

Tecnicidade originária, animanidade e usos do corpo

Originary Technicity, Animacy and the Use of Bodies

ANTÓNIO FERNANDO CASCAIS

Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências
Sociais e Humanas. Departamento de Ciências da Comunicação.
ICNOVA — Instituto de Comunicação da NOVA, Portugal
fcc@fcsch.unl.pt

Resumo

Fundamental para entendermos o horizonte generalizadamente “antropofágico” das relações interindividuais, de consumo indiscriminado de tudo e todos por todos, a ideia de “uso dos corpos” mostra ser crucial para a regulação humanista contra o abuso, a instrumentalização e a exploração. Por sua vez, o adquirido da tecnicidade originária, enquanto condição técnica do próprio *anthropos*, significa que nem corpo, nem linguagem escapam à disponibilidade de todas as coisas na direção indicada pela técnica. Surgindo doravante como grelha de inteligibilidade do mundo e do próprio homem, ela abre a uma teoria crítica pós-humanista da conceção instrumental, protésica da serviçalidade essencial da técnica, ao mesmo tempo que põe em causa que corpo, pertença a um género, desejo ou sexualidade possam ser o *locus* de resistência às relações de poder-saber tecnicamente mediadas. A animanidade sobre a qual estas operam na era da biopolítica engloba a totalidade sem resto da matéria-prima corpórea a todos os seus níveis, vegetativo, animal, de relação, e projeta-se nas políticas chamadas pós-emancipatórias em que o que está em causa não é já a definição e o exercício de direitos, liberdades e garantias da política

iluminista clássica, mas a persecução experimental de modos de vida, de que é exemplo a contrasexualidade tecnoperformativa. A *experimental life* tecnofílica que funciona no plano da liberdade morfológica, tem, no entanto, implicações políticas decisivas.

—
Palavras-chave

animanidade | usos | corpo | tecnicidade | tecnoperformatividade

—
Abstract

Fundamental, as it is, to understand the background all in all “anthropophagic” of interpersonal relations of indiscriminate consumerism of all by all, the idea of the use of bodies proves crucial for the humanist regulation against abuse, manipulation and exploitation. In turn, the acquired notion of originary technicity, as the technological condition of *anthropos* itself, means that neither body, nor language, evades the availability of all things in the direction pointed by technology. Emerging presently as the grid of intelligibility of the world and of humankind itself, it opens the path to a post-humanist critique of the instrumental, prosthetic of the essential serviceability of technics, all the while it disavows the notion that the body, or belonging to a gender, or desire and sexuality for that matter, can be the *locus* of resistance to technologically mediated power-knowledge relations. The animacy upon which rests the former in the age of biopolitics comprise the entire corporeal prime matter in all its levels, vegetative, animal, relational, and projects itself in the so called post-liberatory politics in which is at stake, not anymore the definition and the practice of rights, liberties and guarantees of classical Enlightened politics, but the pursuit of experimental ways of life, as in the case of technoperformative counter-sexuality. Technophilic experimental life operating at the level of morphological liberty, bears, notwithstanding, decisive epistemopolitical implications.

animacy | use | body | technicity | technoperformativity

—
Keywords

Uso dos corpos e tecnicidade originária

Claude Lévi-Strauss tinha mais razão do que (se) podia imaginar quando afirmava que somos todos canibais, contrariando a ideia de evolução civilizacional linear que nos teria tornado essencialmente estranhos e distantes relativamente às sociedades originárias. O antropólogo atentava então, em particular, em tecnologias biomédicas como as transfusões de sangue e os transplantes de órgãos, mas não só aquelas foram muito mais longe desde esse tempo, como é hoje um adquirido que, a todos os níveis, os corpos são, mais do que sempre foram, matéria-prima inteiramente mercantilizável, processável e consumível, deixando a perder de vista o que disforicamente temiam a *Gestell* heideggeriana e a mobilização total jungeriana. Em contrapartida, é patente a tecnofilia das práticas de uso dos corpos, quer do lado dos projetos biopolíticos e tecnocráticos de *experimental life*, quer do lado dos projetos emancipatórios de ressubjetivação e de liberdade morfológica. A muito insistente atenção que doravante devotamos ao uso dos corpos que somos, concentra-se, sem dúvida, nas exploração das suas possibilidades, tecnicamente mediadas, mas também nas evidentes tensões em que se movem e nas perplexidades que geram. Devemos a Giorgio Agamben a ideia de “uso dos corpos” (Agamben 2016, 1093 e segs.), que se nos afigura fundamental para entendermos o horizonte, por assim dizer, generalizadamente “antropofágico” das relações interindividuais, de consumo indiscriminado de tudo e todos por todos, que tem constituído chão fértil para o desenvolvimento de um pertinente caudal de análises acerca das afeções no mundo contemporâneo. Explica ele que o sintagma “uso do corpo” representa um ponto de indistinção entre o corpo próprio e o do outro, que ele começa por perscrutar na comparação entre o escravo e o utensílio feita por aquele mesmo Aristóteles do qual a modernidade parece ter-se distanciado radicalmente, como assinalava Michel Foucault. Mediada pela relação “desnaturada” entre os seres humanos, a troca orgânica é transformada pela escravatura numa relação do corpo do senhor com a natureza que é mediada pela relação de troca orgânica do corpo do escravo com a natureza. Ora, para Aristóteles, o escravo não passava de um *organon praktikon kai choriston*, uma espécie de autómato, um instrumento animado, um órgão que é parte integrante do seu possuidor, pelo que a relação entre senhor e escravo pertence ao domínio da *oikonomia*, o governo, estritamente privado, da casa. Daí que o usufruto pleno do corpo do escravo, onde se incluíam evidentemente as relações sexuais com os amos, as quais em nada eram percebidas como um abuso. A lenta transformação deste quadro legado pela Antiguidade à posterior história europeia passou por mudanças decisivas, a começar por uma mutação concetual empreendida pelos teólogos medievais — Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* — que se abalançaram a inscrever o instrumento no interior da categoria da quádrupla causalidade aristotélica, acrescentando às causas material, formal, eficiente e final uma quinta causa, a causa instrumental:

...a descoberta da causa instrumental constitui a primeira tentativa de dar uma figura conceptual à tecnologia. Ao passo que, para o homem da Antiguidade, o instrumento se anula no *ergon* que produz, tal como o trabalho desaparece no seu resultado, a operação do utensílio cinde-se doravante num fim próprio e numa finalidade extrínseca, deixando assim emergir a esfera de uma instrumentalidade que se pode aplicar seja a que fim for. O espaço da técnica abre-se então como a dimensão de uma medialidade e de uma disponibilidade ilimitadas, porque, ao mesmo tempo que se mantém em relação com a sua ação, o instrumento tornou-se aqui autónomo relativamente a ela e pode-se referir seja a que finalidade extrínseca for” (Agamben 2016, 1138).

