

YUK HUI

TECNODIVERSIDADE

TRADUÇÃO

HUMBERTO DO AMARAL

ubu

Yuk Hui consegue demolir, pedra por pedra, qualquer vestígio dessa ideia que tomou conta do pensamento ocidental. Ele mostra que o que chamamos “tecnologia” não é um absoluto, um fenômeno único ou universal; diferentes sociedades e comunidades políticas podem ter manifestações completamente distintas dela. Nesse sentido, é muito mais realista trabalhar com o conceito de “multiplicidade” do que de “singularidade”. Afinal, além de preservar um ponto cego no pensamento sobre a tecnologia, essa concepção de singularidade é uma ferramenta política: se a tecnologia é um universal, que forças definem sua construção e disseminação? Nesse sentido, quem molda a tecnologia como universal assume uma postura de dominação, submetendo o mundo a sua cosmovisão. Yuk Hui mostra como ninguém os limites dessa estratégia. Na conversa que tivemos na Universidade Federal do Rio de Janeiro e no Instituto de Tecnologia e Sociedade em 2019, ele falou sobre quanto seria “confortável” se a tecnologia funcionasse como uma força independente e superior à natureza, como os proponentes da singularidade parecem defender. Seria o mesmo conforto da pílula azul de *Matrix*.

No entanto, a tecnologia não tem nenhuma capacidade de transcendência *sobre* a natureza, ela *faz parte* da natureza e do “cosmos”. Seria uma cegueira infeliz pensar de outra forma. Yuk Hui gosta de citar D.H. Lawrence para exemplificar esse fato: “Quando ouço pessoas reclamarem de estar sozinhas, então sei o que aconteceu. Elas perderam o cosmos”. Da mesma forma que a solidão, a confiança na tecnologia divorciada do humanismo pode ser também uma forma de perda do cosmos. É contra essa interposição da tecnologia entre a humanidade e o cosmos que Yuk Hui se insurge.

Não surpreende, portanto, que Hui tenha nascido em Hong Kong. Entre os muitos papéis que a China tem desempenhado, alguns são inconspícuos. O país vem se tornando uma potência de imaginação. Hoje, por exemplo, produz, na minha opinião, a melhor ficção científica do planeta, na voz de autores como Liu Cixin ou autoras

como Xia Jia e Hao Jingfang. Isso é importante porque, como dizia Jules Michelet, “cada época sonha com a que virá a seguir, criando-a primeiro em sonhos”. Quem sonha melhor é também mais capaz de projetar melhor o futuro.

Mais do que o sonho, Yuk Hui traz uma das visões mais originais e poderosas sobre como pensar a tecnologia com base em uma perspectiva plural, que inclui tanto o Ocidente quanto o Oriente. No seu livro *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, ele faz um apanhado impressionante de como os pensamentos ocidental e oriental trataram a questão da “tecnologia”, mostrando que o conceito “tecnologia” tal como formulado no Ocidente nem sequer pode ser visto na história do pensamento chinês, evidenciando as falhas de se pensar a tecnologia como um universal.

Muitos acreditaram que a tecnologia seria capaz de fazer nossa capacidade de agir coletivamente avançar, levando ao progresso da cultura, da democracia, da política ou do pensamento científico – em outras palavras, à expansão dos valores ocidentais pelo planeta. Mas essa visão otimista, que via a tecnologia como uma força universal e objetiva, não se concretizou. Nos últimos anos, houve uma guinada de percepção sobre o papel da tecnologia, bem detectada como premissa por Yuk Hui. A tecnologia vem se mostrando uma força de atomização, que dissolve o coletivo em individualidades cada vez menores e particulares. Uma força que pode ser capturada por interesses específicos, bem financiados e organizados. O que nos leva à incômoda questão: pode um “universal” ser privatizado? Se sim, certamente não é um universal. Em face dos desdobramentos distópicos recentes da tecnologia, é preciso descartar com urgência essa ideia de universal da tecnologia.

Para compreender a tecnologia para além desse universal, Yuk Hui invoca a busca por uma nova cosmologia, que permitiria a construção de um olhar “de fora”, que colocasse a técnica em seu devido lugar, qual seja, de apenas mais um entre os elementos da existência. Essa

ideia de “cosmotécnica” é libertadora.

O Ocidente, nesse contexto, continua a orientar sua marcha sob a égide do tecnocentrismo. Autores ocidentais, mesmo sagazes, como Danny Hillis, vêm entendendo que a tecnologia provoca um ocaso do humanismo e do Iluminismo (*Enlightenment*), substituindo ambos pelo que Hillis chama de entrelaçamento (*Entanglement*). Nesse “entrelaçamento” estaria surgindo uma nova técnica que assumiria as vezes da natureza e seria incompreensível para a humanidade. Um exemplo seriam as aplicações de inteligência artificial que funcionariam em modelo de “caixa-preta”, inacessíveis aos seres humanos, deslocando-os para um papel subalterno à técnica nessa nova cosmotécnica miserável.¹

Em outras palavras, enquanto um tecnocentrismo como esse prega uma rendição diante da técnica (tal como no caso da singularidade ou do entrelaçamento), a articulação de Yuk Hui ocorre no sentido oposto, de fuga de qualquer tipo de determinismo.

Faz sentido. As múltiplas crises provocadas pela tecnologia (das *fake news* ao aumento da desigualdade) demandam um pensamento novo sobre essa relação. Nas palavras da cientista americana Donella Meadows, a maneira mais eficaz de interferir em um sistema é modificar o estado mental ou o paradigma a partir do qual esse sistema – seus objetivos, poder, estrutura, regras e cultura – surge. Todas as outras estratégias – mudanças nos objetivos do sistema, nas regras que se aplicam a ele, na sua estrutura ou na forma como evolui – são menos relevantes.

Essa subordinação da natureza à técnica lembra o poema de Richard Brautigan de 1967 chamado “All Watched Over by Machines of Loving Grace” [Tudo observado por máquinas de adorável graça], cuja leitura é um alerta de um futuro indesejável à luz desse novo contexto:

Gosto de pensar (e

quanto antes melhor!)
em um prado cibernético
onde mamíferos e computadores
vivem juntos em harmonia
mutuamente programável
como água pura
que toca o céu claro.

Gosto de pensar
(desde logo, por favor!)
em uma floresta cibernética
repleta de pinheiros e eletrônicos
onde cervos passam em paz
pelos computadores
como se fossem flores
de desabrochar torcido.

Gosto de pensar
(assim há de ser!)
em uma ecologia cibernética
em que estaremos livres do trabalho
e unidos de novo à natureza,
de volta aos mamíferos
nossos irmãos e irmãs
tudo observado por máquinas de adorável graça.²

Sem um paradigma e um novo estado mental que permitam sonhar além da tecnologia, a capitulação torna-se mesmo inevitável. Yuk Hui é o artífice desse novo pensamento. Assim como a lua do escritor Campos de Carvalho,³ hoje o melhor pensamento filosófico sobre tecnologia também vem da Ásia.

RONALDO LEMOS nasceu em 1976 em Araguari, Minas Gerais. Advogado especialista em tecnologia, foi professor da Universidade Columbia, em Nova York, e do Schwarzman College na Universidade de Tsinghua, em

Pequim. É cientista-chefe do Instituto de Tecnologia e Sociedade do Rio de Janeiro e diretor do Creative Commons Brasil. Participou da formulação do Marco Civil da Internet, lei que regulamenta o uso da Internet no Brasil. É coautor de *A vida em rede* (Campinas: Papirus, 2015) e autor de *Futuros possíveis: Mídia, cultura, sociedade, direitos* (Porto Alegre: Sulina, 2012), além de artigos e colaborações para jornais e revistas.

