plano de imanência, com a natureza. O transhumanismo com suas manipulações tecnocientíficas atuais e seu reforço do capitalismo cognitivo em expansão, nada mais faz do que atualizar maximamente as paixões tristes

consolidadas pelo processo histórico ocidental que se projeta para o futuro como promessa de redenção. A apatia, o medo, a dependência de instâncias separadas e superiores somente se alargam, produzindo cada vez mais cúmplices com os poderes que esmagam toda vitalidade inventiva, servos voluntários de sua própria miséria material e subjetiva. A centralização do humano, de seu modelo e/ou de suas modulações onto-epistêmicas instauram o sistema do juízo sobre a terra, sobre tudo o que diz respeito à vida intensiva, finita-corporal, contra sua delicadeza em favor da blindagem técnica-ascética.

Daí a ocupação de Deleuze e Guattari em traçar antes de tudo o plano de imanência, plano das afecções, dos embates, das cores, dos sabores, dos odores, das sensações e percepções a serem elaboradas e reelaboradas pelo pensamento em seu nomadismo não representacional, em seu povoamento multiplicador imprevisível. Afirmar o corpo inorgânico, a singularidade desfeita do “eu”, os sentidos variados e itinerantes em vez do significado majoritário, os devires-loucos não humanos, minoritários, devir-selvagem de aproximação involutiva com a natureza, é o que sugerem os filósofos franceses, e é o que experimentam os povos indígenas que se recusam até hoje a permitir a emergência de um plano separado de dominação no interior de suas sociedades, e também a reconhecê-lo vindo de sua exterioridade civilizatória, já que entendem lucidamente que tal instância de divisão é a responsável fundamental pela (des)igualdade e pela consolidação da catástrofe que se anuncia em proporções inimagináveis em todo o planeta como desprezo pela natureza. Afirmadores do plano de imanência como são, tais povos indígenas alertam que a esperança (como projeção da vida para o futuro) e o medo só podem ser contidos ou detidos pelo abraço extensivo e intensivo a Terra, à Natureza no *já* de suas multiplicidades cambiantes, à sua abundância irredutível aos poderes supremos da separação, aos encontros com o que não se reduz ao humano, aos devires inumanos de cada singularidade. Éticas dos contatos, da vida como risco, como finitude e como alegria a serem inventadas por povos em fluxos por vir. Ainda estamos vivos, alguns, únicos (sozinhos ou em grupos menores) a convocar mais *uns*, VIVOS.

“A vida te dará poucos presentes, acredita. Se queres uma vida, é preciso que a roubes. Não posso conformar minha vida a modelos, nem jamais poderei constituir um modelo para quem quer que seja; mas é totalmente certo que dirigirei minha vida segundo o que sou, aconteça o que acontecer. Fazendo isto, não defendo nenhum princípio, mas algo de bem mais maravilhoso – algo que está em nós, que queima com o fogo da vida.”

(Lou Andreas-Salomé, *Humana, Demasiado Humana*)

“Solto meu grito bárbaro sobre os telhados do mundo.”

(Walt Whitman, *Canção de Mim Mesmo*)

“Corre, anda, rasteja / Peleja sim, coração / Em busca da beleza.”

(Itamar Assumpção, *Canção ‘Tristeza Não’*)

“A palavra se deu um tempo silencioso.”

(Ghérasim Luca, *Ghérasim Luca, Antologia*)

