

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA E HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO

GRUPO DE PESQUISA: DIFERENÇAS E SUBJETIVIDADES EM EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

MICHEL SERRES: A POSSÍVEL NOVA HOMINESCÊNCIA E OS DESAFIOS

PARA A EDUCAÇÃO DO HOMEM CONTEMPORÂNEO

MESTRANDA: MARIA EMANUELA ESTEVES DOS SANTOS

ORIENTADOR: SILVIO DONIZETTI DE OLIVEIRA GALLO

AGÊNCIA FINANCIADORA: FAPESP

CAMPINAS - 2010

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

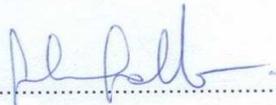
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Título - MICHEL SERRES: A POSSÍVEL NOVA HOMINESCÊNCIA E OS DESAFIOS
PARA A EDUCAÇÃO DO HOMEM CONTEMPORÂNEO

Autor: Maria Emanuela Esteves dos Santos
Orientador: Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

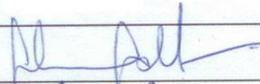
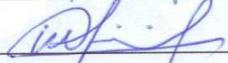
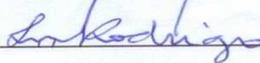
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Maria Emanuela Esteves dos Santos e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 06/agosto /2010.

Assinatura:.....

Orientador.....SILVIO.....DONIZETTI DE OLIVEIRA GALLO

COMISSÃO JULGADORA:

2010

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**
Bibliotecária: Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

Sa59m	<p>Santos, Maria Emanuela Esteves dos.</p> <p>Michel Serres: a possível nova hominescência e os desafios para educação do homem contemporâneo / Maria Emanuela Esteves dos Santos. – Campinas, SP: [s.n.], 2010.</p> <p>Orientador: Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.</p> <p>1. Serres, Michel. 2. Antropologia filosófica. 3. Contemporaneidade. 4. Humanismo. I. Gallo, Sílvio Donizetti de Oliveira. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">10-216/BFE</p>
-------	--

Título em inglês: Michel Serres: the possible new hominescence and its challenges to the education of contemporary man

Keywords: Serres, Michel; Philosophical anthropology; Contemporaneity; Humanism

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo (Orientador)
Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho
Prof.ª. Dr.ª. Lídia Maria Rodrigo
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira

Data da defesa: 06/08/2010

Programa de Pós-Graduação: Educação

e-mail: maru_esteves@yahoo.com.br

*A todos aqueles que confiaram na minha capacidade e de alguma
forma contribuíram para esta conquista.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pela oportunidade da vida, sem a qual nada disto seria possível.

À Universidade Estadual de Campinas, por me proporcionar as condições para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo vital apoio financeiro.

Ao grupo DIS (Diferenças e Subjetividades em Educação), por acolher a minha proposta de pesquisa e propiciar os debates e as trocas de experiência tão relevantes aos membros do grupo.

Aos amigos queridos do Transversal – Américo, Renata, Gláucia, Everton, Marcos e todos os outros que vêm e que vão –, pelas sugestões de leitura, pelas discussões enriquecedoras e por ampliarem os meus horizontes de compreensão da filosofia e do educar.

Ao Silvio Gallo, professor e pesquisador que tanto admiro e que me orgulho sempre de ter como meu orientador. Obrigado pelos ensinamentos valiosos, por apostar que uma pedagoga possa fazer filosofia da educação, por estar aberto ao novo quando a maioria o desconsidera, pelo carinho, atenção e disponibilidade constantes e por me fazer sentir tão confortável e livre no desenvolvimento desta pesquisa.

Ao eterno mestre e amigo Wanderley de Oliveira, que me iniciou nos desafios da pesquisa, sempre guiando meus passos para conquistas maiores. Sua grande sabedoria foi e ainda é minha principal inspiração. A você, minha infinita gratidão, minha admiração e meu respeito incomensuráveis.

Aos membros da banca, professores Alexandre Filordi, Lídia Rodrigo e Wanderley de Oliveira, que, pelas sugestões, esclarecimentos e observações pertinentes, muito contribuíram para o desenvolvimento das potencialidades desta dissertação.

Aos meus pais, Cida e Francisco, primeiras mãos que me acolheram quando me aventurei na existência física. Em especial, à minha amada mãe Cida, melhor amiga e companheira de todas as horas, a quem sempre posso recorrer e em quem me espelho, constantemente, para aprender a força, a dignidade e o caráter.

Ao meu estimado irmão Leonardo, que, mesmo distante por razões adversas, também faz parte desta conquista.

Ao meu querido padrinho Agostinho, grande incentivador da minha formação, apoio inestimável em todos os momentos, anjo da guarda de minha família, que sempre nos protegeu e amparou quando mais precisamos. O seu incentivo incondicional e a confiança inabalável na minha capacidade são algumas das principais razões que me fizeram chegar até aqui.

Aos meus tios Ivair e Valéria e aos meus primos Bruna, Bianca, Rodrigo, Rafael, Júnior e Juliana, por alegrarem a minha vida.

Aos tios Chico e Toninha, por me acolherem tão afetuosamente em sua casa e me ampararem no momento em que eu iniciava os primeiros passos da saída de casa no interior de Minas Gerais para uma das maiores cidades de São Paulo.

À minha linda sobrinha Isadora, que me faz experimentar o mais puro sentimento de afeto, amor e carinho e por quem sempre sigo mais adiante.

Aos meus irmãos do coração, Vitor e Thaís, e ao Jurandir, pessoas tão especiais que chegaram às nossas vidas e com quem compartilho os meus dias, sem contar os deliciosos almoços de domingo. Em especial, ao Vitor, que, além de irmão do coração, é amigo adorável com quem tenho grande afinidade e me comprazo em conversar por horas. Sua inteligência, gentileza e educação me fazem admirá-lo sempre. As tantas conversas que tivemos, certamente, muito influenciaram no desenvolvimento desta pesquisa.

Ao meu grande amor Rodrigo, companheiro maravilhoso, ao lado de quem vivo momentos inesquecíveis. O seu apoio constante e a sua confiança que desafia, ao me mostrar que eu sou capaz de muito mais, me fizeram alçar voos maiores e a querer ir mais longe. Esta conquista é nossa e tenho certeza de que, ao seu lado, outras virão, pois sua força, seu amor, sua proteção e seu incentivo não me deixam temer os desafios e me fazem sempre ir mais além.

À minha família do coração, Sr. Maurílio, Sra. Vanderlina, Érica, Eduardo, Giseli e a linda e apaixonante Laura, por me acolherem com tanto carinho em suas vidas, pelos momentos agradáveis que passamos juntos e por me aproximarem ainda mais do meu amor.

À querida amiga Alexandra, por dividir comigo as angústias, as alegrias, os medos e as inseguranças de mestrandas e, ainda, por me fazer apreciar as delícias de uma boa taça de vinho em sua companhia e de suas “atrapalhadas”.

À querida Marina, pela longa amizade e cumplicidade que sempre nos unem mesmo quando seguimos por caminhos diferentes.

À minha tia do coração Olga, pelo incentivo, carinho e grande exemplo de mulher de sucesso.

Aos amigos estimados Beth e Jonas, com os quais tenho o prazer de trabalhar algumas vezes sob um ambiente de diversão e alegria, em especial, ao Jonas, que, por um tempo maior, tolerou trabalhar ao meu lado, disputando minha atenção com os inseparáveis livros que eu não podia abandonar.

Aos meus vizinhos, em particular, Cleuza e Edna, por torcerem sempre pelo meu sucesso.

Aos companheiros de crença, que mantêm o movimento espírita ativo em nossa cidade, proporcionando-me sempre o amparo e a palavra de equilíbrio que me fazem seguir no caminho da reforma íntima. Em especial, ao Beбето, ao Célio, à Clarice, ao Odair e à minha mãe, que, apesar da minha ausência, me consideram ainda parte da casa.

Enfim, a todos aqueles, pessoas anônimas, que estiveram presente em minha vida durante estes dois anos e meio e de alguma forma contribuíram, mesmo que indiretamente, para a realização desta pesquisa.

Quando uma vida começa na experiência e na atmosfera da morte, ela só pode prosseguir no sentimento contínuo, do nascimento, do renascimento, de uma fonte positiva e superabundante de alegria.
(Serres, 1999)

Resumo: Pensar a formação do homem contemporâneo é nesta dissertação um objetivo que se viabiliza pela filosofia de Michel Serres. Por meio dela, mais especificamente na obra *Hominescências*, buscou-se a compreensão dos elementos e circunstâncias que singularizam nosso tempo e, conseqüentemente, podem estar fazendo emergir uma outra humanidade. Nesse sentido, como uma investigação, a princípio, marcada por reflexões antropológicas, esta dissertação intenta, contudo, por objetivo maior, lançar as proposições que permitam pensar a educação do homem contemporâneo. O primeiro movimento da investigação constou em refletir sobre o homem e as dimensões que o engendram segundo a tradição da Antropologia Filosófica. Posteriormente, esta investigação apropriou-se de alguns elementos dessa tradição para pensar a filosofia antropológica proposta por Serres. Logo, sob a ambiência desses conceitos filosóficos, a dissertação passou ao detalhamento das circunstâncias diferenciais do século XX, que redimensionaram as três dimensões de engendramento do homem: o corpo, o mundo e os outros. Dessa forma, refletindo sobre a contingência desses três acontecimentos à constituição do homem, esta dissertação buscou levantar, como último movimento, as implicações deste novo tempo ao pensamento educacional.

Palavras-chave: Michel Serres. Antropologia Filosófica. Hominescências. Homem Contemporâneo.

Abstract: In this dissertation, reflecting upon the education of contemporary Man is an objective made feasible by Michel Serres's philosophy. Through his thinking, more specifically in the book *Hominescence*, we sought to understand the elements and circumstances that single out our time and that could consequently be bringing forth a new Humanity. Even though this research is at first glance marked by anthropological reflections, the dissertation aims primarily at laying the propositions that allow of thinking of the education of contemporary Man. The first step forward in this investigation consisted in reflecting on Man and on the dimensions that engender them according to the tradition of philosophical anthropology. Subsequently, elements from this tradition are incorporated so as to think of the philosophical anthropology propounded by Serres. Therefore, under the ambiance of the philosophical concepts, the dissertation goes on to detail the circumstances, unique to the 20th century, that reshaped the three dimensions which engender Man: the body, the world and the other. Hence, reflecting on the contingency of those three events for the constitution of Man, this dissertation sought to raise, as a last step, the implications of this new era, for educational thought.

Keywords: Michel Serres. Philosophical Anthropology. Hominescence. Contemporary Man.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 DA LEGITIMIDADE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA À INVESTIGAÇÃO SOBRE O SER	11
2 MICHEL SERRES E HOMINESCÊNCIAS: POR UMA ANTROPOLOGIA DO MODO	23
2.1 Da condição humana: a <i>vita activa</i>	24
2.2 Morte e vida em Michel Serres	29
2.2.1 Michel Serres: engendramento do singular	31
2.2.2 Hominescências: engendramento do coletivo	36
3 O HOMEM E O CORPO: DAS CIRCUNSTÂNCIAS CONTINGENTES AO ADVENTO DE UMA OUTRA CORPORALIDADE	43
3.1 O corpo enquanto estrutura <i>contingente</i> do homem	44
3.2 A liberação de um escravo: primeiro circuito de hominescência	51
3.3 Qual a finalidade desse poder?	62
4 O HOMEM E O MUNDO: RELAÇÕES SIMBIÓTICAS NA NOVA HABITAÇÃO GLOBAL	69
4.1 Mundo-habitação: da reciprocidade ao desvio	70
4.2 O maior dos acontecimentos contemporâneos	79
4.3 Segundo circuito de hominescência: objeto-mundo	87

4.4 Um eu sem espaço	92
5 O HOMEM E OS OUTROS: O DEVIR SER E AS NOVAS MODALIDADES CONTINGENTES DE ENCONTRO COM A ALTERIDADE	97
5.1 De Pierrô a Arlequim: possibilidade de pensar a relação homem e outros	98
5.2 Terceiro circuito de hominescência: as novas tecnologias e a comunicação	103
5.3 Os outros e o anúncio da morte do ego	114
6 CULTURA DA PAZ: O RENASCIMENTO DO HUMANISMO	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
REFERÊNCIAS	135

INTRODUÇÃO

O que move esta dissertação, refletir sobre o homem contemporâneo a partir da filosofia de Michel Serres, no intuito de lançar inferências sobre a educação desse homem, desde o princípio das investigações figurou por demasiado ambicioso, visto que se tem por objetivo dois grandes projetos: o primeiro, de cunho antropológico, visa a pensar o homem, a sua realidade e as consequentes implicações de um sobre o outro; o segundo, de cunho pedagógico, cuja intenção principal é pensar a educação em razão desse homem e dessa realidade.

Esses dois grandes projetos foram inspirados por *Hominescências: o começo de uma outra humanidade?* (2003b), obra do filósofo Michel Serres, que busca pensar o humano a partir do que o autor denomina inovações do século XX. Michel Serres é um dos autores mais instigantes da vida intelectual contemporânea (OLIVEIRA e SANTOS, 2007); contudo, ele ainda é pouco conhecido no meio acadêmico brasileiro. Por isso, antes de adentrarmos nas questões específicas desenvolvidas nesta dissertação, faremos uma pequena apresentação da vida e da obra desse pensador. Essa apresentação consistirá, a princípio, num rápido esboço biográfico, associado a uma cronologia de seus principais livros, de forma que se possa identificar o filósofo e sua obra num contexto mais geral de produção. No entanto, em um segundo momento, mais especificamente no segundo capítulo desta dissertação, voltaremos a tratar da vida e da obra de Michel Serres, todavia, por meio de uma abordagem mais reflexiva que nos permita demonstrar a relação intrínseca entre a formação do filósofo e a constituição de *Hominescências*. Nesse segundo momento, portanto, encontrar-se-ão novos elementos que complementem esse pequeno esboço biográfico, que por hora fazemos nas linhas que se seguem.

Michel Serres é descendente de uma família de camponeses e marinheiros. Nasceu no sudoeste da França, em Agen, no ano de 1930. Coursou Matemática na Escola Naval Francesa entre os anos de 1949 e 1951. Posteriormente, entrou na Escola Normal Superior, de Paris, onde conclui o curso de Filosofia em 1955. Logo após, alistou-se na marinha francesa e viajou pelo mundo até 1958. Retornou à academia depois do alistamento e defendeu, em 1968, sua tese de doutorado sobre o filósofo e matemático alemão Leibniz. Participou, nesse mesmo ano,

juntamente com Michel Foucault, da criação da Universidade de Vincennes. Em seguida, foi indicado para lecionar História das Ciências no Departamento de História da Sorbonne. Desde 1984, leciona também em Stanford, nos EUA.

Autor de uma extensa obra, Serres é um filósofo difícil de ser classificado dentro das correntes do pensamento ocidental. Sua produção compõe, em passadas largas, uma filosofia original e sedutora (OLIVEIRA e SANTOS, 2007), a qual tenta percorrer os grandes domínios do pensamento (ciências exatas e humanas, literatura, artes e religiões) como forma de empreender uma reconciliação dos diversos ramos do saber, livre de dogmas e de imperialismos teóricos. Inimigo do espírito de sistema, Serres publicou seu primeiro livro em 1968¹. Deu continuidade à sua obra com uma série de cinco livros, nos quais procura desenvolver as diversas facetas de sua reflexão sobre as ciências e sua conseqüente influência sobre a literatura e as artes. Escrita entre 1969 e 1980, essa série de livros recebeu como título geral *Hermes*². A temática de *Hermes* continuou ainda a ser desenvolvida nos demais ensaios que Serres publicou até 1987³.

Contudo, um novo período na filosofia de Serres se iniciou em 1987, com a publicação de *Statues* (1987), obra que busca meditar sobre a morte e a ausência de comunicação entre os homens (OLIVEIRA e SANTOS, 2007). A partir desse momento, a comunicação passou, cada vez mais, a ocupar as reflexões do filósofo. Nesse sentido, após *Statues*, Serres escreveu *Le contrat naturel* (1990a), que faz apelo a uma relação contratual ou simbiótica do homem com a natureza; *Le tiers-instruit* (1991a), que trata da educação e da mestiçagem cultural; *La légende des anges* (1993b), que propõe uma compreensão filosófica para a evolução das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) e seu impacto nas relações dos homens entre si e com o conhecimento; *Hominescence* (2001); *L'incandescent* (2003a), no qual o filósofo propõe a refundação do humanismo e a consolidação da paz por meio da ruptura da fronteira entre

¹ Trata-se de sua tese sobre Leibniz (SERRES, 1968).

² Serres, 1969 (I-La communication), 1972 (II-L'interférence), 1974a (III-La traduction), 1977a (IV-La distribution) e 1980a (V-La passage du nord-ouest). No Brasil, Roberto Machado traduziu e organizou uma coletânea de nove ensaios, a partir dos cinco volumes de *Hermes*, intitulada: *Uma filosofia das ciências* (SERRES, 1990b).

³ Além dos cinco volumes de *Hermes*, confira ainda: *Jouvences: sur Jules Verne* (SERRES, 1974b); *Esthétiques: sur Carpaccio* (SERRES, 1975a); *Zola, feux et signaux de brume* (SERRES, 1975b); *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* (SERRES, 1977b); *Le parasite* (SERRES, 1980b); *Genèse* (SERRES, 1982); *Détachement* (SERRES, 1983a); *Rome, le livre des fondations* (SERRES, 1983b); e *Les cinq sens* (SERRES, 1985).

natureza e cultura; e *Rameaux* (2004a), que constata a urgência de se reinventar a universalidade das relações dos homens com a totalidade planetária.

Esta dissertação situa-se na fase da filosofia de Serres aberta com *Statues* (1987). Dentro dessa fase, especificamente em *Hominescence*, traduzida no Brasil em 2003 com o título *Hominescências*, a obra condensa as reflexões de Serres sobre o século XX e sua repercussão na vida do homem. Para tanto, o filósofo faz uma análise pormenorizada das principais modificações que diferenciam o último século dos demais e das consequências dessa particularidade na constituição do homem. Assim, pelo alcance da questão que levanta, o objeto de *Hominescências* é por si mesmo extenso e grandioso. Consequentemente, uma dissertação que parte em razão dele não conseguiria se furtar a implicações com aspectos de alcance e dimensão equivalentes. É desse plano de amplitude e extensão, portanto, que surge a primeira questão deste trabalho: refletir sobre o homem contemporâneo.

Por outro lado, na mesma proporção que *Hominescências*, o olhar e a leitura de alguém, que não desvincula do seu horizonte a questão primordial da educação, instigam tanto quanto o despontar dessas implicações. Em uma extremidade, a obra de Serres antevê a possibilidade do surgimento de um outro homem; na outra, essa possibilidade encaminha as reflexões no sentido: *e a educação desse novo homem?*

É dessa forma que uma obra, cuja intenção é refletir sobre o destino do homem, associada ao olhar de quem busca os princípios norteadores e reflexivos do ato de educar, resulta em um projeto de proporções extensas, o qual permite entrever que, nas linhas que se seguirão, apenas um pouco da intenção primeira se efetiva, pois, à medida que se desfazem as dobras dessa imbricada questão, outras tantas se formam.

Tal desdobramento e amplitude, antes de angustiarem, inspiram, porque abrem novas possibilidades, aspectos não divisados, pontos ainda não abordados, complexos e implicações que resultam em um projeto de investigação que demanda uma vida de trabalhos. Parece, então, que se encontrou uma boa proposição capaz de motivar e produzir o movimento, a indagação, a busca e a inquietação em quem se dispôs à atividade do pensamento e do ensino.

Logo, pensar a formação do homem contemporâneo – formação aqui compreendida, em suas diversas faces, como o processo de constituição do humano *na/pela* sociedade – representa

hoje o dispositivo articulador das investigações de alguém que, sendo pedagoga, desde o princípio divisou refletir sobre a educação a partir das inflexões da filosofia. Esta dissertação se destina a desenvolver algumas das tantas dobras desse dispositivo, significando, assim, o primeiro movimento das proposições e inquietações suscitadas a esta pedagoga.

Nele, seguir-se-á num esforço de compreensão das análises intentadas por Serres (2003b) por meio do detalhamento e da junção/disjunção inflexiva de suas partes. Isso significa que, dos dois grandes projetos que motivaram inicialmente a pesquisa, esta dissertação deter-se-á naquele de caráter antropológico, mais especificamente sobre as implicações da filosofia de Serres para a questão em pauta. À medida que esse detalhamento se constitui, seus aspectos peculiares conduzem a investigação na tessitura da compreensão do homem e seu novo tempo. Quanto ao aspecto pedagógico igualmente motivador da pesquisa, este tangencia permanentemente o tecer da compreensão, perpassando seus aspectos como fio de Ariadne e lançando a questão em um além de inacabamento.

Em síntese, os dois projetos iniciais da pesquisa, mesmo diante da consciência de sua extensão, continuam a ser os articuladores primeiros da dissertação, mas em posições diferentes: o primeiro, antropológico, como aquele no qual convergem os esforços de todo o desenvolvimento intentado; o segundo, pedagógico, como o elemento tangencial que, não estando diretamente vinculado, lança as proposições num contínuo e as faz vibrar de incompletude.

A articulação desses dois projetos não despendeu, contudo, demasiado esforço no sentido de efetuar aproximações que não estivessem de antemão dispostas em um mesmo plano de apreensão, isso porque Serres, ao pensar sobre a possibilidade de uma outra humanidade, o faz numa perspectiva que, de imediato, deixa entrever implicações pedagógicas a subsidiar sua concepção.

Para o filósofo, nos dias atuais, a humanidade parece ter vencido uma etapa significativa na duração de seu destino, porque homens, mulheres e crianças de hoje “não têm com o mundo, com eles mesmos, com seus corpos e com os outros a mesma relação que seus predecessores tiveram” (SERRES, 2003b, p. 19). Isso nos faz pensar, de acordo com ele, que o mundo atual pode estar iniciando um trabalho de criação que, ao se debater entre várias eventualidades, hesita

entre o sucesso e o fracasso. Logo, diante de sérios riscos, é necessário “inventar novas relações entre os homens e a totalidade daquilo que condiciona a vida: planeta inerte, clima, espécies vivas, visíveis e invisíveis, ciências e técnicas, comunidade global, moral e política, educação e saúde” (SERRES, p. 2004b, p. 9).

A necessidade dessas novas relações fica mais evidente quando, ao mesmo tempo em que se inicia esta dissertação, em Copenhague, grandes chefes do poder tentam em vão chegar a um acordo sobre a sobrevivência do planeta Terra, que agora depende exclusivamente de suas decisões⁴. O que assusta nessa reunião é ver como esses homens do poder não conseguem articular pouco que possa ser compreendido pelos outros membros, mesmo auxiliados, segundo a terminologia de Serres, por “anjos” tradutores que tentam superar a barreira do idioma.

Herança de Babel: pelo pecado da dominância e grandeza, os homens deixam de falar a mesma língua e passam cada um a falar a “sua” língua, ou seja, perdem o interesse do bem-estar comum em razão das vantagens privadas. Ironia: quais anjos precisarão ser convocados para tentarem superar a barreira maior dessa linguagem privada por uma linguagem do bem coletivo e da sobrevivência do mundo?

Como afirma Serres (2003b), o homem conseguiu dominar a natureza. A questão agora é: como dominar essa dominação? E, na condução de um projeto tão vital, a necessidade inadiável do surgimento de um novo homem ao qual Serres denomina *cidadão do mundo*. De outra forma, a humanidade vacila. É assim que o surgimento do novo homem é absolutamente permeado pela ação educativa, ou seja, por ações capazes de viabilizarem ao homem as disposições necessárias à invenção de novas relações com aquilo que lhe condiciona a vida.

Hominescências, então, é o esforço de compreensão das mudanças que definem novas relações do homem com seu corpo, com o mundo e com os outros e que levam a pensar a possibilidade do *cidadão do mundo*. Tal esforço se materializa na descrição das circunstâncias e das condições dessa relação e desse possível surgimento. Acompanha-se seu movimento como forma de apresentar o *cidadão do mundo*: quiçá, meta da educação contemporânea.