PREFÁCIO A ESTA EDIÇÃO

Os ensaios que compõem este livro foram publicados independentemente, mas é possível organizá-los sob a mesma rubrica: a da tecnodiversidade, noção que venho desenvolvendo desde minha segunda monografia, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotronics* [A questão da técnica na China: Um ensaio sobre a cosmotécnica] (2016–19), e com a qual continuo trabalhando. Uma investigação sobre a tecnodiversidade propõe rearticular a questão da tecnologia; em vez de entendê-la como um universo antropológico, precisaremos *redescobrir* uma multiplicidade de cosmotécnicas e reconstruir suas histórias para projetarmos no Antropoceno as possibilidades que nelas estão adormecidas.

O historiador britânico Arnold Toynbee levantou uma pergunta interessante nas *Reith Lectures* [Palestras Reith] da BBC: por que os chineses e os japoneses rejeitaram os europeus no século XVI, mas aceitaram que eles entrassem em seu país no século XIX? Sua resposta foi que, no século XVI, o objetivo dos europeus era exportar tanto sua religião quanto sua tecnologia para a Ásia, mas, no século XIX, eles entenderam que seria mais eficiente exportar a tecnologia sem a cristandade. Os países asiáticos aceitaram sem resistência a ideia de que a tecnologia era algo não essencial e de caráter instrumental, de que seus cidadãos eram “usuários” capazes de decidir como utilizar essas novas ferramentas. Toynbee continua e afirma que “a tecnologia opera na superfície da vida e, por isso, parece possível adotar uma tecnologia estrangeira sem pôr em risco a possibilidade de reivindicar a titularidade de nossa alma. Essa noção de que, ao adotar uma tecnologia estrangeira, nos sujeitamos apenas a uma pequena dependência pode, é claro, ser um engano”. O que Toynbee diz é que a tecnologia em si mesma não é neutra, carrega formas particulares de

conhecimentos e práticas que se impõem aos usuários, os quais, por sua vez, se veem obrigados a aceitá-las. Alguém que desconsidere essas dinâmicas e subestime a tecnologia como manifestação meramente instrumental acabará adotando uma abordagem dualista. Essa falha de interpretação, esse engano, se tornou uma verdade necessária no século XX.

No século passado, as tecnologias modernas se espalharam pela superfície da Terra e, ao convergirem, deram corpo a uma noosfera no sentido dado ao termo por Pierre Teilhard de Chardin; a competição tecnológica definiu a geopolítica e a história. A vitória japonesa sobre a Rússia na Guerra Russo-Japonesa (1904-05) levou à lamentação formulada pelo pensador reacionário alemão Oswald Spengler de que o maior erro cometido pelos brancos na virada do século foi ter exportado suas tecnologias para o Oriente – o Japão, de início um estudante, agora se tornava professor. Essa “consciência tecnológica” persistiu ao longo do século XX e foi marcada pela bomba atômica, pela exploração espacial, e hoje se manifesta na inteligência artificial. Recentemente, alguns comentaristas declararam que havíamos entrado em uma *nova era axial* inaugurada por um desenvolvimento tecnológico mais equilibrado – em outras palavras, uma era em que as conquistas tecnológicas do Oriente parecem ter revertido o movimento unilateral que ia do Ocidente para o Oriente. Essa também é a causa do sentimento neorreacionário que vemos hoje no Ocidente.

Para avançarmos, talvez seja interessante ressituar esse discurso da nova era axial como o surgimento de um momento crítico para a reflexão sobre o futuro da tecnologia e da geopolítica. Essa avaliação crítica exige a rearticulação da questão da tecnologia. Podemos suspeitar que tem havido um engano e um desconhecimento quanto à tecnologia nos últimos séculos, já que ela tem sido vista como algo não essencial e de caráter meramente instrumental – mas, de modo mais significativo, como homogênea e universal. Esse universalismo favorece uma história tecnológica fundamentalmente europeia. Nos

textos aqui reunidos, procuro mostrar que a maneira pela qual os avanços tecnológicos vêm sendo percebidos na filosofia, na antropologia e na história da tecnologia é bastante discutível e que a apreensão de novas visões sobre o tema e a reflexão sobre outros futuros possíveis são agora um *imperativo*. Em seu âmago, essa busca é um projeto de decolonização que se distancia de maneira consciente do pós-colonialismo. A modernização como globalização é um processo de sincronização que faz com que diferentes tempos históricos convirjam em um único eixo de tempo global e prioriza tipos específicos de conhecimento como força produtiva principal. Esse processo de sincronização é possibilitado pela tecnologia, e é também nesse sentido que entendemos aquilo que Heidegger afirma em “O fim da filosofia e a tarefa do pensar”, de 1964, no sentido de que “o fim da filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu”.¹ O fim da filosofia é assinalado pela cibernética e, para além disso, também traz implícita a ideia de que a civilização e a geopolítica globais estavam dominadas pelo pensamento ocidental-europeu. Para que consigamos nos afastar dessa sincronização, ao que tudo indica, teremos de exigir uma *fragmentação* que nos libertará de um tempo histórico-linear definido em termos de pré-moderno / moderno / pós-moderno / apocalipse. A maneira como vemos a tecnologia enquanto força exclusivamente produtiva e mecanismo capitalista voltado ao aumento da mais-valia nos impede de enxergar seu potencial decolonizador e de perceber a necessidade do desenvolvimento e da manutenção da tecnodiversidade.

Como o pensamento não europeu e o não moderno poderiam responder a esta época tecnológica senão com um apelo ao retorno à natureza? Com meu conhecimento limitado sobre a América Latina, minha esperança é que este trabalho desperte uma curiosidade que

leve a perguntas como: o que significa uma cosmotécnica amazônica, inca, maia? E, para além de formas de arte e de artesanato indígenas a serem preservadas, como essas cosmotécnicas poderiam nos inspirar a recontextualizar a tecnologia moderna? Para isso, precisamos rearticular a questão da tecnologia e contestar os pressupostos ontológicos e epistemológicos das tecnologias modernas, sejam elas as redes sociais ou a inteligência artificial. Quando propõe seu projeto transumanista, o filósofo Enrique Dussel enfatiza os diálogos transversais entre diferentes culturas a fim de criar uma solidariedade que inclua e respeite os pontos de vista da alteridade. Dito de outro modo, as culturas não europeias podem aprender com a modernidade e, ao mesmo tempo, desenvolver uma visão crítica a partir de seus pontos de vista. Somos obrigados, contudo, a perguntar: como um diálogo transversal desse tipo seria possível quando o mundo inteiro foi sincronizado e transformado por uma força tecnológica gigantesca?

Do ponto de vista da história da filosofia, a modernidade e a pós-modernidade, sendo discursos europeus, são descrições e respostas às condições tecnológicas europeias – ao mecanicismo e à cibernética, respectivamente. Seria estranho se alguém que pretendesse superar a modernidade ou a pós-modernidade não se defrontasse com a tecnologia como um tema central. Tenho a impressão de que devemos dar um passo além da crítica do eurocentrismo e do colonialismo do poder, porque, como verdadeiros materialistas, devemos reconhecer que esses vieses ontológicos e epistemológicos só sobrevivem e triunfam porque são concretizados (talvez até pudéssemos dizer embutidos) nas tecnologias, como na arquitetura de bancos de dados e de algoritmos, na definição de usuários e nos modos de acesso. O capitalismo evolui ao investir em máquinas, ao se atualizar constantemente de acordo com os avanços tecnológicos e ao criar fontes de lucro na invenção de novos *dispositifs*.

