Os processos de subjetivação moderna e suas problematizações na contemporaneidade

Fátima Cristina Regis Martins de Oliveira*

RESUMO
Tomando como base os movimentos iluminista e romântico, o texto analisa como a construção dos conceitos de corpo e de cultura e suas articulações com as noções de tempo e de espaço foram fundamentais para os modos de produção da subjetividade moderna. O objetivo é pensar essa subjetividade diante das novas tecnologias informacionais e seus mecanismos de simulação e hibridismos.
Palavras-chave: corpo; tempo; novas tecnologias.

SUMMARY
Based on the illuminist and romantic movement, the text analyses how the formation of the concepts of body and culture as well as their associations with the notions of time and space were essential for the production modes of contemporary subjectivity. The purpose is considering such subjectivity as it faces the new information technologies and their mechanisms of simulation and hybridism.
Keywords: body; time; new technologies.

RESUMEN
Basándose en los movimientos iluminista y romántico, el texto analiza como la construcción de los conceptos de cuerpo y cultura, y sus conexiones con las nociones de tiempo y espacio, fueron fundamentales para los modos de producción de la subjetividad moderna. El objetivo es pensarse esa subjetividad frente a las nuevas tecnologías de la información, sus mecanismos de simulación y sus hibridismos.
Palabras-clave: cuerpo; tiempo; nuevas tecnologías.

Projetada por um computador, a molécula de linezolida é uma peça absolutamente única na Química. Totalmente sintética e jamais vista por um microorganismo, sua aparição surpreende as bactérias que invade, destruindo-as sem que possam se defender.
Superinteressante, jun. 2000.

Dois grupos vizinhos de chimpanzés na Costa do Marfim utilizam ferramentas distintas para realizar uma mesma tarefa: quebrar uma noz de casca dura.
QI de animal - Inteligência social
The Discovery Channel, nov.1999

O americano Erik Sprague, 27, um entusiasta extremo do bod-mod, *está firmemente disposto a se metamorfosear em lagarto.*[1]
Veja, 15 set 1999

Notícias como as mencionadas acima, presentes em nossos veículos informativos cotidianos, deixam-nos maravilhados e atônitos, surpresos e confusos: parecem embaralhar idéias e conceitos que mantínhamos em compartimentos distintos.

Quando a tecnologia, além de ferramenta para trabalhos físicos, torna-se potencializadora dos processos cognitivos; quando pesquisas de etologia revelam que grupos de chimpanzés produzem cultura; e, quando as novas tecnologias de informação[2] possibilitam metamorfoses e hibridismos entre corpos humanos, animais e maquínicos, não se está falando apenas da última novidade tecnocientífica. Está se colocando em xeque as próprias fronteiras entre homens, animais e máquinas.

Um modo privilegiado de compreender a extensão e a profundidade dessas mudanças é a análise dos processos de subjetividade, uma vez que sua produção dependia das fronteiras erigidas entre os conceitos de natureza, cultura e tecnologia na Modernidade.

Partindo dos modos como foi construída a subjetividade moderna, podemos aferir o deslocamento provocado pelas tecnologias informacionais e delimitarmos as questões e possibilidades da produção de subjetividade hoje.

Os processos de subjetivação são os modos como o indivíduo pensa a si mesmo. A definição é de Deleuze: "o Si Próprio (*Soi*) não é nem um saber

nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos". (1989, p.187) Fazemos, portanto, uma distinção entre as formas de produção de subjetividades e as de identidades. Estas são externas ao indivíduo; são classificações de gênero, raça, classe social e escolaridade, que definem a sua no contexto sócio-econômico e político. Ao contrário da subjetividade, a identidade está relacionada aos saberes e poderes constituídos.

Passaremos a descrever brevemente os modos e condições de produção de subjetividade moderna para depois destacarmos as rupturas estabelecidas pelas novas tecnologias de informação.

Problematizações da subjetividade moderna

No período clássico[3] o humano é pensado como um ser que se constitui por corpo (ordem da natureza, da *physis*) e mente (ordem da cultura, do *logos*). O corpo é regido por princípios orgânicos e se diferencia da alma que aloca o pensamento. A natureza é entendida como uma cadeia de seres contínua e desordenada, da qual o ser humano não faz parte. O corpo humano obedece às leis naturais, mas a mente, por sua capacidade de organizar o mundo a partir da representação, confere ao homem uma natureza divina. A associação da mente à infinitude divina sustenta a singularidade humana: a capacidade de fazer aparecer o idêntico na cadeia desordenada de seres, organizando o quadro com a cadeia de todos os seres que existem.

O homem não se vê como sujeito e objeto do mundo. A subjetividade é conferida pela capacidade humana de ordenar o mundo. Ser é representar; o humano se define pela capacidade de representar o mundo e a si no mundo, reconhecendo-se como imagem ou reflexo. O sujeito clássico é, portanto, reflexivo. Não possui corpo: é um universal, compara-se com a infinitude divina. Para o pensamento dos séculos XVII e XVIII, a finitude era uma característica negativa. Ela confinava o homem a viver como animal e o afastava do conhecimento absoluto.