Efetivamente, é em tudo e por tudo plausível que haja no instrumento técnico algo mais do que a simples “serviçalidade” e que esta não coincida, como pensava Martin Heidegger, com um novo e decisivo desvelamento-velamento epocal do ser, mas antes com uma transformação do uso dos corpos e dos objetos, cujo paradigma originário deve ser procurado no “instrumento animado” que é o escravo, ou seja, no homem que, ao empregar o seu corpo, é na realidade empregado por outrém. Neste sentido, a mutação na natureza da *tekne* terá remontado à concetualização medieval da causa instrumental, bem antes, portanto, da emergência da moderna *Gestell* heideggeriana, que de alguma maneira se apresenta então como condição de possibilidade da tecnociência disponibilizadora e mobilizadora moderna, no sentido que lhe deram, respetivamente Heidegger e Ernst Jünger: “A técnica é a dimensão que se abre quando a operação do instrumento se tornou autónoma e, ao mesmo tempo, se cindiu em duas operações distintas e ligadas” (Agamben 2016, 1139). E podemos interrogar-nos se não há entre a técnica moderna e a escravatura um laço mais essencial do que a sua finalidade produtiva comum, tendo nomeadamente em atenção que a máquina se apresenta desde o início como a realização do paradigma do instrumento animado, de que o escravo tinha fornecido o modelo originário, e que ambos se propõem libertar o homem da necessidade para lhe assegurar o acesso à sua dimensão mais própria, a vida política, como prescrevia Aristóteles nos tempos em que a *polis* era o paradigma político do Ocidente. A simetria entre o escravo e a máquina diria pois respeito à consumação da antropogénese, o devir plenamente humano do homem vivo, mas tal implica uma nova simetria em relação à vida nua que, ao situar-se no limiar entre a *zoê* e o *bios*, entre *physis* e *nomos*, permite, pela sua própria exclusão inclusiva, a vida política. Neste sentido, a escravatura está para o homem antigo como a técnica para o homem moderno, uma e outra, tal como a vida nua, guardam o limiar que permite aceder à condição verdadeiramente humana, e uma e outra se mostraram inadequadas ao seu objetivo, com a solução moderna a revelar-se não menos inumana que a solução antiga. O que está em causa no “utensílio humano” não é apenas a emancipação em relação ao trabalho, mas o paradigma de uma outra atividade humana e de uma outra relação com o corpo vivo à qual, à falta de melhor nome, Agamben chama “uso dos corpos”: “E se a hipótese de um laço constitutivo entre a

escravatura e a técnica está correta, não é de espantar que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha acabado por produzir uma forma de escravatura nova e sem exemplo” (Agamben 2016, 1144).

A visão da serviçalidade da técnica foi sendo igualmente posta em causa por outras vias, da antropologia à filosofia da técnica e das ciências da comunicação aos estudos culturais, de género e *queer*, produzindo efeitos críticos que são profundamente solidários das conclusões a que chega Agamben. Em múltiplos âmbitos e de multímodas formas, mas todos convergindo num mesmo sentido, da paleontologia de André Leroi-Gourhan à individuação de Gilbert Simondon e às mnemotécnicas de Bernard Stiegler, da crítica da mediologia de Marshall McLuhan a Lev Manovich e da remediação de Jay Bolter/Richard Grusin à arqueologia dos media de Vilém Flusser, do dispositivo de Michel Foucault ao rizoma de Gilles Deleuze/Félix Guattari e ao desconstrucionismo de Jacques Derrida, do inumano de Jean-François Lyotard a Giorgio Agamben, a Friedrich Kittler e a Jean-Luc Nancy, o que foi sendo progressivamente abandonado foi o entendimento meramente instrumental da técnica e a conceção matricial de técnica como projeção orgânica, *i.e.*, prótese, dos membros e funções do corpo humano que vinha dos tempos do pioneiro da filosofia da técnica Ernst Kapp. Se o caudal de literatura que tem naqueles autores as suas referências seminais demonstrou que a técnica é constitutiva da antropogénese, que a linguagem só pode ser considerada uma semiotécnica e a técnica como também ela produtora de simbólico, áreas de reflexão mais recente puseram em causa formas ainda mais particulares e concretas a conceção protésica de técnica, de tal modo que, com Arthur Bradley, se pode falar de uma tecnicidade originária: “Ao princípio era a técnica” (Bradley 2011, 1). E, da mesma forma: “É agora generalizadamente aceite que esta familiar história da evolução da vida é também, num ou noutro sentido, uma história da evolução da tecnologia” (Bradley 2011, 1). Bradley passa em revista os contributos sucessivos de Marx, Freud, Heidegger, Derrida e Stiegler (chamando à colação um sem-número de outros menores) para o estabelecimento definitivo da ideia de tecnicidade originária, fazendo notar também as imprecisões, recuos e ambiguidades de cada um em relação a ela — que arriscam reduzi-la a não mais do que uma antropologia não essencialista (Bradley 2011, 38) — a partir dos seus posicionamentos respetivos, primeiro, em relação à herança do pensamento fundador platónico e aristotélico sobre a *techne* e, segundo, em relação ao modo como a (tecno)ciência moderna rompe com essa herança da filosofia grega, a cujo respeito recorda o que hoje todos sabemos:

a invenção desta nova disciplina chamada “ciência” exigiu igualmente a invenção de um novo *objeto* de estudo científico chamado “natureza” que é radicalmente diferente, quer da *physis* grega, quer da *natura* romana, quer ainda do *ens creatum* cristão: aquilo que a ciência chama “natureza” é pura matéria, inerte, uniforme, sujeita a leis mecânicas iminentes (ao invés dos fins teleológicos de Aristóteles) que são previsíveis, determináveis e mesmo manipuláveis pela análise científica racional (Bradley 2011, 6).

Nesta conformidade, Bradley conclui que as teorias contemporâneas da técnica originária revelam

que a tecnologia é já sempre contaminante *physis*, anamnese, consciência, ipseidade ou o mundo vivo em geral (...) que a técnica originária problematiza uma certa ideia metafísica de *origem*: inteira, simples, natural, indivisível e plenitudinária. (...) que a técnica originária destrói a ideia tradicional de *tecnologia*: inerte, instrumental, um *positum* empírico ou material (Bradley 2011, 14).

Finalmente, a técnica originária, enquanto condição técnica do próprio *anthropos*, abre a uma teoria crítica pós-humanista, desmultiplicada em correntes por vezes incomensuráveis, mas que começa por exprimir-se através do tropo de que nunca fomos humanos, mas sempre assombrados e possuídos pelo pós-humano, pondo antes de tudo em causa o dualismo cartesiano entre ente e corpo, *res cogitans* e *res extensa*. Não sem razão, Bradley faz notar que o pós-humanismo não deixa de ter por premissa uma epistemologia iluminista, bem como a sua crítica materialista do humanismo liberal também persegue um modelo político iluminista clássico, na medida em que pressupõe políticas da identidade, por mais radicalizadas que sejam, reconhecivelmente liberais, nas quais a emancipação é operada por agentes autónomos auto-identificados, auto-legiferantes e auto-realizadores, na ausência de qualquer *nomos* natural ou divino pré-existente. Mais, este pós-humanismo tende a deslocar-se, de um exercício de consciencialização da nossa condição de incorporação técnica, da base para o topo, para uma autêntica prescrição, normativa portanto, de transformação imposta do topo para a base. E pergunta-se Bradley: “Até que ponto, então, terá sucesso a filosofia do inumanismo a expurgar o resíduo antropocêntrico que ainda se pode achar no trans-humanismo e no pós-humanismo? (Bradley 2021, 156). Ceticamente ou precavidamente, conforme a perspectiva em que o analisemos, Bradley opta por concluir que, de facto, a leitura pós-humanista da técnica originária acaba frequentemente por produzir pouco mais do que uma nova antropologia não-essencialista:

a dobra orgânico-inorgânico da técnica originária é ela própria reduplicada de maneira a tornar-se no fundamento de uma antropologia nova, ainda que aporética. Tal se revela ser, sugeri eu, o irónico destino de uma boa parte da filosofia continental da técnica; aquilo que deveria virar de dentro para fora o *anthropos* — ao mostrar como, até mesmo na sua própria ipseidade autoreferencial, o estar constitutivamente aberto ao seu exterior fático e inorgânico — é ele mesmo internalizado, antropologizado, humanizado (Bradley 2011,162).