Sem confrontarmos o conceito de tecnologia em si, dificilmente

seremos capazes de preservar a alteridade e a diferença. Essa talvez seja a condição sob a qual poderemos pensar uma filosofia pós-europeia. Se Heidegger afirma que o fim da filosofia significa o “começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu” e que tal final é marcado pela cibernética, então o desconhecimento da tecnologia e a aceleração cega conduzirão apenas ao agravamento dos sintomas enquanto fingem tratá-los. Há motivos legítimos para desconfiar do impulso prometeico tragista que afirma pôr fim ao capitalismo por meio da automação total, já que esse impulso tem como base uma falsa personificação do capitalismo, como se ele fosse uma pessoa idosa que será deixada para trás pelo avanço tecnológico. Também não rejeitamos pura e simplesmente a ideia da aceleração, mas parece fazer mais sentido perguntar: que aceleração é mais rápida do que a de um desvio radical, a de um afastamento do eixo de tempo global, a que liberta nossa imaginação das amarras do futuro tecnológico vislumbrado pelas fantasias transumanistas? Essa reabertura da história mundial só pode ser alcançada pela conversão dessa força tecnológica gigantesca em uma relação contingente e de seu reposicionamento como sujeito necessário de investigação e de transformação a partir das perspectivas de múltiplas cosmotécnicas.

Os artigos “Sobre a consciência infeliz dos neorreacionários” (2017), “Cosmotécnica como cosmopolítica” (2017), “O que vem depois do fim do Iluminismo?” (2019) e “Cem anos de crise” (2020) foram originalmente publicados no periódico digital *e-flux*. Eles compõem uma série de textos que procura construir uma teoria política cujo ponto de partida é a tecnodiversidade. Os outros três artigos, “Máquina e ecologia”, “Variedades da experiência da arte” e “Sobre os limites da inteligência artificial”, foram desenvolvidos a partir de três palestras proferidas ao lado de Bernard Stiegler em novembro de 2019, durante uma aula magna intitulada “What Art Can Do in the 21st Century” [O que a arte pode fazer no século XXI], na Universidade

Nacional de Artes de Taipei. Desenvolvidas a partir do aprofundamento de alguns dos temas de *Recursivity and Contingency* [Recursividade e contingência], essas aulas são uma exploração daquilo que chamo de fragmentação.

Estive no Brasil em setembro de 2019 para uma jornada de palestras, e foi minha primeira visita à América Latina. Tenho lembranças muito agradáveis da acolhida calorosa que recebi de Ronaldo Lemos, Eduardo Viveiros de Castro, Hermano Vianna, Carlos Dowling, Aécio Amaral e de outros colegas, além das discussões intensas que tivemos. Pensando sobre tudo isso agora, nestes tempos turbulentos que estamos vivendo, essa viagem já parece muito distante. Minha breve estadia no Brasil só me permitiu dar uma espiada nessa realidade social e política bastante diferente, mas também confirmou a necessidade de pensar a decolonização a partir da perspectiva da tecnologia. Espero que este livro seja apenas o começo de uma conversa bem mais profunda.

Yuk Hui

Hong Kong, setembro de 2020.

1

COSMOTÉCNICA COMO COSMOPOLÍTICA

O fim da globalização unilateral e a chegada do Antropoceno nos obrigam a falar da cosmopolítica. Esses dois fatores se correlacionam e correspondem a dois sentidos diferentes da palavra “cosmopolítica”: como regime comercial e como política da natureza.

Em primeiro lugar, estamos testemunhando os últimos momentos da globalização unilateral. Até agora, a assim chamada “globalização” tem sido em sua maior parte um processo que emana de um só lado e traz consigo a universalização de epistemologias particulares e, através de meios tecnoeconômicos, a elevação de uma visão de mundo regional ao *status* de metafísica supostamente global. Sabemos que essa globalização unilateral chegou ao fim graças à leitura equivocada que se atribuiu aos ataques do 11 de Setembro, vistos como um ataque do Outro contra o Ocidente. Na verdade, o 11 de Setembro foi um evento “autoimune”, interno ao bloco Atlântico, no qual suas próprias células anticomunistas, adormecidas desde o fim da Guerra Fria, se voltaram contra seu hospedeiro.¹ Ainda assim, as imagens espetaculares do evento forneceram uma espécie de teste de Rorschach em que os representantes da globalização puderam projetar suas inseguranças crescentes quanto a serem deixados ilhados entre a antiga configuração e a nova – um exemplo do que Hegel chamou de “consciência infeliz”.²

A consciência infeliz de Peter Thiel evoca uma época de glória comercial a que se renunciou com o fim da globalização unilateral e aspira a um futurismo transumanista baseado na aceleração tecnológica de todas as escalas cósmicas. Isso leva a uma redefinição do Estado-nação soberano como resultado da competição tecnológica global. Precisamos começar a imaginar uma nova política que não seja apenas mais uma continuação desse mesmo tipo de geopolítica com uma ligeira mudança nas configurações do poder – ou seja, uma geopolítica cuja diferença estaria no fato de que o papel de superpotência seria desempenhado pela China ou pela Rússia em vez

dos Estados Unidos. Precisamos de uma nova linguagem de cosmopolítica para que possamos formular uma nova ordem mundial que vá além de uma única hegemonia.

Em segundo lugar, a espécie humana se encontra diante da crise do Antropoceno. A Terra e o cosmos foram transformados em um imenso sistema tecnológico – o ápice da ruptura epistemológica e metodológica a que chamamos de modernidade. A perda do cosmos é o fim da metafísica no sentido de que já não somos capazes de apreender o que quer que tenha sido deixado para trás pela perfeição da ciência e da tecnologia ou que esteja além dela.³ Quando historiadores como Rémi Brague e Alexandre Koyré escrevem sobre o fim do cosmos na Europa dos séculos XVII e XVIII,⁴ suas afirmações devem ser lidas em nosso contexto antropocênico como um convite ao desenvolvimento da cosmopolítica não apenas no sentido de um cosmopolitismo, mas também no de uma política do cosmos.⁵ Em resposta a esse convite, gostaria de sugerir que elucidar a questão da cosmotécnica é necessário para que o desenvolvimento de uma cosmopolítica desse tipo seja possível. Venho desenvolvendo o conceito de cosmotécnica a fim de rerepresentar a questão da tecnologia desfazendo certas traduções que foram motivadas pela busca de equivalências ao longo da modernização. Essa problematização pode ser apresentada nos termos de uma antinomia kantiana:

Tese: a tecnologia, como formulada por alguns antropólogos e filósofos, é um universo antropológico entendido como a exteriorização da memória e a superação da dependência dos órgãos. Antítese: a tecnologia não é antropológicamente universal; seu funcionamento é assegurado e limitado por cosmologias particulares que vão além da mera funcionalidade e da utilidade. Assim, não há uma tecnologia única, mas uma multiplicidade de cosmotécnicas.

A fim de explorar essa relação entre cosmotécnica e cosmopolítica, divido este capítulo em três partes. Primeiro, demonstrarei como o conceito kantiano de cosmopolítica está enraizado no conceito de

natureza em Kant. Na segunda parte, situarei o “multinaturalismo” proposto pela “virada ontológica” na antropologia como uma cosmopolítica diferente, a qual, em contraste com a busca kantiana pelo universal, sugere certo relativismo como condição propiciadora de coexistência. Na terceira parte, tentarei mostrar por que temos de adotar o avanço da cosmologia em direção à cosmoética como política por vir.