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. “A Europa precisa colapsar”. Tradução: Marcelo Hanser Saraiva. *Revista Profanações*. Ano 3, n. 1, Jan./Jul. 2016, pp. 238-248,. Entrevista concedida a Iris Radisch. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1256/666>>. Acesso em: 27 out. 2017.
- ARTAUD, Antonin. “Cartas sobre a crueldade”. Tradução: Teixeira Coelho. In: *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Max Limonad, 1984.
- _____. “Para acabar com o julgamento de Deus”. Tradução: Claudio Willer. In: *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre-RS: L&PM Editores, 1986.
- _____. “As ‘Quimeras’ de Nerval”. Tradução: Aníbal Fernandes. In: *Eu Antonin Artaud*. Lisboa, Portugal: Editora Hiena, 1988.
- _____. “A eterna traição dos brancos”. Tradução: Vinícius N. Honesko. *Revista sopro*, n. 99, 2013, pp. 6-8. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/sopro99s.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.
- ASSOCIAÇÃO TRANSHUMANISTA MUNDIAL. “A declaração transhumanista mundial”. Tradução: Octavio Pineda e Antero Coelho Neto. *Rizoma.net*, 2002, p. 5. Disponível em: <http://www.intervencaourbana.org/rizoma/rizoma_mutacao.pdf>. Acesso em: 27 out. 2017.
- AZEVEDO, Eduardo. “A era do robô sapiens”. *Revista super interessante* (Especial Vida Hi-Tech), n. 158a, 2000. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/tecnologia/a-era-do-robot-sapiens>>. Acesso em: 27 out. 2017.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. *As vertigens da tecnociência: mudar o mundo átomo por átomo*. Tradução: José Luis Cazarotto. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2013.
- BERARDI, Franco. “Notas sobre o conceito de cibernática”. Tradução: Eliana Aguiar. *Revista lugar comum: estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 1, 1997, pp. 117-123. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/111712121224lugar_comum_01.pdf>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *A fábrica da infelicidade: trabalho cognitivo e crise da new economy*. Tradução: Orlando dos Reis. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

_____. “A sensibilidade é hoje o campo de batalha político”. Tradução: Blog Boca do Mangue. Entrevista publicada no periódico espanhol *Público*, 2011. Disponível em: <<https://bocadomangue.wordpress.com/2011/01/30/%E2%80%9Ca-sensibilidade-e-hoje-o-campo-de-batalha-politico%E2%80%9D/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Neoliberalismo, assexualidade e desejo de morte”. Tradução: Inês Castilho e Simone Paz. *Outras palavras*, Jan/2017. Entrevista concedida a Juan Iñigo Ibáñez. Disponível em: <<http://outraspalavras.net/posts/neoliberalismo-assexualidade-e-desejo-de-morte/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

BOSTROM, Nick. “Em defesa da dignidade pós-humana”. Tradução: Lucas Machado. *Instituto ética, racionalidade e futuro da humanidade (IERFH)*, 2005a. Disponível em: <<http://www.ierfh.org/br.txt/DignidadePosHumana2005.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Valores transhumanistas”. Tradução: Pablo de Araújo Batista. *Instituto ética, racionalidade e futuro da humanidade (IERFH)*, 2005b. Disponível em: <<http://www.ierfh.org/br.txt/ValoresTranshumanistas2005.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “A vontade superinteligente: motivação e racionalidade instrumental em agentes artificiais avançados”. Tradução: Lucas Machado. *Instituto ética, racionalidade e futuro da humanidade (IERFH)*, 2012. Disponível em: <<http://www.ierfh.org/br.txt/VontadeSuperinteligente2012.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “O que acontece quando os computadores ficam mais inteligentes do que nós”, 2015. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/nick_bostrom_what_happens_when_our_computers_get_smarter_than_we_are?language=pt-br>. Acesso em: 27 out. 2017.

BOSTROM, Nick; YUDKOWSKY, Eliezer. “A ética da inteligência artificial”. Tradução: Pablo de Araújo Batista. *Instituto ética, racionalidade e futuro da humanidade (IERFH)*, 2011. Disponível em: <<http://www.ierfh.org/br.txt/EticaDaIA2011.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

CALEIRO, Diego. “Criogenia e transhumanismo, indo além da morte”. *Instituto ética, racionalidade e futuro da humanidade (IERFH)*, 2012. Disponível em: <<http://www.ierfh.org/br.txt/CriogeniaETranshumanismo2012.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

CASTELFRANCHI, Juri. *As Serpentes e o bastão: tecnociência, neoliberalismo e inexorabilidade*. Tese de doutorado em sociologia – Departamento de sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas-SP, 2008. Orientador: Laymert Garcia dos Santos. Disponível em: <<https://cteme.files.wordpress.com/2009/06/castelfranchijuri.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

CIORAN, Emil. *Do inconveniente de ter nascido*. Tradução: Manuel de Freitas. Lisboa, Portugal: Editora Letra Livre, [198?].

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro-RJ: Editora Francisco Alves, 1990.

COMISSÃO EUROPEIA. *Ensinar e aprender: rumo à sociedade cognitiva*. 1995. Disponível em: <<http://bookshop.europa.eu/pt/livro-branco-sobre-a-educa-o-e-a-forma-o-pbC29395411/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

CORDEIRO, José Luis. “Magia de hoje será a realidade de amanhã”. *Jornal o Estado de São Paulo*, São Paulo, 2015. Entrevista concedida a Marina Gazzoni. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,magia-de-hoje-sera-a-realidade-de-amanha--imp-,1753418>>. Acesso em: 27 out. 2017.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies e a seleção natural*. Tradução: Soraya Freitas. São Paulo: Madras, 2014.