Daí a importância vital do Empirismo para formação do pensamento iluminista. A relação negativa da finitude humana frente ao infinito era anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que se pode obter a partir dela. Quando Locke e Hume valorizam a importância das sensações e da experiência para a construção de conhecimento, eles dotam de positividade a finitude, semeando junto com o racionalismo cartesiano as condições para o aparecimento do pensamento iluminista. A partir da valorização da luz natural ou razão, o movimento iluminista propunha-se a desvendar a natureza através da ciência, aperfeiçoar a moral dos homens e emancipar politicamente a sociedade.

A Modernidade - que nesse estudo será compreendida como o período que se inicia em fins do século XVIII e início do XIX até meados do século XX - não pode ser confundida com o Iluminismo, mas seus pilares foram em grande parte sedimentados pelos pensadores deste movimento.

A cultura moderna pôde aplicar ao estudo do homem os métodos objetivos porque pensa o finito a partir dele próprio. Pensar a finitude como uma positividade empírica e não mais como inadequação ao infinito foi fundamental para o desenvolvimento da experiência moderna e para o conhecimento que dela advém.

Quando percebe o potencial de sua empiricidade, o homem passa a se compreender como um ser racional que consiste precisamente em conhecer a natureza e a si como ser natural, distinto dos animais. O homem se reconhece como um ser que está no mundo e conhece o mundo, tornando-se a um só tempo objeto e sujeito do conhecimento. Os iluministas engendram um ser que se constitui como sujeito a partir de sua diferenciação com os objetos. O homem é um ser natural, mas a natureza humana é racional e sua capacidade singular de pensar, de ter consciência de si e de constituir cultura, diferencia-o, concedendo-lhe superioridade sobre os outros animais. Seu destino primordial é o de emancipar-se, auto-afirmar-se por meio do uso da razão.

Isaac Newton havia submetido os fenômenos naturais às leis matemáticas. Fiéis aos ensinamentos newtonianos, os iluministas acreditavam que o uso da razão estenderia ao sujeito humano os mesmos princípios de estabilidade, unidade, equilíbrio e permanência atribuídos à natureza. No plano macrossocial, conduziria a uma sociedade racionalmente organizada e ao aperfeiçoamento moral dos homens. A disrupção da natureza seria domesticada pelo uso da razão científica. Cria-se uma separação entre natureza e cultura, em que a primeira é o *locus* da força bruta, da intensidade, pureza, estabilidade, unidade, equilíbrio e lugar da ordem, mas de uma ordem que desconhecemos e por isso torna-se incontrolável. A cultura é lugar da razão, da lei dos homens (contrato social), da justiça e da ordenação social. O mundo arquitetado é subjetivo, porque toma o sujeito como referencial para todas as coisas. Ao mesmo tempo em que o sujeito é universalizado: aquele que pode surgir em todo e qualquer lugar em que se faça o uso da razão.

O Iluminismo cria um ideal de sujeito humano universal como aquele que está totalmente presente a si, auto-suficiente, racional e possuidor de livre arbítrio. A razão iluminista é a da episteme e o homem como ser dotado de razão torna-se capaz de administrar a si próprio e a sociedade, sem a tutela de um ser superior e a crença em ilusões (emancipação da religião e do mito).

A emancipação de si e da sociedade parte de uma decisão do homem. Nas palavras de Kant: "O Iluminismo é a saída do homem da menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade significa a incapacidade para servir-

se de seu próprio entendimento sem a orientação de outro. Cada um é culpável por esta menoridade quando a causa não reside na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de valor para se servir sozinho do entendimento sem a orientação de outro. *Sapere Aude*! Atreve-te a servir-te de seu próprio entendimento! Eis aqui o lema do Iluminismo". (*Apud* Miranda, 1994, p.186)

Na filosofia kantiana, a imaturidade significa um certo estado de nosso desejo que nos faz aceitar que sejamos orientados pela autoridade de outra pessoa quando deveríamos fazer uso da razão. A importância do uso legítimo da razão é que esta garantirá a autonomia humana. Por isso, devemos *ousar saber*. Os usos ilegítimos são os que permitem florescer o dogmatismo, as heteronomias e as ilusões.

Pensar positivamente a finitude foi uma faca de dois gumes para o pensamento moderno. Se, por um lado, criou as condições de surgimento do pensamento iluminista, por outro, trouxe implicações para o modo de constituição do sujeito moderno que o distanciava do ideal de sujeito iluminista. O sujeito moderno não pode ser um universal como o sujeito clássico, sua empiricidade requer um indivíduo autônomo: com corpo e pertencente a uma cultura. As exigências de corpo e determinação cultural constituem duas problematizações para os modos de subjetivação modernos.