⁴ Referimo-nos aqui à Conferência das Nações Unidas sobre Mudança Climática (COP 15) realizada em dezembro de 2009 em Copenhague, na Dinamarca. Seu objetivo foi firmar um acordo para a redução de gases do efeito estufa na tentativa de conter o aumento da temperatura na Terra. Esse acordo deve ainda substituir o Protocolo de Kyoto, que expira em 2012.

Não obstante, acompanhar esse movimento das circunstâncias e condições ao surgimento é, em outras palavras, acompanhar um movimento que vai dos *eventos* ao *advento*. Para a filosofia de Serres, a emergência de uma outra humanidade, uma vez resultante de acontecimentos contingentes, pode ser, todavia, no cômputo geral, algo mais que acontecimento. Algo mais porque o *advento*, segundo o filósofo, representa possibilidade de produção, de nascimento de sujeitos ou de uma história, enquanto o evento pode simplesmente ficar estéril.

Para Serres (2004b), “no ponto de junção entre o raminho e o seu caule, o acontecimento conduz à bifurcação” (p. 140), enquanto o advento, por seu lado, “assinala, neste mesmo ponto, um nascimento” (*ibidem*). A bifurcação pode ficar estéril, enquanto o advento sempre produz; “rasgando um formato monótono, o primeiro surge como exceção a uma regra, afastamento de um equilíbrio habitual” (*ib.*), o advento faz, além disso, “surgir uma existência” (*ib.*).

Portanto, a emergência de uma outra humanidade pode ser pensada como sequências de acontecimentos ou eventos que resultam num *advento* a partir do movimento que vai do perene ao novo. A princípio, constituem-se as bifurcações do acontecimento. Então, esses acontecimentos deixam o caráter de exceção e de afastamento do equilíbrio para se conjurarem numa origem ou começo. Nesse ponto, viabilizam-se o nascimento e a existência do novo. Assim, *Hominescências* se caracteriza por trazer à reflexão eventos diversos que resultam no *advento* em questão: a possível outra humanidade. Nesse movimento, consolida-se a busca pelas proposições necessárias a se pensar a educação do homem contemporâneo.

É, pois, enquanto perene, isto é, enquanto bifurcação, que os circuitos de hominescência (*Corpo, Mundo e Outros*) se colocam à questão, assim também a bifurcação inicial, *Mortes*, e ainda a convergência destas em *Paz*, ponto no qual pode emergir o *advento*. Nesses circuitos, articulam-se os diferentes acontecimentos do século XX na perspectiva do impacto sobre o homem. Na tentativa de junção de suas peculiaridades, esses acontecimentos figuram aqui como *maior descoberta* em *Corpo* e *maior acontecimento* em *Mundo e Outros*.

Dessa forma, a busca pela formação do homem contemporâneo singulariza-se em *Hominescências* como um olhar voltado para as mínimas modificações da realidade tanto quanto para as máximas. Essas modificações são, em determinado momento, conjugadas numa soma geral que avalia o impacto delas sobre a realidade do homem.

Nesse sentido, *Hominescência* evidencia: *a descoberta do DNA*⁵, com implicações no dualismo (ideias teóricas e mundo da experiência), o qual sustenta nosso pensamento desde a origem grega; *a ruptura hominescente*, representada pelo fim da agricultura com implicações nas condutas e culturas, ciências, vida social, corpos e religião; e *o acontecimento da comunicação*, com implicações no tempo e espaço da habitação humana. Todas essas modificações representam, ao final, somas que conjugam as ínfimas e as mais expressivas inovações do século XX. Representam os dispositivos de emergência de uma nova humanidade e, por conseguinte, acontecimentos em função dos quais se orienta o pensamento sobre o homem contemporâneo e sua formação.

Contudo, há ainda em *Hominescências* a bifurcação primeira, *Mortes*, na qual se destacam novos acontecimentos de mortes, que induzem modificações na relação do homem com a duração da vida e do tempo. Essa bifurcação pode ser considerada articuladora das que a sucedem, pois representa condição de possibilidade, até mesmo, para constituição de um filósofo capaz de pensá-las.

Não obstante, ao convergirem, os acontecimentos de *Hominescências* acabam por dialogar com o segmento da filosofia, que, pela diversidade e extensão ao princípio dos tempos, se caracteriza como um dos mais intensos e vibrantes, ou seja, a Antropologia Filosófica. Assim, enquanto perene, a busca pela formação do homem contemporâneo é um olhar sensível às mínimas e máximas modificações da realidade; enquanto *advento*, ela é, por sua vez, inserção numa das mais antigas questões filosóficas, o homem. É pela inserção no problema milenar do *homem-questão filosófica* que *Hominescências* toma para si elementos desse discurso intenso e vibrante.

Sobre a evidência desse movimento que parte do evento ao advento, esta dissertação foi organizada em seis capítulos, os quais buscam apreender as singularidades dessa trajetória, que, ao mesmo tempo em que aborda as grandes modificações do século XX, também trata de questões milenares da Antropologia Filosófica.

⁵ Serres usa a forma francesa ADN ao invés da sigla inglesa DNA, consagrada no Brasil. Optamos por manter ao longo deste trabalho a forma utilizada no Brasil: DNA.

Para tanto, no capítulo 1 – Da legitimidade da Antropologia Filosófica à investigação sobre o ser –, buscamos apresentar rapidamente duas questões da Antropologia Filosófica que a filosofia de Michel Serres (2003b) tangencia: o discurso sobre a legitimidade do pensamento filosófico no conhecimento sobre o homem e, ainda, a problematização da pergunta fundamental da Antropologia Filosófica: *o que é o homem?* Na primeira questão, dialogamos com as análises de Cassirer (2001) e Jolif (1970) quanto ao lugar das reflexões filosóficas no pensamento sobre o homem em razão da emergência e do avanço das Ciências Empíricas e das Ciências Humanas. Essas análises permitem a inserção das reflexões de Serres no problema da legitimidade do saber filosófico sobre o homem. Na segunda questão, por sua vez, dialogamos com o pensamento de Lima Vaz (1991, 1992), o qual viabiliza a percepção das implicações de uma investigação filosófica pautada na questão ontológica *o que é o homem?*

Selecionamos o pensamento de Lima Vaz como um expoente muito significativo nesse cenário, uma vez que nele encontramos, sistematicamente, organizados, elementos de considerável pertinência para o diálogo entre *Hominescências* e a tradição da Antropologia Filosófica pautada na investigação sobre o ser do homem. Apresentado no primeiro capítulo como um contraponto à perspectiva de Serres, os elementos da antropologia de Lima Vaz continuam, entretanto, a perpassar indiretamente os outros capítulos da dissertação, nos quais apresentamos, especificamente, o desenvolvimento das reflexões de Serres (2003b). Isso porque uma das principais questões desta pesquisa consiste em tentar demonstrar que a antropologia proposta por Serres busca se desvencilhar da constituição de um pensamento ontológico.

Outra razão motiva a escolha da filosofia de Lima Vaz como contraponto à perspectiva defendida nesta dissertação. Ela se justifica em função da presença do projeto pedagógico, anteriormente ressaltado, como elemento tangencial da questão antropológica proposta. Em nossa concepção, o pensamento de Serres em *Hominescências*, ao ser analisado numa perspectiva integral, demonstra-se como uma interpretação mais efetiva da realidade que se nos apresenta. Por outro lado, Lima Vaz mostra-se intérprete de uma realidade que não se encaixa mais; no entanto, ainda é muito presente, em especial no domínio das instituições educativas. Pensar a antropologia de Serres em razão de uma antropologia do ser consiste, pois, pensar uma realidade

que começa a se apresentar, em razão de outra que permanece por meio de instituições educativas, as quais persistem numa realidade que não mais se viabiliza.

No capítulo 2 – Michel Serres e Hominescências: por uma antropologia do modo –, voltamo-nos, de fato, para a concepção de antropologia filosófica que acreditamos se aproxime, em grande parte, à proposta de Serres e a qual tomamos como parâmetro para expandir seu pensamento. Trata-se da filosofia de Hannah Arendt, compreendida nos conceitos *vita activa* e condição humana. O pensamento de Hannah Arendt nos permite adentrar mais precisamente em *Hominescências*, fornecendo os elementos necessários à introdução da obra. Não obstante, essa introdução da obra não poderia estar dissociada de uma introdução mais reflexiva a Serres, pois, em nossa análise, existe uma íntima associação entre vida e obra em Michel Serres.

Uma vez iniciado o diálogo em que situamos em âmbito geral as reflexões de *Hominescências*, avançamos em direção aos capítulos posteriores, nos quais procuramos apresentar o homem contemporâneo por meio dos três *circuitos de hominescências*: 3 – O homem e o corpo; 4 – O homem e o mundo; e 5 – O homem e os outros. Por esses três circuitos, seguimos a perspectiva de Serres na reflexão de que homem é esse que pode estar surgindo das inovações do século XX. Seguimos essa reflexão por meio da análise de três acontecimentos fundamentais de nosso tempo, segundo Serres: a descoberta do DNA, o fim da agricultura e o acontecimento da comunicação. Apresentados os circuitos de hominescência, passamos ao capítulo 6 – Cultura da paz: o renascimento do humanismo –, no qual buscamos a síntese das condições analisadas anteriormente nos circuitos. Por último, nas Considerações Finais, ressaltamos, então, algumas implicações dos elementos problematizados na pesquisa à educação do homem contemporâneo.

Dessa forma, esta dissertação, que, ao passar dos eventos ao advento, vibra entre presente e passado; entre análises aguçadas da atualidade, pensadas a partir de questões milenares da Antropologia Filosófica, segue o rastro das indagações que lhe são concernentes, compondo um jogo no qual figura o projeto antropológico, tangenciado constantemente pelo pedagógico, numa imbricação própria de um trabalho que se dispõe a pensar o homem, a sua realidade e a educação.

1 DA LEGITIMIDADE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA À INVESTIGAÇÃO SOBRE O SER

Como destacado a princípio, o deslocamento de *Hominescências* do *evento* ao *advento*, constata que a busca pela formação do homem contemporâneo é um olhar sensível às mínimas e máximas modificações da realidade, mas também é a inserção numa das mais antigas questões filosóficas, o homem. Nesse sentido, ao acompanhar as reflexões de *Hominescências* quanto às modificações do século XX, esta dissertação não deixa, contudo, de tangenciar algumas questões milenares do pensamento filosófico sobre o homem. Este primeiro capítulo se dispõe, portanto, a apresentar brevemente duas das principais questões que perpassam o pensamento filosófico sobre o homem, as quais estão presentes, direta ou indiretamente, nas reflexões de Serres (2003b). Tal exposição caracteriza-se, pois, como um preâmbulo pelos elementos e circunstâncias com os quais dialogamos ao longo de todos os capítulos desta dissertação. Em poucas palavras, este primeiro capítulo busca situar em que sentido incide o pensamento filosófico de Michel Serres (2003b) no que se refere ao discurso da Antropologia Filosófica por meio de duas questões: a questão da legitimidade do saber filosófico sobre o homem em razão das Ciências Empíricas e das Ciências Humanas e a questão do pensamento filosófico-antropológico enquanto investigação sobre o ser do homem.

A legitimidade do saber filosófico é uma das problemáticas que melhor evidencia o discurso vibrante e intenso que caracteriza o *homem-questão filosófica*. Isso porque, de acordo com Cassirer (2001), na Antropologia Filosófica, ao invés de um lento e contínuo desenvolvimento de ideias gerais, o que se tem é “um embate entre forças espirituais em conflito” (p. 27). De forma que, “se quisermos apreender-lhe o significado e sua verdadeira importância, precisamos escolher não o estilo épico de descrição, mas o dramático” (*ibidem*). A história da filosofia antropológica, segundo Cassirer, “está cheia das mais profundas paixões e emoções humanas” (*ib.*), uma vez que ela “não se ocupa de um problema teórico isolado, por mais geral que seja seu âmbito; nela, está em jogo todo o destino do homem, clamando por uma decisão final” (*ib.*).

Esse estilo dramático da Antropologia Filosófica pode ser bem percebido no debate que avança pela história até esta manhã e se apresenta como vital e inadiável a cada dia, como se dele dependesse o destino da humanidade prestes a ser relegada à miséria em meio à abundância: *o lugar das reflexões filosóficas no pensamento sobre o homem*, já que a constituição das Ciências Empíricas tanto quanto das Ciências Humanas parece ter lhe privado a legitimidade desse conhecimento.

Desde o princípio, a sutileza, a variedade e a versatilidade da natureza do homem desafiaram qualquer tentativa de análise única e simples, de forma que a busca constante pela apreensão do que seja o homem levou a metafísica tradicional, simultaneamente, a religião, a cederem espaço ao “espírito científico, no sentido moderno da palavra” (CASSIRER, 2001, p. 33). Pelo discurso científico, a pergunta fundamental da investigação antropológica: *o que é o homem* ensaiou-se elevar a um nível superior no qual eram eliminadas todas as “barreiras artificiais que, até então, haviam separado o mundo humano do resto da natureza” (*ibidem*).

Concomitante às normas objetivas do conhecimento científico, surgem as Ciências Humanas. Com elas, afirma Jolif (1970), “o próprio domínio que a filosofia considera seu, aberto apenas à reflexão, parece cair na alçada do conhecimento positivo” (p. 123). Para evocar a difícil situação da filosofia no momento em que se constituíam as Ciências Humanas, Jolif cita Merleau-Ponty:

[...] à medida que se desenvolviam, as pesquisas psicológicas, sociológicas, históricas tendiam a apresentar-nos todo o pensamento, toda opinião e em geral toda filosofia como o resultado da ação combinada das condições psicológicas, sociais, históricas exteriores. A psicologia tendia em direção ao que Husserl chama o psicologismo, a sociologia ao sociologismo, a história ao historicismo. Ora, ao fazê-lo, desenraizavam seus próprios fundamentos. Com efeito, se os pensamentos e princípios orientadores do espírito são, a cada momento, o resultado de causas exteriores agindo sobre ele, as razões pelas quais afirmo alguma coisa não são, realmente, verdadeiras razões de minha afirmação. Esta possui menos razões que causas a serem determinadas do exterior. Tanto é assim que, pelo próprio resultado de suas pesquisas, tornam-se duvidosos os postulados do psicólogo, do sociólogo ou do historiador (p. 123-124).

A legitimidade do saber filosófico foi, assim, posta “em xeque”. “Como pretender ainda deter verdades e verdades eternas, no momento em que, recambiadas ao quadro psicológico, social e

histórico ao qual pertencem, torna-se manifesto que as filosofias não passam de expressões destas causas exteriores?” (JOLIF, 1970, p. 124). O conhecimento filosófico e, de maneira especial, a Antropologia Filosófica vacilam. Será que na busca sempre por algo mais, na tentativa de deter aquilo que lhe escapa, o pensamento sobre o que é o homem criou, ele próprio, os grilhões que o impossibilitam acontecer? Será daí o risco de extrema miséria em meio à grande abundância?

Logo, a necessidade sempre crescente de compreender a si mesmo fez com que o homem criasse, ou descobrisse, caminhos diversos em meio à Lógica, à Metafísica, à Religião, às Ciências Empíricas, tanto quanto às Ciências Humanas, de modo a viabilizar a apreensão de sua natureza pulsante e intensa, a qual sempre escapa a qualquer tentativa de explicação lógica, única e eterna. Essa tentativa resultou, de fato, num crescente enriquecimento das fontes do conhecimento da natureza humana. No entanto, segundo Scheler (*apud* CASSIRER, 2001):

Em nenhum outro período do conhecimento humano, o homem se tornou mais problemático para si mesmo do que em nossos dias. Dispomos de uma antropologia científica, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica que se ignoram entre si. Por conseguinte, já não possuímos nenhuma ideia clara e coerente do homem. A multiplicidade cada vez maior das ciências particulares, que se ocupam do estudo dos homens, antes confundiu e obscureceu do que elucidou nossa concepção do homem (p. 45).

Tal é a situação em que se encontra o conhecimento do/sobre o homem hoje. Em nenhum outro tempo, viram-se condições tão favoráveis no que concerne às fontes de reflexão sobre a natureza humana. “Nossos instrumentos técnicos de observação e experimentação foram imensamente aperfeiçoados e nossas análises se tornaram mais apuradas e mais penetrantes” (CASSIRER, 2001, p. 45). Contudo, “não parece que tenhamos encontrado ainda um método para o domínio e a organização deste material” (*ibidem*).

Por outro lado, durante muito tempo, a Antropologia Filosófica permaneceu precária por restringir-se a um número limitado de conceitos sem referências a um campo real de experiência (JOLIF, 1970). A partir do momento em que o ser humano tornou-se objeto dos conhecimentos e técnicas, tal saber não pode mais continuar sobre essa precariedade. O desenvolvimento próprio das ciências humanas foi responsável, então, por transformar profundamente a compreensão sobre o homem, o que, de certa forma, constrangeu, a princípio, a filosofia. Fez com que ela se

desembaraçasse um pouco de seu racionalismo estreito, de um dualismo ruinoso e que procurasse um caminho de apreensão mais largo. O advento das Ciências Humanas representou, em poucas palavras, uma contestação do exterior sofrida pela Antropologia Filosófica, o que atestava que a compreensão filosófica do homem deixava escapar, de alguma forma, seu objeto. Todavia, esses conflitos não significam necessariamente uma negação de um saber pelo outro; antes, demonstram uma complementariedade deles por meio de necessidades recíprocas.

Para Jolif (1970), há, de fato, uma relação concebível entre a Antropologia Filosófica e as ciências do homem. Segundo ele, existe uma relação real entre essas duas formas de saber, de maneira que o isolacionismo e a segregação constituiriam péssimas soluções para ambas, pois implicariam uma negação do *conteúdo*, para a filosofia, e da *forma*, para as ciências. Em outras palavras, o vínculo que Jolif constata entre a Antropologia Filosófica e as Ciências Humanas pode ser compreendido sob a seguinte formulação: “*na ordem da fundação*, as ciências humanas têm necessidade da filosofia, e esta, por sua vez, tem necessidade daquelas *na ordem da concretização*” (p. 132: grifos do autor). Não se trata essa complementariedade da subordinação de um conhecimento ao outro. Segundo Jolif, tanto os saberes das Ciências Humanas quanto os da Antropologia Filosófica dispõem de plena independência em relação ao seu objeto. O que se tem, pois, é uma *antecipação abstrata* que se faz seguir de uma relação mais *concreta* com a experiência. De acordo com Jolif (1970):

[...] a filosofia oferece *a priori* a norma à qual infalivelmente se submeterá qualquer resultado científico correto, a estrutura que informará todo discurso positivo verdadeiro. Entretanto, cabe à ciência fornecer um conteúdo a esta formulação abstrata, um preenchimento a este quadro ainda vazio (p. 135).

Enquanto *a priori*, a filosofia assume, por tarefa primeira, elaborar conceitos, categorias, esquemas, cujo conteúdo real e aplicação concreta só lhe advêm da própria vida ou da primeira compreensão da vida, que são as ciências humanas (JOLIF, 1970, p. 128). É seu objetivo desvelar o implicitamente contido no vivido ou no discurso científico, explicitando o que a linguagem não-filosófica quer dizer: “formular claramente o sentido que ela, sem o saber, procura” (p. 129).

Assim, ao problematizar a posição da Antropologia Filosófica em razão do desenvolvimento das ciências do homem, Jolif (1970) demonstra que é possível superar o

constrangimento ocasionado ao saber filosófico pelo conhecimento científico, visto que as Ciências Humanas contribuem para o conhecimento da natureza do homem, todavia, não esgotam a questão. Logo, a filosofia continua pertinente ao desvelamento do saber antropológico e pode ser uma opção para a organização e compreensão do grande número de informações que as Ciências Humanas têm trazido sobre o homem.

Por sua vez, Michel Serres (2003b), em *Hominescências*, como veremos mais adiante, não se furta aos saberes científicos provindos das matemáticas e da biologia, parece até significar uma tentativa de deslocamento no sentido da apropriação dessas fontes. Dessa forma, enquanto Jolif (1970) aponta caminhos para o posicionamento da Antropologia Filosófica perante as Ciências Humanas, contribuindo para o debate vital e inadiável da legitimidade do saber filosófico, o pensamento antropológico de Serres, esboçado mais precisamente em *Hominescências*, pode ser compreendido enquanto demonstração de como a filosofia é capaz de se situar em meio à riqueza e diversidade desses conhecimentos, desvendando o implicitamente contido ou significando o que eles têm a dizer sobre o enigma do homem.

Não se trata, como afirma Jolif (1970), de “descobrir uma linguagem única e universal, mas em compreender como tudo fala” (p. 109). Em *Hominescências*, transparece essa tentativa de compreender como os saberes das ciências exatas e experimentais falam e, ainda, a conversão dessas linguagens singulares numa reflexão global de implicações gerais para o humano e sua vida. Juntamente com essa compreensão, é possível extrair, ainda, outros elementos para o debate vital e inadiável dos dias de hoje quanto à legitimidade da Antropologia Filosófica não somente diante das Ciências Humanas, mas também no que se refere às outras ciências.

Cassirer (2001), ao abordar o pensamento de Pascal sobre antropologia filosófica, apresenta com admirável adequação as palavras pertinentes à síntese do lugar de *Hominescências* frente à realidade dos conhecimentos sobre o homem. Segundo ele, no pensamento de Pascal está claro que

[...] não é lícito ao filósofo construir um homem artificial; cumpre-lhe descrever um homem verdadeiro. Todas as chamadas definições do homem não serão mais do que mera especulação, enquanto não se basearem em nossa experiência sobre ele, dela tendo a confirmação. Não há outro caminho para

se conhecer o homem a não ser o de compreender-lhe a vida e seu procedimento (p. 30).

Voltando-se ao pensamento matemático, tanto quanto à ordem cósmica, à biologia e aos avanços na comunicação, Serres (2003b) busca conhecer o homem, compreendendo-lhe a vida, isto é, interpretando o que as descobertas e mudanças do século XX podem significar para sua realidade. Ao fazer esse movimento de compreensão da realidade, *Hominescências* não apenas viabiliza os elementos para se pensar uma possível outra humanidade, mas faz perceber também que, diante dos fatos que abundam, sempre cabe à Antropologia Filosófica a interpretação teórica desses fatos, efetiva contribuição ao desenvolvimento das ideias e do pensamento filosófico.

Por sua vez, a questão do pensamento filosófico-antropológico enquanto investigação sobre o ser, representada nesta dissertação pelas reflexões de Lima Vaz, permite compreender o possível diálogo que o filósofo, implicitamente, parece estabelecer com a tradição do pensamento antropológico. E, assim, o faz, elegendo o mesmo “itinerário” de investigação que uma filosofia do ser estabelece para pensar o homem. Conquanto essa orientação clássica do pensamento filosófico sobre o homem represente o sentido do qual a filosofia de Serres busca se afastar, é possível colher, a partir dela, elementos que evidenciam a singularidade da perspectiva proposta pelo filósofo. Para um leitor que não conhece a filosofia de Serres, poder-se-ia considerar essas duas perspectivas como simplesmente divergentes. Contudo, para o filósofo, é de suma importância que tentemos escapar da restrição imposta por esses pensamentos dicotômicos. Segundo ele, aquele que afirma o contrário do que acredito não deve ser rejeitado, excluído ou colocado para fora de meu círculo. Não. Sempre é possível colher alguma coisa desses encontros incômodos com o outro. Eles também contribuem para aquilo que crio ou criarei.

É nesse sentido que, ao escolher um percurso semelhante, Serres leva a pensar: não será possível tomar outras direções no ponto donde parte uma antropologia em busca do ser? Para orientar esse preâmbulo pela Antropologia Filosófica tradicional, selecionamos a sua questão fundamental, segundo Lima Vaz – *o que é o homem?* –, e, por meio dela, seguimos a trajetória de um pensamento ontológico.