DA SILVA, Edivaldo Vieira. “Máquinas e bombas.” *Revista verve*, São Paulo, n. 13, pp. 234-253, 2008. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/5207/3740>>. Acesso em: 27 out. 2017.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução: Germiniano Franco. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1983.

_____. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

_____. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

_____. *Foucault*. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006b.

_____. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Tradução: Vários. São Paulo: Iluminuras, 2006c.

_____. *A imagem-tempo: cinema 2*. Tradução: Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2007.

_____. *Cursos sobre Spinoza: Vincennes (1978-1981)*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Eveline Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____. *Sobre o teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução: Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2010.

_____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 1). Tradução: Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995a.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 2). Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995b.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 3). Tradução: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 4). Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997a.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 5). Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997b.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1997c.

_____. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Joana Moraes Varela e Manuel Carrilho. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim, 2004.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, [198?].

_____. *Meditações* (Coleção os Pensadores). Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

DE GREY, Aubrey. “O profeta da imortalidade”. *Revista ISTOÉ*. Entrevista concedida a Cílene Pereira, 2009. Disponível em: <http://istoe.com.br/11876_O+PROFETA+DA+IMORTALIDADE/>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “La guerra contra el envejecimiento”. 2013. Disponível em: <<http://www.sens.org/files/pdf/II-es.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução: Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte-MG: Editora UFMG, 2011.

DUPAS, Gilberto. “O mito do progresso”. *Revista novos estudos (CEBRAP)*, 2007, n. 77, pp. 73-89. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a05n77.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

EISEN, Michael. “Uma teoria neutra da função molecular”. Tradução: Rodrigo Vêras. 2012. Disponível em: <<http://evolucionismo.org/profiles/blogs/uma-teoria-neutra-da-funcao-molecular-traducao-de-texto-de-michae>>. Acesso em: 27 out. 2017.

FERRER, Christian. “Mecanismo”. Tradução: Edson Passetti. *Revista ecopolítica*, São Paulo, n. 12, pp. 2-12, Mai/Ago, 2015. Disponível em:

<<https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/24623/17526>>. Acesso em: 27 out. 2017.

FEYERABEND, Paul. *A conquista da abundância*. Tradução: Cecília Prada & Marcelo Rouanet. – São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 2006.

_____. “Como defender a sociedade contra a ciência”. Tradução: Paulo Luiz Durigan. 2009. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/daros/files/2856/16814/feyerabend.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *Adeus à razão*. Tradução: Vera Joscelyne. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *A ciência em uma sociedade livre*. Tradução: Vera Joscelyne. São Paulo: Editora UNESP, 2011a.

_____. *Contra o método*. Tradução: Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2011b.

_____. *Diálogos sobre o conhecimento*. Tradução: Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1987.

_____. “O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”. Tradução: Fernando José Fagundes Ribeiro. in: *Cadernos de subjetividade*. Núcleo de estudos e pesquisas da subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. (Número especial sobre Gilles Deleuze). Pelbart, P. P.; Rolnik, S. (Org.) – São Paulo, 1996, pp. 197-200. Disponível em: <<http://letraefilosofia.com.br/wp-content/uploads/2015/03/foucault-prefacio-a-vida-nao-facista.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Conversação sem complexos com um filósofo que analisa as ‘estruturas do poder’.” in: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e escritos IV: estratégias, poder-saber*. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

_____. “As heterotopias”. In: *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

GLENDINNING, Chellis. “Vício tecnológico”. Tradução: Roberto Seimetz. 2016. Disponível em: <<https://contraciv.noblogs.org/files/2016/04/V%C3%ADcio-tecnol%C3%B3gico.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

GOULD, Stephen Jay. “A evolução da vida”. *Revista científica American Brasil* (Especial dinossauros e outros monstros), n. 5. Disponível em: <http://www.uel.br/pessoal/rogerio/evolucao/textos/sciam_evolucao_vida.pdf>. Acesso em: 27 out. 2017.