Comecemos pelo corpo. Foucault explica que à experiência do homem na Modernidade é dado um corpo que é seu corpo - corpo próprio -, cuja espacialidade própria e irredutível se articula com o espaço das coisas. A essa mesma experiência são dadas três formas positivas que lhe conferem singularidade: desejo (intensidade própria, articulada à produção e à sexualidade que confere valor aos objetos do mundo), linguagem (cujo fluxo nos atravessa e rompe as barreiras temporais) e morte (que ao mesmo tempo em que corrói, permite ao homem sua empiricidade). É por meio dessas formas, atribuídas ao homem por sua finitude - se fosse infinito possuiria e conheceria tudo -, que ele pode aprender que é finito. É por ser finito que o homem pode conhecer. (Foucault, 1992, p.325-327)

No entanto, são precisamente as formas positivas que conferem ao humano singularidade e superioridade sobre os outros animais, que articulam toda a complexidade de seu ser. O humano é atravessado por um desejo inconsciente que o impulsiona a agir independente de sua vontade. A interioridade, que lhe é invisível, é capaz de ser exteriorizada pela linguagem. Essa mesma linguagem da qual é sujeito, por um lado, e, por outro, antecede-o e submete-o a suas regras. Encontramos aqui a segunda problematização: a cultura.

Entendido como ser finito e singular, o homem habita uma cultura que lhe é anterior e cujas determinações de espaço (localização geográfica), tempo (período histórico), valores e crenças que o atravessam, ultrapassam-no e lhe escapam. O homem tem a sensação de não ser contemporâneo de si por desconhecer a história que o faz ser e por seu corpo ser possuído por um desejo que age em segredo e o determina.

As articulações complexas entre corpo e cultura fazem do homem o lugar de uma duplicação empírico-transcendental. Nas palavras de Foucault: "O homem é o lugar de uma duplicação empírico-transcendental na qual a experiência estabelece uma comunicação entre o espaço do corpo e o tempo da cultura, as determinações da natureza e o peso da História, sob a condição, porém, de que o corpo e, através dele, a natureza sejam primeiramente dados na experiência de uma espacialidade irredutível, e de que a cultura, portadora de História, seja primeiramente experimentada no imediato das significações sedimentadas". (1992, p.337)

O sujeito é o *locus* de articulação da experiência singular do indivíduo (empírico) e a experiência histórica preservada pela memória da cultura (transcendental). Se o sujeito é uma dobra entre o empírico e o transcendental, o pensamento que permite o conhecimento objetivo é o mesmo que se articula com o impensado. O homem é também o lugar do desconhecimento que, segundo Foucault, "expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa". (Idem, p.339)

O humano é esse ser complexo e paradoxal, sujeito de uma experiência empírica e finita que lhe permite conhecer o atemporal. Quando conhece, percebe que existe uma História da vida, do trabalho e da linguagem que o transcendem e determinam. Ainda que determinado, o homem possui uma história que lhe é própria - e que garante sua singularidade - e a capacidade de alterar a História. Ao descobrir-se capaz disso, ele acredita que desvendou seu sentido e pretende realizá-lo, voltando-se para o momento presente. O presente torna-se lugar de transformação, e o futuro, de realização da verdade do sujeito e da cultura. É na articulação entre corpo e cultura, deflagradora da constituição do homem como um duplo empírico-transcendental, que se engendra toda a complexidade dos modos de subjetivação na experiência moderna.

Para o pensamento iluminista, a verdade da Humanidade consiste em sintonizar o empírico e o transcendental, o ser e o pensamento que o período clássico havia separado. Os iluministas apostam na absoluta racionalização dos indivíduos como modo de conhecimento de si e construção da sociedade ideal. Se o pensar transborda o ser, esta parte transbordante, esse outro, precisa ser conhecido: a maturidade de Kant e a tomada de consciência, para Marx, são ilustrações exemplares. Reunir pensamento e ser implica tornar o pensamento uma ação. Pois quando se toma conhecimento, age-se. Quando o sujeito toma consciência, transforma-se. É mediante o processo civilizatório que o homem pode transformar a si mesmo e a sociedade.

Uma outra forma de pensamento fundamental da

Modernidade, o Romantismo, não aposta na crença iluminista de que tudo é um descompasso passível de ser equacionado. Aguardemos um pouco para retomarmos os românticos. Por ora, concentremo-nos no pensamento iluminista.

Se corpo e cultura são aquilo que escapa à objetividade da razão, será sobre eles que recairá toda a preocupação moderna. O corpo, *locus* de intensidade, desejo, paixão e desregramento precisará ser conhecido, domesticado. A cultura precisará ser desenvolvida por um processo civilizatório.

Corpo cozido

O ser humano, finito e singular, possuidor de uma essência universal, pertencente a uma cultura, que ao mesmo tempo que o determina lhe confere a capacidade de conhecer o atemporal, precisará de um corpo "especial" como suporte de sua experiência.