De acordo com Lima Vaz (1991), não obstante o enorme crescimento das ciências da natureza e das ciências do homem, persiste, nos diferentes domínios do saber, a ideia da

universalidade e centralidade desse homem em sua relação com a Natureza. Algumas antropologias filosóficas contemporâneas – mesmo que reconheçam a “pluridimensionalidade dos sentidos” (p. 141) que esse crescimento revela – “procuram situar-se numa perspectiva que lhes pareça privilegiada para, a partir dela, construir um discurso englobante e coerente sobre a totalidade da experiência humana” (*ibidem*). A organização das problemáticas contemporâneas que elas empreendem, adota um “esquema pluriversal” (p. 142) que “parte do homem em diversas direções (o metafísico, o ético, o social, o natural, o lógico, o estético e o fundamental)” (*ibidem*), de maneira a refratar nessas diversas direções, como seu problema fundamental, a articulação de uma resposta discursiva à questão: *o que é o homem?*

Isso nos remeteria, como crê Lima Vaz (1991), à convicção de que, malgrado grande parte das perspectivas contemporâneas que rejeitam tal concepção, toda antropologia filosófica implica, implícita ou explicitamente, uma *ontologia* do homem, representada na pergunta fundamental *o que é o homem?* Nesse sentido, a compreensão filosófica seria uma “autocompreensão do homem na qual o sujeito e o objeto se entrecruzam epistemologicamente” (p. 160), sendo que o que é por ela tematizado é justamente o conteúdo ontológico no qual estaria a resposta à pergunta fundamental do “sujeito como sujeito” (*ibidem*), que nada mais seria, senão um “dar razão de si mesmo” (*ib.*).

Assim, para Lima Vaz (1991), o desenvolvimento da reflexão sobre o homem implica um discurso sobre o seu ser, efetivada por um sujeito cognoscente, que seria a mediação entre a Natureza e a Forma ou entre o “dado e o significado” (p. 163). Dessa forma, a experiência antropológica, representada pela tematização do homem sujeito enquanto sujeito, se caracterizaria como uma “experiência situada” (p. 161), pois, segundo Lima Vaz, “só enquanto situado, ou circunscrito pela finitude da *situação*, o homem pode tornar-se *objeto* de si mesmo na pergunta filosófica” (*ibidem*). O termo “experiência” é compreendido pelo autor como “interpenetração de presenças”: do homem no mundo, do homem com os outros e do homem a si mesmo (*ib.*). Essas presenças representariam ao final as três dimensões fundamentais da Antropologia Filosófica: Natureza, Sociedade e Eu.

Para sistematizar o saber que emerge dessas três dimensões, Lima Vaz (1991) define as linhas fundamentais da Antropologia Filosófica e as classifica em três grupos: as linhas que se

fundamentam em *conceitos de estrutura*, em *conceitos de relação* e em *conceitos de unidade*. Nos *conceitos de estrutura*, constam: estrutura somática (categoria do *corpo próprio*); estrutura psíquica (categoria do *psiquismo*); e estrutura espiritual (categoria do *espírito*). Nos *conceitos de relação*: relação com o mundo (categoria da *objetividade*), relação com o outro (categoria da *intersubjetividade*) e relação com o Absoluto (categoria da *Transcendência*). E nos *conceitos de unidade*: unidade como unificação (categoria da *realização*) e unidade como ser-uno (categoria da *essência*).

Em linhas gerais, segundo a conceitualização do autor, estudos de antropologia filosófica se caracterizariam por apresentar, como dimensões fundamentais: Natureza, Sociedade e Eu; como linhas fundamentais: *conceitos de estrutura*, *conceitos de relação* e *conceitos de unidade*; e, ao final de toda a investigação, norteando as dimensões e linhas, a questão fundamental: *o que é o homem?*

Contudo, *Hominescências*, ao se constituir como reflexão fortemente marcada pelas questões antropológicas, parece significar uma exceção à regra, uma vez que difere em grande parte desse esquema. Essa diferença se justifica, sobretudo, pelo fato de que Serres não tem qualquer intenção primeira ou fundamental de responder à pergunta sobre o ser do homem. Assim, é notório que a obra, em sua especificidade, se afasta consideravelmente do proposto por Lima Vaz e faz perceber, por esse distanciamento, a possibilidade de refletir sobre o homem sem que essa reflexão implique necessariamente uma ontologia.

O que de fato importa à obra não é a experiência do sujeito enquanto sujeito, mas a experiência do homem no *quadrilátero das modalidades*: possível, impossível, necessário e contingente (SERRES, 2003b). Em outras palavras, a antropologia filosófica de *Hominescências* não é uma antropologia do ser, mas *da relação*. Ao invés de um pensamento ontológico, a concepção antropológica de Serres viabiliza um *pensamento modal*. Logo, sua questão fundamental não consiste em “o que é o homem?”, mas “*no que ele se torna?*”

No entanto, apesar desse afastamento visível, as proposições de Lima Vaz apresentam confluências com *Hominescências* no que se refere a alguns pontos daquilo que o autor estabelece como dimensões e linhas fundamentais da Antropologia Filosófica. Não obstante, é necessário destacar que nessa confluência as dimensões e linhas propostas perdem o caráter de

fundamentais, porque, para uma proposta que não pensa o ser do homem, o que se constitui não são fundamentos, mas contingências. Por conseguinte, poder-se-ia afirmar que em *Hominescências* cabe refletir sobre *dimensões contingentes* e *linhas contingentes* da Antropologia Filosófica.

Nesse sentido, as dimensões da antropologia filosófica de *Hominescências* permanecem Natureza, Sociedade e Eu. Contudo, no que se refere às linhas, o movimento de Serres (2003b) conflui ao de Lima Vaz (1991, 1992) apenas na categoria corpo próprio e nas categorias de objetividade – relação com o mundo – e de intersubjetividade – relação com o outro. Dessa forma, é possível observar que a antropologia filosófica que Serres propõe mantém a concepção de que as dimensões nas quais o homem se constitui são Natureza, Sociedade e Eu. No entanto, essas dimensões são abordadas de maneira bem diversa da que propõe uma antropologia filosófica cuja orientação primeira é a constituição de uma ontologia. De fato, o projeto de hominescência se movimenta pelas dimensões Natureza, Sociedade e Eu, mas elege como suas linhas *contingentes* o corpo, para pensar a dimensão “Eu”; o mundo, para pensar a dimensão “Natureza”; e os outros, para pensar a dimensão “Sociedade”.

Assim, o corpo na dimensão Eu, pela qual se desloca *Hominescências*, não é pensado enquanto *conceito de estrutura*, tal como o faz uma antropologia preocupada com a questão do ser como a de Lima Vaz. Na antropologia de Lima Vaz, o corpo segue um movimento dialético, no qual as suas impressões são suprassumidas no psiquismo e na estância primeira do espírito. Em *Hominescências*, por sua vez, o que se tem é apenas o corpo. O saber, o conhecimento e as experiências, literalmente, encarnam-se. Para Serres (2004a), é na variedade de gestos, posturas e movimentos que surgem os signos. Não há um movimento de ascensão. Tudo o que o homem vive é latente ao seu corpo. Portanto, o corpo, segundo o filósofo, não é uma peça numa estrutura complexa, ele é simplesmente o homem. É aquilo que está *entre* no encontro com as coisas e com os outros, de onde pode emergir o novo.

O mundo e os outros, categorias de relação do homem nas dimensões Natureza e Sociedade, respectivamente, não são pensados, por sua vez, quanto à posição que o “sujeito” do conhecimento ocupa na relação, como o faz a proposta de Lima Vaz (1992). Segundo esse autor,

as relações do homem com o mundo podem ser denominadas objetivas, uma vez que o que procede é a incidência unilateral do sujeito sobre o objeto. Por objetividade, designa-se, então:

[...] a abertura do homem à realidade com a qual ele estabelece uma relação não-recíproca que se representa, gnosiologicamente, pelo esquema $S \rightarrow O$. No sentido antropológico, a *objetividade* é a propriedade que diferencia especificamente (ou categorialmente) a relação do homem com as coisas (*tá pragmata*) ou com a totalidade das coisas que constituem o *mundo*. Por conseguinte, é à relação do homem com as coisas que convém o atributo da *objetividade*, não se tratando aqui do problema crítico-gnosiológico da objetividade do real, mas do problema antropológico das formas de relação do homem com o ser, ou das estruturas relacionais que definem a situação do homem na universalidade do ser (LIMA VAZ, 1992, p. 15: grifos do autor).

Na relação de objetividade, não há, portanto, nenhum retorno do objeto sobre o sujeito. A ação relacional homem-mundo é constituída por um lado ativo em função de outro passivo. Ao objeto, não cabe outra função que não a de deixar-se conhecer. Por outro lado, as relações do homem com os outros são denominadas intersubjetivas, visto que o que se tem é a interpenetração de sujeitos ativos no conhecimento. A relação que procede entre o homem e os outros é, pois, caracterizada de acordo com a implicação mútua em que sujeito-sujeito são dispostos na ação de conhecer. De acordo com Lima Vaz (1992), na relação recíproca de intersubjetividade:

[...] encontramos-nos em face de uma nova forma da dialética em que dois 'infinitos' se relacionam (paradoxalmente!) ou dialeticamente se opõem [...] na relação de *intersubjetividade*, a infinitude *real* do sujeito tem diante de si outra infinitude *intencional*, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação (p. 50: grifos do autor).

Assim, para a antropologia filosófica de Lima Vaz (1992), a relação com outro se caracterizaria por sua dialogicidade estritamente recíproca, na qual se alternam evocações e respostas entre sujeitos que se mostram como tais em razão dessa reciprocidade. Logo, a relação do homem com o outro, assim como sua relação com o mundo, é pensada em função da postura

daquele que conhece diante do que é conhecido, isto é, de acordo com o que o caracteriza como sujeito do saber diante de um objeto passivo ou ativo do conhecimento.

Em *Hominescências*, não encontramos essas distinções, pois não há um sujeito que se posiciona diante do mundo ou do outro, impondo-lhes sua ação de conhecer. Para Serres (2003b), tanto em mundo quanto em outros, o que se têm são implicações mútuas: do homem sobre o mundo, do mundo sobre o homem, assim como do homem sobre o outro e do outro sobre o homem. Dessa forma, a relação do conhecimento na antropologia de Serres, como iremos constatar ao longo desta dissertação, não se orienta pelo esquema sujeito-objeto, uma vez que nela não se tem um sujeito que conhece, mas um corpo que experiencia o encontro com as coisas e os outros e, nessa experiência, cria signos. Tanto quanto, não se tem um objeto que passivamente se deixa ser conhecido, mas um objeto que é capaz de influenciar na posição desse corpo, redimensionando o jogo do conhecimento. A esse objeto ativo, Serres denomina *quase-objeto*. Quando o redimensionamento do jogo, propiciado por esse objeto, se estende em proporções universais, ele o denomina *objeto-mundo*.

Corpo, mundo e outros, portanto, continuam a ser, em *Hominescências*, as linhas da experiência antropológica, tal qual consagrada pela tradição histórica do pensamento filosófico sobre o homem. No entanto, a reflexão dessa experiência é orientada no sentido das relações que viabilizam o homem no seu *vir a ser* contínuo, e não, como o quer uma antropologia filosófica do ser, na definição do que ele é.

Com a apresentação das dimensões Natureza, Sociedade e Eu, concluímos, pois, o movimento pelas linhas fundamentais que a antropologia filosófica de Lima Vaz empreende no sentido de responder à questão *o que é o homem?* Por meio dele, buscamos encontrar os elementos que nos levariam ao cerne do primeiro projeto desta pesquisa, ou seja, ao âmago da questão implicada numa dissertação que pretende refletir sobre o homem contemporâneo a partir do pensamento antropológico de Serres. A exposição da antropologia de Lima Vaz tem, portanto, neste trabalho, o lugar de dispositivo capaz de levantar questões que nos guiam na inflexão realizada a partir de *Hominescências*. Feita essa exposição, tais questões ficam mais claras e, acreditamos, não causa estranhamento o fato de ao longo da dissertação nos voltarmos, constantemente, às indagações: mesmo sem considerar qualquer movimento de ascendência, é de

fato possível pensar o homem sem estabelecer implícita ou explicitamente uma filosofia do ser? Uma ontologia? Como empreender tal projeto seguindo os mesmos circuitos de constituição do homem, tal qual debatidos pela história da Antropologia Filosófica sem incorrer na armadilha de querer definir o que é o homem? Quais as implicações, para o pensamento educacional, de uma reflexão antropológica desvinculada de uma ontologia? Essas questões continuam, pois, a instigar esta pesquisa a refletir sobre as questões de uma antropologia filosófica do ser, especificamente no que concerne às implicações que trazem sobre o corpo, o mundo e os outros. Essa reflexão é sempre procedida na intenção de captar as particularidades que fazem com que, mesmo se orientando pela perspectiva da tradição da Antropologia Filosófica, a qual considera as instâncias corpo, mundo e outros enquanto dimensões constitutivas do homem, a filosofia de Serres seja capaz de pensar o humano sem, contudo, resultar numa reflexão sobre o ser.

Diante desse objetivo, sob a ambiência das questões fundamentais de uma antropologia filosófica do ser e da questão da legitimidade do saber filosófico sobre o homem, passamos, de fato, ao objetivo desta pesquisa, ou seja, pensar o homem contemporâneo a partir de *Hominescências*. Para tanto, nossa reflexão se detém nos circuitos de hominescência: corpo, mundo e outros, nos quais, direta e indiretamente, ainda mantemos o diálogo com a antropologia clássica. Contudo, antes de passarmos, especificamente, aos circuitos, faremos uma exposição introdutória à obra, de forma que se possa compreender, em dimensões gerais, a singularidade do pensamento para a qual se volta esta dissertação. Mediante esta introdução, pretendemos, ainda, lançar os alicerces de uma antropologia modal, a qual viabiliza a reflexão do possível *vir a ser* de um novo homem.

2 MICHEL SERRES E HOMINESCÊNCIAS: POR UMA ANTROPOLOGIA DO MODO

“A vida não explica a obra, mas foi preciso esta vida para dar origem a esta obra.”
(Merleau-Ponty, 1975)

O capítulo 2 desta dissertação consiste estritamente numa introdução à obra tematizada nesta pesquisa. Esta introdução apresenta dois momentos diferenciados, em razão dos quais tentamos partir, progressivamente, de uma expansão do pensamento antropológico de Serres para o engendramento do filósofo e da obra em questão. O primeiro momento desta introdução se refere, pois, à concepção de antropologia filosófica que, acreditamos, se aproxime da proposta de Serres em *Hominescências* e a qual tomamos para ampliar seu pensamento. Trata-se, essa concepção, da filosofia de Hannah Arendt, compreendida nos conceitos *vita activa* e condição humana. Por meio desses conceitos, a filosofia de Hannah Arendt viabiliza uma expansão da perspectiva antropológica de Serres mediante elementos que nos permitem pensar o homem e seu estar no mundo. Por conseguinte, o primeiro momento desta introdução representa, ainda, diferentemente do que foi apresentado anteriormente, um passo no sentido de uma exposição “por afinidade” ao pensamento de Serres. Ou seja, visto que a segunda parte do primeiro capítulo desta dissertação se dedicou a problematizar a concepção antropológica de *Hominescências* em função de uma concepção mais tradicional no pensamento sobre o homem, o que se apresentou até o momento nesta dissertação foram paralelos entre uma concepção e outra, priorizando aquilo que as diferencia, ou os pontos nos quais se dão os desvios que as singularizam. Neste momento, contudo, quando pretendemos dar início, mais precisamente, à reflexão que nos propomos, coloca-se à discussão um tom mais afirmativo, próprio de um objetivo que tenciona voltar-se para aquilo que aproxima, assemelha e faz crescer. Esse tom afirmativo, por sua vez, vem somar-se ao discurso contingente que apresentamos no capítulo anterior de forma que, transitando entre o outro e o próximo, possamos, então, expandir as condições de possibilidade do pensamento antropológico de Serres.

Quanto ao segundo momento da introdução, este trata especificamente da obra tematizada, apresentando os alicerces dos circuitos que serão descritos nos demais capítulos da dissertação. Peculiar neste momento é que ele se faz anteceder de uma reflexão mais pormenorizada sobre a formação de Michel Serres. A princípio, pode parecer dispensável e, talvez, inoportuna uma nova exposição sobre a vida e obra do filósofo, uma vez que rudimentos dessa exposição já foram apresentados nas primeiras páginas da dissertação. Todavia, no instante em que seguimos da expansão do pensamento antropológico de Serres à introdução de *Hominescências*, faz-se perceptível que tanto o primeiro movimento de expansão quanto a consequente passagem à obra de Serres nos conduzem à necessidade de uma especificação das circunstâncias e condições que possibilitaram o engendramento do filósofo e sua filosofia singular. Em outras palavras, conduzem-nos à necessidade de uma exposição do quadrilátero de modalidades: possível, impossível, necessário e contingente, que constituiu um filósofo das relações, capaz, portanto, de pensar uma antropologia do modo.

2.1 Da condição humana: a *vita activa*

A concepção de *condição humana* desenvolvida por Hannah Arendt é, das concepções da Antropologia Filosófica, a que mais se releva a *Hominescências* pela pertinência ao desenvolvimento de sua reflexão sobre o humano. Isso porque o *vir a ser* contínuo do homem, pensado segundo as mudanças do século XX, pode significar, na verdade, uma reflexão voltada às modificações nas condições da existência humana, evidenciadas por novas relações com a morte, o corpo, o mundo e os outros. Logo, sendo reflexão sobre as condições da existência humana, essas mudanças não podem responder a questões sobre o ser, considerando-se que elas nunca chegam ao fim, mas sobre o *vir a ser*, pois sempre, enquanto houver vida, haverá novos condicionamentos. Para Serres (2003b), só quando a morte chega é que se pode contar o número imenso dos pertencimentos que condicionam a vida: suas interseções falarão sobre a originalidade do cadáver.

Quanto a essa questão, o pensamento de Hannah Arendt (1983) em *A condição humana* traz relevantes contribuições. Segundo ela, “as condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra – jamais podem <explicar> o que somos [...] pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (p. 19: grifo da autora). *Hominescências*, ao deter-se nas particularidades do século XX como possibilidade de emergência de uma nova humanidade, pode ser considerado, pois, um olhar voltado para as condições da existência humana. Uma vez que as condições de existência mudam, o homem que advém delas não mudaria? Tal é a hipótese/proposição que Serres (2003b) levanta em *Hominescências*, uma hipótese que considera o homem a partir dos condicionamentos que o engendram, e não a partir de considerações que visam a investigar o seu ser.

Assim, da mesma forma que Hannah Arendt (1983), *Hominescências* leva a crer que os homens podem ser considerados criaturas que se condicionam e são condicionadas, pois “tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (p. 17). Isso significa que, além das condições nas quais a vida é dada ao homem, este constantemente cria as suas próprias condições que, malgrado sua variabilidade e origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. “O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (*ibidem*).

Todavia, a ênfase sobre a condição humana, que pode ser atribuída à *Hominescências*, não é feita no sentido de articulá-la à velha questão da universalidade da essência humana, assim como o faz Hannah Arendt. Para Serres, o caráter condicionante da existência humana deve ser pensado no quadrilátero das modalidades: possível, impossível, necessário e contingente. Esse quadrilátero de modalidades demonstra, por sua vez, que as circunstâncias condicionantes, ao incidirem, sobre cada um, elemento diverso a vibrar nesse quadrilátero, acabam por constituir, sempre, singularidades. Dessa forma, mesmo que próxima da proposição de Hannah Arendt no que tange à força condicionante dos produtos humanos, a perspectiva de Serres diferencia-se ao implicar sobre essa questão a singularidade do destino do homem, manifestada no quadrilátero das modalidades.

Não obstante as peculiaridades distintas das duas perspectivas, acreditamos que o pensamento da filósofa sobre o impacto do mundo objetivo na existência humana possa contribuir para uma aproximação das reflexões de Serres (2003b) a alguns paradigmas relevantes da Antropologia Filosófica; sobretudo, porque as proposições de Hannah Arendt (1983) quanto à força condicionante do mundo objetivo tangencia a principal questão de *Hominescências*: a possível emergência de um novo homem mediante o advento de novos objetos. Quanto à posição condicionante do mundo objetivo, Hannah Arendt (1983) diz que:

A objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana (p. 17).

Nesse sentido, *Hominescências* avalia a descoberta do DNA, o fim da agricultura ou os avanços na comunicação como condicionantes da existência humana nos dias de hoje, e assim o faz na medida em que essas bifurcações condicionam novas relações do homem com os *circuitos de hominescências*. Logo, os objetos/acontecimentos que constituem essas três bifurcações pouco representariam não fosse a influência que exercem sobre a vida humana. Na obra de Serres, portanto, esses objetos/acontecimentos criados pelo homem são relevados na proporção em que condicionam a existência tanto quanto a condicionariam as coisas naturais.

O que se destaca na obra, então, é a força condicionante de objetos/acontecimentos trazidos ao mundo humano pelo seu esforço, ou seja, por ações que Hannah Arendt (1983) define como próprias da *vita activa*. Com esse termo, a filósofa pretende designar três atividades fundamentais, uma vez que a cada uma delas correspondem condições básicas nas quais a vida foi dada ao homem: *o labor, o trabalho e a ação*.

Para Hannah Arendt (1983), o labor “é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais” (p. 15); o trabalho, por sua vez, é a “atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último” (*ibidem*); e a ação é a

“única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens [...] vivem na Terra e habitam o mundo” (*ib.*).

Essas três atividades da vida humana – o processo biológico, o artificialismo e a ação – podem ser observadas em *Hominescências* associadas em uma reflexão mais ampla sobre a criação humana no último século. Associadas, elas são uma tentativa de pensar a emergência do homem sobre o impacto da *vita activa*, isto é, sobre o impacto de tudo aquilo que pelo esforço humano condiciona a existência.

Logo, a *vita activa* em *Hominescências*, ao ser pensada em razão da emergência de um novo homem, caracteriza-se por convergir, ao final dos circuitos, em nascimento. Contudo, essa conversão em nascimento é, a princípio, impulsionada, na perspectiva de Serres (2003b), pela morte, ou seja, por alguns acontecimentos do último século que o filósofo avalia enquanto novos acometimentos de morte. Para ele, é por meio desses novos acometimentos que as atividades da vida humana criaram os objetos/acontecimentos capazes de estabelecer outros condicionamentos à existência humana no âmbito de sua relação com o corpo, o mundo e os outros. E, ao final desses novos condicionamentos impulsionados pela morte, a possibilidade do nascimento: de uma outra humanidade? *Do cidadão do mundo?*

Este movimento que vai da morte ao nascimento é também explicitado em Hannah Arendt (1983) na perspectiva das atividades que compõem a *vita activa*. Segundo ela:

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. O labor e o trabalho, bem como a ação, têm raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento

de ação e, portanto, de natalidade. Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico (p. 16-17).

Portanto, pode-se pensar que o trabalho e o labor impulsionados pela possibilidade da morte constituem-se na necessidade de sobrevivência do indivíduo e da espécie tanto quanto de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e efêmera. Logo, impulsionadas pela morte, essas atividades lançam-se no sentido da vida, ou da natalidade. A ação, por outro lado, por estar intimamente relacionada com a condição de natalidade, não se lança *no sentido de*, mas é a vida ou o novo. Articulando essas proposições de Hannah Arendt ao que é exposto em *Hominescências*, pode-se afirmar que o labor e o trabalho correspondem às circunstâncias do século XX dispostas nos *circuitos de hominescências*; a ação, por outro lado, pode ser considerada como a própria possibilidade do advento de um novo homem, visto que, para Serres, esse novo homem apenas se constitui quando é capaz de agir e de estabelecer novas relações com o que lhe condiciona a vida.

Assim, essa ação, ou capacidade de agir, a qual Hannah Arendt considera a atividade política por excelência, se efetiva no homem que Serres entrevê a partir de suas ações igualitárias com tudo aquilo que lhe viabiliza a existência: planeta inerte, clima, espécies vivas, comunidade global. Dessa forma, a capacidade de agir do novo homem constitui um círculo de implicações mútuas: os novos condicionamentos advindos dos objetos/acontecimentos modificam a existência humana e podem fazer emergir um novo homem; esse novo homem, por sua vez, será reconhecido pela capacidade de estabelecer relações mais igualitárias com aquilo que lhe condiciona a vida, que, mediante essas novas relações, voltam a influenciar a existência humana.