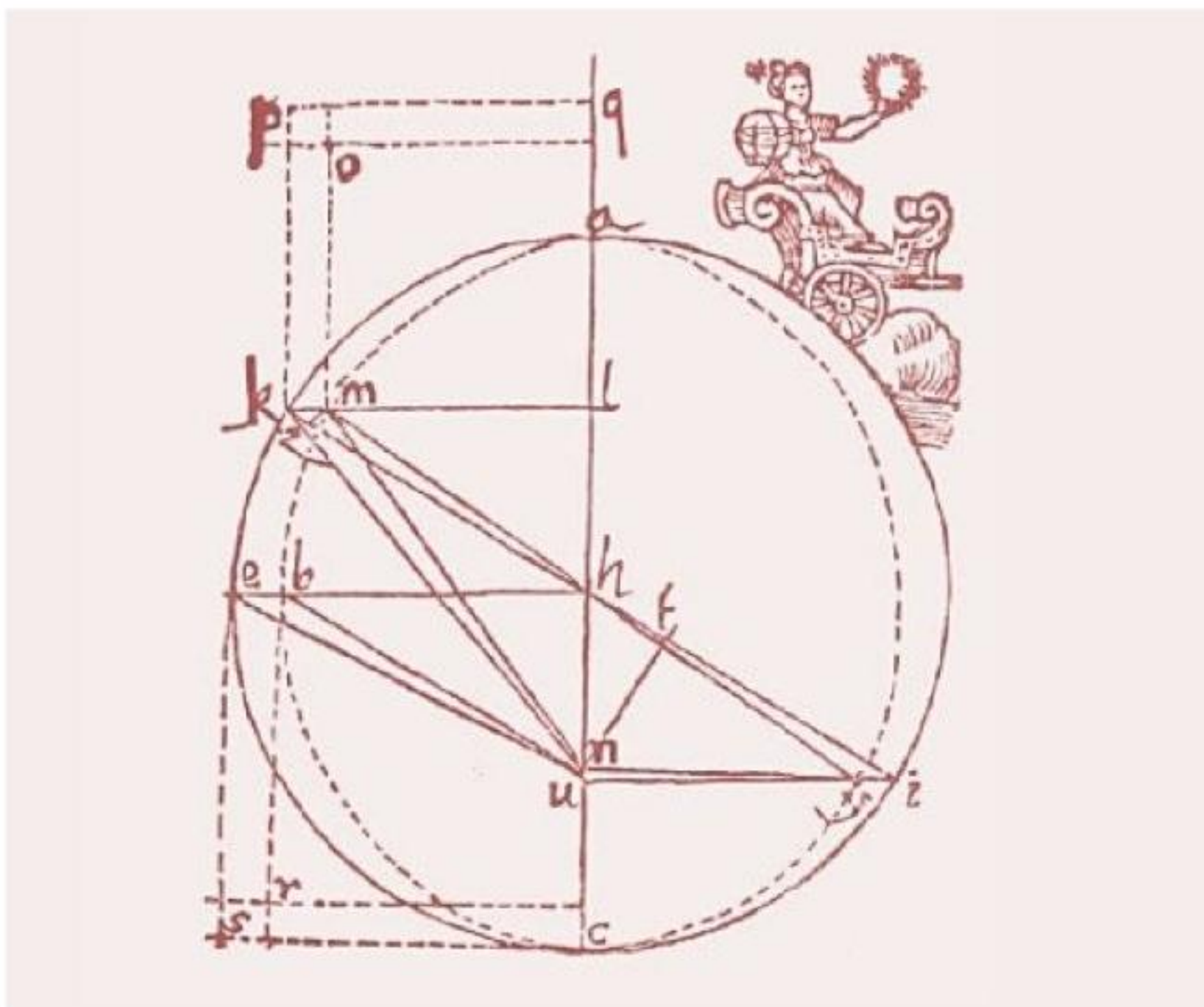


Diagrama usado por Johannes Kepler para estabelecer as leis do movimento planetário © Wikimedia Commons.

1

COSMOPOLITISMO: ENTRE A NATUREZA E A TECNOLOGIA

A principal dificuldade de toda cosmopolítica está na reconciliação entre o universal e o particular. O universal tende a contemplar os particulares do alto, da mesma forma como Kant observava a Revolução Francesa – como um espectador que assiste do camarote do teatro a uma peça violenta. A universalidade é a visão de um espectador, nunca a de um ator. Kant escreveu em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*:

ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. [...] Assim ela [a Natureza] gerou um Kepler, que, de uma maneira inesperada, submeteu as excêntricas órbitas dos planetas a leis determinadas; e um Newton, que explicou essas leis por uma causa natural universal.⁶

Kant sustenta ao longo de seus escritos políticos que essa relação entre natureza e cosmopolítica é necessária.⁷ Se Kant vê a constituição republicana e a paz perpétua como formas políticas que talvez possam trazer à tona uma história universal da espécie humana, isso se deve à sua concepção de que um progresso desse tipo também é um progresso da razão, o *telos* da natureza. Esse progresso em direção a um objetivo final (mais especificamente, a história universal e a constituição política perfeita) é a “realização de um plano oculto da natureza” (*Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur*). Mas o que significa dizer que a natureza tem um plano oculto? E por que a concretização da cosmopolítica é a teleologia da natureza?

Autores como Hannah Arendt e Eckart Förster, entre outros, sugerem que a filosofia política de Kant gravita em torno de seu conceito de natureza.⁸ Arendt propõe uma justaposição no que se refere à paz perpétua de Kant: de um lado, *Besuchsrecht*, o direito de visitar países estrangeiros e o direito à hospitalidade; de outro, a natureza, “essa grande artista, como a eventual garantia à ‘paz perpétua’”.⁹ Se depois de 1789 Kant é ainda mais consistente em sua

afirmação da cosmopolítica como teleologia do futuro, isso se deve ao desenvolvimento do conceito de auto-organização, que desempenha um papel central no segundo livro de *Crítica da faculdade do julgar* – no qual são estabelecidas as duas categorias importantes de relação, quais sejam, comunidade (*Gemeinschaft*) e reciprocidade da ação (*Wechselwirkung*).

Consideremos o exemplo da árvore que Kant dá no §64 da *Crítica da faculdade do julgar*. Primeiro, a árvore se reproduz de acordo com seu gênero – produz outra árvore. Depois, a árvore produz a si mesma como indivíduo; ela absorve a energia do ambiente e a transforma em nutrientes que garantem a vida. Finalmente, partes diferentes da árvore estabelecem relações recíprocas umas com as outras e, assim, constituem o todo; como Kant escreve, a “a conservação de uma parte depende da conservação da outra, e vice-versa”.¹⁰ Nessa totalidade, uma parte é sempre limitada pelo todo, e isso também é válido para o entendimento de Kant sobre a integridade da cosmopolítica: “um sistema de todos os Estados que se arriscam a prejudicar uns aos outros”.¹¹ A natureza não é algo que possa ser julgado de um ponto de vista em particular, assim como a Revolução Francesa não poderia ser julgada de acordo com seus participantes. Pelo contrário, a natureza só pode ser compreendida como um todo complexo, e a espécie humana, parte desse todo, acabará por progredir rumo à história universal que coincide com a teleologia da natureza.¹²

Nossa intenção aqui é mostrar que Kant desenvolve seu pensamento em direção ao universalismo e que seu conceito de relação entre a cosmopolítica e o propósito da natureza está situado em um momento peculiar da história: o encantamento e o desencantamento simultâneos da natureza. Por um lado, Kant reconhece a importância do conceito de orgânico para a filosofia; descobertas nas ciências naturais lhe permitiram conectar o cosmos com a moral, como indicado pela famosa analogia exposta ao final da *Crítica da razão prática*: “Duas coisas enchem o íntimo de admiração e veneração

sempre nova e crescente, quanto mais frequente e insistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”.¹³ Howard Caygill faz uma afirmação ainda mais categórica, sob o argumento de que a analogia aponta para uma “fisiologia kantiana da alma e do cosmos” que une o “dentro de mim” (a liberdade) e o “acima de mim”.¹⁴ Por outro lado, como vimos na citação que Kant faz de Kepler e de Newton em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, a afirmação da “história universal” e os avanços da ciência e da tecnologia no século XVIII levaram ao que Rémi Brague chama de “morte do cosmos”:

A nova astronomia, dando continuidade a Copérnico e seus sucessores, teve consequências para o ponto de vista moderno do mundo [...]. Pensadores medievais e da Antiguidade apresentaram um esquema sincrônico da estrutura do mundo físico que apagava os rastros de sua origem; os modernos, por outro lado, lembraram do passado e, além disso, ofereceram uma visão diacrônica da astronomia – como se a evolução das ideias sobre o cosmos fosse ainda mais importante do que a verdade sobre ele [...]. Seria ainda possível falar de cosmologia? Parece que o Ocidente perdeu uma cosmologia com o fim do mundo de Aristóteles e de Ptolomeu, um fim atribuível a Copérnico, Galileu e Newton. O “mundo”, a partir de então, já não formava um todo.¹⁵

Novas descobertas nas ciências naturais graças à invenção do telescópio e dos microscópios expuseram os seres humanos a magnitudes que não podiam ser anteriormente compreendidas e levaram a uma nova relação com “todo o leque da natureza” (*in dem ganzen Umfang der Natur*).¹⁶ Diane Morgan, estudiosa de Kant, sugere que a natureza perdeu o caráter antropomórfico quando foi confrontada com os “mundos para além de mundos” revelados pela tecnologia, já que a relação entre humanos e natureza foi, então, virada do avesso, com os humanos agora colocados diante do universo “imensamente grande”.¹⁷ Como indicamos antes, no entanto, há um momento dúplice que merece nossa atenção: *tanto* o momento do

encantamento *quanto* o do desencantamento da natureza que, causado pelas ciências naturais, levou a uma secularização do cosmos.