A imagem que se cria do corpo é um artifício cultural, é uma idealização. É um corpo cuja carne é investida de cultura e preparada para habitar o espaço social - o corpo do cozido.[4] O corpo dos animais e dos humanos pertencentes às, então consideradas, tribos selvagens será o corpo cru, que não passou pelo polimento e pela decantação da cultura.

Sobre a imagem de corpo, Miranda afirma: "o corpo parece ser a representação de algo irrepresentável, que é o limite exterior da representação, e que se apresenta como inquietantemente 'inumano'. O impensável (que é o irrepresentável) é justamente que por trás ou dentro está pura carne, rude material orgânico. A carne quando surge é negativamente, como intrusão da physis na experiência, como dor ou sofrimento, que abala a estatuária da imagem do corpo". (1997, p.4)

Na Modernidade o corpo é o lugar do limite individual, o ponto de interface com o mundo social. Apesar disso, há uma divisão entre o sujeito e o corpo, e este último pode trair o eu por ser um lugar além da lógica e da razão.[5] Daí a função das disciplinas ser a de educar os corpos, torná-los dóceis, produtivos e obedientes, visando à integridade do sujeito e à construção racional da sociedade perfeita. Os corpos dóceis produzidos pelas disciplinas são produções que destacam a diferença entre o corpo civilizado e o selvagem.

Drew Leder (*apud* Shildrick, 1996, p.3) avalia que o pensamento moderno referiu-se ao corpo humano como um corpo ausente – quando saudável –, longe de ser consistente e presente, é raramente experienciado. Apenas quando é danificado ou adoece, o corpo se faz presente impulsionando-se para a consciência. O corpo é, então, percebido e vivenciado como o outro. Simbolicamente, associa-se à ruptura do sujeito.

O corpo é o empecilho para a descoberta da verdade do sujeito e instauração do sujeito ideal. Necessário como suporte de experiência, o corpo porta segredos e tem desejo próprio: é uma afronta à natureza racional do homem.

Civilização pasteurizada

A transição da imaturidade para a maturidade pregada por Kant é a passagem do mito à razão, da barbárie à civilização: o homem traz em si a disposição para a autonomia, mas esta precisa ser cultivada pelos processos civilizatórios.

Friedrich Schiller, filósofo alemão cujo pensamento situa-se entre o classicismo e o romantismo, em *Educação estética do homem* ele assegura que "todo homem traz a destinação e a disposição de ser ideal e puro".

Schiller assegura que a natureza humana é mista: dotada de razão e de sensibilidade. Considera que é "inútil tentar elevar moralmente - isto é, racionalmente - o homem sem, ao mesmo tempo, cultivar sua sensibilidade". (Idem, p.16) Para ele, as capacidades intelectuais e sensíveis só podem ser desenvolvidas mediante a cultura ou a educação estética.

O próprio do homem é não se bastar com o que a natureza fez dele, mas ser capaz de refazer com a razão os passos que ela antecipou nele: transformar a obra da privação em obra de sua livre escolha e elevar a necessidade física à necessidade moral. O homem já emancipado tende a transformar o seu Estado natural (estado de privações), no qual prepondera a força, em Estado ético (estado de liberdade), onde existem leis. (Schiller, 1995, p.31-34)

O homem puro, que existe virtualmente em cada sujeito, é representado pelo Estado: "a forma mais objetiva e, por assim dizer, canônica na qual a multiplicidade de sujeitos tenta unificar-se". (Idem, p.32) A constituição do Estado é a organização social abstrata que congrega um ideal de vida em sociedade como a alternativa para que o homem não se deixe capturar pela selvageria ou pela barbárie.

O Estado soberano moderno, entretanto, não surge a partir de um planejamento racionalizado de um grupo de indivíduos. O Estado é uma organização que se "forma por si e para si". (Idem, p.33) As condições de concretização do Estado só podem se realizar quando suas partes estiverem afinadas com a idéia do todo.

O processo de civilização formaliza o Estado nacional soberano como uma esfera pública que administra os interesses coletivos e fornece regras de comportamento para a educação do indivíduo. O Estado é o mecanismo criado para dar conta da articulação entre corpo e cultura, criando e uniformizando configurações de tempo e de espaço, disciplinando assim, a produção de subjetividade moderna. Não vamos nos ater aos modos de funcionamento do poder moderno e às técnicas de biopoder, tão larga e profundamente estudadas por Foucault. Interessa-nos somente os modos pelos quais o Estado cria regras de civilidade a serem seguidas pelas culturas em vias de modernização e os mecanismos a serem utilizados para subjugar os indivíduos. O ideal de civilização é uma pasteurização no duplo sentido da palavra: visa uniformizar todas as culturas, ao mesmo tempo em que fornece-lhes regras de assepsia e descontaminação pelas práticas de higiene.