GROSSMAN, Terry. “Três pontes para a eternidade”. 2013. Entrevista concedida a Paulo Moura. Disponível em: <<http://paulomoura.net/?p=1169>>. Acesso em: 27 out. 2017.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Tradução: Suely Belinha Rolnik. – São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise*. Tradução: Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. Campinas: Editora Papirus, 1988.

_____. *As três ecologias*. Tradução: Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. “O paradigma estético”. Tradução: Arthur Hyppólito de Moura. In: *Cadernos de subjetividade*. Núcleo de estudos e pesquisas da subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, v. 1, n. 1, mar/ago 1993. São Paulo, 1993, pp. 29-34. Entrevista concedida a Fernando Urribarri. Disponível em: <<https://cadernosdesubjetividade.files.wordpress.com/2013/09/cadernossubjetividade-1-guattari-1993.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos”. Tradução: Bruno Holmes Chads e Fernando Ribeiro. In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco (Org.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, pp. 33-41. Disponível em: <<http://www.filoczar.com.br/filosoficos/Focault/Queiroz-amp-Cruz-Foucault-Hoje.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

HARARI, Yuval. “Humanos podem usar a tecnologia para aprimorarem-se em deuses.” *O globo*, 2015. Entrevista concedida a Thiago Jansen. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/tecnologia/humanos-podem-usar-tecnologia-para-aprimorarem-se-em-deuses-afirma-historiador-1-16435421>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. (Coleção os Pensadores). Tradução: José Cavalcante de Souza. – São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

JOY, Bill. “Por que o futuro não precisa de nós”. In: YEFFETH, Glenn (Org.). *A pílula vermelha: questões de ciência, filosofia e religião em Matrix*. Tradução: Carlos Silveira Mendes Rosa. São Paulo: Publifolha, 2003.

KACZYNSKI, Theodore J. *A sociedade industrial e seu futuro*. Tradução: Rui C. Mayer. São Paulo: Editora Baraúna, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (Coleção Os Pensadores). Tradução: Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Metafísica dos costumes* (Coleção Pensamento Humano). Tradução: Clélia Aparecida Martins [primeira parte], Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista - SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KIM, Joon Ho. *O estigma da deficiência física e o paradigma da reconstrução biocibernética do corpo*. 2013. 511 f. Tese (Doutorado). Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10022014-111556/pt-br.php>>. Acesso em: 27 out. 2017.

KIRKPATRICK, Bailey. “Aparando o hype: edição de genes com CRISPR e a verdade sobre bebês projetados superhumanos”. Tradução: Arthur Fragoso. *Instituto ética, racionalidade e futuro da humanidade (IERFH)*, 2017. Disponível em: <<http://ierfh.org/br/post/aparando-o-hype-edicao-de-genes-com-crispr-e-a-verdade-sobre-bebes-projetados-superhumanos/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. “O eterno retorno do encontro”. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Disponível em: <<https://leiaufsc.files.wordpress.com/2017/03/krenak-1999.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

KURZ, Robert. “A biologização do social”. In: *Os últimos combates*. Tradução: José Marques Macedo. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2010.

KURZWEIL, Ray. “Ser humano 2.0”. Tradução: Victor Aiello Tsu. Jornal Folha de São Paulo. *Caderno +Mais*. São Paulo, 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2303200304.htm>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *A era das máquinas espirituais*. Tradução: Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2007.

_____. “Uma Universidade para a singularidade iminente”. Tradução: Rafael Eufrasio. 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/ray_kurzweil_announces_singularity_university?language=pt-br>. Acesso em: 27 out. 2017. Transcrição disponível em: <https://www.ted.com/talks/ray_kurzweil_announces_singularity_university/transcript?language=pt-br>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “O mundo que nos espera”. *Revista Piauí*, n. 43, 2010a. Disponível em: <<http://piaui.folha.uol.com.br/materia/ray-kurzweil-e-o-mundo-que-nos-espera/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “A singularidade está próxima: quando os humanos transcendem a biologia”. 2010b. Disponível em: <<http://cidadino.blogspot.com.br/2010/04/imortalidade-esta-duas-decadas-de.html>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Antes de 2030 poderemos namorar robôs”. *Revista ISTOÉ*. Entrevista concedida a João Loes, 2011a. Disponível em: <http://istoe.com.br/169925_ANTES+DE+2030+PODEREMOS+NAMORAR+ROBOS+/>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Era do crescimento exponencial”. Entrevista concedida a Adriana Salles Gomes, 2011b. Disponível em: <<http://experience.hsm.com.br/posts/era-do-crescimento-exponencial>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *Como criar uma mente: os segredos do pensamento humano*. Tradução: Marcello Borges. São Paulo: Aleph, 2014.