E termina, uma vez mais, com uma interrogação genérica: “E se o futuro da técnica originária, fosse menos a morte do humano, da consciência ou da vida do

que da coisa que obstinada, ideal e humanamente persistimos em chamar ‘técnica?’” (Bradley 2011, 164).

Traço comum às posturas pós-humanistas é, em todo o caso, a sua abrangente tecnofilia. Lembre-se a utopia ciberfeminista, concebida por Donna Haraway, de um mundo monstruoso sem género, o que “tanto significa construir e destruir máquinas, identidades, categorias, relações, histórias espaciais. Embora ambos sejam laços em dança espiralar, eu preferia ser um ciborgue a uma deusa” (Haraway 1991, 181), dizia Haraway, anunciando uma viragem decisiva que prossegue. No mesmo sentido vai Allucquère Roseanne Stone (Sandy Stone), no seu *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto* (2014), no qual faz a defesa de um trans-feminismo que eleva a outro patamar a ideia de fisicalidades monstruosas digitalmente mediadas de Haraway. Arenas de experimentação social, os ambientes digitais imersivos não só propiciam como intervêm ativamente nos processos de ressubjetivação dos indivíduos por via da capacidade de auto-afeção dos próprios utilizadores que, ao fim e ao cabo, não são simples utilizadores incólumes à utilização:

A comunicação protésica e as coisas por ela criadas, concretamente o software recreativo interativo, a Internet, o ciberespaço e a realidade virtual, não são uma questão de quotas de mercado ou sequer de conteúdo. Num sentido fundamentalmente McLuhanesco, estas coisas fazem parte de nós. Tal como com todos os discursos poderosos, a sua simples existência molda-nos. Visto que, num sentido profundo, eles são linguagens, é difícil *ver* o que fazem, porque aquilo que fazem é estruturar a visão. Eles agem sobre os sistemas — sociais, culturais, neurológicos — por meio dos quais produzimos sentido. As suas mensagens implícitas transformam-nos (Stone 1995, 167-168).

É precisamente isto que faz reconhecer a Ferraris de maneira sintética e lapidar que “A Web é, portanto, um sistema performativo, e não puramente descritivo, e isto explica que mudou a nossa vida muito mais do que os meios de comunicação de massa” (Ferraris 2018, 79).

Da *crip-theory* veio o contributo que faltava para completar o questionamento da conceção protésica da técnica. A *crip theory* procede a uma crítica do modelo biomédico essencialista da deficiência que a trata essencialmente como falta ou uma restrição incapacidade, lesão, défice, deformidade desviante relativamente à normalidade, a ser corrigida com uma prótese que de algum modo mecanicamente repara, restaura, repõe ou substitui uma função orgânica comprometida ou uma capacidade perdida de forma por assim dizer “capacitista”, mas que mantém ou até agrava os efeitos sociais e culturais discriminatórios, excludores e em última análise aviltantes da pessoa deficiente. A contraposição de um modelo biomédico essencialista por um modelo social construcionista da deficiência, deveríamos repensar, em consonância, não apenas o modo como entendemos a “patologia”, mas também o modo como reconcetualizamos a “cura”. Tanto incapacita

a redução anatómica da deficiência, tal como a teoria *queer* desconstrói (“queeriza”) a redução anatómica da diferença sexual, rigorosamente opositiva e binária. Melhor, e partindo do princípio que “as instituições da nossa cultura que produzem e garantem uma identidade heterossexual também funcionam para assegurar uma identidade capacitista” (McRuer 2006, 151), a *crip theory* empreende uma teorização conjunta da construção da “*able-bodiedness*” compulsória e da heterossexualidade compulsória e respetivas relações e enquadramento. Não se pode por isso deixar de reconhecer razão a Judith Butler, quando assevera que “a própria matéria é fundada através de um conjunto de violações” (Butler 1993, 29). Visto que a materialidade que se supõe ser irreduzível é afinal construída por intermédio de uma problemática matriz generizada (*genderized*) então a prática discursiva mediante a qual a matéria é tornada irreduzível simultaneamente ontologiza e fixa essa matriz generizada em seu lugar, diz Butler. Postulado ou significado como anterior à própria significação, o corpo é na verdade produzido como um efeito dessa significação que ao mesmo tempo afirma descobri-lo como aquilo que precede a ação de significar, o que implica que a linguagem não é mimética, mas antes produtiva, constitutiva, performativa. No entanto, a performatividade de género e a performatividade *queer*, que agencia os processos de reconstrução e reconstituição identitária, centrais na teoria e na crítica *queer*, situam-se ainda basicamente, no plano da performatividade da linguagem. Só a partir de Paul B. Preciado se começa a falar de uma tecnoperformatividade, dos géneros, dos corpos, alçando a outro plano a performatividade *queer*. A isso teremos de dar mais atenção. De momento interessa-nos concluir de tudo o que antecede que aquilo que vem substituir a conceção protésica e instrumental da técnica é a ideia de *tecnicidade originária* do devir-humano, de certo modo como oportunamente tinha adiantado Gilbert Hottois, a reconcetualização do humano como logotécnico, que não logoteórico. Mas será precisamente essa reconcetualização que irá abrir à ideia de pós-humano e de trans-humano e à mais ou menos subtil passagem do humanismo emancipatório de matriz iluminista para um experimentalismo pós-emancipatório no qual, nomeadamente, a nossa bem familiar ideia de liberdade jurídico-política começa a ceder o passo à ideia de liberdade morfológica, a intervenção biotecnocientífica sobre os corpos com propósitos — e efeitos — de recomposição identitária.