Para além da revelação da natureza e de sua teleologia através de instrumentos técnicos, a tecnologia também assume um papel decisivo quando Kant afirma em sua filosofia política que a comunicação é a condição de realização do todo organicista. Arendt explicitou o papel do *sensus communis* na filosofia kantiana como questão tanto de comunidade quanto de consenso.¹⁸ Mas tal *sensus communis* somente é alcançado por meio de tecnologias especiais, e é com base nisso que devemos problematizar qualquer discurso ingênuo que enxergue o comum como algo já dado ou que preceda a tecnologia. A era do Iluminismo, como destacado por Arendt (e também por Bernard Stiegler), é a do “uso público da razão individual”, e esse exercício da razão se manifesta na liberdade de expressão e de imprensa, que necessariamente envolvem as tecnologias de impressão. Em um nível internacional, Kant escreve em *À paz perpétua* que “em um comércio de diferentes povos, pelo que os povos foram levados pela primeira vez a uma relação pacífica uns com os outros e, assim, à compreensão da comunidade e da relação pacífica uns com os outros, mesmo com os mais distantes” e, mais adiante, acrescenta que “é o espírito comercial, que não pode subsistir juntamente com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo”.¹⁹

2

“VIRADA ONTOLÓGICA” COMO COSMOPOLÍTICA

A reiteração do cosmopolitismo de Kant é uma tentativa de demonstrar o papel da natureza na filosofia política kantiana. De algum modo, Kant admite *uma única natureza* que a razão nos impele a reconhecer como racional; a racionalidade corresponde à

universalidade teleológica organicista ostensivamente concretizada na constituição tanto da moralidade quanto do Estado. Esse encantamento da natureza é acompanhado por um desencantamento da natureza guiado pela mecanização imposta pela Revolução Industrial. A “morte do cosmos” de Brague, empreendida pela modernidade europeia e por sua globalização da tecnologia moderna, necessariamente forma uma das condições para que hoje reflitamos sobre a cosmopolítica, uma vez que ilustra a ineficácia de uma metáfora biológica para o cosmopolitismo. Se começamos por Kant, e não por discussões mais recentes sobre tal conceito – como o cosmopolitismo sem raízes de Martha Nussbaum, o patriotismo constitucional de Habermas ou o patriotismo cosmopolita de Anthony Appiah –,²⁰ isso se deve ao fato de que queremos reconsiderar o cosmopolitismo ao examinar suas relações com a natureza e com a tecnologia. Na verdade, o cosmopolitismo enraizado de Appiah será relevante para nossa discussão mais adiante. Ele sustenta a ideia de que o cosmopolitismo nega a importância de afiliações e de lealdades individuais; o que significa que tal visão é necessária para que se considere a cosmopolítica a partir do ponto de vista da localidade. É em função desse aspecto crucial que eu gostaria de articular a ideia do “multinaturalismo”, recentemente proposta por antropólogos que buscam apresentar um novo modo de pensar o cosmopolitismo.

A “virada ontológica” na antropologia é um movimento associado a antropólogos como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour e Tim Ingold, e, antes deles, a Roy Wagner e Marilyn Strathern, entre outros.²¹ Essa virada ontológica é uma resposta direta à crise da modernidade que, de modo geral, se expressa em termos de uma crise ecológica que, agora, está intimamente ligada ao Antropoceno. O movimento da virada ontológica é uma tentativa de levar diferentes ontologias em diferentes culturas a sério (devemos ter em mente que saber onde diferentes ontologias estão não é o mesmo que levá-las a sério). Descola convence ao esboçar quatro ontologias

*image
not
available*

nativas” precisa primeiro ser questionada – não porque elas não existam, mas porque estão situadas em uma nova época e são transformadas de tal modo que dificilmente haverá como voltar atrás e restaurá-las.²⁵

Retomemos o que foi dito antes sobre a virada ontológica. A cosmologia é essencial para o conceito de “natureza” e de “ontologia” dos antropólogos, já que essa “natureza” é definida de acordo com diferentes “ecologias de relações”, nas quais observamos diferentes constelações de relações, como o parentesco entre mulheres e vegetais ou a fraternidade entre caçadores e animais. Essas multiontologias se expressam como multinaturezas; as quatro ontologias de Descola, por exemplo, correspondem a diferentes visões cosmológicas. Creio que seja muito difícil, senão impossível, que a modernidade seja superada sem que se enfrente de maneira direta a questão da tecnologia – o que tem se tornado cada vez mais urgente depois do fim da globalização unilateral. Para isso, precisamos reformular a questão da cosmopolítica em relação à cosmotécnica.

*image
not
available*

que todas as culturas não europeias deveriam sistematizar as próprias cosmotécnicas e as histórias dessas cosmotécnicas. O pensamento cosmotécnico chinês consiste em uma longa história de discursos intelectuais sobre a unidade e a relação entre *chi* e *tao*. A união do *chi* e do *tao* também é a união da moral e do cósmico, já que a metafísica chinesa é, em essência, uma cosmologia moral ou uma metafísica moral, como foi demonstrado pelo filósofo do novo confucionismo Mou Tsung-San. Mou sugere que, se em Kant podemos encontrar uma metafísica da moral, se trata no máximo de uma exploração metafísica da moral, não uma metafísica moral, uma vez que esta só pode ter início com a moral. A demarcação que Mou traça entre a filosofia chinesa e a ocidental fundamenta sua convicção de que a filosofia chinesa reconhece e cultiva a intuição intelectual que Kant associa à apreensão do “númeno”, mesmo que Kant descarte a possibilidade de que seres humanos possam vir a possuir esse tipo de intuição. Para Mou, a moral emerge da experiência da infinitude do cosmos, o que exige a infinitização como condição de possibilidade da finitude do *Dasein*.²⁸

Tao não é um objeto. Não é um conceito. Não é uma *différance*. No *Tseu-Hi* de *Yi Zhuan* (易傳·繫辭), *Tao* é tido apenas como “acima das formas”, enquanto *chi* é o que está “abaixo das formas”. É digno de nota que *xin er shang xue* (o estudo do que está acima das formas) seja a expressão usada para traduzir “metafísica” (uma das equivalências que precisa ser desfeita). *Chi* é algo que ocupa espaço, como podemos notar pela leitura de um dicionário etimológico e também por sua representação gráfica (氣) – quatro bocas ou recipientes e, no meio deles, um cão que guarda utensílios de cozinha. O *chi* apresenta sentidos variados em doutrinas diferentes; no confucionismo clássico, por exemplo, há *Li chi* (禮器), no qual o *chi* é essencial para o *Li* (um rito) – que, por sua vez, não é apenas uma cerimônia, mas sobretudo a busca por união entre o ser humano e os céus. Para os nossos propósitos, basta dizer que *tao* pertence ao númeno de acordo com a

2

SOBRE A CONSCIÊNCIA INFELIZ DOS NEORREACIONÁRIOS

a consciência da própria e indestrutível vontade, o prazer que extrai das decisões irreversíveis e o amor ao destino [...]. Ser prussiano é submeter-se por vontade própria.⁸

É fácil enxergar a adoção pelos neorreacionários da ideia do alegado declínio do Ocidente como a repetição de momentos históricos conhecidos: em especial, o ataque ao Iluminismo radical na virada do século XVIII, de um lado, e, de outro, o surgimento de um modernismo reacionário na Alemanha entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial que casava Romantismo e tecnologia e, ao final, fundiu-se com o nacional-socialismo. É importante manter essa repetição em mente para que possamos entender as táticas e a retórica usadas pelos neorreacionários – estejam eles conscientes ou não dessas histórias –, nem que seja para compreendermos em que, para eles, constitui o declínio do Ocidente e por que o Iluminismo se revela como fonte de infelicidade.⁹ Se os neorreacionários rejeitam o Iluminismo, essa é uma rejeição estranha e bastante específica.