_____. “Estamos vivendo em uma realidade simulada?” *O futuro das coisas*. Tradução: Conrado Schlochauer. Entrevista concedida a Robert Lawrence Kuhn, 2016. Disponível em: <<http://ofuturodascoisas.com/ray-kurzweil-estamos-vivendo-em-uma-realidade-simulada/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

KURZWEIL, Ray; GROSSMAN, Terry. *A medicina da imortalidade: as dietas, os programas e as inovações tecnológicas que prometem revolucionar nosso processo de envelhecimento*. Tradução: Cássia Nasser. São Paulo: Aleph, 2007.

LAPOUJADE, David. “O corpo que não aguenta mais”. Tradução: Tiago Seixas Themudo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. LINS, Daniel e GADELHA, Sylvio (Org.) – Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza - CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

_____. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LAWRENCE, D. H. “Sol”. In: *Histórias de amor*. Tradução: Luiz Fernandes. Rio de Janeiro, 1984.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo, Editora Brasiliense: 1987.

LEITE, Marcelo. “Arautos da Razão: a paralisia no debate sobre transgênicos e meio ambiente”. *Revista novos estudos*, Jul./2007, n. 78, pp. 41-47. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n78/06.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Tradução: Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 2013a.

_____. *Antropologia da dor*. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013b.

LINS, Daniel. *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. *Estética como acontecimento: o corpo sem órgãos*. São Paulo: Lumme Editor, 2012.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

MARTINS, Hermínio. *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2012.

MILLER, Henry. *Trópico de câncer*. Tradução: Aydano Arruda. São Paulo: Círculo do Livro, 1974.

MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. Tradução: Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.

MORE, Max. “Prioridade dos transhumanistas”. 2011a. Disponível em: <http://fabulosofuturo.blogspot.com.br/2011_08_01_archive.html>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Transhumanismo e singularidade”. Tradução: Erick Vasconcelos. 2011b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yNVmbmVH6ak>>. Acesso em: 27 out. 2017.

MOREIRA, Ildeu de Castro. “50 anos da dupla hélice e as contribuições da física”. *Revista física na escola*, v. 4, n. 1, pp. 5-6, 2003. Disponível em: <<http://www.sbfisica.org.br/fne/Vol4/Num1/a03.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

NANCY, Jean-Luc. “O intruso”. Tradução: Pricila C. Laignier, Ricardo Parente e Susam Gugenheim. 2008. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/343453112/Jean-Luc-Nancy-O-Intruso>>. Acesso em: 27 out. 2017.

NICOLELIS, Miguel. *Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebro e máquinas – e como ela pode mudar nossas vidas*. Tradução: Miguel Nicolelis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2000.

_____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. “Nietzsche e o transhumanismo: em torno da questão da autossuperação do homem”. *Revista kriterion*. Belo Horizonte, n. 135, dez 2016, pp. 719-739. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v57n135/0100-512X-kr-57-135-0719.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

PASOLINI, Pier Paolo. *Caos*: crônicas políticas. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. *As últimas palavras do herege*: entrevistas com Jean Dufлот. Tradução: Luiz Nazário. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

PASSETTI, Edson. “Anarquismos e sociedade de controle”. *Colóquio Foucault-Deleuze*. São Paulo, 2000. Disponível em: <http://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Edson_Passetti.pdf>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Transformações da biopolítica e emergência da eopolítica”. *Revista eopolítica*. São Paulo, n. 5, jan./abr. 2013, pp. 2-37. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/viewFile/15120/11292>>. Acesso em: 27 out. 2017.

PEARCE, David. “Criação animal intensiva: um outro holocausto?” *Revista do instituto humanitas unisinos (IHU)*. Tradução: Luís Marcos Sander. Entrevista concedida a Márcia Junges, s/d. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3811&secao=359>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “O projeto abolicionista”. 2007. Disponível em: <<http://www.abolitionist.com/portuguese/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Neurociência utopista”. Tradução: Vitor Guerreiro. 2008. Disponível em: <<http://www.superhappiness.com/portugues/index.html>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Reprogramar os predadores”. Tradução: Vitor Guerreiro. 2009. Disponível em: <<http://www.abolitionist.com/reprogramming/portugues/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Ética quântica? sofrimento no multiverso”. Tradução: Gabriel Garmendia. *Revista thaumazein*, Ano III, n. 06, Santa Maria, 2010, pp. 99-109. Disponível em: <http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/numero_06/translatio_7.pdf>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “As cinco razões pelas quais o transhumanismo é capaz de eliminar o sofrimento”. Instituto ética, racionalidade e futuro da humanidade (IERFH). Tradução: Gabriel Garmendia. 2011. Disponível em: <<http://www.ierfh.org/br.txt/AsCincoRazoes2011.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “O fim da predação”. Entrevista concedida ao site io9. Tradução: Veggi & Tal. 2014. Disponível em: <<http://www.veggietal.com.br/nao-predacao-david-pearce/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