A tecnicidade originária implica que nem corpo, nem linguagem escapam à disponibilidade de todas as coisas na direção indicada pela técnica, pelo que esta não se apresenta já como manipulação externa do mundo por um sujeito soberano, mas que a técnica surge para nós como grelha de inteligibilidade do mundo e do próprio homem, depois de, ao longo da história, este já se ter auto-compreendido miticamente, religiosamente e cientificamente a partir da disposição do mundo, como lapidarmente esclarece Umberto Galimberti:

na *disposição do mundo* e não na *instrumentalidade* vai individuada a essência da técnica. E isto significa que a técnica, na sua aceção moderna, já não é *ciência aplicada*, mas

horizonte no interior do qual até a ciência pura encontra a condição e a destinação do seu indagar. Somente se se compreender que a técnica moderna, após ter substituído o domínio (*signoria*) do homem pelo próprio domínio, é que se postou como condição da interpretação do homem e do mundo (Galimberti 2000, 353)

Acedemos assim a um cabal entendimento do papel dela na determinação dos móbeis humanos como na constituição da subjetividade dos próprios agentes que os concetualizam, de tal modo que, como mostrou Donna Haraway, não é com recurso à moldura interpretativa da racionalidade verbo-concetual que melhor podemos dar conta dela, mas antes as figurações:

As figurações são imagens performativas que podem ser habitadas. Verbais ou visuais, as figurações podem ser mapas condensados de mundos contestáveis. Toda a linguagem, incluindo a matemática, é figurativa isto é, feita de tropos, cheia de saliências que nos obrigam a esquivar-nos da mentalidade literal. Destaco a figuração para tornar explícita a qualidade de tropo de todos os processos materiais-semióticos, especialmente os da tecnociência. Pense-se, por exemplo, num pequeno conjunto de objetos nos quais as vidas e os mundos se acham incorporados — *chip*, gene, semente, feto, base de dados, bomba, raça, cérebro, ecossistema. (...) O *chip*, a semente, ou o gene são simultaneamente literais e figurativos. Habitamos e somos habitamos por essas figuras que mapeiam universos de conhecimento, prática e poder” (Haraway 1997, 11).

Na verdade, há uma profunda congenialidade entre este tipo de distanciamento relativamente à ideia de serviçalidade do corpo — não *possuímos* um corpo, *somos* um corpo — e a linhagem de revisão da concepção marxista de economia política em que avultam Pierre Klossowski e Jean-François Lyotard e que Michel Foucault absorve na sua teorização sobre o dispositivo e, designadamente, o dispositivo da sexualidade. Dessa revisão resulta o essencial da noção de economia libidinal (que, é certo, Foucault nunca nomeia) que envolve a circulação mercantil da totalidade das afeções, que já não somente a força de trabalho na boa tradição marxista, como bem resume Bradley (2011 37). Considerem-se, a este respeito, os casos do tráfico de seres humanos, que comporta tanto a exploração laboral como a exploração sexual, ou ainda do narcotráfico com todos os fenómenos conexos, os quais constituem tão-só pontas do icebergue da rentabilização económica generalizada e maciça do complexo de afeções dos indivíduos, sociotecnicamente potenciada e na qual as tecnologias da comunicação e a cibercultura, no seu lado negro, desempenham papel nada negligenciável: “o facto é que na base do processo não está a necessidade, mas o desejo. O aparato determina a intencionalidade individual de maneira que não são só as alienações, mas também e sobretudo as gratificações e o reconhecimento” (Ferraris 2018, 109).

Além disso, a tecnociência faz igualmente interpenetrar o orgânico e o inorgânico, o que significa que ela conecta as formas vivas com o não-vivo, o maquínico, o físico e o químico. Nada que Donna Haraway já não tivesse adiantado desde o seu célebre Manifesto Ciborgue, com o qual pretende ir para além da bio-política de Foucault. Organismo cibernético, híbrido de máquina e organismo, simultaneamente uma criatura com realidade social e uma criatura de ficção, o ciborgue resulta de três violações de fronteira cruciais, entre animalidade e humanidade, entre o organismo animal-humano e a máquina e entre o físico e o não-físico. O que Haraway propõe é o sonho de uma heteroglossia que recusa qualquer metafísica anticiência ou demonologia da técnica. Se assim se constitui um fundo comum que funciona como *recetáculo* (a *hypodoché* da filosofia grega) de tudo quanto é transformação genética, à maneira como Platão há vinte e cinco séculos concebia a *chora*, isto de modo nenhum deve significar que estamos a fazer qualquer conceção a um reducionismo biologista. Atentemos, em primeiro lugar, no aviso fundacional feito por Judith Butler, que chama a atenção para o facto de matéria ser princípio de origem geradora:

Este *recetáculo*/berçário não é uma metáfora baseada na aparência de uma forma humana, mas numa desfiguração que surge nas fronteiras do humano, tanto como sua própria condição quanto como persistente ameaça de deformação; ele não pode tomar forma, uma *morphe* e, nesse sentido, não pode ser um corpo (Butler 1993, 41).

Animanidade, animanidades

Ao plano da matéria-prima corpórea (a todos os seus níveis: vegetativo, animal, de relação) no qual a tecnociência moderna opera, gostaríamos de chamar o plano da *animanidade*, numa tradução possível da noção de *animacy* de Mel Y. Chen (2012), mas sem subscrevermos todas as aceções em que ela a entende, nomeadamente a que ela tem na linguística anglófona (Chen 2012, 4-16), nem seguirmos todas as suas conclusões, que, sobretudo no aspeto particular daquilo que ela chama a *senciência* linguística, nos parecem bastante limitativas e inclusive recuadas face à performatividade (de género e *queer*) de Judith Butler. Este plano comporta, com efeito, mas sem a esgotar, a *senciência* — para recorrermos à tradução comum do inglês *sentience* — que não coincide exatamente com “sensibilidade”, nem decerto com “consciência”, nível esse que é já o da indiferenciação entre animalidade e humanidade, ou animalidade humana e animalidade não-humana e, para alguns, um nível que integra inclusivamente as formas da vida vegetativa. De limites admissivelmente muito difíceis de traçar, podemos adiantar que a *animanidade* engloba todas as formas de vida vegetativa, animal e de relação, afetando-as, porém, de formas muitíssimo diversas.

Eis pois o risco, nem sempre assumido, de empresas de vasto alcance, como a deruição dos evidentes fechamentos hierárquicos reificados das *animanidades* (no plural), por Mel Y. Chen, cujo interesse residia, diz ela:

na sua asserção de validade hierárquica, uma asserção que se acha semeada um pouco por todo a parte, em discursos não só do pensamento dominante, mas também da própria ciência. O categórico humanismo característico de tais ontologias é uma razão pela qual se tornou tão urgente o apelo a “novos materialismos”. Os novos materialismos que podemos perseguir são aqueles que não só diagnosticam os “factos” mediante os quais os humanos não são animais não são coisas (ou mediante os quais os humanos não podem ser animais não podem ser coisas), mas que simultaneamente revelam que esses “factos” são a inquietante realidade que permeia o mundo que conhecemos (Chen 2012, 236).

Talvez por tudo isso, Chen finde cautelosamente por conservar uma ética do cuidado, e uma sensibilidade para com ele, que se quer estendida para além dos limites do humano, de maneira tal que:

Pensar e sentir criticamente sobre a animanidade encoraja a abertura aos sentidos do mundo, à recetividade, à vulnerabilidade. (...) A afeção radical não requer uma política intencional; e a própria subjetividade, com as suas adjacentes zonas de nacionalismo, individualismo, branquitude e preferência sobremaneira anti-animada por tipologias e juízos, não tem de estar no centro desta narrativa (Chen 2012, 237).