Norbert Elias, analisando os tratados de etiqueta e regras de civilidade desde o século XIII, mostra como algumas regras modificaram o comportamento em público, cultivando hábitos como comer com garfo e faca e lavar as mãos antes das refeições. Outros atos, como fazer amor, assoar o nariz, defecar, antes realizados em público, reclusaram-se nos espaços privados.

Portanto, seria impossível a formulação de uma pedagogia de ocupação dos espaços públicos nascentes sem o controle e a modelização dos atos individuais na esfera privada. Buscamos em Foucault duas pistas de como isso ocorria. A primeira nos conduz às disciplinas: métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade. (Foucault, 1994) A outra pista indica que por meio da discursificação dos fatos quotidianos, os atos mais insignificantes dos indivíduos são submetidos aos mecanismos de poder: "Começa a erguer-se um murmúrio imparável: aquele mediante o qual as variações individuais da conduta, as vergonhas e os segredos são oferecidos pelo discurso à ação do poder". (Foucault, s/d, p.117)

Mas existe uma terceira técnica de modelização que tensiona com a racionalização iluminista e procura preencher com sensibilidade os processos de enobrecimento do homem. São os estudos alemães sobre as diferenças entre cultura e civilização[6] que criam uma nova teoria, a Estética, com o objetivo de fornecer padrões de gosto para as regras de comportamento.

A estética nasce em meados do século XVIII, quando o filósofo alemão Alexander Baumgarten constrói a primeira teoria sistematizada sobre o saber sensível e lhe dá o nome de Estética - do grego *aisthesis*, que significa 'sensação', 'percepção sensível'. Vázquez (1999, p.8-9) relata que Baumgarten pensou a sensibilidade como uma forma de conhecimento inferior ao saber racional - superior, que é objeto da lógica-, e à teoria das ações da vontade, objeto da ética.

Embora o gosto seja incognoscível, é uma faculdade cognitiva. A estética é um operador discursivo responsável pelo cultivo do gosto. O gosto é subjetivo, mas sua capacidade cognitiva torna-o cultivável: um modelo para a vida social. A estética surge como uma teoria do gosto, associando o belo ao bom, fornecendo valor cognitivo à experiência.

Como o sentido estético pode ser ensinado, a arte torna-se modelo para a produção de subjetividade individual. A obra de arte, produzida por um *gênio* que se articula com o conhecimento absoluto, é fonte de inspiração para os modos de constituição do sujeito. O *gênio artístico* (sujeito criador) tem o dom natural do gosto.

Como Kant deixa claro: "O *gênio* é o talento (dom natural) que fornece regras à arte". (*Apud* Ribon, 1991, p.143) Na visão de Schiller, a arte é o modelo universal. A legislação política deve percorrer os caminhos da estética pois "é pela beleza que se vai à liberdade". (1995, p.26) E é aqui que reencontramos os românticos.

O belo como valor universal

O Romantismo alemão é freqüentemente entendido como um movimento de apologia ao irracional, que sustenta a oposição entre razão e sensibilidade. Como ficará claro, é uma redução definir o movimento romântico simplesmente como oposição à razão racionalista e à delimitação epistemológica de toda forma de pensamento e experiência.

Para os românticos, em vez da razão epistêmica, é o conceito de belo que tem valor universal. Os românticos dão prioridade às formas da arte, revoltando-se contra a tentativa iluminista de fazer da estética uma pedagogia. O principal legado do primeiro romantismo para este trabalho é que, como esclarece Benjamin: "Desde o romantismo, impôs-se a idéia segundo a qual uma obra de arte pode ser compreendida em e para si, sem a sua relação com a teoria ou a moral e que ela poderia ser satisfeita com esta contemplação". (1993, p.13)

Para entendermos o edifício teórico romântico, precisamos elucidar as relações que se estabelecem entre o homem e a natureza. O princípio da teoria do conhecimento no primeiro romantismo alemão, cujos melhores representantes são Friedrich Schlegel e Novalis, rompe com a relação eu-mundo e com a possibilidade de conhecimento do objeto pelo sujeito. O objeto, assim como tudo o que existe, repousa no *medium* de reflexão, este é um mediador do pensar, é formado segundo o esquema da reflexão do pensar.[7] Como pensamento é reflexão, ele é um refletir de si mesmo, é um conhecimento imediato de si mesmo. Todo o conhecimento é autoconhecimento, "a célula germinal de todo conhecimento é, então, um processo de reflexão numa essência pensante, através do qual ela se conhece a si mesma". (Benjamin, 1993, p.62) Para a visão romântica, não há conhecimento de um objeto através de um sujeito, o conhecimento do objeto não é possível. O modo de conhecimento da natureza consiste em suscitar a autoconsciência e o autoconhecimento do objeto que se observa. "O sucesso do experimento depende do quanto o sujeito está em condições de, via aumento da própria consciência, via observação mágica, se aproximar do objeto e incluí-lo em si". (Idem, p.67) O autêntico sujeito do experimento é aquele para o qual a natureza "revela-se tanto mais perfeitamente através dele quanto mais sua constituição é harmônica com ela". (Ibid.) A relação do sujeito com a natureza é de cumplicidade e não de submissão como no Iluminismo. O subjetivismo romântico é total, mas inverso ao do Iluminismo.