2

CRÍTICAS DO ILUMINISMO

Depois do 11 de Setembro, Thiel previu um aumento na segurança dos aeroportos americanos e um exame mais minucioso na entrada de imigrantes. Essas políticas atingiram um novo grau de intensidade com a proibição de entrada de viajantes imposta pelo governo Donald Trump – o produto da “democracia americana” que atordoou até mesmo Francis Fukuyama, que afirmou recentemente, como um autêntico hegeliano, que “há vinte anos, eu não tinha uma ideia ou uma teoria sobre como democracias poderiam regredir”.¹⁰ Entretanto, a questão vai muito além da democracia americana: o “Estado de exceção”, termo usado para descrever medidas de emergência, como

preciso evitar o atoleiro das preocupações fastidiosas com a fidelidade histórica – e, conforme as postagens no *The Dark Enlightenment* se seguem, podemos quase sentir que Land se afasta discretamente de Moldbug. Depois de papaguear clichês de um catecismo libertário, Land logo se lança rumo a seu verdadeiro objetivo: expor a consciência contraditória dos blogueiros progressistas – um território bastante fértil, com certeza, ainda que bem abaixo de seu escalão como pensador. É significativo que neste ponto Land tenha invertido a ordem das coisas: o redirecionamento da crítica que filósofos radicais faziam dos pensadores monarquistas do Iluminismo contra eles mesmos, com a denúncia habilidosa (e levada a cabo, na mesma linha de Moldbug, através do suposto caráter universal do protestantismo radical) da hipocrisia e da contradição demonstradas pelo radicalismo iluminista – e isso nos termos dos próprios roteiros e gestos:

Sob essa análise, o que se tem como razão universal, capaz de determinar a direção e o sentido da modernidade, revela-se como um ramo ou subespécie minuciosamente determinado de uma tradição cúltica que descende dos “*ranter*s” e dos “*levellers*”¹⁶ e de variantes intimamente relacionadas com o fanatismo dissidente e ultraprotestante – e que deve infinitamente pouco às conclusões de estudiosos.

Esse ataque às políticas social-democratas como consequência da institucionalização iluminista é, na verdade, um retorno aos pensadores conservadores do Iluminismo: uma negação da negação. Land incorpora o retorno do recalcado mesmo quando nos alerta sobre esse processo:

A questão básica tem sido o controle da mente, ou a supressão dos pensamentos, como demonstrado pelo complexo midiático-acadêmico que domina as sociedades ocidentais contemporâneas – e a que Mencius Moldbug chama “a Catedral”. Coisas oprimidas raramente desaparecem. Em vez disso, elas são deslocadas, fogem rumo ao abrigo das sombras e algumas vezes se transformam em monstros. Hoje, conforme as amarras da ortodoxia supressiva da Catedral se afrouxam, uma era de monstros se

seguiu às Guerras do Ópio foi intensificada durante a Revolução Cultural, já que a tradição – como o confucionismo – foi considerada, de maneira ingênua, um retorno ao feudalismo, o que ia contra a visão marxista de progresso da história. As reformas econômicas que tiveram início nos anos 1980, dirigidas por Deng Xiaoping, o maior aceleracionista do mundo, agilizaram ainda mais esse processo de modernização. Hoje, as tecnologias militar-industriais do Sul global estão alcançando o Ocidente e, desde o fim do século passado, passaram a reverter a universalização unilateral da modernidade ocidental. A consciência hegeliana precisa reconhecer que o “ponto culminante e o ponto-final do processo universal” vão bem além da “própria existência berlinense” de Hegel.²¹ A última aparição de tal “consciência feliz” hegeliana ocorreu quando expatriados americanos e europeus praticavam ioga na Índia, escalavam a Grande Muralha da China e desfrutavam das delícias exóticas da natureza fora dos próprios países. Atualmente, quando Xangai já não é mais barata do que Nova York e quando Trump acusa a China de roubar empregos e de destruir a economia dos Estados Unidos, essa história acabou.

A história da globalização continua, mas a consciência feliz foi superada pelas condições materiais. E não só nos Estados Unidos. Quando visitei Barcelona no ano passado, fiquei impressionado com o fato de tantos restaurantes e lojas locais serem comandados por chineses. Um amigo antropólogo que estuda os subúrbios de Barcelona me disse que a situação é ainda mais estarrecedora por lá, onde a maior parte dos bares da região são controlados por famílias chinesas. Ele destacou que veremos algo significativo ocorrer nas próximas décadas em razão de mudanças demográficas – e isso sem mencionar a questão dos refugiados do Oriente Médio e do norte da África. Precisamos lembrar que os limites à globalização não foram traçados pela mentira iluminista, como os neorreacionários afirmam, mas são apenas a manifestação de um *zeitgeist* no qual a colonização, a industrialização e o nascimento da economia se sobrepõem. A nova configuração da

entre Thiel e Girard, que Trump e empreendedores de tecnologia podem ser comparados a bodes expiatórios;³⁰ assim como o *pharmakos* da Grécia Antiga ou como o rei descrito por Sir James Frazer em *O ramo de ouro*, o sacrifício dos bodes expiatórios põe fim a uma crise social e política. No entanto, a figura do bode expiatório é análoga à da “pílula vermelha”: trata-se apenas de uma tática retórica que apresenta suas tendências reacionárias como verdades ocultas. O sacrifício do bode expiatório é uma redefinição do amigo e do inimigo, o que é bastante claro na posição de Trump quanto às relações China-Estados Unidos-Rússia. A fim de manter uma globalização desigual e evitar os custos da guerra, bodes expiatórios reais serão sacrificados, já que são receptáculos para a ocultação da verdade em benefício de movimentos populistas. Em outras palavras, como o Ocidente conseguirá manter a globalização unilateral e conservar seus privilégios e sua supremacia? Land, que mobiliza os neorreacionários apenas como meio para o avanço de sua própria agenda biônica, não faz essa pergunta. Entretanto, não importa quanto se queira, não há como negar o fato de que o mundo de hoje já não pode mais sustentar a antiga ordem; a modernização militar do século passado tornou isso impossível.