Em segundo lugar, como vimos com Mel Y. Chen, a animanidade distribui-se por uma iniludível hierarquia cujas implicações sociais e políticas não podem ser ignoradas. Nesta conformidade, impõe-se ressalvar, em apontamento, que a nossa conceção de animanidade não se confunde com a argumentação pró-direitos dos animais baseada no reconhecimento da suscetibilidade dos animais não humanos à dor, designadamente nas espécies com sistemas nervosos mais desenvolvidos. Não são esses nem o nosso raciocínio, nem o nosso propósito. Com efeito, o núcleo da questão permanece irresoluto, porém, mesmo, ou sobretudo, após se dar por adquirido que há um *continuum* entre todos aqueles na tentativa teórica de fundar a diferença do humano face ao não-humano como arbitrária e causadora de exclusões. Neste ponto, a pergunta impõe-se por si própria: que alternativa há para essa rutura e a inevitável arbitrariedade dela? A produtividade do pós-humanismo como categoria crítica exhibe os seus limites neste preciso ponto em que se trata de fundar uma ação política emancipatória, como oportunamente notou a insuspeita (a este respeito) Rosi Braidotti (2019). Braidotti, regista os generalizados cansaços contemporâneos da teoria, do pós-trabalhismo, da democracia, o que obriga a questionar aquilo que chama a convergência pós-humanista num “nós, pós-humanos” que, tal como qualquer tradicional “nós, humanos” — num idealizado comum no qual parecemos “estar-nisto-todos-juntos-mas-não-somos-todos-um-e-o-mesmo” — tem de ser cuidadosamente fundado em perspetivas diferenciais materialmente integradas:

O “nós” é imanente às, significando intrinsecamente conectados às, mesmíssimas condições de que *também* fazemos a crítica. A convergência pós-humanista é um traço comum do nosso momento histórico, mas não é nada claro de quem esta crise realmente é. Visto que não se pode falar de uma humanidade indiferenciada (ou de um indiferenciado “nós”) que alegadamente partilha uma condição comum, tanto de mediação técnica como de crise e extinção, o que é exigido aos pensadores críticos é trabalho extra. (...) O devir-pós-humano encontra-se no âmago de um processo de redefinição do sentido que cada um atribui ao apego e à ligação a um mundo comum e compartilhado, um espaço territorial: urbano, social, psíquico, ecológico, planetário, seja o que for. É uma espécie de devir-mundo. Esta perspectiva fundada dá conta de múltiplas ecologias de pertença (Braidotti 2019, 157-158).

Patenteando o móbil inclusivo — inclusivista — da convergência pós-humanista, Braidotti prossegue para considerar que o sujeito pós-humano *zoe/geo/tecno* enquadrado é uma entidade transversal, totalmente imersa em, e imanente a, uma rede de relações humanas e não-humanas. O seu ideal ético mobiliza os poderes ativos da vida no modo afirmativo da *potentia* que atualiza os meios cognitivos, afetivos e sensoriais necessários para cultivar o empoderamento e a afirmação das interligações de cada um com os outros na sua multiplicidade. Aqui, Braidotti parte para a formulação de uma ética da alegria e da afirmação que deve regular a seleção das forças afetivas que impulsionam o processo do devir-pós-humano transformador das paixões negativas em positivas. Esta ética serve como moldura analítica da experimentação que tem de ser posta em prática coletivamente: “Da experimentação no mundo comum, com o tipo de sujeitos que formos capazes de ser, podem dar conta cartografias apropriadas de quantos sujeitos ela pode incluir” (Braidotti 2019, 158), segundo limiares de sustentabilidade que Braidotti define alhures na sua obra. Ora, toda a problematidade dos programas pós-humanistas inclusivistas se encontra aqui. Não podemos aprofundar as interrogações que eles nos põem quanto à superação de afeções negativas num mundo tendencialmente autoritário onde recua a democraticidade básica inerente ao que parece ser uma espécie de pressuposto implícito da ação comunicativa de Jürgen Habermas recuperado por Braidotti, não vamos apontar o risco de fracionismo, reativada exclusão e abandono de uma procura do universal implícita na “seleção” e dos “limiares de sustentabilidade” mencionada por Braidotti e no subreptício neo-utopismo de uma ética da alegria onde, aparentemente, todos estão disponíveis para comunicar e cooperar, quando o mundo em que vivemos é um mundo de conflitualidade insanável em acelerado agravamento. Nem por isso Braidotti é leviana ou inconsciente, pois bem reconhece que: “Nenhuma quantidade de universalismo pode ocultar as fraturas, as contradições internas e as exclusões externas que sempre compuseram qualquer noção de humano” (Braidotti 2019, 159). O que este género de pós-humanismo como o de Braidotti visa, acertadamente, é obviar à exclusão eurocêntrica de todos quantos caíam fora da categoria do humano resultante do apuramento ortogenético biopolítico

originalmente tão bem descrito por Foucault e que tornou o humanismo europeu em padrão civilizacional cujo progresso seria de emular: “Incidentalmente, é aquilo que faz do eurocentrismo uma atitude estruturante, que não contingente” (Braidotti 2019, 159). Mas, perguntamo-nos nós: a lógica que se autodefine como pós-humanista, de inclusão dos excluídos pelo humanismo que deitava fora os produtos defeituosos da sua máquina antropológica (os “povos em falta”, Braidotti 2019, 165) acabará por ser tão-só um humanismo revisto, expandido, renovado, *aggiornato* à medida das necessidades contemporâneas e para enfrentar ameaças que, a propósito, Braidotti recusa que sejam o motor da crítica pós-humanista?

Acontece que, para que sequer se possam formular tanto identidades como direitos (e estes serão sempre direitos de um sujeito, não há direitos de incógnitos), é preciso, e não pode deixar de ser, interromper o *continuum* da senciência entre animal humano e animal não-humano, pois nem todos os recipientes de direitos estão em condições de os formular, isto é, só aqueles que têm a possibilidade — semiotécnica — de fazer algo com a sua animalidade. É essa rutura com a animanidade comum a todos que estabelece o ponto arbitrário que é fruto de uma decisão infundada na própria senciência e que não pode evitar produzir alguma forma de exclusão e de segregação e, logo, de hierarquia. Se foi fácil expulsar o antropocentrismo da cosmologia, já não o é da sociedade e, inclusive das preocupações com os malefícios do Antropoceno, lá onde a sobrevivência em tempos de aquecimento global já chegou ao ponto de não poder prescindir do agenciamento humano técnico-político que foi a própria causa dele. Ou, de como a crítica pós-humanista se encontra sempre na iminência de deitar fora o bebé com a água do banho.