É em razão dessa implicação mútua que Serres pensa *Hominescências* por meio de circuitos. Por serem circuitos, as dimensões de engendramento da existência tornam ainda mais evidente a incidência sobre o homem do que lhe condiciona a vida tanto quanto do homem sobre seus condicionantes. Por outro lado, acompanhando esses circuitos, destacam-se *Mortes e Paz*. Enquanto os circuitos representam a associação das três atividades humanas na capacidade que trazem de se lançar *no sentido do novo*, *Mortes e Paz* são, de acordo com a definição de Hannah Arendt para a mortalidade e natalidade, as condições mais gerais de existência humana em razão

da qual se originam essas atividades; ou, segundo a terminologia de Serres, elas podem ser consideradas o ponto de partida e de chegada de uma *trajetória* que culmina no surgimento do novo, condicionado pelas modificações do último século.

Uma vez ressaltada a condição humana, orientada em função da morte e da vida, o diálogo de *Hominescências* com a Antropologia Filosófica nos permite ir mais além, pela possibilidade de introdução dessa obra de Serres, tanto quanto do próprio filósofo, naquilo que articulam como pontos convergentes de emergência: um filósofo singular, uma possível humanidade renovada. E, ainda, na articulação dessa convergência, uma filosofia do homem no seu *vir a ser* ganha o espaço de discussão, demonstrando a possibilidade de um pensamento sobre o homem, que o aborde em sua flexibilidade e imprevisibilidade, sem a sombra de uma estática e inerte ontologia.

2.2 Morte e vida em Michel Serres

Ao impulsionar a *vita activa*, a morte, pois, engendra vida? Segundo Michel Serres (2003b), é exatamente nisso que ela resulta: das circunstâncias de morte, a vida. Para o filósofo, tornamo-nos os homens que somos porque, indubitavelmente, aprendemos que iríamos morrer mesmo que jamais soubéssemos como. “Terminando por destruí-la, a morte constrói nossa vida” (p. 10). Sem a certeza da morte, será que teríamos algum dia “pintado as cavernas, descoberto o fogo, modulado os ornamentos da linguagem, dançado para os deuses, observado as estrelas, demonstrado os teoremas da geometria, amado nossos companheiros, educado as crianças, enfim, vivido em sociedade?” (*ibidem*).

As questões que constroem sentido são: encaminho-me para a morte ou dela me livro? Enquanto vivo, penso, produzo, sigo em direção à morte ou garanto minha imortalidade? Imortalidade que se expressa na criação humana, naquilo que é capaz de vencer os limites da morte e se lançar para além dela. A morte chega, mas o que há de mais humano fica: as suas criações (os objetos, as línguas, as relações, o conhecimento). O homem vence a morte com aquilo que produz.

Assim, impulsionado por essa certeza, o homem cria, inventa a cada dia sua vida, se supera. Logo, *a morte constrói nossa vida*. Do mesmo modo que os indivíduos, as civilizações também morrem de maneira incerta e imprevisível. “Nós que assistimos ao fim das culturas agrárias que apareceram no neolítico, ao desaparecimento das línguas antigas [...] ao súbito desvanecimento dos sistemas políticos, sabemos, há muito tempo, que as civilizações são mortais como nós” (SERRES, 2003b, p. 11).

De acordo com Serres (2003b), esta *Era* que a pouco festejou seu segundo milênio iniciou-se sobre as ruínas de Roma, cidade que seus contemporâneos acreditavam ser imortal. A peculiaridade da sociedade ocidental decorre do fato de que ela se constrói, simultaneamente, sobre o desaparecimento e a preservação da antiga civilização que ela mesma nega. Ignoramos quando, se iremos morrer de doença, de acidente ou de fadiga. Não sabemos igualmente quando extinguir-se-á a maior potência do mundo atual. Essas duas rupturas e essas duas ignorâncias fundam nossos saberes e práticas (p. 11). “O sentido surge da função dinâmica, vital e coletiva da morte” (p. 12).

A morte, pois, acomete tanto o indivíduo quanto o coletivo, manifestando-se de maneira global ou singular; e, ao acometê-los, faz surgirem mudanças e inovações evolutivas na história do homem e das civilizações. É para este movimento, da morte global ou singular a engendrar vida, que se volta esta dissertação, e assim o faz como opção a uma introdução à filosofia de Serres e às proposições que ele faz em *Hominescências*. Com efeito, são as experiências de morte que fizeram de Michel Serres o filósofo que ele é, assim como são essas mesmas experiências que produziram *Hominescências*; logo, acometimentos de morte a engendrar vida preche de inovações.

Dessa forma, pretende-se traçar um caminho pela formação de Serres, por meio de sua sujeição, individual, a diferentes experiências de morte, ao mesmo tempo em que se tenta relacionar essas experiências ao movimento global, descrito em *Hominescências*, no qual circunstâncias de morte afetam o coletivo, sendo capaz de produzirem uma outra humanidade. Assim como da morte surgiu o filósofo Serres, da morte pode surgir uma civilização diferenciada. Singular e global convergem em Michel Serres e proporcionam elementos

instigadores para se pensar o homem e seu mundo e, conseqüentemente, a educação desse homem neste ou para este mundo.

2.2.1 Michel Serres: engendramento do singular

Serres nasceu em 1930, em Agen na França. Conseqüentemente, sua formação intelectual aconteceu por volta dos anos 1950 e 1960, anos esses considerados por muitos o grande momento da *intelligentsia francesa*, com Lévi-Strauss, Foucault, Sartre, Gilles Deleuze e outros. “As grandes disputas, todos têm saudades desse período eminente da filosofia, quando se inventaram métodos nas Ciências Humanas, na Antropologia...” (SERRES, 1999, p. 53). Segundo o filósofo, de fato, fazendo o cômputo desses anos, a França foi um dos raros países a ter conhecido um renascimento intelectual. No entanto, ao estudar o meio intelectual da época, não se compreende nada do que possa ter influenciado a formação de Serres. Isso porque sua formação se deu fora do conjunto dos programas comuns e fora do meio social onde se desenvolvia o que se denomina de grandes correntes do pensamento. “Vivi e trabalhei externamente ao que formou a maior parte de meus contemporâneos. Adotei essa atitude [...] de aprender filosofia em lugares diferentes daqueles em que se supõe que ela seja ensinada. Eu aprendi quase tudo fora e quase nada dentro” (p. 22).

Para compreender o que realmente influenciou a formação de Serres, é preciso, pois, que se deixem os grandes movimentos intelectuais da época e se volte à observação do “que se passava, por assim dizer, na realidade” (SERRES, 1999, p. 22). O fato era que Serres se movimentava constantemente entre as letras e as ciências. Logo, de um lado, só havia as autoestradas obrigatórias, a escolástica, e do outro, incessantemente, havia as revoluções, nas quais ele estava, cada vez mais, presente e comprometido. Ele se via, então, acuado por um desequilíbrio inquietante. “Um pé sobre um si mesmo imóvel, o lado filosófico, onde nada mudara desde antes da guerra, o outro pé sobre esteiras rolantes que se moviam em diferentes velocidades” (p. 23).

As revoluções nas ciências, às quais Serres se refere, são, a princípio, a revolução da matemática clássica, isto é, o advento da matemática moderna com as estruturas algébricas e topológicas; logo depois, a teoria da informação; e, por fim, a bioquímica. O filósofo afirma que, indubitavelmente, foi formado por essas três revoluções. Portanto, sua formação aconteceu um tanto quanto distante das grandes correntes do pensamento da época, das autoestradas que formaram a maioria de seus contemporâneos e das quais ele tentava escapar sempre.

Contudo, essa fuga declarada de toda e qualquer autoestrada, que fez com que Serres buscasse refúgio nas ciências, tem sua razão de ser numa postura que o filósofo adotou e que em parte justifica o seu afastamento: escapar de toda e qualquer violência. Segundo ele, o meio intelectual do pós-guerra, entre 1947 e 1960, reagiu, à sua maneira, à sequência dos acontecimentos históricos e se constituiu numa das sociedades mais terroristas que a *intelligentsia francesa* formou não no que se refere a conteúdos intelectuais, mas quanto ao ambiente. O terrorismo reinava. Nesse sentido, Serres (1999) afirma que:

Jamais conheci a liberdade. Na Escola Normal Superior, como em outros lugares, reinava o terror; grupos poderosos chegavam a instalar ali, às vezes, até mesmo tribunais, para acusar este ou aquele delito de opinião, chamado de crime intelectual: um comando se encarregava de buscar os alunos para levá-los a julgamento. Também estalinistas, muitas vezes, os professores de filosofia. Da Escola conservo uma lembrança quase tão aterradora quanto da guerra de 36, que despejava refugiados espanhóis no Sudoeste da França, da guerra de 39, dos campos, ou da Liberação, em nossos campos (p. 12).

Para fugir desses grupos de terror, Serres se dedicou, então, a fazer história das ciências e epistemologia, a princípio, para ter paz. Essas disciplinas serviram-lhe de abrigo antiterror. Sofria de solidão nelas, mas gozava, ao mesmo tempo, de certa tranquilidade. Para compreender melhor este estado de fuga das disputas, guerras e terror que Serres intenta em toda a sua formação, faz-se necessário, ainda, retomar um pouco mais aquém nas circunstâncias de sua história, uma vez que não foi apenas o ambiente intelectual que o queimou, mas principalmente os acontecimentos históricos.

Serres define sua geração como *a geração da guerra*. Com efeito, seus contemporâneos podem se reconhecer no que ele tem a dizer sobre essa época:

Eis o ambiente vital daqueles que nasceram, como eu, por volta de 1930: aos seis anos, a guerra de 1936, na Espanha; aos nove, a *Blitzkrieg* de 1939, a derrota e a debandada; aos doze, o confronto entre a resistência e os colaboracionistas, a tragédia dos campos e a deportação; aos quatorze, a Liberação e o acerto de conta que ela provocou na França; aos quinze, Hiroshima; em suma, dos nove aos dezessete anos, época em que se formam o corpo e a sensibilidade, reinam a fome e o racionamento, as mortes e os bombardeios, mil crimes. Logo emendamos com as guerras coloniais: a da Indochina, depois a da Argélia... Entre o nascimento e os vinte e cinco anos, idade do serviço militar e da guerra, novamente, já que se tratava da África do Norte, depois da expedição de Suez, à minha volta, para mim, para nós, à nossa volta só existiram batalhas. A guerra, sempre a guerra... Aos seis anos os meus primeiros cadáveres, aos vinte cinco os últimos (SERRES, 1999, p. 8-9).

Assim, a geração de Serres atravessou os primeiros anos de maneira muito dolorosa. A violência, a morte, o sangue e as lágrimas, a fome, os bombardeios e a deportação atingiram seus contemporâneos e os feriram definitivamente, uma vez que esses horrores ocorreram durante sua formação física e emocional. Sua geração, então, veio à luz entre as piores tragédias da história sem poder agir, “na passividade da impotência: como criança, adolescente, fraco e sem ação possível” (SERRES, 1999, p. 9). Nesse ambiente atroz, formou-se carnalmente a geração de Serres.

Logo, escaldado pelas circunstâncias históricas e, ainda, pelo meio intelectual, o filósofo buscou caminhos mais tranquilos, que o protegessem de toda disputa, julgamento ou violência. Foi dessa maneira que ele buscou refúgio nas disciplinas que chama de paracientíficas (epistemologia e história das ciências). Afinal, essas disciplinas, em sua opinião, não estavam inseridas nos debates da época e não havia nelas, naquele momento, discussões. Essas disciplinas foram a célula calma de Serres, nas quais ele encontrou o isolamento total que o fez tornar-se autodidata.

Inútil é, pois, tentar procurar os professores que lhe interessaram ou que autor contemporâneo ele possa ter seguido. Serres não teve nem professor, nem escola, nem grupo de pressão. “Tendo passado pelas melhores escolas, eu me tornara, afinal, um autodidata” (SERRES, 1999, p. 17). O filósofo afirma que um dos méritos secretos da Escola Normal, mesmo a contrapartida, consiste em formar independentes, já que ela aceita abrigar hóspedes que recusam

as autoestradas. Sabia-se que quem seguisse uma iria longe, mas podia-se contar também “com uma exigência selvagem de liberdade, de autonomia” (*ibidem*).

Sem mestres, nem grupo a se filiar, a verdadeira formação de Serres consistiu em assistir a mudanças profundas nas ciências. A primeira delas, na matemática moderna com as estruturas algébricas e topológicas. Essa foi a primeira grande revolução que o influenciou. Extraordinária reviravolta que mudou toda a sua vida. A partir de então, ele se tornou hiperssensível a transformações análogas em outras áreas: daí, a importância que rapidamente atribuiu à obra de Brillouin e à teoria da informação; em física, mais tarde, às questões relativas à turbulência, à percolação, à desordem e ao caos. A física mudava, revelava um mundo exterior inteiramente novo. Logo depois, veio a revolução nas ciências da vida. Segundo Serres, aqueles que se tornariam os bioquímicos rapidamente compreenderam que sua própria revolução viria, depois da teoria da informação, das questões propostas pelo *What is life?*, de Schrödinger, e das descobertas, na França de Monod e Jacob. Enquanto isso, o ensino de epistemologia da biologia continuava a ser a célula e o arco reflexo. “Os epistemólogos não mantinham o passo” (SERRES, 1999, p. 21).

Sendo assim, Serres foi formado não por mestres ou escolas de pensamentos, mas por três revoluções: em primeiro lugar, a transformação matemática, passando do cálculo infinitesimal ou da geometria às estruturas algébricas e topológicas; em segundo lugar, uma revolução de ordem física, Serres aprendera a física clássica e, de repente, eis que surge a mecânica quântica, mas sobretudo a teoria da informação; a terceira revolução, posterior, ocorreu após o filósofo conhecer Jacques Monod e tê-lo como amigo por muito tempo, amigo que o ensinou a bioquímica contemporânea.

No entanto, as influências não terminaram aí. Outra revolução de ordem inteiramente diferente das três anteriores ocorrera, na mesma época, no que se refere à relação entre ciências e sociedade, entre conhecimento e moral: Hiroshima. “Depois da bomba atômica, tornava-se urgente repensar o otimismo científico” (SERRES, 1999, p. 25). Esse acontecimento fez, então, com que Serres deixasse as ciências e passasse às letras. Não se podia, na época, trabalhar em física sem ter sido ensurdecido pelo barulho universal de Hiroshima. “Ora, a epistemologia tradicional ainda não punha em questão, para si, a relação entre ciência e violência” (p. 26).

Segundo o filósofo, Hiroshima foi a prova de que o conhecimento estava de tal forma misturado ao poder e à violência. Era necessário se colocar a questão da responsabilidade científica e os livros de filosofia da ciência não diziam uma palavra a respeito.

Ficava claro para Serres que a simples e pura racionalidade científica não bastava à vida feliz, responsável e sensata. Ele encontrou, então, a literatura. A passagem das ciências às humanidades se efetivou. No entanto, a passagem que ele empreendeu, naquele momento, não foi simplesmente das ciências à filosofia, mas da filosofia às letras, saltando por cima da epistemologia e da história da filosofia. Nesse sentido, o filósofo indaga:

Que ciência positiva, que lógica, que abstração formal pode levar a pensar na morte, no amor, nos outros, nas circunstâncias da história, na violência, na dor ou no sofrimento, em todo o antigo problema do mal? Se a cultura só serve para os domingos da vida, para fazer fila nos museus ou aplaudir nos concertos, eu a deixo de bom grado para todos os esnobismos. Não, as questões suscitadas desde a aurora do tempo pelo que chamamos de humanidades ajudam a repensar aquelas que põem hoje em torno e por causa das ciências (SERRES, 1999, p. 39-40).

Assim, segundo Serres (1999), um conto bem escrito, sob certos aspectos, lhe parece conter mais filosofia do que a que se exprime com luxo técnico. Afinal, “a filosofia é profunda o bastante para fazer compreender que a literatura é mais profunda do que ela” (p. 36). Eis, então, a quarta revolução na formação de Serres. As três primeiras concernentes aos métodos, mas a última diz respeito à moral, à sociopolítica e à filosofia: pela primeira vez, a ciência, sempre do bom lado, o das técnicas e de seus remédios, continuamente salvadora, auxiliar do trabalho e da saúde, da razão e das luzes, começou a se pôr problemas reais do outro lado do universo ético.

O filósofo foi, assim, formado intelectualmente pelas revoluções interiores à ciência e filosoficamente pela relação, interior e exterior, entre a ciência e a violência. Essa última questão domina toda a sua obra. “Peço aos meus leitores que ouçam a explosão desse problema em todas as páginas de meus livros. Hiroshima constitui o único objeto de minha filosofia” (SERRES, 1999, p. 25).

Assim, na sucessão de fatos históricos e intelectuais, a constituição de um Serres que se refugia de toda tendência a dominar ou oprimir, da violência e dos grupos de pressão; de um

filósofo que transita entre as ciências e as letras, procurando compreender o homem e o conhecimento, sempre resguardado pela paz, longe das disputas e batalhas. Foi assim que se formou Serres. Com a preocupação de permanecer na ponte entre os dois rios: ciências e letras, ele irá passar pelos exames de matemática elementar e filosofia, terá três licenças, as de matemática, de letras clássicas e de filosofia, e se tornará, enfim, um mestiço. “Mestiçagem, eis o meu ideal de cultura. Branco e preto, ciências e letras, monoteísmo e politeísmo, sem ódio recíproco, em prol de uma pacificação que eu desejo e pratico. Sempre a paz, para um filho da guerra” (SERRES, 1999, p. 40).

Morte e vida. A formação de Michel Serres, pelos acasos da história e pelas infelicidades do ofício, foi austera e dolorosa. No entanto, ele passa a vida na tentativa de se libertar dessa influência primeira: a miséria e a morte como estados cotidianos. É assim que, desses estados cotidianos, ele tirou, como por reação, ressurreição, necessidade ou natureza, um irreprimível amor pela vida, um prazer inexprimível e contínuo de existir e pensar. “Quando uma vida começa na experiência e na atmosfera da morte ela só pode prosseguir no sentimento contínuo do nascimento, do renascimento, de uma fonte positiva e superabundante de alegria” (SERRES, 1999, p. 57).

2.2.2 Hominescências: engendramento do coletivo

Assim como experiências de morte possibilitaram a formação de uma obra repleta de vida, de uma filosofia do nascimento, da reconciliação, do novo; essas mesmas experiências de morte levadas ao plano do coletivo também podem resultar em mudanças nesse coletivo e até, talvez, no seu renascimento. O fato é que circunstâncias de morte engendram vida e, quando essas circunstâncias se modificam, resta questionar: o que pode vir desses novos acometimentos de morte global? O que será da humanidade a partir dessas experiências? Esses são os questionamentos de *Hominescências*. Seu título parece justamente indicar o estado em que o novo, o possível, o cadente resulta esperanças misturadas com inquietudes:

Assim como a luminescência ou a incandescência aumentam ou diminuem, por clarões e ocultações, uma luz cuja intensidade se esconde e se mostra, que estremece em seu começo, ainda que esteja sempre pronta a se extinguir; assim como a adolescência ou a senescência avançam na idade madura ou na velhice real francamente confessada, ambas acabam por regredir às involuções de uma infância ou de uma vida que elas próprias lamentam, mas que deixarão em breve; assim como a eflorescência ou a efervescência designam igualmente processos marcados por essa desinência denominada ‘incoativa’, adjetivo que designa um início de floração, de efervescência ou emoção; assim como uma planta arborescente assume pouco a pouco a forma ramificada, o porte ou a aparência de uma árvore... o processo de hominescência acaba de assumir igualmente seu lugar, embora não saibamos ainda que homem ele irá produzir, enaltecer ou assassinar. Será que alguma vez o soubemos? (SERRES, 2003b, p. 20-21).

Mesmo que não se possa saber que humanidade está em vias de surgir, uma coisa é certa para Serres: vivemos o fim de uma época e entramos em outra. Segundo o filósofo, nos dias atuais, a humanidade parece ter vencido uma etapa na longa duração do seu destino contingente. Homens, mulheres e crianças, hoje, não têm com o mundo, com eles mesmos, com seus corpos e com os outros a mesma relação que seus predecessores tiveram antes da última guerra mundial. A condição humana mudou e *Hominescências* nos ajuda a compreender como e por que essa mudança aconteceu.

Isso porque a morte constrói nossa vida, já o dissemos. Contudo, em *Hominescências*, Serres (2003b) realiza uma reflexão sobre o surgimento de outras mortes que acometem o coletivo atualmente. De acordo com ele, até pouco tempo, duas mortes nos atingiam: a primeira é a única que parece interessante e original, a nossa e a daqueles a quem amamos, nada mais banal e comumente compartilhado do que isso. Sabemos também que culturas inteiras podem desaparecer: assim como a primeira, “essa morte, tão frequente, comum, banal quanto aquela, atinge-nos e nos atingirá de modo igualmente imprevisível” (p. 12).

No entanto, uma terceira morte, desconhecida do gênero humano até a segunda metade do século passado, anunciou uma das grandes novidades da época que agora termina, e a qual arriscamos experimentar de modo verdadeiramente grandioso: a morte global da humanidade. Quando duas bombas atômicas concebidas e construídas nos Estados Unidos da América explodiram no Japão, em Hiroshima e Nagasaki, a geração dessa época, a primeira na história, aprendeu que a espécie humana sofria o risco de se extinguir.

Essa constatação não mais deixou de acontecer. Uma morte global, inédita e autenticamente comum passou a nos espreitar a todo momento. De acordo com Serres (2003b), hoje, essa possibilidade de morte global aparece sob duas modalidades: a primeira pode ocorrer em consequência de qualquer acontecimento natural e ao acaso: “revisando a formação de nossa Terra, descobrimos traços de acidentes desse gênero provocados pelo vulcanismo ou por meteoros. Quase todas as espécies vivas desapareceram há 550, depois 440, 370, 250, 210, 65 milhões de anos” (p. 13). Mortes globais e quase periódicas que reorientaram, a cada vez, a evolução.

A segunda modalidade, ao contrário da primeira, pode ser seguida de ações que dependem de nós. Essa segunda modalidade de morte coletiva, afirma Serres (2003b), se articula de três maneiras: pelo poder nuclear, quando se faz a guerra; pelas poluições industriais, que aceleram o ritmo das transformações globais e o desaparecimento de espécies; e pela crueldade do Ocidente, que submete à morte o terceiro e o quarto mundos. Quanto a essa modalidade de morte coletiva que depende de nossas ações, o filósofo instiga: “Como reorientar nossas ações e, talvez, nosso tempo diante dessas três responsabilidades?” (p. 13).

Depois de Hiroshima, o terror atômico coletivo e global que passou a ameaçar o gênero humano superou as mortes pessoais e culturais. Não obstante, uma quarta e estranha morte vem se somar às três precedentes: “de início, um sinal ínfimo decide o suicídio da célula, depois, de uma de suas funções e, finalmente, do próprio organismo” (SERRES, 2003b, p. 13). Os cientistas denominam essa nova morte de apoptose. “Se deciframos esse sinal, seremos capazes de controlar a morte?” (*ibidem*). Serres afirma que, com a apoptose, descobriu-se, simultaneamente, um equilíbrio instável entre a morte direta, induzida por esse sinal, e a morte indireta, em que células cancerosas proliferam de modo incontido, uma vez que, não atendendo ao sinal de morte, se recusam à autodestruição. O organismo, então, morre de vida. Encontra-se aqui o duplo sentido da morte. Como as anteriores, essa morte contém dois valores: negativo e positivo; deletério e construtor. “Ela provoca nosso desaparecimento, embora modele nossa formação, nossos músculos e nervos, e, além disso, determina nossas performances. Em resumo, mata-nos, mas também inventa nossa vida, de modo muito mais concreto do que as outras” (p. 14).