PEARSON, Ian. “Em 20 anos, um PC terá a mesma inteligência que nós”. *Programa milênio (globo news)*. Entrevista concedida a Sílio Boccanera, 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ac0SaG0qsk8>>. Acesso em: 27 out. 2017. Transcrição disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2012-jan-13/ideias-milenio-ian-pearson-futurologo-britanico>>. Acesso em: 27 out. 2017.

PELBART, Peter Pál. “Entrevista”. 2014. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/online/artigo/8624_PETER+PAL+PELBART#/tagcloud=lista>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Tudo é feito para conexão absoluta”. *Revista continente*. Entrevista concedida a Luciana Veras, 2015. Disponível em: <<http://www.revistacontinente.com.br/especial/19362-tudo-%C3%A9-feito-para-conex%C3%A3o-absoluta,-a-mais-saturada-poss%C3%ADvel.html>>. Acesso em: 27 out. 2017.

PIVA, Roberto. “Manifesto utópico-ecológico em defesa da poesia e do delírio.” In: *Mala na mão e asaspPretas* (Obras reunidas, vol. 2). São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Estranhos sinais de saturno* (Obras reunidas, vol. 3). São Paulo: Globo, 2008.

REGIS, Edward. *Nano: a ciência emergente da nanotecnologia, refazendo o mundo – molécula por molécula*. Tradução: Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

RIMBAUD, Arthur. “Uma estadia no inferno”. In: *Prosa poética*. Tradução: Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2007.

RODRIGUES, Nelson. “Os idiotas da objetividade”. In: *A cabra vadia: novas confissões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROLNIK, Suely. “O mal-estar na diferença”. In: *Anuário brasileiro de psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1995. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Malestardiferenca.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempos de globalização.” In: LINS, Daniel (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997.

ROTHBLATT, Martine. “Perguntas e respostas com o futurista Martine Rothblatt”. Tradução: Elisa Matte. Entrevista concedida a Antonio Regalado, 2014. Disponível em: <http://www.technologyreview.com.br/read_article.aspx?id=46302>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *Virtualmente humanos: as promessas – e os perigos – da imortalidade digital*. Tradução: Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Cultrix, 2016.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Tradução: Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias: o impacto sociotécnico da informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. “Demasiadamente pós-humano”. *Revista novos estudos (CEBRAP)*, n. 72, 2005, pp. 161-175. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n72/a09n72.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

SIBILIA, Paula. “O corpo obsoleto e as tiranias do upgrade”. *Revista verve*, n. 6, 2004a, pp. 199-226. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/5011/3553>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “O pavor da carne: riscos da pureza e do sacrifício no corpo-imagem contemporâneo”. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n. 25, 2004b. Disponível em: <<http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/view/404/332>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

SILVER, Lee M. *De volta ao éden: engenharia genética, clonagem e o futuro das famílias*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Mercuryo, 2001.

SLOTERDIJK, Peter. *A mobilização infinita: para uma crítica da cinética política*. Tradução: Paulo Osório de Castro. Lisboa, Portugal: Editora Relógio D'Água, 2002.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

STENGERS, Isabelle. *Quem tem medo da ciência? (ciências e poderes)*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. *A invenção das ciências modernas*. Tradução: Max Altman. São Paulo: Ed. 34, 2002.