Pelo menos no mundo ocidental afluente e democrático (se assim quisermos: capitalista-liberal e imperialista), as antigas heteronomias (a exploração do homem pelo homem, a impotência ante os fenómenos naturais) contra as quais se concetualizaram direitos, liberdades e garantias convergem e são sempre cada vez mais subsumidas pela exploração de modos de vida biotecnologicamente mediados. Se aqueles foram formulados tendo em vista o uso dos corpos de todos por qualquer um, num esforço de obviar à violência, ao abuso, à exploração, à manipulação, a todas as formas de manipulação, *you name it*, a exploração contemporânea de possíveis biotecnocientíficos não é homóloga da ação emancipatória em cujo âmbito é formulado e agenciado tudo quanto é direito, liberdade e garantia. Nada que Judith Butler não tivesse já intuído, quando reconhece a diferença entre “uma certa conceção da libertação e outras abordagens da mudança radical e da transformação crítica” (Butler 2005, 107) e coloca a vulnerabilidade no centro das preocupações ético-políticas — o que subscrevemos. Com efeito, Butler faz remontar a conceção pós-emancipatória (*post-liberatory*) de ação política à teoria foucauldiana de poder, à luz da qual poder é a capacidade de agir sobre a ação de outrém que não se encontra destituído de agência, o que implica, em última análise, que, ao contrário do marxismo e do freudo-marxismo, a resistência ao poder nunca pode escapar às próprias relações de poder (ou de poder-saber) a partir de um *locus*

externo a ele (a classe, no caso do marxismo, o desejo, no caso do freudo-marxismo, ou a sexualidade, ou o corpo). Atravessada por relações de poder-saber, a sexualidade é dispositivo da sexualidade, pelo que, disse Foucault no seu tempo que, neste pé, continua a ser o nosso, que o que há a fazer é um uso dos prazeres criativamente ético-estético, construindo modos ou estilos de vida, para além dos combates jurídico-políticos.

Para além do dispositivo da sexualidade, a contrasexualidade

Compreende-se assim que Foucault tenha sido pioneiro na denúncia da produção biopolítica de sexualidade, pondo em causa o desejo como *locus* da resistência e motor do impulso emancipatório:

É da instância do sexo que precisamos de nos libertar se, por uma viragem táctica dos diversos mecanismos da sexualidade, pretendermos utilizar, contra os ataques do poder, os corpos, os prazeres, os saberes, na sua multiplicidade e na sua possibilidade de resistência. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres (Foucault 1977, 161-162).

E igualmente se compreende nesta sequência o projeto de contra-sexualidade formulado por Paul B. Preciado no seu *Manifesto contra-sexual* (2011), assente no pressuposto segundo o qual a história da sexualidade se deslocou do âmbito da história natural da reprodução para formar parte da história artificial da produção:

A contra-sexualidade não é a criação de uma nova natureza, mas antes o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de uns corpos a outros. A contra-sexualidade é, em primeiro lugar, uma análise crítica da diferença de género e de sexo, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas [...] Em segundo lugar: a contra-sexualidade visa substituir este contrato social que denominamos Natureza por um contrato contra-sexual (Preciado 2011, 12-13).

A contra-sexualidade tem por eixo um questionamento radical do carácter terapêutico, biomédico, da prótese como correção de algo que falhou, quando o que se trata é de ir para além daquilo que funciona, e de como funciona “normalmente”:

O interessante, de um ponto de vista contra-sexual, é esse desejo de o instrumento se tornar consciente, de incorporar a memória do corpo, de sentir e agir por si mesmo. A prótese dotada de sensibilidade fantasmática rompe com o modelo mecânico segundo o qual a prótese deveria ser um simples instrumento que substitui um membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, defini-la como mecânica ou orgânica, como corpo ou máquina. A prótese pertence por um tempo ao corpo vivo, mas resiste a uma incorporação definitiva. É separável, destacável, descartável, substituível. Mesmo quando se ata ao

corpo, se incorpora e parece dotada de consciência, pode a qualquer momento voltar à ordem do objeto (Preciado 2011, 152).

Superados os binarismos que reforçam a estigmatização política de determinados grupos (mulheres, não brancos, *queers*, deficientes, doentes, etc.), impedindo-os sistematicamente de aceder às tecnologias textuais, discursivas, corporais que os produzem e objetivam, é enfim possível desmistificar a produção técnica que se apresenta a si mesma como “natureza”:

Por outras palavras, cada “órgão” tecnológico reinventa uma “nova condição natural” mediante a qual todos somos deficientes. Melhor ainda, cada nova tecnologia recria a nossa natureza como deficiente em relação a uma nova atividade que exige ser suprida tecnologicamente (Preciado 2011, 153).

Preciado adianta que a diferença entre bio- e tecno- não é uma diferença entre o orgânico e o inorgânico, pelo que não se trata de avaliar a passagem do biológico ao sintético, mas de assinalar o aparecimento de um novo tipo de corporalidade. Preciado revela alguma dívida para com Judith Butler, que já era subsidiária da ideia deleuzeana/guattariana de “corpo sem órgãos” e com que esta relê a ideia freudiana da erotogenicidade geral do corpo: “Ser uma propriedade de todos os órgãos é ser uma propriedade necessária a órgão nenhum, uma propriedade definida pela sua própria plasticidade, transferibilidade e expropriabilidade” (Butler 1993, 61). Preciado reconhece o carácter, por assim dizer, vicariante da função protésica, que pode migrar de órgão para órgão, desse modo abrindo plenamente a possibilidade de interrogarmos que órgão, ou localização erógena, ou ausência deles, pode fixar alguém como homem, como mulher, como masculino, como feminino, ou então, simetricamente, desqualificar, alguém como homossexual, heterossexual, trans-género, trans-sexual, deficiente, etc. A partir daqui, Preciado começa a distanciar-se do enfoque da teoria *queer* na performatividade do simbólico, preferindo-lhe a sua própria ideia de tecnoperformatividade como operador de ressubjetivação: desde o *Manifesto contra-sexual* que Preciado dizia que:

A contra-sexualidade é também uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Define a sexualidade como tecnologia e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/género denominados “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “trans-sexual”, assim como práticas e identidades sexuais não são senão máquinas, produtos, instrumentos, aparatos, expedientes, próteses, redes, aplicações, programas, conexões, fluxos de energia e de informação, interrupções e interruptores, chaves, leis de circulação, fronteiras, constrangimentos, desenhos, lógicas, equipamentos, formatos, acidentes, detritos, mecanismos, usos, desvios... (Preciado 2011, 14).

Em *Testo yonqui* (2008), Preciado vai mais longe e opõe à teoria *queer* óbices bem mais difíceis de superar: “(o) género (feminilidade/masculinidade) não é nem um conceito, nem uma ideologia, nem uma *performance*” (Preciado 2008, 89). Invocando Teresa De Lauretis, que substituiu a noção de opressão de género pela noção de tecnologias de género e que são outras tantas tecnologias de produção de ficções somáticas, Preciado opta por falar de tecnogénero em vez de género:

Género é uma noção necessária para o aparecimento e o desenvolvimento de uma série de técnicas farmacopornográficas de normalização e transformação do ser vivo (...). Será por isso mais correto, em termos ontopolíticos, falar de “tecnogénero” se queremos dar conta do conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, cirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas ou cibernéticas que constituem performativamente a materialidade dos sexos (Preciado 2008, 86).