É como se no romantismo só existissem sujeitos. É por estender a condição de ser livre, consciente de si a todo o mundo, que o romantismo sempre foi associado às noções de liberdade e singularidade absolutas. Como o sujeito é referência central e absoluta, o mediador da reflexão sobre si mesmo ganha destaque para o pensamento romântico. E a arte é o mediador por excelência. Enquanto os iluministas delimitam um campo para artes segundo os

padrões de universalidade pedagogizantes, os românticos a libertam de qualquer caráter moral.

A relação indivíduo/cultura também é fundamental para o pensamento romântico. *Bildung* (formação, cultura) é um conceito central no pensamento romântico alemão na virada do século XVIII para o XIX. Ele implica uma tensão de significado entre o processo de Formação (saída de si mesmo), por um lado, e o estabelecimento da Cultura (volta a si mesmo), por outro. Portanto, o encontro com seu próprio eu não será iluminado pela razão universal, mas por um retorno às tradições e às identidades culturais da nação.

Novalis mostra a importância do conhecimento de si para os românticos: "A tarefa mais elevada da *Bildung* é apoderar-se de seu si mesmo transcendental - ser ao mesmo tempo o Eu de seu Eu. Tanto menos pasmosa é a falta de sentido e entendimento completos para com o outro. Sem um perfeito auto-entendimento o homem nunca entenderá "verdadeiramente o outro". (*Apud* Benjamin, 1993, p.133)

Enquanto os iluministas apostam nos valores universalizantes e projetam a realização da verdade no futuro, os românticos, num movimento inverso, recorrem ao passado histórico, recuperando o valor da tradição e dos costumes culturais do povo para os contrapor ao Estado e à constituição. Ao *logos*, como língua universal proposta pelo Iluminismo, apologizam-se as línguas nacionais.

Tanto o Iluminismo quanto o Romantismo demonstram que as fundações do pensamento moderno se deram na tensão entre os binômios natureza/cultura e indivíduo/sociedade. A subjetividade moderna tem como condições de aparecimento a idéia de uma natureza humana racional e sensível que se diferencia dos animais e das máquinas pela capacidade de constituir cultura e conhecer o mundo. O humano é sujeito dotado de um corpo próprio individual, marcado por finitude, sexualidade e linguagem, e pertencente a uma cultura que lhe determina e é determinada por ele.

Fica claro ainda o modo como os modernos vinculam a prática política à ética, transformando-a em uma condição de produção da subjetividade coletiva. A ética (do grego *ethos*, estilo de vida) foi entendida como uma estética e teve a arte como principal fonte de expressão.

Simulações e hibridismos: novos processos de subjetivação?

Hoje, as novas tecnologias informacionais tornam contígua a linha entre animais, homens e máquinas, ao mesmo tempo em que reconfiguram as noções de tempo, espaço, modos de interação e limites da experiência, rompendo com os modos como pensávamos a subjetividade e suas condições de produção. Este novo cenário embaralha os conceitos de natureza, cultura, ciência e técnica, forçando-nos a nos

deslocarmos e repensarmos o homem em suas novas conexões com o mundo.

A singularidade humana era atribuída à sua natureza racional, à condição de livre arbítrio e à capacidade única de produzir cultura. Esta natureza humana racional e singular é desafiada de forma inquietante pela sociedade tecnologicamente avançada. As máquinas das últimas gerações tornaram ambíguas as diferenças entre natural e artificial, corpo e mente, orgânico e metálico. Os animais têm sido humanizados pela ciência que descobre seus sentimentos e expressões, e as idiossincrasias de grupos de símios culturalmente estruturados.[8] Os humanos, ao contrário, têm sido "desumanizados". Cientistas, pensadores e artistas plásticos defendem a total ruptura de fronteiras entre corpos biológicos e mecânicos, engendrando hibridismos e metamorfoses que já permeiam nosso presente e parecem ser a tônica do futuro.

A sexualidade era a substância ética da subjetividade humana, indissociável da noção de corpo pulsional. Era fundante do sujeito, articulava-se à sua verdade. Algo que lhe atravessava de modo involuntário, ao mesmo tempo em que lhe constituía. O animal possuía o instinto, uma programação genética que o impelia em busca da reprodução e continuidade da espécie. Os estudos sobre etologia complexificam a sexualidade animal enquanto os determinismos sistêmicos maquinizam o humano. Ambos se encaminham para a proximidade de parentesco entre homens e animais. A recente pesquisa sobre homossexualismo animal[9] demonstra que essa prática é comum entre diversas espécies de animais, como pássaros, golfinhos e girafas.