_____. “A representação de um fenômeno científico é uma invenção política”. Tradução: Benno Deschinger. *Jornal II manifesto*. Entrevista concedida a Roberto Ciccarelli, 2008. Disponível em: <<http://www.filoinfo.net/node/54>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “A esquerda de maneira vital, tem necessidade de que as pessoas pensem”. Entrevista concedida a Pierce Chaillan, 2013. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=2965>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. “Uma ciência triste é aquela em que não se dança.” Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Entrevista concedida a Jamille Pinheiro Dias, Maria Borba, Marina Vanzolini, Renato Sztutman e Salvador Schavelzon. *Revista de antropologia*. São Paulo, v. 59, n. 2, pp. 155-186, 2016a. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121937/120086>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Recuperando o animismo”. Tradução: Ivan LP. 2016b. Disponível em: <<https://medium.com/@vertigens/isabelle-stengers-recuperando-o-animismo-8a6ab266c193>>. Acesso em: 27 out. 2017.

STELARC. “Das estratégias psicológicas às ciberestratégias: a protética, a robótica e a existência remota”. Tradução: Flavia Saretta. In: DOMINGUES, Diana (Org.). *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

_____. “Dos zumbis aos corpos cyborgs: carne fractal, máquinas quimeras e órgãos extras”. In: LABRA, Daniela (Org.). *Performance presente futuro*. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 2008. Disponível em: <<http://www.artesquema.com/wp-content/uploads/2009/01/stelarc.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Das estratégias psicológicas às cibernéticas: a protética, a robótica e a existência remota”. 2009. Disponível em: <<http://mediadigitais.blogspot.com.br/2009/02/stelarc-das-estrategias-psicologicas-as.html>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Extended-corpo”. 2010. Entrevista concedida a Paolo Atzori e Kirk Woolford. Disponível em: <<http://www.culturadigital.br/biofeedart/2010/10/28/extended-corpo-entrevista-com-stelarc/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

STIRNER, Max. “Os mistérios de Paris”. Tradução: José Bragança de Miranda. In: *Textos dispersos*. Lisboa, Portugal: Via Editora, 1979. Também disponível em: <<http://www.nu-sol.org/verve/pdf/verve3.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

ULPIANO, Claudio. “Corpo orgânico e corpo histórico”. Transcrição da Aula de 16-01-1995. Disponível em: <<http://claudioulpiano.org.br/aulas-transcritas/aula-de-16011995-corpo-organico-e-corpo-historico/>>. Acesso em: 27 out. 2017.

UNO, Kuniichi. “Corpo-gênese ou tempo-catástrofe: em torno de Tanaka Min, de Hijikata e de Artaud”. Tradução: Annita Costa Malufe. *Cadernos de subjetividade*, 2010, pp. 37-45. Disponível em: <<http://www.atelierpaulista.com/wp-content/uploads/2011/01/Cadernos-de-Subjetividade-2010-Nucleo-de-Estudios-da-Subjetividade.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Por que é o corpo sem órgãos”. Tradução: Cíntia Vieira da Silva. *Revista alegrar*, n. 13, 2014. Disponível em: <http://www.alargar.com.br/revista13/pdf/por_que_cso_uno_alargar13.pdf>. Acesso em: 27 out. 2017.

VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações* (Coleção Baderna). Tradução: Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016.

VINGE, Vernor. “Dossiê velocidade”. *Revista eletrônica com ciência*. Entrevista concedida a Cristina Caldas, 2007. Disponível em:

<<http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=30&id=25&tipo=entrevista>>. Acesso em: 27 out. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. “Os involuntários da pátria”. *Aula pública*, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>>. Acesso em: 27 out. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Débora. *Há mundo por vir? ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Sócio Ambiental [Desterro], 2014.

_____. “La biblioteca de Babel”. *Revista VIS*, Programa de Pós-Graduação em Arte da UNB, v. 15, n. 1, pp. 256-267, Brasília. Entrevista concedida a Daniel Steegmann Mangrané e Michelle Farias Sommer, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/revistavis/article/view/17541/13615>>. Acesso em: 27 out. 2017.

WATSON, James. “O radical da genética”. *Revista veja*. Entrevista concedida a Jerônimo Teixeira, 2005. Disponível em: <<http://www.genismo.com/geneticatexto29.htm>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. “Não é racismo”. *Jornal o globo*, 2007. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/james-watson-nao-racismo-4146886>>. Acesso em: 27 out. 2017.

_____. *A dupla hélice: como descobri a estrutura do DNA*. Tradução: Rachel Botelho. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

WATSON, James; CRICK, Francis. “Uma estrutura para o ácido desoxirribonucleico.” *Revista física na escola*, v. 4, n. 1, p. 6-7, 2003. Disponível em: <<http://www.sbfisica.org.br/fne/Vol4/Num1/a03.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.