Com efeito, o projeto de uma contra-sexualidade posiciona-se relativamente ao entendimento foucauldiano da sexualidade como dispositivo de captura biopolítica dos indivíduos, obrigando-se a ir mais longe que a teoria *queer* nele inspirada, para interrogar que espécie de ductilidade última pode explicar que o género seja moldável a esse ponto. A resposta está na força orgásmica ou *potentia gaudendi*, que concebe a partir da *dynamis* grega, filtrada pela potência de atuar ou força de existir espinosiana:

trata-se da potência atual ou virtual de excitação (total) de um corpo. Esta potência é uma capacidade indeterminada, não tem género, não é feminina nem masculina, nem humana nem animal, nem animada nem inanimada, não se dirige primariamente nem ao feminino nem ao masculino, não conhece a diferença entre homossexualidade e heterossexualidade, não diferencia entre o objeto e o sujeito, nem tão-pouco sabe a diferença entre ser excitado, excitar ou excitar-se com. Não privilegia um órgão sobre outro. (...) A força orgásmica é a soma da potência de excitação inerente a cada molécula viva. A força orgásmica não procura a sua resolução imediata, antes aspira a estender-se no espaço e no tempo, a tudo e a todos, em todo o lugar e a todo o momento. É força que transforma o mundo em prazer-com. A força orgásmica reúne ao mesmo tempo todas as forças somáticas e psíquicas, põe em jogo todos os recursos bioquímicos e todas as estruturas da alma (Preciado 2008, 38).

Sendo a “capacidade total e abstrata de criar prazer” (Preciado 2008, 90), ela é antes de tudo potência de vida que aspira a transferir-se para tudo e para todos, força de transformação do todo planetário tecnocultural interconectado:

Ousemos a hipótese: as verdadeiras matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de autocomplacência e de controlo

omnipotente. O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controlo farmacopornográfico da subjetividade (...) Aqui, até o dinheiro se torna num significante abstrato psicotrópico. O corpo adicto e sexual, o sexo e todos os seus derivados semiótico-técnicos são hoje o principal recurso do capitalismo pós-fordista (Preciado 2008, 36-37).

No estado de permanente excitabilidade hiper-produtiva do capitalismo farmacopornográfico — uma interpretação pessoal da mobilização infinita de Peter Sloterdijk — a força de trabalho revelou o seu verdadeiro substrato, que é a *potentia gaudendi*, a qual, para além do seu carácter não permanente e altamente maleável, se caracteriza pela impossibilidade de ser possuída ou conservada. É fundamento energético que existe unicamente como evento, relação, prática, devir, o que significa que o tecnocorpo (não exclusivamente biológico e pré-discursivo), uma entidade tecnoviva multiconectada, seja o seu substrato polisssexual vivo. Admitindo que “(a)s nossas sociedades contemporâneas são enormes laboratórios sexopolíticos nos quais se produzem os géneros” (Preciado 2008, 93), Preciado repete, à sua conta e nos termos da tecnoperformatividade, algo que a teoria *queer* já tinha sugerido, na esteira de Foucault. Trata-se da capacidade de reversão de posições no interior das relações de poder-saber, isto é, a capacidade de os indivíduos fazerem algo com aquilo que deles foi feito, que na teoria *queer* passa essencialmente por uma política da performatividade resignificadora e re-subjetivadora, mas a que Preciado imprime outro carácter:

Enquanto sujeitos sexuais, habitamos parques de atrações biocapitalistas. Somos homens e mulheres de laboratório. Efeitos de uma espécie de bioplatonismo político-científico. Mas estamos vivos: ao mesmo tempo materializamos o poder do sistema farmacopornográfico e a sua possibilidade de fracasso (Preciado 2008, 93).

O núcleo duro da alternativa sugerida por Preciado não está na sua crítica à falência das políticas tradicionais da identidade, nem tão-pouco à instalação e normatização dos movimentos sociais (culminante com o feminismo capacitista e com o casamento entre pessoas do mesmo sexo), mesmo quando tentaram superar as políticas de identidades essencializadas. Está na vocação decididamente pós-emancipatória e experimental que pretende imprimir à sua política da tecnoperformatividade, o que de imediato nos leva a interrogarmo-nos, por um lado, em que consiste uma política desprovida de conteúdo emancipatório, e, por outro, se uma política que é experimental ainda pode sequer ser política *tout court*:

Neste contexto de produção e controlo masturbatório global torna-se obsoleto falar de libertação sexual ou de guerra dos sexos. Haverá antes que falar de dominação, resistência e terrorismo farmacopornográficos (...). Este novo proletariado farmacopornográfico é um sujeito económico que produz mais-valia sexual (...) e toxicológica, e é também um

novo sujeito político: não porque possa incarnar a promessa do feminismo radical (traída pelos feminismos liberais e estatais antipornográficos, abolicionistas), do movimento *queer* (traído pelos movimentos homossexuais e transsexuais, e pelas suas alianças com os poderes médicos, jurídicos e mediáticos) e dos movimentos de medicina não alopáticas e de liberalização do consumo de drogas (traídos pelos acordos farmacológicos e ameaçados pelas máfias estatais e pelo tráfico de drogas), mas porque emana diretamente dos detritos destes sujeitos políticos malogrados (Preciado 2008, 208).

Em jeito de coda (in)conclusiva, recordemos alguns avisos à navegação, a começar por Agamben, que, muito apropriadamente naquela sequência, apontou que não há retorno possível à política clássica e que a restauração das suas categorias mais não teria do que um significado crítico (Agamben 2016, 164). As tensões a que nos referimos são afinal as tensões da vida experimental em que a biopolítica transformou todas as formas de vida e que nos fazem interrogar se não estaremos na iminência de nos precipitarmos para dentro dela no próprio gesto de concebemos e ensaiarmos o que quer que seja que possa ser uma *resistência*? Na esteira de Foucault, que foi pioneiro nesta consciencialização, Agamben observa que: “É fácil ver que a *experimental life* é um *bios* que, num sentido muito particular, se concentrou de tal maneira na sua própria *zoê* que passou a não se distinguir dela” (Agamben 1998, 163). Com efeito, o que parece recortar-se sobre o pano-de-fundo da perseguição da liberdade morfológica é uma nova epistemopolítica que opera uma deslocação absolutamente decisiva da ordem do emancipatório para a ordem do experimental (e, logo, pós-emancipatório), sempre em risco iminente de, para todos os efeitos práticos, aproximar paradoxalmente orientações políticas tidas como incompatíveis, senão reciprocamente exclusivas. Ora, é possível detetar surpreendentes convergências entre posições políticas diametralmente opostas tanto no seio das correntes bioconservadoras, como no seio das correntes trans-humanistas, como muito esclarecedoramente sintetiza Gilbert Hottois:

Os bioconservadores reúnem ativistas anti-tecnologias e anti-empresas capitalistas, conservadores religiosos, defensores dos direitos dos deficientes, ambientalistas da ecologia profunda que se referem à lei da Natureza ou de Deus, certos movimentos feministas, reacionários anti-modernidade, esquerdistas socialistas e comunistas ateus ou agnósticos, associações de tipo sindical temerosas do desaparecimento do trabalho, defensores dos direitos do homem, a esquerda intelectual, humanista e progressista mas conservadora ou reacionária relativamente às novas tecnologias, essas ‘cassandras’ invocando tão-só o princípio de precaução... Todas convergem à volta de uma ‘defesa dos direitos do homem ou do humano’, mas por razões e contra o pano-de-fundo de crenças por vezes diametralmente opostas.