Bloch estava certo, mas só emoção não é o bastante. Os modernistas reacionários também nos oferecem algo de substancial. Eles queriam superar a oposição entre *Natur* e *Technik*, e, assim, reconciliar *Technik* e *Kultur* (a *Kultur* era considerada o oposto da *Zivilisation*) na interioridade (*Innerlichkeit*) da cultura europeia. É também por isso que, depois de publicar *A decadência do Ocidente*, em 1922, Spengler apresentou, em 1931, *O homem e a técnica – Contribuição a uma filosofia de vida* como reafirmação de suas credenciais pró-tecnologia.³¹ Hoje podemos observar como a tecnologia volta a oferecer uma visão futurista da singularidade tecnológica como solução para qualquer política pública, com uma nuance a mais no sentido de que a *Innerlichkeit* já não é mais uma preocupação central. Thiel é um investidor de risco que financiou gigantes da tecnologia

3

O QUE VEM DEPOIS DO FIM DO ILUMINISMO?

estava cometendo um erro enorme ao exportar sua tecnologia:

Nos anos finais do século passado, uma vontade de poder cega começou a cometer erros fatais. Em vez de guardarem aquele conhecimento técnico que constituía o maior de seus patrimônios estritamente para si mesmos, os povos “brancos” o ofereceram com complacência para o mundo inteiro, em cada universidade, de forma verbal ou escrita, e se deleitaram com a reverência espantada demonstrada pelos indianos e pelos japoneses.⁵

Como resultado, continua Spengler, os japoneses se tornaram “técnicos de primeira, e, durante a guerra contra a Rússia [1904–05], revelaram uma superioridade técnica que ensinou muito a seus professores”.⁶ O Japão expôs o dilema da globalização tecnológica: de um lado, a disseminação da tecnologia constrói um eixo de tempo global ao longo do qual a modernidade europeia se torna a métrica de todas as civilizações; de outro, essa mesma disseminação faz com que a ciência e a tecnologia modernas deixem de ser ativos exclusivos da modernidade europeia, tornando o Ocidente vulnerável à competição global. Como Hegel apontou em *Fenomenologia do Espírito*, a fé iluminista substituiu a fé religiosa sem de fato se concretizar, permanecendo, assim, nada mais que uma fé. Dessa maneira, o pensamento iluminista nos faz percorrer a longa estrada da globalização ao mesmo tempo que é derrotado pela própria negação. Essa seria uma crítica pós-colonial perfeita do Ocidente; a história, no entanto, não é tão simples.

2

A CONSTITUIÇÃO DO EIXO DE TEMPO GLOBAL E SEU FIM APOCALÍPTICO

Kissinger está errado – o Iluminismo não terminou. Na verdade, a mesma tecnologia que é usada para a vigilância também pode facilitar

Essa aceleração tecnológica não se caracteriza como ruptura, mas como continuação do Iluminismo. O artigo de Kissinger ignora o fato de que a tecnologia, que incorpora a racionalidade e a epistemologia, é o verdadeiro universal. É por isso que Kissinger interpreta a situação atual como o fim do Iluminismo, e não como sua continuação sob nova roupagem. Estaríamos então contrapondo o universal ao relativo? Ou o problema está nessa oposição em si mesma? Formular um tratado sobre o universal é algo que está muito longe das pretensões deste texto (ainda que algo do tipo continue a ser uma tarefa a ser evitada). O desejo de essencializar e estabelecer um universal como fundamento nos leva a identificá-lo como um ser substancial, e não como uma dimensão da existência. A reação dos relativistas é rejeitar o universal sem integrá-lo ao particular. Esse pensamento de oposição está no cerne do populismo tanto de esquerda quanto de direita. Isso também vale para a noção de humanidade. Ao substancializar o humano como um universal que transcende todas as particularidades da cultura e da natureza, nos vemos diante de um humanismo que equivale ao niilismo. Para sair desse impasse, precisamos, antes de mais nada, suspender a noção de humanidade que nos foi apresentada. E talvez aqui pudéssemos evocar a crítica feita por Carl Schmitt em *O conceito do político*: “A ‘humanidade’ é um instrumento ideológico especialmente útil para expansões imperialistas, sendo, em sua forma ético-humanitária, um veículo específico do imperialismo econômico. Para tanto se aplica, com uma simples modificação, uma frase cunhada por Proudhon: quem diz humanidade pretende enganar”.¹³

Rejeitar o conceito de humanidade é estilhaçar a ilusão criada por um discurso unificador do humano, ligado a um processo de modernização como forma de sincronização. A tecnologia moderna sincroniza histórias não ocidentais no eixo de tempo global da modernidade Ocidental. Simultaneamente *oportunidade* e *problema*, o processo de sincronização permite que o mundo desfrute da ciência e

elaborado sobre localidades e a posição que o humano ocupa no cosmos. Para que isso seja possível, precisamos antes de tudo rearticular a questão da tecnologia e ser capazes de conceber uma multiplicidade de cosmoéticas – e não apenas duas (a pré-moderna e a moderna). Como é evidente, devemos ter cuidado com a palavra “localidade” e com as políticas a ela relacionadas. Quando não abordadas de maneira dialética, evocações nostálgicas da tradição ou da cultura podem se caracterizar como retornos problemáticos ao nacionalismo, ao essencialismo cultural e ao etnofuturismo. Não nos referimos, neste trabalho, à revolta de pequenos grupos contra as tecnologias modernas em nome da cultura ou da natureza; estamos elaborando uma estratégia geral para a reapropriação de tecnologias, em primeiro lugar, por meio da afirmação da multiplicidade irreduzível das técnicas. Ainda que Simondon tenha inspirado o conceito de cosmotécnica, a crítica por ele formulada falha em articular a técnica para além da tradição herdada do humanismo iluminista ocidental.

A proposição de um pluralismo é um gesto que poderia ser atribuído tanto a neorreacionários como a revolucionários. Tomemos o exemplo de Herder, o oponente mais feroz de Voltaire e autor do longo ensaio “Também uma filosofia da história para a formação da humanidade”, que argumenta que experiências culturais, valores e sentimentos são irreduzivelmente variados. Ele poderia ser considerado um nacionalista? Muitos de fato consideram Herder – pastor luterano, aluno de Kant e mentor de Goethe – uma das figuras fundadoras do nacionalismo alemão e do *Volkgeist* [o Espírito do Povo]. Essa, no entanto, não é uma opinião unânime. Como Meinecke perguntou certa vez: “E Herder não proclamou ao mesmo tempo a humanidade e a nacionalidade quando despontou para criar uma nova época?”.¹⁸ Filósofos como Hans-Georg Gadamer e Isaiah Berlin também viram em Herder tanto um populismo quanto um pluralismo, ou, como dito por Charles Taylor, um populismo e um

repensado e quais futuros ainda podem ser imaginados e concretizados. Se a identificação do pensamento iluminista com a tecnologia moderna é um processo irreversível guiado pela universalidade e pela racionalidade, então a única pergunta que ainda pode ser feita é: ser ou não ser? Mas se afirmarmos que múltiplas cosmotécnicas existem e talvez nos permitam transcender os limites da pura racionalidade, então poderemos encontrar uma saída da modernidade sem fim e dos desastres que a acompanham. Seria trágico confundir a racionalidade com um tipo de raciocínio rigoroso e estanque – um erro que, infelizmente, vem sendo cometido com frequência. A história da razão e de suas relações com a natureza e a tecnologia, de Leibniz à cibernética e ao aprendizado de máquina, precisa ser construída e abordada de maneira diferente do que se tem feito.²⁵

Certas reflexões sobre a cultura podem nos fornecer jeitos de compreender esses modos diferentes de pensamento tecnológico. Redescobrir múltiplas cosmotécnicas não implica recusar a inteligência artificial ou o aprendizado de máquina, mas, sim, se reapropriar da tecnologia moderna, atribuir outras *posições* às *composições* (*Gestell*) que estão no cerne da tecnologia moderna.²⁶ Se quisermos ultrapassar a modernidade, não há uma forma de simplesmente reiniciá-la como se ela fosse um computador ou um *smartphone*. Em vez disso, precisamos escapar de seu eixo de tempo global, escapar de um (trans)humanismo que submete outros seres aos termos de nosso destino e propor uma nova agenda e uma nova imaginação tecnológicas que possibilitem novas formas de vida social, política e estética e novas relações com não humanos, a Terra e o cosmos. Tudo isso ainda precisa ser pensado, já que exige uma reavaliação nietzschiana da questão da tecnologia – e isso só pode ser feito coletivamente.