Logo, assim como as duas mortes tradicionais atingem o indivíduo e grupos locais, as duas novas também se articulam da mesma forma e enquadram as duas primeiras: uma, de modo global, atinge o gênero humano, as espécies vivas, a totalidade do planeta; a outra, no mais íntimo da célula elementar e nos sinais que a constituem. “Não vivemos mais as mesmas mortes que experimentamos desde nossa origem, isso porque talvez possamos ser capazes de dominá-las” (SERRES, 2003b, p. 14). O filósofo, então, instiga: “Existe algum acontecimento mais decisivo do que esse no processo que fez de nós os homens que somos?” (*ibidem*).

Mortes: individuais ou coletivas, elementares ou globais, voluntárias ou involuntárias mostram um equilíbrio sutil entre um poder de emergência vital e um outro que modela e suprime. Mais uma vez, não é possível pensar a vida, em particular, o homem sem a morte, nem o absurdo da morte sem conferir sentido à vida.

Vidas: contudo, não são apenas as novas mortes que acometem o indivíduo e o coletivo, as únicas causas de uma possível emergência de outra humanidade. Novas vidas também, resultantes de inovações nas criações do homem, mudaram a sua relação com a morte, com o corpo e com a própria vida. Criações que surgiram como resposta do homem às mortes que o acometiam. Serres denomina os criadores dessas inovações: *inventores da imortalidade*.

Aqueles que não limitaram esforços para treinar, amansar ou domar certos animais, mas que tiveram sucesso em domesticar outros, controlaram sua linhagem mais do que seus corpos. Desde o início da criação de animais, ninguém viu ovelha, vaca ou touro que retornasse para a vida selvagem dos campos, como se houvesse esquecido nossas lições. Morreram por causa delas. Mais do que os filósofos, os especialistas sabem que as espécies florais e as espécies animais domésticas se tornam muito frágeis, sendo necessário defendê-las e preservá-las contra as agressões de espécies selvagens, mais poderosas do que elas. Essa condição – e somente ela – define a rusticidade na qual plantas e animais se desenvolvem e se reproduzem indefinidamente [...] Desde que, sem qualquer dificuldade, essa descoberta foi retomada por cada geração, o trigo, os bois e os carneiros passaram a nos fornecer alimento ininterruptamente (SERRES, 2003b, p. 16).

Uma vez que a evolução resulta de seleções e mutações, quando os antepassados “inventaram” o carneiro e o milho, imitaram a natureza e selecionaram espécies por cruzamento e eliminação. Segundo Serres, fabricaram os OFMs, organismos fenotipicamente modificados,

nome possível das espécies domésticas. Não tinham, contudo, nenhum controle sobre as eventuais mutações, escondidas nas ínfimas profundezas das células. Hoje, acessando e multiplicando os genes, o homem é capaz de intervir na mutação, minimizando o acaso e acelerando o tempo. Inventaram-se os OGMs, organismos geneticamente modificados, e, quem sabe, outras espécies. “Ao dominar a seleção, esses ancestrais contribuíram para a originalidade histórica do tempo humano; ao controlar a mutação, abriremos uma duração conectada à duração da evolução? Novo tempo para outras vidas?” (SERRES, 2003b, p. 17).

Assim, ao conseguir dominar as seleções e as mutações, o homem foi capaz de produzir o novo ser vivo ao invés de esperar um lance de dados durante um tempo imprevisível longo e de selecioná-lo pacientemente. “Outras mortes, outras vidas: nova humanidade, outra história” (SERRES, 2003b, p. 18). De acordo com o filósofo, desde o começo, as técnicas defenderam o corpo do homem, protegendo-o cada vez mais contra a seleção natural, acabando por dela o afastar. Se, entretanto, o homem tivesse sucesso em dominar não apenas a seleção, mas também as mutações, e chegasse mesmo a escolhê-las, seria capaz de acessar a própria fonte dessa evolução, estabelecendo com ela uma nova confluência. A aventura humana desenvolver-se-ia fora do tempo comum da vida.

Diante dessas outras inovações, o filósofo instiga mais um pouco: se a evolução esculpe os corpos por meio da morte, “os homens e seus corpos se transformariam sem ela? A mutação faz emergir novos seres vivos? Nosso tempo não se bifurcaria se eles não aparecessem? Sob o impacto dessa evolução, a própria humanidade não mudaria”? (SERRES, 2003b, p. 18).

Dessa forma, a indagar, questionar, instigar, Serres vai, ao longo de *Mortes*, construindo um emaranhado de reflexões que desafia a pensar na transformação da condição humana e no processo de emergência de uma nova humanidade advinda dessas transformações. Esses questionamentos não trazem respostas, somente apontam o caminho. Explicam como e por que a humanidade pode ter mudado, mas não em direção a quê. Essa resposta fica em aberto para que a inquietação e a dúvida guiem o virar das outras páginas. Viva: esperanças misturadas com inquietudes, medos e abalos.

Singular e coletiva, a vida vence a morte e produz o novo. Michel Serres, o filósofo; *Hominescências*, a obra que lança luzes sobre o possível começo de uma outra humanidade.

Assim, filósofo e obra contribuem para se pensar como da morte pode surgir a vida e de que maneira essa morte é capaz não só de destruir, mas também e, acima de tudo, construir, uma vez que, na tentativa de superá-la, o homem vence a si mesmo, produz, inventa, cria aquilo que pode livrá-lo desse fim que o persegue.

Da mesma forma que as circunstâncias de morte determinaram a formação de Serres e lançaram questionamentos sobre a possibilidade de uma humanidade renovada, essas mesmas circunstâncias representam, por outro lado, o primeiro passo de uma proposta que aceita o desafio do filósofo e parte na reflexão sobre em direção a quê caminha a nova condição humana. Mas, para tanto, era preciso, antes, conhecer o caminho, entender aquele que o guia, compreender sua língua para, então, se arriscar ao diálogo.

Novamente, a morte produziu a vida: das circunstâncias de morte coletiva e singular, uma introdução à filosofia de Serres e às proposições de *Hominescências* surge. O passo foi dado. A possibilidade de investigação começa a se tornar real. O caminho foi aberto e por ele já se entreveem outros desafios que aguardam o momento de se fazerem presentes: desafios de pensar *o novo homem e o corpo; o novo homem e o mundo; o novo homem e os outros*. Ainda, o desafio de pensar esse novo homem em sua totalidade e de constituir, quiçá, um projeto antropológico que possa definir o seu perfil. Enfrentá-los todos, seguir a proposta que Serres faz, vencer o caminho, eis a meta. Mas o objetivo maior está mais além. A jornada é empreendida, os desafios superados, unicamente para isso: colher as proposições necessárias para pensar a educação.

Sabe-se que um projeto educacional, de forma alguma, está desvinculado do perfil de homem a ser educado, visto que, para pensar a educação de uma humanidade, é preciso conhecê-la, conhecer suas condições, anseios, metas e posturas. Só quando se conhece a direção é que se pode preparar o caminho.

Assim, diante das crescentes mudanças a que o homem contemporâneo está suscetível, a educação não pode mais continuar a pensá-lo como antes. É preciso manter o passo, para que, compreendendo as transformações de nosso tempo, a educação possa lançar um programa de instrução e formação que, de fato, eduque esse novo homem que está surgindo. Grandes mudanças alteraram o cenário da vida e a própria vida. A filosofia, ao menos com Michel Serres, já se lançou à tarefa de compreender essas inovações. A educação, por sua vez, não poderia abrir

mão de seguir no rastro dessa aventura e se beneficiar de tal compreensão. *Voilà*, que *Homiscências* possa conduzir o pensamento em educação por esses novos caminhos.

3 O HOMEM E O CORPO: DAS CIRCUNSTÂNCIAS CONTINGENTES AO ADVENTO DE UMA OUTRA CORPORALIDADE

“A inspiração não corre jamais sem a transpiração.”
(Serres, 2003b)

Passamos, neste momento da dissertação, a tratar dos circuitos de hominescência constituintes do pensamento antropológico de Serres (2003b). Esses circuitos representam, como já afirmamos anteriormente, as dimensões em relação às quais o filósofo procura pensar a possibilidade do começo de uma outra humanidade advinda das mudanças evolutivas do século XX. Ao expor esses circuitos, pretendemos, por conseguinte, refletir sobre essas mudanças, analisando o que trazem de singular à constituição do homem, ou segundo a terminologia de Serres, ao processo de hominização. Essa análise será desenvolvida nos capítulos de 3 a 5 quando, além da reflexão sobre as modificações evolutivas do último século, damos continuidade à problematização de um pensamento modal em detrimento de uma antropologia do ser. Para tanto, a exposição dos circuitos apresenta-se articulada em três movimentos: o primeiro, no qual tratamos os conceitos antropológicos de Serres, retomando, conjuntamente, alguns aspectos destacados no capítulo 1 desta dissertação; o segundo, no qual tratamos das inovações do século XX, na perspectiva de *Hominescências*; e o terceiro, em que tentamos pensar a implicação dessas inovações à vida do homem.

Nesse sentido, o primeiro circuito a ser exposto é *Corpo*. Nele, buscamos pensar a relação do homem com a dimensão Eu, ou, em outros termos, sua relação consigo mesmo. De acordo com os três movimentos pensados para a abordagem dos circuitos, trataremos, a princípio, da problematização do corpo na abordagem da antropologia modal num paralelo à antropologia de Lima Vaz. Dessa forma, tratamos o corpo enquanto estrutura contingente do homem num diálogo com a perspectiva de estrutura fundamental com que a antropologia do ser pensa o humano. Posteriormente, passamos à reflexão dos acontecimentos do século XX que incidiram sobre a dimensão corpo, redimensionando a relação do homem nesse circuito. Por último, levantamos algumas implicações desse redimensionamento ao pensamento antropológico.

3.1 O corpo enquanto estrutura *contingente* do homem

Para Serres (2003b), a questão corpo, assim como para Lima Vaz (1991), conforme apresentado no primeiro capítulo da dissertação, pode ser considerada *o ponto de partida* do pensamento sobre o homem. No entanto, o corpo aqui é relevado em outro sentido, pois não procedem a definições terminológicas sobre duas dimensões diferenciadas e ordenadamente distribuídas do corpo (corpo dado e corpo próprio) como se no corpo natureza não estivessem latentes as impressões humanas. Nem, tampouco, há outras estruturas de constituição do ser que caracterizariam um movimento de ascensão do conhecimento no homem, no qual o corpo representaria instrumento de sua relação com a realidade externa que, por sua vez, seria levada a uma realidade interna e, posteriormente, supracompreendida em outra transcendental.

Com efeito, na filosofia de Serres, reconhece-se o próprio corpo enquanto entidade físico-biológica como o maior instrumento de aquisição de conhecimentos. “Tudo não se passa no cérebro, longe disso. As ciências cognitivas encarnam-se” (SERRES, 2003b, p. 41). A origem do conhecimento, seja o conhecimento intersubjetivo ou objetivo, reside, portanto, no corpo. “Não se pode conhecer qualquer pessoa ou coisa antes que o corpo adquira a forma, a aparência, o movimento, o *habitus*, antes que ele com sua fisionomia entre em ação” (SERRES, 2004c, p. 68: grifo do autor). Isso porque, para Serres, o conhecimento advém, a princípio, da imitação e esta se dá efetivamente no corpo. É o corpo que repete, copia, retém a ação e a reproduz constantemente. A imitação é latente; logo, ela é corporal. “Receber, emitir, conservar, transmitir: estes são todos, atos especializados do corpo” (p. 69) que, ao serem realizados, possibilitam a imitação, o engendramento da reprodução, a representação e até mesmo a experiência virtual. Ao longo dos tempos em que se sucederam suportes de memorização, esqueceu-se da prioridade do corpo nessas funções. Segundo Serres (2004c):

[...] não existe nada no conhecimento que não tenha estado primeiro no corpo inteiro, cujas metamorfoses gestuais, posturas móveis e a própria evolução imitam tudo aquilo que o rodeia. [...] Tão gestual quanto receptivo, mais ativo do que passivo, ósseo, muscular, cardiovascular, nervoso, ele é certamente um portador dos cinco sentidos que assume outras funções além daquela de canalizar as informações exteriores para um centro de tratamento; o corpo

encontra, assim, uma presença e uma função cognitivas próprias, eliminadas pelo par sentido-entendimento (p. 68).

Que a origem do conhecimento se dê no corpo pela imitação e que seja ele o portador dos sentidos, isso, todavia, não faz equivalerem as afirmações aqui feitas às do antigo sensualismo, assim como do empirismo, visto que, conforme afirma Serres em *Variações sobre o corpo* (2004c), o sensualismo e o empirismo propõem, tanto quanto as ciências cognitivas, uma gênese do conhecimento sem corpo. No caminho traçado por eles, que vai dos sentidos ao entendimento, o corpo se reduz à função de condutor dos cinco terminais. No fim desse caminho iniciado com a sensação, o corpo morto, lápide funerária, substitui a carne delicada, múltipla, ardente e viva. Por outro lado, na perspectiva de Serres, ao fim do caminho da sapiência aberto pelo corpo, surge a sagacidade, ou seja, algo mais do que esses conhecimentos canonizados pela ciência, pois o caminho aberto pelo corpo conduz ao saber compreendido como gosto refinado, olfato requintado, tato aveludado, visão delicada das nuances, isto é, significa em resumo, a condução a uma cultura superior sentida e vivida no corpo. É dessa forma, que, para o filósofo, o *sapiens* da sabedoria pode ser associado ao *sapiens* que saboreia.

Assim, se a imitação supõe uma atividade dos sentidos, ela com frequência os domina. Ela prepara e flexibiliza a carne e, ao fazê-lo, insensibiliza a acuidade sensorial, tornando-a frígida. O corpo, então, surge além do caminho dos sentidos, que lhes servem usualmente de monitor e controle para a exatidão mimética. Concorrentes, imitação e sentido convergem em direção aos gestos do conhecimento.

Todavia, considerando-se que o conhecimento se dá no corpo por meio da imitação, será esse conhecimento simples reprodução? Se não, como a imitação é capaz de produzir um conhecimento de fato que não uma mera cópia? O que acontece nesse processo que lhe viabiliza a novidade em meio à repetição? Uma palavra para essas questões: *treinamento*.

De fato, a imitação, uma vez que intenta a perfeição de seu ato mimético, necessita de treinamento, que nada mais é do que a repetição constante em busca do aperfeiçoamento. Contudo, é nessa repetição que reside a possibilidade do novo. Para Serres (2003b), nada resiste ao treinamento. Qualquer habilidade especializada, seja ela manual, intelectual, corporal ou linguística, se enrijece caso não seja exercitada. Mais ainda, se nada resiste ao treinamento, até

mesmo aquilo que se acredita não poder realizar, exercite-se e seja capaz. “Estas são as sequências do mistério do corpo: eu não posso; exercito-me e posso fazê-lo; não sei; exercito-me e passo a saber; não compreendo; exercito-me e passo a compreender” (p. 42). Essas sequências completam-se por meio de outra: “não conheço solução para esse problema; exercito-me; por vezes, então, a invenção chega até mim. Numa palavra inesperada, o corpo inventa” (p. 43).

Logo, a invenção acontece cada vez que o corpo, pelo treinamento, se coloca diante do desconhecido, buscando compreendê-lo. É assim que a repetição ou a imitação é capaz de produzir a novidade, conseqüentemente, o pensamento. Por essa convicção, Serres (2004c) dedica *Variações sobre o corpo*, obra que pensa o corpo enquanto origem do conhecimento, aos seus professores de ginástica, treinadores e guias de montanhismo, certo de que foram eles que lhe ensinaram a pensar. Para ele, nenhum professor que permaneceu sentado à frente de sua mesa ensinou-lhe o que é trabalho produtivo, enquanto seus professores de ginástica, treinadores e seus guias de montanhismo condicionaram seus músculos e ossos. Eles ensinaram-lhe o poder do corpo:

[...] vocês querem escrever, pesquisar, começar uma vida operosa? Sigam seus conselhos e seu exemplo. Nada resiste ao treinamento, de cujos gestos repetitivos a disciplina tira a naturalidade (o chute no rúgbi, o saque no tênis, *fosbury flop*, ioga) e torna espontâneas as necessárias virtudes de concentração (basquete, salto em altura), coragem (rúgbi), paciência, domínio da angústia na montanha, por exemplo; não existe trabalho sem regras quase monásticas de emprego do tempo, algo que o desportista de alto nível conhece bem: uma vida subordinada aos ritmos do corpo, à observância rigorosa do sono e alimentação sadia (p. 35).

Se pelo treinamento aprende-se a disciplina, a concentração, a coragem, a paciência e o domínio da angústia, virtudes que constituem o desportista de alto nível, da mesma forma essas virtudes do corpo engendram o homem do saber. As mesmas potencialidades do corpo equivalem às potencialidades do conhecimento. Para Serres (2004c), o trabalho do pesquisador exige a totalidade do corpo e um engajamento único e solitário. Exige exercícios físicos, dieta bastante austera, vida ao ar livre, práticas intermináveis de força e adaptação. Específico, particular e original, o corpo todo inventa, enquanto a cabeça repete. Assim, o pensamento se efetiva na invenção por meio da repetição paciente, exigida pelo treinamento e, nesse repetir, engendram-se

virtudes indispensáveis à capacidade de criar. O conhecimento, pois, encarna-se. Tal qual no corpo, tudo se dá pelo exercício constante. “A inspiração não corre jamais sem a transpiração” (SERRES, 2003b, p. 43).

Não obstante, o que acontece no corpo para que o treinamento ou a repetição seja em certo momento capaz de promover o novo? Qual procedimento resolve esse paradoxo: da repetição/imitação ao pensamento? Segundo Serres (2003b), para que se compreenda esse mistério, é preciso que se observem dois ritmos diferentes: o regular do eletrocardiograma e o estocástico do eletroencefalograma. Esses ritmos nos fazem perceber que convivem no corpo estados estáveis e séries imprevisíveis. Parece que o corpo vive dois tempos, dos quais um constantemente se bifurca. Da mesma forma que a cabeça e o coração, o treinamento possibilita dois estados contraditórios: *desvios* e *estabilidades*. Favorecendo o equilíbrio, tem-se a repetição dos gestos, dos exercícios ou mesmo dos pensamentos; por uma espécie de compensação, projetam-se alguns desvios que exercitam um movimento inesperado de uma adaptação nova e gestos inadaptados; instala-se neles, em seguida, pela própria repetição, um novo equilíbrio até então imprevisível. Ainda que ele envolva uma repetição constante, o exercício estende ou produz outra coisa que não apenas essa redundância. Entre repetições seguidas, de repente, um desvio, uma bifurcação, a novidade. Logo depois, esse desvio instabilidade acaba por constituir novo ponto de equilíbrio que só se modificará ao fazer surgir uma nova bifurcação.

Nesse sentido, o treinamento por meio da intermitência de ritmos diferenciados, busca atingir um tipo de equilíbrio diferente da estabilidade habitual: entre o ritmo regular do coração e os saltos arrítmicos do cérebro, o que se consolida é o movimento de um a atirar o outro para fora de seu círculo, assim como o movimento do outro a conduzir o primeiro a se reinstalar. “Partamos logo, ela diz, mas, ao chegar lá, construamos uma nova morada” (SERRES. 2003b, p. 45).

Ao evidenciar a condição de emergência do novo em meio à repetição, esses desvios do equilíbrio permitem, sobretudo, experimentar o segredo da vida, da hominização e da cultura. De acordo com Serres (2003b), sem dúvida, “a vida nasceu desse afastamento, situado acima do inerte, aprisionado sob os ferrolhos do equilíbrio termodinâmico” (p. 45). A princípio, um primeiro desvio possibilitou o surgimento da vida. Nesse primeiro desvio, as bactérias, fungos,

algas, plantas e animais, assim como nós, beneficiaram-se dessa “aurora vital” (*ibidem*) que os fez sair das estabilidades do inerte. No entanto, eles não aprenderam como nós a desvendar o segredo desse desvio, de forma a conseguirem se libertar das demais couraças que se seguem à primeira. “Eles se acham sujeitos, indefinidamente, a um equilíbrio programado, do qual não se podem livrar por golpes catastróficos e nem graduais, a não ser pelas mutações e seleções previstas pela teoria da evolução” (p. 46). Nós conseguimos nos livrar das demais prisões por havermos compreendido pelo corpo como imitar esse gesto.

Por outro lado, a intermitência de desvios e estabilidades nos permite, ainda, compreender a ação de criar como uma ação, estritamente, de desequilíbrio. Por ela, um desvio se instala e leva ao rompimento, à mudança e à liberdade, para, no instante seguinte, começarem a se constituir novas estabilidades. Diante dessa perspectiva, como pensar a imitação e a criação no ato educativo? No que elas implicam o pensamento educacional? Quais são as potencialidades de uma concepção que viabiliza o desvio por meio da repetição à formação do homem? Essas são algumas das reflexões que retomaremos ao final da dissertação, quando nos dedicaremos mais diretamente às análises da antropologia filosófica de Serres, em razão do que podem contribuir para pensar a educação do homem contemporâneo.

Assim, compreendida como afastamento do equilíbrio, a hominização consiste, pois, na série contingente de novos desvios, de outros equilíbrios e novos habitats; tal série, uma vez começada, nunca mais se interrompe. Para Serres (2003b), acabamos de nos mudar recentemente de habitações antigas, assim como nos mudamos do corpo e do mundo. Ao repetir esse gesto, deixamos a evolução para entrar na história; por sua vez, mesmo sob outra face, a evolução volta, hoje, a conduzir a história naquilo que o filósofo denomina hominescência.

Nesse movimento, tem-se, portanto, a síntese entre natureza e cultura: por um desvio, a natureza possibilitou o nascimento da vida a partir do inerte, a repetição desse processo, contudo, projetou a história que nos separa da evolução vital, bacteriana, vegetal ou animal. “A cultura começa pela natureza, ela é a própria natureza, cuja continuidade se dá por outros meios” (SERRES, 2003b, p. 46). Logo, é o treinamento que nos torna os homens que somos, ele é que revela o segredo da cultura: afastamentos do equilíbrio.

Todavia, Serres (2003b) ressalva: caso a palavra treinamento não soe bem, pode-se ainda pensar na palavra *exercício*, que se beneficia de uma etimologia mais próxima ao objetivo em função do qual ela é suscitada. Sendo que o verbo latino *arcere* significa afastar, ao se unir ao prefixo *ex*, pode significar não deixar em repouso. Exercitemo-nos, pois, na experimentação do “desvio no equilíbrio” e, quem sabe, nesse exercício não compreendamos que a existência nada mais é que esse afastamento do equilíbrio ou do repouso, o qual Serres denomina hominiscências.

Sendo assim, será que o que acaba de ser apresentado não redimensiona a forma como é colocada a questão: o que é homem? Pensar o corpo e o conhecimento, assim como o faz Serres, poderia ao mesmo tempo identificar um ser, palavra vazia e inútil que pode significar tudo e também nada? Acreditamos que não. Porque, na ontologia, a palavra *ser* parece depender plenamente de uma estabilidade para se constituir. Há uma correspondência direta entre a definição do ser e a sua estagnação. Uma vez que *o ser é*, ele não pode mais *vir a ser*. Acabou sua peregrinação. Na filosofia de Serres, por sua vez, o humano existe por vibrar entre os ritmos: desvios e estabilidades. Logo, se sempre há afastamentos de equilíbrios, como situar o ser? Na vibração entre os dois ritmos, o humano sempre escapa ao ser, sua lápide funerária. O projeto do ser fica para depois, pois ainda não se pode parar. A intensidade da vida não permite a estagnação. O homem, então, continua. Ser talvez lhe seja um projeto para mais tarde quando cessarem os desvios e a vida parar.