A finitude era condição da experiência individual e do corpo próprio, indicava a pertença a uma cultura e à História. A finitude era estabelecida por limites: as fronteiras de espaço e de tempo. Os sistemas virtuais já abolem a distância e o tempo-duração. O recente sucesso da experiência de clonagem de ovelhas, o uso crescente de próteses e os avanços da engenharia de tecidos trazem a possibilidade de que um dia os humanos possam vencer os limites da finitude. De qualquer modo, podemos afirmar que, se na Modernidade dar positividade à finitude era condição da experiência empírica, seu ponto de partida, hoje, a sua supressão é o ponto de chegada. Os sonhos se constroem na possibilidade de expansão da longevidade humana.

O tempo era associado à realização da verdade do sujeito, sua emancipação, na medida em que construiria sua unidade e totalização. Hoje, as expectativas de felicidade no futuro restringem as ações do presente em função do risco que representam. O espaço era condição irrevogável da possibilidade de experiência e intercâmbio com os outros seres e culturas do mundo. O espaço geográfico é um território marcado por memórias, experiências e afetos. Com as possibilidades de imersão no virtual, as condições de experiência reconfiguram-se. Assim, a articulação entre corpo e cultura e sua interdependência com a finitude, sexualidade e singularidade que caracterizavam a natureza humana e forneciam as condições de produção de subjetivação na Modernidade têm sido desconstruídas ponto a ponto.

Buscando vias de pesquisa para investigar a subjetividade hoje, verifica-se que as principais transformações engendradas pela tecnociência são: a expansão mundial da tecnologia, o processo de virtualização do mundo e a desconstrução do conceito de humano.

Articulando os três fenômenos, pode-se traçar alguns pontos de interseção entre eles. A expansão mundial da tecnologia, entre outros fatores, históricos, políticos e econômicos, alavancou o processo de *hibridização* das culturas, ou seja, a coexistência de momentos históricos em uma mesma cultura e a coexistência de costumes e mercadorias de outras culturas em uma mesma cultura. A expansão da tecnologia também é a base de um senso ético contemporâneo que valoriza a informação privilegiada do que pode vir a ser/acontecer. Esta informação é utilizada como modo de se "preparar" para o futuro e tentar eliminar os possíveis indesejáveis. Estamos nos referindo à *simulação* de cenários futuros possibilitados por previsões estatísticas e sistemas computacionais.

A virtualização do mundo gerou a idéia de mundos *híbridos* - junção de mundos puramente digitais e mundos naturalmente construídos -, assim como tem sido fator precípuo na dissolução dos limites entre físico e não-físico, interior e exterior e visível e não-visível. A virtualização cria *softwares* (por exemplo, os MUD - Multi-User Domains e o IRC - Internet Relay Chat) que *simulam* diversos cenários, permitindo que um mesmo indivíduo interprete várias identidades ou que uma identidade seja desenvolvida por várias pessoas. O ciberespaço é um lugar onde se pode viver e trocar experiências. A desconstrução do conceito de humano articula-se diretamente com um novo estatuto do ser vivo que engendra simultaneamente a criação de seres *híbridos* (humanos, animais e maquínicos) e a *simulação* de formas de evolução da vida, inclusive de vida fora das bases de carbono.[10] Assim, o hibridismo, a simulação e, por afinidade, a metamorfose são pontos-chave para compreendermos a sociedade atual e as questões sobre subjetividade que nela emergem.

O novo campo para produção de subjetividade parece se dar num fluxo contínuo e incessante de mudanças, no qual imperam a indiferenciação entre seres (orgânicos ou metálicos), o excesso de informações disponíveis e as infinitas possibilidades de conexões. É um processo de indiferenciação e indeterminação que se pauta na multiplicação numérica de opções. Este fluxo não é o devir, visto que não parece favorecer a criação de si. As metamorfoses não são a multiplicidade de máscaras de um devir-outro que tensionam com o eu, produzindo-o incessantemente. As simulações de personagens

nos MUD representam identidades fixas,[11] não parecem partir de um processo de reflexão sobre si mesmo. As simulações, os hibridismos e as metamorfoses não se associam à invenção de subjetividades, mas às identidades contemporâneas - desterritorializadas, flexíveis, mutáveis. O fluxo é, portanto, capturado pelo consumismo que disponibiliza essas identidades sob a forma de etiquetas, identidades pré-fabricadas que seguem a lógica da moda: a troca constante de acessórios.

Se hibridismos e simulações são as novas condições de produção de subjetividade, é preciso buscar maneiras de concretizá-las. Até o momento os hibridismos e as simulações parecem só ter produzido novas formas de dominação: a mobilidade e a capacidade de mistura não são acessíveis ao enorme contingente de marginalizados do planeta; a disponibilidade de opções não é dissociável de mecanismos sutis de controle; e, o resultado visível é a segregação dos povos e a concentração de renda. Como estão em jogo a possibilidade de gestão coletiva das novas tecnologias e o estatuto do humano e do ser vivo, acreditamos que hoje é imperiosa uma análise mais acurada sobre o que são os modos de subjetivação e quais as condições de sua produção.