Do outro lado, o leque trans-humanista — os partidários do desenvolvimento (...) das “tecnologias trans-humanistas” — abre-se do anarco-capitalismo e do libertarianismo ao socialismo de Estado-Providência; amalgama feministas, movimentos homossexuais, transsexuais e transgénero, certos defensores dos direitos do homem, utopistas de esquerda, neo-liberais, defensores dos animais... Também aqui, o leque vai da esquerda à direita, tendo por eixo a noção de “pessoa” irredutível à de “humano” (Hottois 2017, 178).

Se humano é aquilo que possui a capacidade de se fazer, sem qualquer identidade específica prévia, então, todo o devir-humano ficará sujeito à caução do reconhecimento (Butler 2004, 134), o que “significa que é homem aquele que se reconhecer como tal, que *o homem é o animal que deve reconhecer-se humano para o ser*” (Agamben 2002, 44). Aí radica também a pertinência da urgente interrogação de Judith Butler sobre o que pode contar como vida cuja perda é digna de luto, por mais precária que possa ser (Butler, 2006), ou insustentável, ou, como outrora foi chamada pela biomedicina nazi, “vida indigna de ser vivida” (*Lebensunwertes Leben*). O humano como máquina antropológica, portanto: “*Homo sapiens* não é pois nem uma substância, nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (Agamben 2002, 46). Não sendo o reconhecimento da ordem do ontológico, mas da ordem do histórico, é-nos impossível invocar uma essência originária em nome da qual obviarmos às formas de (in)humanidade indesejável e resta-nos tão-só a memória dos holocaustos, todos eles, que nunca deveriam ter sido para ajuizarmos de quanto não se pode repetir. Nada há de moral no fio condutor da história que é retrospectivamente incorrigível e irrecuperável, mas podemos sempre dela retirar lições para a nossa própria ação.

É este o espectro que não pode deixar de assombrar os atuais projetos trans-humanistas de Vida Artificial e de Inteligência Artificial, e bem assim as políticas da liberdade morfológica, sempre que, voluntariosa ou subrepticamente, deslizam da intervenção terapêutica, corretiva ou preventiva, para o aprimoramento (*enhancement*) ou o apuramento (*betterment*) melhorístico. O que nos revela igualmente que a normalidade nunca deixou de ser um ideal regulador que, se nunca realmente foi uma norma ou constante estatística, está em vias de se tornar numa aporia do inatingível que, ao empurrar sempre para mais longe, mais alto e mais forte a meta a superar, vai gerando uma maciça exclusão de obsolescências, de fracassos, de produtos defeituosos, rebotalhos descartáveis, uma (bio)massa humana insustentável que literalmente *está a mais* e que fica votada ao processamento exterminador. Trata-se da produção maciça de vida nua descartável que cinde irremediavelmente a multidão dos excluídos do corpo político integral, como concluiu Agamben (2016, 155-158) e que a razão só pode pensar em espanto e estupefação, “*quasi attonita*”, nas palavras de Schelling (Agamben 2016, 160). Pode-se deduzir das reflexões de Foucault sobre, primeiro, a ortogénese disciplinar dos indivíduos modernos (descrita em *Vigiar e punir*) e segundo, sobre a biopolítica (em A

vontade de saber) que este verdadeiro mecanismo seletor (estímulo e intensificação de características desejáveis e de rejeição e eliminação de traços deletérios) é coextensivo à transposição daquilo que ele chama o limiar da modernidade biológica (a “bio-história”) e que pode incluir ápices paroxísticos nos quais a biopolítica se verte numa tana-topolítica (noutras versões algo diferentes, uma necropolítica, *apud* Achille Mbembe), o que, na esteira de Foucault, confirmam o paradigma concentracionário de Agamben (2016) e o paradigma imunitário de Roberto Esposito (2002). Não precisamos de ruturas totalitárias para precipitar holocaustos outrora apanágio dos paroxismos fascistas; a produção *business as usual* democrática de estados de exceção vai-se ocupando disso sobre o pano-de-fundo da racionalidade económica capitalista-liberal, suscetível de atingir o ponto de apocalipse ambiental e climático, mas que doravante se apresenta naturalizada e trivializada como a realidade tal qual ela é, na sua pétrea inevitabilidade e inamovibilidade.

Referências

- Agamben, Giorgio. 1998. *O poder soberano e a vida nua. Homo sacer*. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. 2002. *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*. Paris: Éditions Payot et Rivages.
- _____. 2016. *Homo sacer. L'intégrale 1997-2015*. Paris: Seuil.
- Bradley, Arthur. 2011. *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Braidotti, Rosi. 2019. *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge.
- _____. 2005. *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam.
- _____. 2006. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London & New York: Verso.
- Chen, Mel Y. 2012. *Animacies. Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham: Duke University Press.
- Ferraris, Maurizio. 2018. *Mobilização total*. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, Michel. 1977. *A vontade de saber*. Lisboa: António Ramos.
- Galimberti, Umberto. 2000. *Psyche e techne*. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- _____. 1997. *Modest Witness Second Millenium. FemaleMan Meets OncoMouse. Feminism and Technoscience*. New York & London: Routledge.
- Hottois, Gilbert. 2017. *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris: Vrin.
- Lévi-Strauss, Claude. 2018. *Somos todos canibais*. Lisboa: Teodolito.
- Mcruer, Robert. 2006. *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York & London: New York University Press.
- Preciado, Beatriz. 2011. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Preciado, Paul B. 2008. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Stone, Allucquère Roseanne. 1995. *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*. Cambridge & London: The MIT Press.
- _____. 2014. *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto* <https://sandystone.com/empire-strikes-back.pdf>.

Nota biográfica Biographical note

Docente no Departamento de Ciências da Comunicação na Universidade Nova de Lisboa. Investigador responsável dos projetos «Modelos e Práticas de Comunicação da Ciência em Portugal» e «História da Cultura Visual da Medicina em Portugal». Organizou os números da *Revista de Comunicação e Linguagens* dedicados aos temas «Mediação dos Saberes», «Michel Foucault. Uma Analítica da Experiência», e «Corpo, Técnica, Subjectividades». Organizou os livros *Indisciplinar a Teoria* (Fenda, 2004), e *A Sida por Um Fio* (Vega, 1997). Investigador do projeto «A Ficção e as Raízes da Cibercultura» (PTDC/CLE-LLI/099000/2008), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

ORCID

[0000-0001-9920-9565](https://orcid.org/0000-0001-9920-9565)

CV

[8215-864E-002F](https://www.cv.unl.pt/8215-864E-002F)

Morada institucional

Universidade NOVA de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Av. de Berna, 26-C, 1069-061 Lisboa Portugal.

Para citar este artigo

Cascais, António Fernando. 2023. “Tecnidade originária, animanidade e usos do corpo.” *Revista de Comunicação e Linguagens* (59): 31-51. <https://doi.org/10.34619/vlus-bgmh>.

Recebido Received: 2023-09-22

Aceite Accepted: 2023-11-27

DOI <https://doi.org/10.34619/vlus-bgmh>

Este trabalho está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.
Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>