Dessa forma, “ser não diz respeito a nós. Talvez diga respeito aos animais, plantas, fungos, bactérias, areias e lagos, fogo e rocha, ar e nuvens que correm na direção do vento” (SERRES, 2003b, p. 62), direção essa que as mutações e seleções determinam. Nossa existência, ao contrário, se afastou das seleções e mutações para flutuar no quadrilátero das modalidades possível, impossível, necessário e contingente, influenciadas pelos desvios que aprendemos a promover. Desde o primeiro desvio, passamos a construir nossa existência “nesse quadrilátero fixo e móvel, rígido e plácido, aventureiro e regulado, e não na sombria planície do ser” (*ibidem*). De acordo com Serres, quando o primeiro instrumento técnico aparelhou as mãos do homem, iniciou-se a hominização, compreendida como essa capacidade de construir as condições de

nossa existência. Com o advento do *Homo habilis*, o hominiano ausentou-se do tempo dos outros seres vivos e condicionou a sua própria duração. Quanto a isso, Serres (2003b) explica que:

Sob o teto do impossível, sustentado por uma armação adequada, abrimos as janelas do possível para respirar e saímos pelos portais do contingente. Vibrando com o tempo e sob constrictões necessárias, caminhamos livres em direção a uma centena de possíveis. Vivemos instantes contingentes, tentamos por vezes o impossível. Superando esses obstáculos, por vezes chegamos mesmo a criar miraculosamente a necessidade. Inventivo quanto a sua duração, o hominiano ausenta-se do tempo no qual os seres e os entes envolvem repetitivamente (p. 62).

Sobre as variações inéditas do quadrilátero das modalidades, criamos as condições de nossa existência, o que não significa, contudo, que não estejamos mais submetidos à “direção dos ventos”; justamente, a associação das condições de existência criadas pelo homem, somadas às condições de sobrevivência impostas pela natureza, constituem o quadrilátero das modalidades. Essa associação torna a vida humana um contínuo de surpresas movido por instabilidades. Assim, de que vale dizer que somos quando não somos mesmo? Ou melhor, talvez sejamos: “aventureiros, imprevisíveis, inquisidores, desobedientes e, portanto, possíveis e contingentes, desestabilizados e feridos até o sangue pelo impossível e pelo necessário” (SERRES, 2003b, p. 62), ou talvez não. Basta que se tente dizer o somos para que escapemos dessa definição, para que partamos para o lado contrário de forma que a definição se invalide. Definitivamente, o homem não quer ser. “A partir do momento em que se ergueu, seu corpo passou a inclinar-se; a partir do momento em que andou, passou a correr, dançar, evitar e inventar a direção oposta” (*ibidem*). Ele não vai jamais à direção que imaginamos que ele possa ir. Nessa imprevisibilidade, consiste a originalidade humana. A sua vida pulsa constantemente e a ontologia, por não possibilitar o vir a ser que esse pulsar implica, não se efetiva. A ontologia, pois, conhece apenas o cadáver; portanto, não consegue pensar a vida humana; talvez, consiga pensá-la após a morte.

Por conseguinte, enquanto elemento de um pensamento modal, o corpo é considerado em *Hominescências* no seu aspecto contingente como possibilidade de constituição do homem e do seu destino e, não como o pensa uma antropologia filosófica do ser, enquanto uma das estruturas fundamentais do ser humano. No pensamento modal, não existem estruturas, uma vez que ele não

se refere à vida do homem enquanto estabilidade; há desvios e contingências, as quais fazem a vida humana vibrar entre o possível e o impossível, passar pelo necessário e tornar-se contingente. É dessa forma, pois, que a emergência do novo homem se orienta em função do corpo: constituído pelas circunstâncias contingentes que condicionam uma outra corporalidade; o conhecimento se engendra na carne e ao se engendrar faz emergir as condições de existência de uma humanidade renovada.

3.2 A liberação de um escravo: primeiro circuito de hominescência

Quando associamos a questão do corpo na perspectiva de uma antropologia filosófica do ser à perspectiva proposta pela filosofia de Serres em *Hominescências*, percebemos que, salvaguardadas as peculiaridades que compõem cada uma das perspectivas, a diferença mais relevante e que, de certa forma, engloba as demais consiste no poder ou capacidade que ambas concernem ao corpo. É flagrante que a abordagem de Serres concerne uma potência bem mais expressiva ao corpo na constituição do homem, enquanto que uma antropologia filosófica do ser, tal qual a de Lima Vaz, o considera apenas um instrumento de contato com a realidade externa sobre a qual atua o sujeito do conhecimento.

Essa diferença de perspectivas quanto às potencialidades do corpo, acreditamos, seja motivada, não obstante concepções filosóficas muito distintas entre Serres e Lima Vaz, ainda pelo fato de que tais perspectivas se constituem sobre o impacto de épocas diferentes, ou seja, sobre épocas nas quais ainda não se dispõem para uma os instrumentos, descobertas e conhecimentos que se dispõem para a outra. Pensamos que a maioria das perspectivas que consideram o corpo apenas um instrumento, um tanto quanto obtuso, de contato com a realidade, necessitando de processos de suprassunção para significar essa realidade, ou foram constituídas quando um grande número de constrictões pesava sobre o corpo, ou não prestaram atenção quando essas constrictões foram extirpadas, tornando mais claramente perceptíveis as suas potencialidades. Só assim conseguimos compreender como podem persistir perspectivas

negligentes quanto às potencialidades do corpo quando a realidade atual não cessa de mostrar a invalidade delas.

De fato, para Serres (2003b), enquanto o corpo representava ainda um recipiente encoberto por conchas, moluscos e parasitas, opaco à claridade, ficava difícil perceber suas capacidades de engendramento do conhecimento. Nós só nos aproximamos do corpo a partir do momento em que desfizemos as múltiplas couraças de sofrimentos que o aprisionavam e os compartimentos de privações experimentados ao longo de seu processo evolutivo. Logo, não creditar ao corpo grandes capacidades é próprio daqueles que foram cerceados constantemente pelas tantas dificuldades de viver sentidas num corpo frágil e suscetível. Contudo, os que hoje ainda detêm-se sobre essa perspectiva insistem em não perceber o processo de uma quase ressurreição do corpo que possibilitou entrever o alcance de sua potencialidade.

Segundo Serres (2003b), desde sua origem, independente de qual cultura, o corpo suportou constantemente necessidades que nunca conseguiam ser saciadas, sofrimentos raramente acalmados, doenças dificilmente curadas, tensões e pesos que não se aplacavam ou aliviavam. Em síntese, o corpo, por muito tempo, viveu sob o julgo de grandes constrictões sobre as quais ninguém apresentava saída, sendo a única que se entrevia a morte inevitável e precoce. Assim, relegado a esses pesos e constrictões, em meio a toda a violência da dor, o corpo acabou por se alienar.

Escravo encarnado da natureza e de sua cultura, o corpo viveu como um servo ou um colonizado, primeiro servidor, escravo imediato e primitivo tiranizado pelo espírito, pela alma, pela vontade, pela tradição, pelo pudor e por tantas outras coisas importantes (SERRES, 2003b p. 39).

As filosofias antropológicas do ser e as religiões antigas consideram o corpo por esse perfil. Como não buscar algo mais que signifique o homem em detrimento dessa pobre matéria relegada a todo tipo de constrictões? No entanto, as transformações recentes e rápidas incidiram sobre o corpo e liberaram esse servo milenar. Seu julgo foi tão longo que a escravidão parecia ser-lhe o estado quase natural. Mas não, ele foi libertado. Os grilhões de impossibilidade que o prendiam foram suspensos de forma que “ele passa do impossível ao leque aberto de todos os possíveis” (SERRES, 2003b, p. 40). Hoje, pode-se vê-lo testar suas capacidades sem limites “no

esporte e na estética, nos desejos e nas viagens, na alimentação e na reprodução, na medicina, nas ciências biológicas e nas técnicas do genoma” (*ibidem*). Ele habita agora o possível desmantelado pela medicina, pela farmácia, pelas políticas de saúde e pelos coadjuvantes técnicos do trabalho. Deixa a necessidade. Tudo agora lhe é possível. Ele torna-se, pois, um “virtual encarnado” (*ib.*), compreendido como possibilidade em todos os sentidos.

Assim, múltiplos conhecimentos de todas as ordens contribuíram para eliminar a grande parte das constrictões que pesavam sobre o corpo: dores, privações, doenças e trabalhos penosos. Essas constrictões impediam que ele fosse conhecido em sua liberdade. Uma vez sobre a possível liberdade do corpo, mudam-se progressivamente as mentalidades, as condutas sociais e a economia. Novas habitações para um novo corpo. Ele se torna, então, transparente, e nessa transparência verifica-se mais facilmente que nele origina-se o conhecimento; mais do que isso, aperfeiçoam-se nele os posicionamentos, antes travados, que possibilitam o engendramento do saber:

Luminoso, ele filtra a claridade. Mais modelável, ele armazena infinitos programas de informação que envolvem posições, movimentos, intenções, gestos e adaptações, cifras e decisões [...] Transparente, ele recebe e compreende: maleável, ele esquece e retém; aberto, ele transmite; sólido, ele sabe; ativo, ele separa. Torna-se o novo sócio no velho problema da origem dos conhecimentos (SERRES, 2003b, p. 41).

Em síntese, há pouco tempo nasceu um corpo novo. Mais do que histórico, esse nascimento tem a ver com a antropologia, com a evolução do homem, com a própria hominização. Para chegar a essa conclusão, não foi necessário que Serres (2003b) consultasse documentos, nem passasse em revista, detalhadamente, os cuidados médicos, os remédios, as políticas de vacinação e de prevenção da saúde, a diminuição do trabalho, o saneamento com a expansão da higiene. Apenas foi-lhe necessário convergir os componentes de uma mudança corporal num resultado mais amplo: *a transformação antropológica dos corpos*. Tal mudança beneficiou os homens e as instituições de forma que seu resultado ultrapassou os seus meios e poderia ser relatado como evolução, uma vez que, para Serres (2003b), “o novo corpo recompôs a estética, a moral, a política, a cognição e, mais ainda, o ser-no-mundo” (p. 47). Um exemplo desse redimensionamento de posições propiciado pela liberação do corpo é, segundo o filósofo,

maio de 68. Quem poderia entrever como acontecimento capaz de intervir na biologia do desenvolvimento um fato que muitos consideraram político? Para o filósofo, ao invés de uma revolução pela política ou economia, maio de 68 representou “a geração do novo corpo que chegava à idade adulta” (*ibidem*).

Logo, de acordo com Serres (2003b), as mudanças do último século possibilitaram o engendramento de um corpo translúcido e visível que, enfim, despiu-se de sua couraça de alienação. Novo, ele passa a exigir outras coisas: saúde, segurança, vida longa, alimentação sem risco, controle da reprodução. Todavia, essas novas possibilidades e exigências não fazem ignorar que nos países mais pobres ainda sobrevive grande parte das constrictões do corpo no passado. Constantemente, devido à mediocridade de alguns homens, os avanços não conseguem se estender a toda humanidade. Vivemos na tensão de uma sabedoria rara misturada a uma mediocridade extrema. Com certeza, um novo homem pode estar emergindo dessas mudanças, embora em meio a grandes contrastes e vergonhosas desigualdades. Da superação desse negativo e somente dela é que esse nascimento pode se efetivar. Tal superação, contudo, representa um projeto, um objetivo ao qual se deve dedicar. As potencialidades do corpo, hoje, são um fato. Muito pode ser feito por meio delas. Resta saber se a humanidade será capaz de gerir esses poderes, até então, desconhecidos.

Nesse sentido, o último século, por todas as criações e descobertas que viabilizou, significou avanços e evoluções para o corpo humano. No entanto, alguns contemporâneos, ao se referirem ao nosso tempo, não o consideram numa perspectiva tão otimista quanto a de Serres. Pelo contrário, para eles, a época atual não se caracteriza por mudanças e evoluções, mas por uma dependência cada vez maior de novos objetos. Essa dependência, ao invés de testemunhar o surgimento de um outro homem, pode, na verdade, significar o próprio desaparecimento da humanidade. Não obstante, será que esse receio se justifica? Será que os objetos realmente desumanizam o homem? Para Serres, certamente que não, pois são os objetos da criação humana que possibilitam a liberação das constrictões que pesam sobre sua existência. De acordo com o filósofo, a fabricação de instrumentos, desde o princípio da hominização, distingue-se por produzir um circuito de retroação no qual os produtos construídos pelo homem acabam por incidir sobre o próprio homem, fazendo-o evoluir.

Desde que surgiu a técnica, não foi preciso mais esperar um longo tempo pelas adaptações ou por mudanças corporais, uma vez que os instrumentos substituíram nossos órgãos, aliviando-os da necessidade de se modificarem para sobreviver. Isso porque os instrumentos criados pelo homem assemelham-se às funções do corpo, de forma que podemos considerá-los suas partes constituintes, uma espécie de aparelhagem de suas capacidades. Assim, devido ao uso dos instrumentos, nossas funções vitais perderam-se nas coisas inertes e essa objetivação pôde melhorar suas performances. “Uma lâmina, uma pedra polida, uma arma de arremesso respondem mais rápido à adaptação do que a transformação de uma função interminável e perigosa” (SERRES, 2003b, p. 51). Dessa forma, “a técnica-lebre substitui a velocidade da evolução-tartaruga” (*ibidem*).

Serres (2003b) denomina essa exteriorização adaptativa dos órgãos por meio dos objetos de *exodarwinismo*. Por intermédio dele, adentramos um tempo novo, no qual a duração original do tempo evolutivo repercutiu sobre os instrumentos, modificando-os; ou seja, ao invés de nós, foram os objetos que se transformaram. Esse acontecimento fez com que a nossa evolução bifurcasse. Segundo o filósofo, o humano começou quando se separou dos demais habitantes do mundo e passou a construir sua própria habitação, que o protege das peripécias do meio. Ao construir seu próprio mundo, o homem passou a intervir na evolução.

“A hominização assemelha-se menos a uma evolução vital do que a uma produção propriamente dita; diria de bom grado que se trata de um processo de auto-hominização [...] nós mesmos nos construímos” (SERRES, 2003b, p. 48). Em poucas palavras, ao retroagir sobre o homem, os objetos liberam-no de suas limitações, de maneira que acabam por intervir no processo lento e progressivo das mutações e seleções que o fazem evoluir. A produção humana, pois, é responsável pelas circunstâncias ao longo do tempo, as quais fizeram de nós os homens que somos.⁶

⁶ Como se pode perceber, a perspectiva da auto-hominização distancia, consideravelmente, a filosofia antropológica de Serres das teorias críticas que consideram o tecnicismo uma estagnação ou, até mesmo, um retrocesso na história da humanização. Segundo essas críticas, na contramão do que afirma Serres, o tecnicismo de nossa sociedade nada mais fez que alienar, escravizar e tolhir o humano de suas potencialidades. Logo, a auto-hominização proposta por Serres pode ser apreendida, ainda, como uma opção para se repensar a relação humanidade e tecnicismo em detrimento da concepção, tendencialmente, majoritária até o momento.

A partir da reflexão sobre a auto-hominização, Serres (2003b) destaca dois objetos da criação humana dos últimos tempos: *a bomba atômica* e *o conjunto dos algoritmos*, que decifram o genoma, pelas potencialidades que trazem enquanto forças modelares da vida humana. Conforme o filósofo, esses dois objetos sobressaem-se por sua capacidade de influenciar no destino da humanidade; portanto, devem ser tratados não como simples objetos, mas como *objetos-mundo*. Entenda-se *objeto-mundo* todo artefato em que uma das dimensões – tempo, espaço, rapidez, energia etc. – atinge a escala global (SERRES, 1991b). Com a bomba-atômica, os homens foram levados a questionar se a espécie humana sobreviveria, o que significa que um objeto global induziu uma questão global temerosa de seu poder destruidor. Por outro lado, as biotecnologias decifram pouco a pouco os diferentes genomas presentes na reprodução do seres vivos. Em breve, pode-se se ter em mãos o nascimento do indivíduo, do homem em geral e talvez também dos outros seres vivos. Dessa forma, é possível que num futuro próximo sejamos capazes de nos fazer nascer de forma mais concreta e singular do que por meio dos circuitos que apresentamos aqui.

Assim, segundo Serres (2003b), pelo advento desses objetos-mundo, passamos de naturados, isto é, mergulhados de modo passivo numa natureza na qual o conjunto do que nasce ou do que vai nascer não depende de nós, a naturantes, arquitetos e construtores ativos dessa natureza. O processo da auto-hominização torna-se, pois, simplesmente técnico, visto que, por nossas criações, tornarmo-nos causas operacionais de nossa vida. Os objetos-mundo, portanto, podem ser nosso começo e nosso fim, o que significa, por sua vez, que nossa cultura evoluiu mais rápido do que nossa natureza. Ela tomou-lhe o lugar e a fez lentamente esquecida. Nossos corpos, que sempre se distinguiram dos corpos dos outros seres vivos por habitarem um meio que constroem para si próprio e que em contrapartida os influencia, jamais experimentaram distinção igual. Os objetos que compunham o meio em que nos situávamos antes, se comparados aos objetos-mundo, nos fazem perceber que eles só nos tocavam superficialmente, dando às funções do corpo habilidades que uma natureza sem intervenção da cultura não lhes concederia. Não obstante, até então, ninguém tinha conseguido acrescentar uma única extensão, nem alguns decênios à existência. Não se tinha a capacidade de destruir a espécie humana por completo, nem fecundado o óvulo com o espermatozoide artificialmente. Enfim, não se tinha antes a capacidade

de transformar profundamente a existência como se tem hoje. Os objetos-mundo, pois, tornaram culturais a morte e a vida, ou seja, as forças que modelam nossos corpos começam a decorrer mais da cultura do que da natureza, e isso implica uma grande responsabilidade. Segundo Serres (2003b):

Em meio século, acabamos de forjar o *alfa* e o *ômega* de dois objetos-mundo, o fim e o começo, a criação e o aniquilamento. Pela dupla descoberta do DNA e da bomba, tornamo-nos responsáveis ativos de nosso nascimento e de nossa morte. De onde viemos? De nós mesmos. Para onde iremos? Em direção a um fim prescrito por nós mesmos (p. 49: grifos do autor).

De súbito, tem-se o conhecimento dos dois polos de nosso destino específico e singular. Esse conhecimento é capaz de mudar o nosso *status*: permanecemos como homens, mas tornamo-nos obras de nós mesmos; logo, não somos mais nós mesmos. Assim, diz Serres (2003b), configura-se o golpe inesperado de hominescências, como produção daquilo que nos institui causa de nós mesmos. O produzido produziu seu produtor. Poderíamos denominá-lo: *theótokos*, o que gera Deus?

Contudo, a relevância dos objetos-mundo à existência humana não para por aqui. A descoberta do DNA vai um pouco mais longe nessa relevância. Para Serres (2003b), o DNA pode ser considerado ainda a maior descoberta contemporânea se observamos que ela possibilita a superação de um fosso milenar na história da humanidade: a separação entre o céu das ideias teóricas e o mundo concreto da experiência. A princípio, Galileu, ao anunciar que a natureza estava escrita em linguagem matemática, reduziu a distância entre esses dois domínios; contudo, não a anulou. Para ele, apenas o mundo inerte, mecânico e físico, o movimento dos planetas, a queda dos corpos ou os raios de luz descreviam-se na linguagem matemática (SERRES, 2003b). Nem as entranhas da matéria, nem a vida dos seres vivos entravam nessa perspectiva. Acreditava-se que o que era uma certeza quanto às ciências duras não poderia ser, todavia, sobre as imprevisíveis superfícies da existência.

Entretanto, esse fosso que se perpetuou sobre os domínios da ideia teórica e da existência concreta foi suprimido ao se verificar que o DNA se entrelaça em duas hélices e que constrói proteínas por meio de um emaranhado de genes codificados mediante um alfabeto (SERRES,

2003b). Sim, a vida é também escrita em linguagem matemática. “A vida ‘escrita’ ‘escreve-se a si própria’. Formadas por letras, números ou notas em longas sequências, os componentes multiplamente flexíveis dos ácidos e proteínas transcrevem-se e se traduzem a partir deles mesmos, sem nossa intervenção” (SERRES, 2003b, p. 72-73: grifos do autor). Essa linguagem matemática que advém da vida, pois, não descreve nem explica a existência do exterior, mas o constitui por dentro, na intimidade de seu organismo. “De transcrição em tradução, de codificação em codificação, uma sequência de operações acaba por fabricar proteínas e células” (p. 73). Pela primeira vez, a teoria constrói a coisa.

Não obstante, a língua que se inscreve na vida não segue a matemática como considerada por Galileu, que utilizava a álgebra e a geometria. Ela é uma matemática dos algoritmos, outra vertente da linguagem matemática, segundo Serres (2003b). Assim, a vida se alinha à natureza física, mas desloca-se da geometria para a combinatória e, nesse deslocamento, realiza por si mesma as coisas por meio das modalidades topológicas de suas proteínas.

Portanto, a associação do algoritmo formal à existência concreta que ele forma começa a estabelecer a ligação entre os dois domínios até então separados. Esta súbita correspondência entre a teoria e o concreto não mudaria nossas modalidades de pensamento? A partir da descoberta da linguagem do DNA não se pode ter mais um céu ideal com imagens e sombras, aparências visíveis e realidades inteligíveis. Parece que o dualismo que sustenta nosso pensamento vai finalmente se dissolver. Portanto, esse objeto-mundo pode ser considerado, de fato, a maior descoberta contemporânea: “*et verbum caro factum est*” – e o verbo se fez carne – (SERRES, 2003b, p. 74):

Ao fornecer às matemáticas a totalidade do existente e do conhecível e não apenas de uma região, e, de acréscimo, constatar sua função efetivamente operatória e construtora, essa descoberta encerra a era da separação entre a abstração e o concreto, e, portanto, obriga a repensar a filosofia da linguagem tanto quanto a existência (SERRES, 2003b, p. 74).

Conforme Serres (2003b), pode-se dizer, em síntese, que, da formalidade ideal aos fenômenos reais, passamos atualmente da encarnação, segundo definição de Kojève⁷, à carnação, termo que melhor representa o Verbo que se realiza numa sequência de letras no sentido mais concreto, construtivo e carnal dos seres vivos.

Essa passagem nos faz pensar ainda que, se a vida tem as máquinas como modelo, como acreditava Descartes e La Mettrie, a descoberta da carnação do Verbo nos seres vivos por meio de uma linguagem algorítmica associa a vida, por sua vez, a outras máquinas, bem como à outra perspectiva do saber. As máquinas que Descartes e La Mettrie se referiam ao pensar a vida, por sua simplicidade, nem de longe se aproximavam da complexa constituição das que hoje compõem nosso mundo. As máquinas cartesianas eram fundamentadas pela estática, pela cinemática ou pela termodinâmica; em poucas palavras, máquinas em função das forças e da energia que seguiam, em sua totalidade, o modelo geométrico que desde Galileu se aperfeiçoou em exatidão e precisão. A matemática que representa as máquinas modelo à vida não segue esse percurso. Sabe-se que ela é mais complexa, que se orienta não no espaço geométrico, mas no topológico propiciado pelas inúmeras possibilidades da combinatória. Logo, as máquinas modelares da vida não podem ser as mesmas de Descartes e La Mettrie. Elas precisam ser outras para que a associação não se invalide.

E de fato são. As nossas máquinas advindas das novas tecnologias são alfabéticas e algorítmicas, associam numa síntese perfeita teoria e prática de forma que não se pode identificar nelas a antiga separação que as máquinas geométricas antes levavam a crer. Conforme Serres (2003b), as máquinas de hoje são “diferenciadas e universais” (p. 75). Enquanto uma alavanca ou um guindaste servem para levantar pesos; um automóvel, trem ou avião, para transportar pessoas ou coisas; um canhão, para matar homens; para que serve o computador? Para tudo: auxiliar a dona de casa nas economias domésticas, o aluno nas pesquisas ou no entretenimento diário, as empresas na organização e desenvolvimento dos projetos, os cientistas nas suas pesquisas, as crianças nos jogos, e muito mais. Para nada: ao mesmo tempo, esse objeto foi criado para nada,

⁷ Referimo-nos aqui à afirmação do filósofo Alexandre Kojève sobre o fato de a descoberta de Galileu ter ocorrido na Europa meridional em virtude do cristianismo, cujo dogma central exprime a aliança de Deus e do homem no Cristo encarnado. Corpo duplo: divino e humano. Essa síntese teológica envolvia, segundo Kojève, a síntese de Galileu acerca da formalidade ideal e dos fenômenos reais (SERRES, 2003b).

ou seja, sem nenhuma utilidade pré-estabelecida pelo seu construtor; portanto, ele serve a tudo. “Sem intencionalidade inicial, sua função é descoberta posteriormente” (SERRES, 2003b, p. 75).