Nesse sentido, podemos fazer da mensagem de Kissinger não um alvo para críticas, mas um convite para pensar para além do fim do

Tradicionalmente, há uma tendência a pensar que a máquina e a ecologia se opõem uma à outra, já que as máquinas são artificiais e mecânicas, e a ecologia é natural e orgânica. Esse raciocínio pode ser chamado de um dualismo da crítica (e não uma crítica dualista), uma vez que sua abordagem tem como base a fixação de binários que não podem ser superados, como acontece no caso da consciência infeliz.¹ Essa oposição é resultado de alguns estereótipos quanto ao *status* das máquinas. Quando as pessoas falam em máquinas, tendem a pensar, mesmo hoje em dia, nas mecânicas baseadas em uma causalidade linear – como o pato mecânico de Jacques de Vaucanson ou o Turco de Wolfgang von Kempelen, no século XVII, por exemplo; e, quando falam em ecologia, essas mesmas pessoas tendem a pensar na natureza como um sistema que se autorregula, capaz de dar e tirar todas as coisas.

1

DEPOIS DA SUPERAÇÃO DO DUALISMO

As noções de máquina e ecologia mencionadas antes são prejudiciais tanto à história da tecnologia quanto à história da filosofia, já que também ignoram uma realidade técnica que condiciona a validade de uma crítica desse tipo. A concepção mecânica das máquinas já tinha se tornado completamente ultrapassada e obsoleta com a cibernética de meados do século XX; no lugar dela, testemunhamos o surgimento de um *mecano-organicismo*. A cibernética de hoje se tornou o *modus operandi* de máquinas que vão desde os smartphones até os robôs e a tecnologia espacial. A ascensão da cibernética foi um dos eventos mais importantes do século XX. Diferentemente do mecanicismo, cuja base é a causalidade linear (A-B-C), a cibernética opera em uma causalidade circular (A-B-C-A'), o que significa que é reflexiva no sentido básico de que é capaz de determinar a si mesma na forma de uma estrutura

significa equivalência – e é esse mal-entendido que hoje domina nossa política das máquinas.

Ecologia também é um conceito carregado de ambiguidade. Se a ecologia está enraizada em uma tentativa de compreender a relação entre o ser vivo e seu ambiente, como acontece no caso de Ernst Haeckel no século XIX e continua a acontecer no início do século XX com Jacob von Uexküll, não podemos esquecer que esse discurso ainda é importante, mas insuficiente para compreendermos a complexidade inerente às sociedades humanas. Em 2010, Jacob von Uexküll desenvolveu o conceito de ecologia de Haeckel para explicar / mostrar / divulgar que o ambiente não é apenas aquilo que seleciona (neste aspecto, Haeckel continua a ser um darwinista) de acordo com os atributos físicos, mas também aquilo que é selecionado pelos seres vivos. O primeiro tipo de seleção pode ser chamado de *adaptação*, no sentido de que o ser vivo precisa se adaptar ao ambiente de acordo com os recursos e as condições físicas disponíveis; o segundo tipo de seleção pode ser chamado de *adoção*, no sentido de que o ser vivo tem de selecionar e construir contextos a partir dos meios de sobrevivência disponíveis. O carrapato, um aracnídeo que não possui olhos, permanece inativo em uma árvore até que detecte aroma do ácido butírico (presente no suor), deslocamento do ar e calor – fatores que indicam a aproximação de um mamífero – e então se deixa cair a fim de se agarrar ao corpo do animal, alcançar sua pele e, finalmente, sugar seu sangue. Há uma semiótica no processo de seleção de informações baseada no *Bauplan* [plano corporal], – os sentidos e o sistema nervoso central do animal que, por sua vez, define o *Umwelt* [mundo circundante].⁴ Seres humanos, no entanto, não são carrapatos; seres humanos inventam ferramentas e modificam o ambiente. São seres providos de talentos não apenas para a adaptação de ambientes externos, mas também para a alteração e a adoção desse ambiente em si mesmo através de meios técnicos. Vemos nesses processos de adaptação e adoção que há uma reciprocidade entre seres

irônico, na ideologia antidualista (a rejeição de qualquer comparação entre o Ocidente e o Oriente, por exemplo). “De modo irônico”, porque a ideologia antidualista ainda acredita que o principal perigo está no dualismo, sem perceber que essa dualidade já não está mais na fundação da ciência e da tecnologia modernas. Dito de outro modo, será difícil, senão impossível, desenvolver um pensamento filosófico contemporâneo à nossa situação sem que tenhamos examinado essa relação íntima entre filosofia e tecnologia.

Vamos agora trazer nosso ceticismo para o primeiro plano e prosseguir com o argumento: será a cibernética a solução para os problemas ecológicos diante dos quais nos encontramos hoje? O modelo organísmico, que está no núcleo da cibernética, será capaz de vencer a sombra que a modernidade europeia já lança há muitos séculos sobre nós? Se os primeiros modernos nos oferecem uma visão mecanicista do mundo por meio da geometrização (Kepler, Galileu, Newton e Descartes, entre outros) e da ciência experimental (Bacon e Boyles), agora, com a cibernética como a realização e a concretização do pensamento organísmico que vem se avolumando desde o fim do século XVII, *conseqüiremos finalmente pôr um fim à modernidade pela cibernética?* Já não encontramos na cibernética – e em sua versão planetária, a hipótese de Gaia – uma lógica genérica que se baseie no reconhecimento da relação entre seres vivos e ambiente, aquela mesma que o filósofo e orientalista Augustin Berque enfatizou em tantos lugares diferentes?

Ultrapassar a alternativa moderna é reconhecer que o momento estrutural de nossa existência – nossa *médiance* – é tal que cada um de nós se encontra dividido: “metade” (em latim, *medietas*, daí *médiance*) em nosso corpo animal individual, “metade” no sistema eco-técnico-simbólico que caracteriza o ambiente da vida. ¹⁰

Berque vem se empenhando em propor um tipo de pensamento não binário encontrado no pensamento japonês – ou, de modo geral,

mais agressiva: o antagonismo entre cultura e tecnologia, natureza e tecnologia. Depois da cibernética, e sobretudo da noção de “acoplamento estrutural” dos biólogos Hubertus Maturana e Francisco Varela, a funcionalidade técnica do rio descrita por Simondon parece se apresentar como um modelo genérico do complexo tecnogeográfico. O meio ambiente não é apenas aquilo que é *modificado* pela tecnologia, mas é cada vez mais *constituído* pela tecnologia. O pensamento ecológico não trata apenas da proteção da natureza, mas é fundamentalmente um pensamento político baseado em ambientes naturais e territórios. A capacidade crescente da tecnologia de participar na modulação do meio ambiente nos força a desenvolver uma geofilosofia. Essa descoberta não é de modo algum uma novidade, mas é essencial analisar essa trajetória histórica para entendermos os limites do desenvolvimento tecnológico atual:

A relação entre o humano e o meio ambiente se complexifica ao longo do tempo, e a semiótica que define a percepção e a interpretação precisa ser constantemente atualizada de acordo com a evolução dos objetos técnicos no sentido dado por Simondon. A continuidade e a descontinuidade da detecção sensorial biológica e, mais tarde, da exibição de signos e símbolos e da invenção de sensores eletrônicos que pouco a pouco tomam as áreas urbanas e rurais trazem a reboque uma trajetória tecnológica que define e redefine humano e natureza de modo constante – o que Peter Sloterdijk conceituaria como a domesticação dos seres humanos.¹⁶

A tecnologia usada para a domesticação de rebanhos é, em essência, uma modulação das relações entre animais domésticos e seus ambientes naturais; ou, em outras palavras, os seres humanos intervêm no ambiente ao controlar sua fertilidade e esterilidade, modulando, em maior escala, o comportamento dos animais domesticados. As comunidades humanas mantêm uma aparente autonomia por meio da invenção de leis, costumes e sistemas simbólicos que definem tabus e transgressões, os quais constituem