É preciso pensar até que ponto existe um deslocamento das possibilidades de produção de subjetivação e até que ponto precisamos de um novo conceito, de uma nova ética e, talvez, uma nova estética que reflitam as mudanças em curso.

Notas

[1] Segundo a reportagem, o americano Erik Sprague têm realizado várias modificações em seu corpo com fins de se tornar um lagarto: implantes de escamas sobre a pele, cirurgia de bifurcação da língua e serragem dos dentes para ficarem triangulares.

[2] Por novas tecnologias informacionais entendemos os recursos e inovações advindos da era computacional. Dessa forma, incluímos entre elas as redes de computadores e de satélites e as novas tecnologias biocientíficas, usadas pelas neurociências, a psicologia cognitiva, os estudos neodarwinistas e etológicos, entre outros .

[3] Estamos chamando de Idade Clássica o período que vai do Renascimento (séc. XV) ao Iluminismo (final do século XVIII/Início do XIX).

[4] As expressões cru e cozido aqui utilizadas são inspiradas no título do livro de Claude LÉVI-STRAUSS, *O cru e o cozido,* não mantendo, entretanto, o mesmo sentido dado pelo autor.

[5] Cf. SHILDRICK, Margrit. *Posthumanism and the monstrous body.* In: *Body and Society*, vol. 2, n.1. Londres: Sage Publications, 1996. Ver também EUBANKS, Virginia. *Zones of Dither: Writing the Postmodern Body.* In: *Body and Society*, vol. 2, n 3. Londres: Sage Publications, 1996.

[6] Sobre a diferença entre os conceitos cultura e civilização para os pensadores alemães, ver ELIAS, Norbert, 1994, p. 25.

[7] Benjamin explica que "Essa reflexão do pensar torna-se reflexão canônica pois nela estão cunhados os dois processos de toda reflexão: auto-atividade e conhecimento. Neste tipo de reflexão é refletido, pensado, a única coisa que pode refletir: o pensar. O pensamento para os românticos é reflexão".

[8] Cf. DENNETT, Daniel C. *A perigosa idéia de Darwin.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998. Ver também Documentário televisivo *QI deAnimal - Inteligência Social.* Wildvision Production for BBC Worldwide in association with The Discovery Channel.

[9] Cf. BAGEMIHL, Bruce. *Biological exuberance - Animal homossexuality and natural diversity.* Nova York: St. Martin's Press, 1999.

[10] Tomas Ray criou um modelo computacional do processo de evolução no qual organismos digitais (seqüências de instruções maquínicas) 'vivem' em um espaço virtual chamado *Tierra.* Cf. *Apud* HAYLES, Katherine. *How we became posthuman.* The University of Chicago Press, 1999, p. 229.

[11] Cf. TURKLE, Sherry. *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet.* Espanha: Paidós, 1997.

Bibliografia

BAGEMIHL, Bruce. *Biological exuberance - Animal homossexuality and natural diversity*. Nova York: St. Martin's Press, 1999.

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão*. São Paulo: Edusp/Iluminuras, 1993.

DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif? In: *Michel Foucault philosophe.* Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989.

DENNETT, Daniel C. *A perigosa idéia de Darwin.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador.* Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 2v.

EUBANKS, Virginia. *Zones of Dither: Writing the Postmodern Body.* In: *Body and Society*, vol 2, n 1. London: Sage, 1996.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. A vida dos homens infames. In: *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992.

_____. *Vigiar e Punir.* Petrópolis: Vozes, 1994.

HAYLES, Katherine. *How we became post-human*. The University of Chicago Press, 1999, p. 229.

QI DE ANIMAL. Inteligência Social. Wildvision Production for BBC Worldwide in association with The Discovery Channel.

MIRANDA, José Bragança de. *Analítica da actualidade.* Lisboa: Vega, 1994.

_____. *As ligações do corpo*. Rio de janeiro1997, mimeo.

RIBON, Michel. *A arte e a natureza.* Campinas: Papirus, 1991.

SCHELLING. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

SCHEPS, Ruth. (Org.) *O império das técnicas.* Campinas: Papirus, 1996. (Coleção Papirus Ciência)

SCHILLER, Friedriech. *A educação estética do homem.* São Paulo: Iluminuras, 1995.

SERRES, Michel. *Atlas*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

SHILDRICK, Margrit. *Posthumanism and the monstrous body*. In: *Body and Society*, vol 2, n 1. London: Sage, 1996.

TUCHERMAN, Ieda. *A questão do Sentido II.* Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 1997.

TURKLE, Sherry. *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet.* Espanha: Paidós, 1997.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Convite à estética.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

* Fátima Cristina Regis Martins de Oliveira é Professora da Faculdade de Comunicação Social da UERJ, Mestre em Comunicação Social e Doutoranda em Comunicação e Cultura da UFRJ.