Assim, são as máquinas de base algorítmicas produzidas pelas novas tecnologias que realmente se assemelham à vida: “ambas utilizam alfabetos, codificações, traduções, programa etc.” (SERRES, 2003b, p. 76) e, assim como os computadores, conhece-se pouco sua finalidade, ao contrário das máquinas clássicas que serviam a funções únicas e precisas. A vida, como as novas tecnologias, não possui finalidade:

A mão serve para quê? Para nada e para tudo: para partir o pão, tocar piano, martelar o couro, distinguir as qualidades das uvas, entrançar os cabos da proa de uma embarcação, lançar um balão, mas também para bater, acariciar, pegar e, por fim, serve para fazer sinais e contar nos dedos. O mesmo sucede com os órgãos, desde os mais aparentes, como o pé, o cotovelo ou os nervos, até as moléculas mais sutis. Sim, a vida tem as máquinas como modelos (SERRES, 2003b, p. 76).

Por último, nas reflexões que faz sobre a linguagem algorítmica do genoma, Serres (2003b) a compara com a música, levando às circunstâncias da vida um paralelo com as vibrações musicais, porque, da mesma forma que as sequências de ácido constituem um texto de algarismos ou letras, a música também possui um alfabeto formado por notas que se alinham em séries melódicas de acordo com as técnicas do compositor. A música codifica seu alfabeto pelas diversas claves, segundo os registros e tessituras ou transcrições de várias naturezas que realiza. Na passagem do simbólico ao real, ou das notas à composição melódica, a música se individualiza, visto que as interpretações nunca se assemelham. Nesse sentido, da codificação da música empreendida no suporte concreto, na partitura de papel ou na voz dos instrumentos que a interpretam, depende sua singularidade, no mesmo sentido que da codificação das letras no DNA depende a singularidade da vida humana.

Portanto, música e vida se assemelham e muito: elas se propagam no espaço que ocupam, são imprevisíveis, construtivas, singulares, geniais e frágeis, por vezes miraculosas, necessárias, sempre possíveis, embora contingentes e suscetíveis a desaparecer (SERRES, 2003b). Tal semelhança parece ser latente às almas sensíveis que encontram nas notas musicais ou na sonoridade de uma melodia a inspiração para pensar as circunstâncias da existência ou para

preencher o vazio da compreensão sobre o destino humano. Será, então, que podemos pensar que o DNA vibra como uma corda e que sua forma testemunha essa vibração?. Se assim for, pode-se pensar que surgimos como notas musicais na composição da vida.

Logo, por todas as mudanças do último século e por tudo aquilo que essas mudanças podem significar, questão que objetivamos nestas últimas páginas, será que continuamos a tratar do mesmo corpo que tratavam nossos antepassados mais próximos? Hoje, as ruas, as reuniões, até mesmo as escolas se enchem de velhos, o que antes era raro, pois a vida pelas suscetibilidades à dor, às doenças e ao sofrimento acabava precocemente. Os avanços e descobertas do século XX na área da saúde, bem como as novas posturas de higiene fizeram com que se vivesse mais. E diante desse fato, as posturas sentimentais, patrióticas, jurídicas, em resumo, os fatos sociais e culturais seriam ainda pensados, organizados e experimentados da mesma forma? (SERRES, 2003b). A partir do momento em que o corpo foi liberado de sua escravidão, a vida passou a ser sentida de outra forma. Já não é tão penoso viver. A existência não acaba tão cedo; por conseguinte, o que está em jogo hoje, quando se trata de colocar a vida em risco, é muito mais do que o que estava quando a duração não era tão longa. Não se está mais tão vulnerável à efemeridade da vida; pelo contrário, pode-se até mesmo chegar a criá-la nos laboratórios. Será que, diante de tudo isso, quando seu corpo aparece de outra maneira, poderia o homem não se modificar?

Para Serres (2003b), essas mudanças, mesmo que importantes, “permanecem discretas quando comparadas aos fortes estágios da humanização: perda do pelo, postura ereta, descoberta do fogo, invenção dos primeiros instrumentos” (p. 31). Por isso, a opção por criar um termo diferencial: hominescências. Contudo, o aumento da expectativa de vida ou o alívio estatístico da dor, mesmo que invisíveis, podem ter contribuído para outra apreensão do tempo, dos projetos, da vida e do mundo. Apesar do envelhecimento da população ser apreendido sob os olhares exclusivamente econômicos, eles representam, na verdade, um enriquecimento a favor da educação, da cultura e do despontar de uma sabedoria que a perspectiva exclusivamente econômica não consegue vislumbrar. Esse enriquecimento, todavia, vem associado a crimes globais abomináveis, invariantes em todo coletivo, que sempre escapam ao nosso controle. Portanto, nem de longe todos os nossos problemas estão resolvidos. Não vendamos nossos olhos

com uma ingenuidade extrema a ponto de não enxergar “a pesada constância do problema do Mal” (SERRES, 2003b, p. 31).

Tal restrição, sentida e relevada plenamente em nossa exposição, não invalida, entretanto, o fato de que do recente poder adquirido sobre o corpo surgiu um homem capaz de estender sua ação em proporções globais. O *Homo faber*, que exercitava seu poder batendo prego, abrindo sulcos na terra, fazendo barulho sobre as ruas das cidades, limitava-se apenas a um lugar. Esse homem, por sua vez, cedeu espaço ao *Homo universalis*, que pode estender um gesto médico de prevenção a todos os cantos do planeta, pode vacinar todos os homens em nome do gênero e fazer desaparecer uma espécie em nome da vida e da evolução (SERRES, 2003b). Dessa forma, o que poderia ser apenas uma narrativa histórica acaba por se tornar um relato de evolução e de antropologia.

Não obstante, a maior novidade das ações totais do *Homo universalis* consiste na possibilidade de união da ciência e da narrativa, do saber e da piedade, a partir do momento em que as ações desse homem forem capazes de se estender verdadeiramente sobre a totalidade do gênero humano, independente da posição econômica, da raça ou da religião. Ele, então, será capaz de reunir conhecimento objetivo e epopeia coletiva de modo a constituir um humanismo, de fato, universal. Nesse humanismo, o *Homo terminator* também tem seu papel: aplicar sua capacidade destrutiva sobre as doenças que assolam os próximos e os distantes, propiciando-lhes a cura. É assim que, da liberação do corpo, surge o *Homo universalis*, “aquele que vê crescer sua responsabilidade para com a morte e a saúde e responde cada vez mais por si e pelo mundo” (SERRES, 2003b, p. 37).

3.3 Qual a finalidade desse poder?

Pelo que Serres (2003b) destaca quanto ao corpo do homem contemporâneo, é possível, pois, que estejamos vivenciando uma nova evolução que se caracteriza enquanto condicionada a um tempo *biotecnológico*. Por esse termo, o filósofo quer indicar um tempo que certamente obedece às leis gerais do seres vivos, mas que, em contrapartida, é influenciado também por

nossos projetos e nossa cultura. “Ao modificar os genomas, gerar a reprodução, ao alterar geneticamente os organismos que reagirão de outro modo ao meio e à adaptação, começamos a inventar o novo tempo de uma segunda evolução” (p. 55). Pela primeira vez na História e, sem dúvida, na autoevolução, a autoformação do homem pelo homem tornou-se real. As ciências e as técnicas associadas acabam de assumir literalmente o humanismo. De fato, tornamo-nos capazes de produzir nossos corpos. Todavia, essa segunda evolução, por ser produzida pelo homem, nos traz uma questão que a evolução anterior nem de longe suscitava: qual a finalidade de nossos projetos hominescentes?

A primeira evolução, natural, nunca conheceu finalidade, pois a natureza não tem fim nem projeto. Os fatos se sucedem e os seres vivos são levados numa sequência de mutações e seleções que os constituem tais quais se apresentam hoje. Ao codificar os seres vivos, por sua vez, os avanços biotecnológicos são capazes até mesmo de construir novas vidas. Os seres vivos da segunda evolução, pois, se tornaram parcialmente objetos técnicos e, ao contrário dos primeiros, devem emergir agora a partir de um projeto. Eis, então, a questão: para quê? Com que intenção e com qual objetivo? (SERRES, 2003b).

Segundo Serres (2003b), a questão da finalidade é inédita quando pensada em função da vida e da ciência, visto que os cientistas e filósofos que as pensam sempre detestaram as causas finais. Pelo o que se sabe, desde Aristóteles, ou desde o *Homo habilis*, “a questão das causas finais se coloca no que diz respeito aos artefatos” (p. 55), e não à existência. Exatamente por se voltar à questão *como* e menosprezar a questão *por que*, a ciência pôde alcançar com esse reducionismo o refinamento extremo dos objetos técnicos que proporcionaram o aumento estatístico da expectativa de vida, o controle relativo da reprodução, a intervenção na genética e outros avanços relativos à vida humana.

Todavia, agora a questão da finalidade não pode mais ser adiada, mesmo porque, pelas biotecnologias, o homem se torna suscetível, relativamente, às mesmas abordagens de um artefato. Logo, as causas finais lhe são, mais do que nunca, pertinentes. Essa pertinência, por conseguinte, evidencia um fato marcante de nossa época: não temos projetos diretamente proporcionais às nossas novas capacidades. “Jamais tivemos tantos meios, mas para nossa desapontada vergonha, jamais tivemos tão poucos projetos. A defasagem entre o que poderíamos

fazer e o que fazemos caracteriza nosso tempo de onipotência impotente” (SERRES, 2003b, p. 56). Os projetos que temos datam de ontem, enquanto os meios de que dispomos surgiram nesta manhã; logo, nossos projetos remetem à época em que poucos meios compunham nossa realidade. Nossas criações andaram mais rápido que nossos objetivos. “Estamos defasados em relação aos projetos” (p. 57). Um objeto útil surge; contudo, demora-se algum tempo para descobrir para que, para quem e até que ponto ele pode servir.

Pensando segundo nossos projetos do passado, percebe-se que eles não servem mais para orientar as novas capacidades, porque, ao analisar suas implicações, observamos que nossos antigos projetos estão ligados a uma história marcada por mortes e dominação, influenciada por personagens repugnantes, por comandantes que deixaram rastros de sangue e padrões que foram sustentados pelo suor dos miseráveis. Nosso poder antes se configurava em função da morte. Será que podemos pensar que ele se configura agora em função da vida? Pode-se aliviá-la, prolongá-la, reproduzi-la. Os projetos de antes: guerras, conquistas, dominações, ocupações, terminavam num amontoado de cadáveres. O projeto de hoje se vê diante da responsabilidade de “criar” o homem, fazendo-o viver bem e em paz, um empreendimento sem equivalentes. O que se quer fazer dessas vidas que começamos a criar por nossas próprias mãos? Para aonde se vai? Para aonde se quer ir?

Respostas difíceis e às quais, de fato, não se deve responder, pois a riqueza do novo tempo consiste justamente em deixar os fins indeterminados, especialmente quando se trata de saber que homem pode surgir dessas novas capacidades (SERRES, 2003b). Não importa que vida, que tempo ou que homem está prestes a emergir, uma vez que resolver a questão da finalidade implica impor ao humano uma definição que o limitaria mais cedo ou mais tarde. Hoje, não queremos saber *por que* e temos consciência de por que não queremos. Então, se diante da velha questão do humanismo perguntar-se o que é o homem, pode-se dizer: o homem é “esse animal que recusa saber o que ele é porque todo o seu destino consiste justamente em ignorá-lo” (SERRES, 2003b, p. 61), já que encontrar esse saber significa nos reconduzir ao nível dos animais e plantas fixas, isto é, ao nível das coisas definidas. Deixe-se, portanto, a questão em aberto. Indeterminação: o que é o homem?: “um possível em meio a um leque de forças, a potência, sim, ou talvez a onipotência, porque o homem pode tornar-se tudo” (*ibidem*).

Nesse sentido, entre os projetos de antes, próprios de um passado vergonhoso composto por dominações e explorações, e os projetos de hoje plenamente indeterminados, ou seja, sem finalidade definida, vê-se surgir uma mudança de referenciais que individualizam uma época: de um tempo cujo expoente maior é Alexandre, o conquistador, a um outro que tem por guia Diógenes: o mendigo. Serres, em *Détachement* (1983a), afirma que uma época que se constitui à sombra de Alexandre “transforma o mundo em batalhas, vitórias, concursos, catástrofes, em triunfos, humilhações, fortuna, ganhos, pobreza, em glória, obscuridade, em potência e fraqueza” (p. 143). Onde o dominador passa “não se pode mais que ganhar ou perder” (p. 146). Não há “no espaço lugares onde repousar a cabeça, resta apenas aqueles da exaltação e da humilhação” (p. 143).

A época que se orienta por Diógenes, *cidadão do mundo*, por sua vez, faz viver o que não se deleita com a morte e ri da hierarquia fora da corrida (SERRES, 1983a). De seu barril, Diógenes “olha, lamentável, os bárbaros jogarem os jogos mortais da concorrência. Eles não querem mais as coisas, nem as conhecem, nem retiram delas o fruto, mas, atentos aos outros e aos maiores entre eles, só veem fetiches, mercadorias” (p. 129). Uma época sobre a orientação de Diógenes, pois, não sabe para aonde vai. Ela não se apega a nada, não cria moradas, nem busca estabilidades. Ao invés de se voltar às dominações, volta-se ao desprendimento de qualquer pertencimento, à indeterminação da vida. Vive-se o mundo pelo mundo, deixa-se a concorrência, a glória, a fortuna, a dominação e a servidão pelo real tal como é (SERRES, 1983a).

A época Diógenes, portanto, pela ausência de um projeto definido, de qualquer delimitação de ser ou de homem, testemunha a infinitude humana que agora se inicia. O mundo se alarga e estilhaça ao redor do corpo o *Lebenswelt* (SERRES, 2003b). Os atos e projetos locais, as realizações com objetivos claramente definidos abrem espaço para que em pequenos passos adentremos o global. “Deixamos nossas habitações antigas, o corpo fraco, os instrumentos locais, o mundo limitado, perdemos o conforto dos habitats exíguos com sua porta estreita” (p. 64). E isso incomoda. Mesmo que trágica, a antiga finitude proporcionava ao homem um certo conforto, como o da possibilidade de lhe definir o ser. Graças à finitude, podíamos nos definir. Contudo, uma vez diante do advento da infinitude, tal projeto não mais se viabiliza. Talvez por isso o chorar e o ranger de dentes de alguns que acreditam que irá se perder a alma nos laboratórios de

bioquímica ou diante dos computadores. Como se era feliz quando se habitava a pequena cabana! Era possível tocar suas paredes, vivia-se juntos e fechados (SERRES, 2003b). Quanta felicidade! Nossa responsabilidade não era tão grande. Sabia-se onde pisava e em que direção se caminhava. Por outro lado, uma época sobre a orientação de Diógenes exige o sacrifício de não se ter mais certeza, de não saber para aonde se vai, nem até que ponto se pode chegar. Não há mais cabana. Há o mundo. “Sair do buraco negro em que o grupo se involui, onde o espaço se rarefaz, onde desaparecem os objetos, onde decepciona o saber, custa quase a vida, a credibilidade, não sair daí custará o mundo. Piedade para o mundo e não piedade para mim” (SERRES, 1983a, p. 172). “Piedade para o mundo, venha o novo saber” (p. 173).

Assim, toda infelicidade que os saudosos sentem diante do mundo atual advém do fato de que eles não souberam sair de seu quarto (SERRES, 2003b). Eles não conseguiram acompanhar a perda da finitude. A queda das antigas muralhas, a brusca chegada do virtual e do possível. A liberação progressiva do corpo no quadrilátero das modalidades impressiona esses assustados e sedentos do velho e conhecido hábitat, que, mesmo com todas as restrições, ainda lhes é preferido a essa inconstância coativa.

Ainda nesse sentido, observemos as máquinas que nos inspiram hoje, isto é, pensemos os suportes que tratam a informação, como as máquinas informáticas, por exemplo. Segundo Serres (2003b), enquanto uma alavanca serve para levantar pesos e o motor para produzir movimentos, os objetos que armazenam, emitem ou retêm a informação não servem para nada. Os suportes, como tablete de cera, papiro, pergaminho, estilo ou computador não possuem uma finalidade tal qual a alavanca ou o motor. Contudo, foram esses suportes sem finalidades que fizeram a história se bifurcar bem mais do que os instrumentos com finalidades bem definidas. Eles servem a tudo, característica de um instrumento que não serve para nada no sentido usual do termo. Ou melhor, eles servem ao impossível e ao possível, ao contingente e ao necessário. Movimentam-se, pois, no quadrilátero das modalidades. Logo, os instrumentos sem finalidades são instrumentos universais, ou seja, que permitem realizar tudo. Da mesma forma, os projetos de nosso tempo, ao não vincularem nenhuma finalidade, são capazes de realizar tudo. O ser vivo que hoje se constrói pode, então, ser pensado como um “ser” sem finalidade, isto é, capaz de realizar tudo. O *Homo universalis* começa a viver plenamente sua relativa infinitude (SERRES, 2003b).

Uma vez capaz de realizar tudo, será que deflagra-se ao *Homo universalis*, finalmente, a possibilidade de se livrar da constância de mal que sempre acompanha sua história? Por que não? Cogitemos: e se a velha violência decorresse da estreiteza de nosso mundo estrangulado pela finitude arcaica? Cheios de ódio e ressentimento, doentes, medíocres, será que, ao adquirir algumas capacidades a mais, temos a oportunidade da generosidade? Na proporção das capacidades, perder-se-á a malignidade? (SERRES, 2003b). A questão humanista deflagrada pela biologia estende-se, assim, à política, e a contingência da vida humana vibra entre a possibilidade e a impossibilidade desse advento.

Passemos, agora, às reflexões do segundo circuito de hominescência, *Mundo*, e verifiquemos em que termos se constituem a relação do *Homo universalis* com a realidade objetiva do mundo.

4 O HOMEM E O MUNDO: RELAÇÕES SIMBIÓTICAS NA NOVA HABITAÇÃO GLOBAL

“Descobrimo-nos sem limites e sem fronteiras, no espaço, no tempo, no real e no virtual.”
(Serres, 2003b)

Um dos elementos que caracteriza a abordagem do circuito *Mundo*, para o qual nos voltamos neste momento, é a presença de questões especialmente pertinentes aos debates sobre a relação do homem com seu meio, ou seja, à vulnerabilidade da vida humana em razão dos problemas ambientais tão urgentes nos dias de hoje. Isso porque, devido a uma relação negligente e agressiva com o meio ambiente, o homem acabou por colocar a sua própria sobrevivência em risco. Ao pensar os conceitos antropológicos com que Serres aborda a relação homem e mundo, esta dissertação acaba, pois, por tangenciar a questão ambiental, visto que, para o filósofo, a vida humana só pode ser pensada mediante relações recíprocas e igualitárias do homem com seu meio. Essas relações levam em conta, por sua vez, um novo posicionamento no qual se considera haja implicações mútuas entre o sujeito que se relaciona e o objeto relacionado. As implicações mútuas dessa relação consideram, ainda, que os lugares de sujeito e objeto podem ser redimensionados de forma que o sujeito se torne objeto e o objeto, sujeito. Assim, a perspectiva antropológica de Serres possibilita pensar a relação do homem com o mundo, reconciliando os interesses de um às suscetibilidades do outro em vista de uma postura mais responsável e menos inconsequente com o que lhe determina a vida. Portanto, os três movimentos de explicitação do circuito de hominescência que apresentamos nas páginas seguintes tanto quanto discute a concepção de mundo, segundo uma antropologia do modo, como coloca em debate o problema das questões ambientais e do posicionamento do homem em razão delas. Nesse sentido, o primeiro movimento expõe a concepção antropológica de mundo em *Hominescências* e pensa o mundo-habitação em alternativa ao mundo horizonte da perspectiva do ser, o segundo analisa as mudanças do século XX quanto à capacidade que apresentam de redimensionamento do circuito e o terceiro busca refletir sobre a implicação dessas mudanças no pensamento sobre o homem.

4.1 Mundo-habitação: da reciprocidade ao desvio

Como já foi afirmado, o corpo, para Serres (2003b) constitui-se lugar por excelência no qual se origina o conhecimento. Ele não é subordinado às instâncias superiores responsáveis por significar suas impressões, pois é na dimensão latente e carnal do próprio corpo natureza que o saber, segundo o filósofo, se engendra. Diante do fato da emergência do saber no corpo e da clara rejeição de qualquer perspectiva de interiorização, como pensar a relação do homem com o mundo proposta por *Hominescências*? De qual mundo trata a perspectiva de um saber encarnado no corpo?

Sem dúvida, um mundo que, ao invés de ser pensado enquanto *horizonte*, no qual sucedem-se interconexões de coisas, eventos, representações e significações de um Eu unidade estrutural, é pensado como instância sobre a qual se situa um corpo que experimenta, vivencia e é suscetível e por essa suscetibilidade deixa-se marcar em sua exterioridade. Logo, o mundo que constitui o segundo circuito de hominescência é, a todo momento da relação, uma realidade externa na qual está imerso um corpo que experimenta. Segundo essa perspectiva, o homem não é um ser-no-mundo, na forma que o compreende uma antropologia filosófica do ser; ele é, na verdade, um corpo que *está-no-mundo*, ou seja, um corpo que *habita* a realidade que o envolve. Dessa forma, ao abordar a concepção de Serres (2003b), vinculamos a possibilidade de refletir sobre o mundo compreendido enquanto habitação em alternativa ao mundo compreendido como *horizonte* de significações.

Pensar o mundo como habitação é, para a filosofia de Serres (2003b), pensá-lo como lugar no qual o homem está constantemente num corpo a corpo com outros seres vivos. Nesse corpo a corpo, efetiva-se uma segunda origem do conhecimento: a princípio, o homem do saber é corpo que vivencia; ao mesmo tempo, ele é corpo que compartilha uma habitação comum com outros seres vivos e com os objetos técnicos que produz. Assim, o homem, ao co-habitar com os seres vivos e com as técnicas, tem perante si um mundo que o engendra pela reciprocidade própria do *estar com*, na qual não somente o homem é no mundo, mas o mundo, com suas vidas e objetos, também é no homem.

Para compreender essa reciprocidade em função da qual pensa-se o engendramento do homem pela dimensão mundo, é necessário que se redimensionem algumas perspectivas sobre as quais consideramos as coisas e os seres vivos que compõem a realidade em que nos situamos. Consideremos, a princípio, a ideia de que, para muitos, os animais nada mais são do que seres maquínicos que se reduzem ao funcionamento fisiológico e à reprodução evolutiva. Se assim fosse, poder-se-ia relevar uma relação recíproca de mútua influência entre animal e homem? De fato que não. Mas Serres (2003b) nos faz refletir: será que são realmente maquínicos? Como explicar, então, as cores, gritos, posturas, as figuras e movimentos expressivos de seus corpos?. Muitos dos que viviam no campo eram capazes de distinguir seus animais, bois, galinhas, leitões *etc.* pelas personalidades que particularmente apresentavam. Essas personalidades rendiam até mesmo apelidos. Orgulhosos, indiferentes, preguiçosos ou coléricos, todos exigiam que os tratassem de forma diferenciada.

Tais particularidades são, pois, desde há muito tempo, percebidas pelos homens; e foi essa percepção que possibilitou a construção de uma simbiose com os animais dentro da antiga habitação comum. A habitação comum a que nos referimos é o terreiro da fazenda, espaço pelo qual, por muito tempo, conviveram sobre o mesmo teto os homens e alguns animais. Essa convivência mútua, por sua vez, nos leva a pensar qual tipo de relacionamento se configurou entre homens e animais enquanto compartilhavam o mesmo espaço. Existências vividas em companhia de animais domésticos fazem perceber que a construção de um hábitat comum implica dias e trabalhos que se confundem e produzem culturas variadas. Portanto, a vida se diversifica de acordo com nossas especialidades e, inversamente, nossas habilidades técnicas se diversificam de acordo com a vida (SERRES, 2003b). Em função da habitação comum, emergem, assim, culturas que se constituem mediante a criação recíproca entre homens e animais, as quais engendram uma coletividade, um conhecimento e um modo de cognição específico.

Segundo essa perspectiva da habitação comum, será que não poderíamos pensar, por sua vez, uma cultura escolar advinda do corpo a corpo entre aprendiz e professor? Essa cultura não engendraria, em consequência, um conhecimento e um modo de cognição específico? Se assim for, podemos considerar que a cultura escolar e, respectivamente, o conhecimento e a cognição

que essa cultura engendra, nascem mais do contato concreto e sensorial entre os membros dessa habitação comum do que necessariamente do processo ensino/aprendizagem no qual se sucedem ações de significação. Logo, a concepção antropológica de Serres talvez nos seja, também, mais pertinente para pensar o espaço escolar da aprendizagem do que a velha concepção de objetividade, muito presente ainda no meio educacional, a qual considera a incidência unilateral do sujeito que ensina, ou do sujeito que aprende sobre o que é ensinado ou aprendido. É dessa forma que a proposta que fazemos de pensar a antropologia filosófica de Serres em alternativa à antropologia filosófica tradicional associa-se em muitos momentos à problemática educacional, pois, implicitamente, acaba por estabelecer um diálogo entre a abordagem que permanece na educação, incompatível com as mudanças de nosso tempo, e outra que se apresenta, possivelmente, em conformidade maior a essa realidade. Ao final da explicitação dos circuitos de hominescência, essa associação poderá ser mais bem compreendida pela reflexão que empreendemos sobre a educação do homem contemporâneo.

Por conseguinte, para Serres (2003b), o conhecimento que certamente advém do corpo se configura, sobretudo, no corpo a corpo entre todos os seres vivos, seguindo um percurso no qual nossos corpos, por sua tendência mimética, há muito identificada por Aristóteles, associa-se facilmente aos corpos nas habitações comuns da domesticação. Os animais, por outro lado, dotados da capacidade de exteriorizar suas funções, acabam por tê-las objetivadas e perdidas em nossos artefatos. Reconhecem-se, então, nos objetos técnicos, da mesma forma que em relação ao nosso corpo, funções próprias dos corpos animais. Nessa objetivação, o saber, antes decorrido do corpo a corpo com os seres vivos, passa a decorrer cada vez mais da função, a função que os novos objetos refletem. A habitação comum passa, portanto, pouco a pouco, à morada citadina das ferramentas e da política em que se perde progressivamente a memória de que um dia homens e animais viveram juntos.

É, em grande parte, por conta da perda dessa memória, a impossibilidade de perceber que na antiga habitação comum, composta por uma infinidade de personalidades diversificadas, verificava-se claramente a formação de subconjuntos variados de animais que, mesmo vivendo entre si, mesclavam-se com outras espécies sob a autoridade do homem que os organizava. Esses coletivos que se distribuíam pelos terreiros das fazendas, de acordo com Serres (2003b), “não

evoluíam apenas segundo as constrictões físicas impostas pelo clima e pelas estações ou pela necessidade de se reproduzir e alimentar, mas por sinais e representações” (p. 97) provindos dos indivíduos submissos ou poderosos que compunham essas coletividades. Para compreender esse aspecto particular da evolução anímica, é necessário que se aceite a proposta de Serres e, na contramão de Descartes e Claude Bernard, se deixem de lado, por um momento, as causas e efeitos da fisiologia ou corpo-máquina “para entrar, sem preconceitos, na pura e cosmética emoção” (*ibidem*) sobre a qual Darwin nunca falou. É exatamente em função dela que Serres (2003b) identifica a constituição de circunstâncias sobre as quais se origina o conhecimento. Segundo ele:

O terreiro da fazenda povoa-se de atitudes e gestos, luxo e porte, arrogância e nobreza, disputas e mesquinhas, plumagens e ramagens, em suma, é envolvido por uma aura perceptiva distinta e singular: vermelha, creme ou azul, intensa ou medíocre, ameaçadora ou tranquila, competitiva e mimética. Cada animal se exhibe em glória, se dissimula ou se acomoda em segundo plano, olha a atitude e a avalia, cheira seu fedor, ouve o cacarejar, piar, mugir, zumbir, grunhir, relinchar, cocoricar, e reage ao que escuta (p. 97-98).

Assim, para o filósofo, o corpo de cada animal, uma vez que se deixam um pouco de lado o mecanicismo e a bioquímica, pode ser considerado em sua forma individualizada por meio dos sinais e representações que emitem. O conjunto dessas individualidades, por sua vez, é responsável pela constituição de uma comunidade para além dos conjuntos funcionais. Por outro lado, o corpo de cada aprendiz, ou de cada mestre, também pode ser considerado em sua individualidade por meio de posturas e sinais que emitem, responsáveis pela constituição de uma comunidade ou de um saber, para além dos conjuntos cognitivos. Logo, existem, para Serres (2003b), culturas de fazenda e, acrescentamos, existem culturas de escola, bem como, acredita-se, devam existir culturas de floresta. A diversidade dessas culturas depende em cada lugar das escolhas que o dono da fazenda faz quanto a que animal levar para sua habitação. Essas escolhas constituem, como no vilarejo, na colmeia, no formigueiro ou na escola, uma civilização própria, pois “as fazendas, ao mesclarem de maneira mais complexa espécies e seres humanos diversos, mudam infinitamente segundo o estilo e o caráter original das combinações” (p. 99).

Considerando tamanha diversidade, como se pode imaginar que o homem em meio a ela ficasse intacto, numa posição superior, incidindo sua ação expressiva sobre a realidade que o cerca, sem que essa realidade, por outro lado, incidisse também sobre ele? As diferenças de posturas, de personalidades e temperamentos dos que habitam com o homem o mesmo espaço, sem dúvida nenhuma, o influenciam, assim como são por ele também influenciados. Serres (2003b) denomina essa influência mútua: *domesticação recíproca*, entendendo por ela que “o homem não impõe suas características aos animais sem que receba as deles” (p. 99). Para criar outros animais, é preciso conhecê-los; para conhecê-los, é preciso imitá-los. No mesmo sentido, para educar, é preciso conhecer; para conhecer, é preciso imitar. Essa substituição homem-animal ou aprendiz-mestre se dá no corpo a corpo em que cada um mostra e recebe.

Nesse sentido, a questão da domesticação em Serres (2003b) sofre um deslocamento no qual se cede ao antropocentrismo, que se volta ao fato de como se fez para domesticar alguns animais, para compreender a maneira como se construiu o hábitat comum em que “os animais anfitriões, alojados e alimentados pelo homem-parasita, acabaram por viver em aparente simbiose com ele” (p. 99). Para preparar esse lugar comum, foi preciso que os parasitas se tornassem anfitriões e os anfitriões, por sua vez, parasitas. No corpo a corpo do homem com os seres vivos, portanto, se deu a origem de uma relação simbiótica responsável pela gênese cultural da habitação comum.

Essa relação simbiótica da domesticação, segundo Serres (2003b), manifesta-se, misteriosamente, por meio de ligações refinadas que desde a aurora dos tempos foram instituídas entre humanos e animais. Tais ligações podem ser compreendidas por meio de duas atitudes originárias dessa atração: *o desfile* e *o charme*. Por desfile, entendam-se as posturas corporais e gestuais que não se reduzem às danças sexuais da cópula, mas representam a sedução amorosa, parte integrante dos apelos, sinais e fedores cujos rituais variados formam as culturas animais. Nessa postura de gestos e sinais, o animal deixa evidente ao homem que o saber nasce no corpo por meio de seus músculos, formas e movimentos que o cortejar amoroso prepara. Por charme, entenda-se o encantamento preliminar de dois corpos diferentes, mergulhados na densidade do mesmo volume elementar. Implicados na domesticação recíproca, charme e desfile propiciam “a

carne odorante e ferida consumida pelas queimaduras, laceradas pelos ruídos” (p. 111), por via da qual buscam-se na razão os argumentos que esclarecem e harmonizam.

Assim, antes de qualquer sabedoria, existe um face a face, um *pas de deux*, um pele a pele ou corpo a corpo, que se dão no encantamento do desfile e do charme, ou ainda, nas lutas selvagens e sangrentas, nas ostentações grosseiras que a caça, a dança, os risos eróticos, os gritos amestrados ensinaram aos homens. Como o centauro que une as figuras do homem e do animal, o produto final da domesticação recíproca é o *sapiens* que origina seu saber da habitação comum com os animais.

Segundo Serres (2003b), Hegel descreve com precisão essas atitudes primordiais do conhecimento, mas, ao colocá-las sobre a dialética do senhor e do escravo, acaba por incorrer num erro de nível. De fato, a luta pelo reconhecimento opõe, igualmente, dois animais que se desafiam mediante esse cara a cara para conseguir, simplesmente, prestígio, algo muito valorizado no grupo. Mas, desse desfile comum, nada surge de novo a não ser a resposta banal à pergunta *quem é que predomina?* Para o filósofo, a resposta é: um ou outro de acordo com o momento, pois ninguém pode permanecer sendo sempre o senhor. Logo, a conduta da predominância produz apenas o eterno retorno dos encadeamentos no interior da espécie, e a consciência de si, que se julgava poder advir dessa condutas, não ocorre nem para o animal, nem para os adversários humanos, uma vez que o prestígio só repete o esquema programado.

Serres (2003b) até reconhece que essas condutas de prestígio, a princípio, constituem um atrativo em direção à cultura; todavia, se tudo se restringisse a elas, seríamos conduzidos a um beco sem saída, no qual os animais permanecem em seu êxtase e os homens voltam ao programa instintivo; em outras palavras, a dialética do senhor e do escravo representa bem a redução da vida, inclusive a humana, ao mundo dos animais. Assim, a necessidade do reconhecimento faz com que o homem mergulhe novamente no reino das espécies. Por outro lado, a consciência de si mesmo para emergir, de fato, necessita de um caminho mais oculto que supõe que prestígio e hierarquia sejam esquecidos. O *pas de deux* inicial do relacionamento homem-animal pressupõe charme e encantamento; logo, renúncia à situação de dominação, ou, até mesmo, um compartilhamento dessa situação em momentos alternadamente concedidos. Ora predomina um, ora predomina outro, e a predominância equitativa de ambos resulta num cômputo final em que a

soma das alternâncias se anulam, constituindo, assim, a domesticação *recíproca* em função da qual emerge a consciência de si.

Essa consciência emergida da reciprocidade, compreendida no seu sentido estrito de “ciência do com”, não é, portanto, a mesma consciência pensada na dialética do senhor e do escravo, uma vez que, segundo Serres (2003b), a consciência de si, engendrada por relações de reciprocidade, se dá no seguinte movimento:

Ao comparar a performance do outro com a modéstia de sua própria insuficiência, a consciência compensa essa insuficiência meditando sobre um novo modo que permite construir uma consciência temporária de si, contemporânea da consciência dupla do outro e das coisas por ele dominadas (p. 114).

Logo, sem buscar obter nenhum benefício pela predominância, mas, ao contrário, voltando-se para as desvantagens, surge o verdadeiro sujeito que respira quando o outro de vez em quando aceita submeter-se. O *pas de deux* da consciência de si, ao invés de uma luta pelo reconhecimento, é, pois, uma dança na qual se flexibilizam os passos (SERRES, 2003b).

Dessa forma, para Serres (2003b), o sujeito nasce do outro e outro nasce por seu intermédio, e ambos sobrevivem por esses clarões e ocultações. “O sujeito se conhece desde que reconheça sua sujeição e também admita seu próprio assujeitamento” (p. 114). Por conseguinte, existem modalidades de consciência, mas elas são *temporárias*, ou seja, são moduladas de tempos em tempos pela não-predominância, enquanto o prestígio faz surgir tudo ao mesmo tempo a uma consciência estática e ilusória. Ilusória, porque a luta pelo reconhecimento nunca se efetiva, visto que ninguém pode cedê-lo, uma vez que todos o desejam para si. Em razão, pois, do prestígio a qualquer custo, ao invés da emergência, tem-se na verdade a perda inevitável da consciência de si, obstruída, a todo momento, pela necessidade brutal da predominância.

Ao pensar a gênese da consciência de si, ou de Psiquê, Serres (2003b) nos faz perceber que, na descrição das atitudes encantadoras do desfile e do charme, atrações pulsantes que antecedem os esclarecimentos da razão, vê-se constituir, ao invés de lutas e disputas, uma ligação amorosa com todas as suas atribulações, dores, ausências e deslocamentos de forma que a dialética que se engendra é a de Cupido e Psiquê em detrimento da do senhor e do escravo. Logo,

a gênese da consciência de si poderia ser compreendida como: “*Genèse de l’âme aimée par l’Amour* [Gênese da alma amada pelo amor]” (p. 114). O que significa que “nenhum sujeito aparece antes que alguém, que ele não pode ver nem compreender, à noite lhe diga que o ama” (*ibidem*). Assim, cada um cria sua própria existência, sua incomparável cultura e seu conhecimento singular nas alturas cintilantes do amor.

Entretanto, esses encontros amorosos, em razão dos quais emerge a consciência de si, não é em tudo beleza e harmonia, compartilhamento completo e desprendido; afinal, não existem grandes amores coroados. Uma morte comum circunda todas essas habitações da cultura. O homem cria animais domésticos não com outra intenção senão a de abatê-los. Em cada desfile, nos quais homens e animais se atraem, dialética e morte desafiam-se constantemente e o terreiro da fazenda persiste apenas enquanto se adia a morte anual dos animais. A cultura, pois, se forma por um retardamento indefinido da morte. O corpo a corpo sobre o qual o conhecimento se constrói implica, ao final, um assassinato. “Desde o início e durante todo o seu transcorrer, o mal e a violência mortal associam-se aos saberes e às culturas, como um pecado original” (SERRES, 2003b, p. 115). Haveria, então, uma quantidade invariante de violência a engendrar os relacionamentos e da qual não seria possível escapar? Para os animais talvez, para o humano não. Chegamos ao desvio.

Sim, o homem pode eliminar essa cota de mal ou esse equilíbrio programado no qual a violência tem seu espaço. É exatamente por essa capacidade que ele pode deixar de vez aos animais a luta repetitiva pelo reconhecimento. No entanto, para que esse potencial se desenvolva, ele precisa romper a invariância, inverter os equilíbrios racionais e as equações de vingança, em suma, inventar um diferencial de desestabilização, fazendo nascer outro estado. Que o eterno retorno do prestígio se restrinja ao mundo animal, pois é somente quando o homem se livra da quota de mal que ele, de fato, nasce do amor.

Da reciprocidade ao desvio: a habitação comum dos homens e dos animais principia por relações recíprocas e culmina em *afastamento*, derradeiro movimento que efetivamente engendra o homem. Logo, o mundo é para o homem no corpo a corpo com os seres vivos que o constituem por uma simbiose em que se dá e se recebe, contudo, ele é para o homem também enquanto

afastamento, pois, mediante uma vida junto com os animais, o homem apreende o desvio necessário que não o restringe à realidade programada desses seus semelhantes.

Isso porque há uma embriaguez que oprime a existência dos animais relegados à sorte, esperando que alguns milhões de anos de evolução propiciem-lhes mudanças raras, contingentes e imprevisíveis. No seu tempo interminável, não há lugar para a esperança. Que pesadelo viver assim sobre a lei vital e implacável da selva. Por outro lado, evoluindo ao ritmo fulminante de seus pensamentos, o homem sobrevive de esperança. Por algum movimento inesperado, ele libertou-se dessas prisões e, a partir desse dia, reprogramou-se, tornando-se uma espécie de ser errante em busca de novas libertações. Transformou-se, assim, em animal nômade em busca de invenções; abandonou os terreiros da fazenda, as antigas habitações e passou à estrada constituída de lugares sem caminhos previstos (SERRES, 2003b). Por esse desvio, ele não se arrisca mais a viver da mesma forma que seus semelhantes, suscetíveis a uma redução racional aos mecanismos simples, às leis da luta pela vida, à pressão do melhor e do mais adaptado. Ele se tornou exodarwiniano.

Segundo Serres (2003b), essa inclinação para fora da animalidade viabilizou ao humano “outro conhecimento, novos amores, ausência de suspeitas, a feliz contingência, as multiplicidades potenciais. Essa liberdade de signos polivantes liberou itinerários únicos, racionais e estritos, assim como programas instintivos” (p. 119). Em suma, a leve essência do virtual fez do homem um sobrevivente, que, mesmo amando a primeira vida originária, detesta, contudo, suas regras.

Assim, conhecimento e cultura humanos surgem da ambiguidade *presença/afastamento* do conhecimento e cultura animais. Algumas vezes, o afastamento faz desaparecer e aniquilar ambos, assim como a presença faz com que surjam um para o outro. Todavia, esse mesmo afastamento, por meio de um contínuo incessante, leva a outros nascimentos. A emergência engendrada por presença/afastamento acontece, pois, a todo momento e acontecerá sempre de hominescência em hominescência e é em função dela que evidenciamos o lugar do mundo no pensamento sobre o homem.

4.2 O maior dos acontecimentos contemporâneos

Nos últimos anos, conhecimento e cultura humanos voltaram-se para o *afastamento* do conhecimento e cultura animais e, em consequência disso, o mundo em que habita o homem mudou profundamente. Até meados do século XX, a grande parte da população dos países ocidentais ainda se dedicava à cultura e à criação de animais. A partir de então, uma ruptura aconteceu e essa realidade começou a sofrer progressivas transformações. Segundo Serres (2003b), só na França o número de pessoas trabalhando nos campos reduziu-se para 8,3% em 1980 e 3,3% em 2000. “Majoritária desde o neolítico, [...] a atividade agrária perdeu, em 150 anos, quase toda a sua população, numa falência notável a partir da década de 1950” (p. 82). Tanto que hoje, para encontrar grupos tão numerosos trabalhando nos campos, é preciso procurar em lugares remotos do continente americano ou asiático. Logo, esse acontecimento singular faz com que se experimente hoje uma completa modificação da antiga habitação do homem e, conseqüentemente, de sua relação com o mundo.

Como já dissemos, foi da vida no campo que emergiram práticas e ciências, artes e religiões, línguas e culturas. Até há pouco tempo, qualquer um, mesmo que exercesse uma profissão na cidade, possuía experiência mais direta do modelo agrícola da atividade humana e de sua relação com o mundo. Nos dias de hoje, porém, tanto os homens de decisão quanto seus administrados perderam qualquer ligação com a terra e com os seres vivos. Nas palavras de Serres (2003b), “sua visão de mundo perdeu o mundo” (p. 82). Assim, pelas implicações hominescentes que condiciona, o maior acontecimento do século XX foi, sem dúvida, *o fim da agricultura*: “modeladora de condutas e culturas, ciências, vida social, corpos e religião” (p. 83).

Não se quer dizer com isso que os agricultores não mais nos alimentam e que nos tornamos, finalmente, independentes deles. De forma nenhuma. A sobrevivência dos homens esteve e ainda está nas mãos desses trabalhadores. Não obstante, o que esse grande acontecimento faz entrever é que a humanidade não se conduz mais, como antes, por suas ações e existência. Em outras palavras, a condução do humanismo não se efetiva mais pelos contextos de espaço e tempo próprios da atividade agrícola.

Sabe-se que essa realidade concerne mais especificamente ao Ocidente, mas ela acabou, enfim, por transformar o mundo. Para Serres (2003b), é como se a Terra, planeta fotografado em sua globalidade pelos cosmonautas, tivesse tomado o lugar da terra cotidianamente trabalhada. Tal fissura marcou nossos tempos, separando o último século de todo o passado neolítico, visto que transformou nossos relacionamentos “com a fauna e a flora, com a duração das estações, com o tempo que passou, com o tempo que faz, com as intempéries, com espaços e lugares, com o hábitat e nossos deslocamentos” (p. 83). E não só. Transformou, ainda, os relacionamentos sociais, pois não se vive mais da mesma maneira, tão menos se morre mais da mesma maneira. O homem não irriga mais o solo com o suor do seu rosto; logo, por que continuar a enterrar os seus mortos sob esse solo? Por uma questão de racionalização do espaço, mais relevante hoje aos homens que a terra cultivada, não é melhor incinerar os mortos ao invés de enterrá-los? Porquanto, pelas transformações que engendra nos relacionamentos do homem com o mundo e com os outros, o fim da agricultura parece, de fato, merecer o *status* de mais ampla e profunda inovação do último século.

Nesse sentido, a ruptura agrícola chega para associar-se à transformação dos corpos, descrita no capítulo anterior, na percepção dos caminhos pelos quais pode estar emergindo um novo homem. Vitorioso, pelo menos por enquanto, sobre os micróbios e suas dores, o corpo do novo homem exige, além da saúde, a segurança alimentar e o controle sobre a reprodução (SERRES, 2003b). A ruptura agrária soma-se à ruptura dos corpos e os primeiros circuitos de hominescência se constituem. Ambos dizem respeito ao mundo da prática, da vida e do saber. Eles seguiram-se um ao outro e marcaram uma época, a qual se busca compreender neste trabalho, porque, se essas rupturas conseguiram mudar as relações do homem com a nutrição e a dor, com a reprodução, consigo mesmo e com os outros, com o espaço e o tempo, não conseguiriam, ao final, transformar também o homem? Não seriam elas rupturas hominescentes?

Não obstante se voltar às rupturas, constituindo por meio delas um discurso sobre o inédito, não passa despercebida a esta investigação uma certa continuidade sob elas, o que leva o pensamento sobre o homem contemporâneo a identificar não só nas novidades, mas também no primórdios da história, a constituição dos rudimentos dessas rupturas. É neste olhar às continuidades sob as rupturas que se percebe, na confluência das novas condições e existências,

as biotecnologias, que embora pareçam produtos inigualáveis do futuro, remontam a épocas muito distantes. Segundo Serres (2003b), os OGMs, por exemplo, alvo de grandes discussões atualmente, já podem ser percebidos, de maneira rudimentar, nas primeiras culturas regulares da história, tais como: na cultura do milho, trigo que combinou cromossomos de três espécies de cereais; na fermentação do grão e na preparação da cerveja, ações que supõem um certo conhecimento sobre leveduras. Para o filósofo, “esses conhecimentos e técnicas já podem ser considerados biotecnologias que, a partir de fenótipos visíveis, tentavam dominar o genoma invisível e a microbiologia desconhecida” (p. 84), o que demonstra que, desde o princípio, o homem exerceu sua intervenção sobre o meio natural e que apenas nos mais recônditos lugares de florestas impenetráveis é possível se chegar até seres vivos completamente imunes à sua intervenção.

Logo, é fato que o homem sempre exerceu ação sobre o seu meio, experimentando, adaptando, melhorando, transformando. Então, por que o alarde agora quando se experimenta a manipulação de novos produtos? Por que esse medo se a primeira planta transgênica data de 1983⁸ e durante 15 anos as técnicas utilizadas nessa ação foram aprimoradas e desenvolvidas no mundo inteiro sem receber cobertura da mídia nem levantar inquietações? Subitamente, a suspeita surgiu. Será que ela advém, não necessariamente, do método de investigação e da experimentação genética, mas do monopólio desses produtos pelas companhias multinacionais? Se assim for, suspeitemos sempre do abuso comercial de alguns donos do poder, mas não negligenciem as potencialidades criativas do homem. Elas constituíram a história.

Portanto, no que se refere às ações do homem sobre o meio natural, as rupturas referidas, malgrado o contrassenso, remetem a um processo lento e multimilenar de desenvolvimento, o que possibilita perceber que são inerentes ao *estar* do homem no mundo. Seus rudimentos podem ser percebidos ao longo de toda a história da atividade humana de forma que cada um dos adventos para os quais nos voltamos fazem entrever remotas continuidades. Todavia, reconhecer essas continuidades não significa afirmar que os acontecimentos de uma época estão fadados a um percurso linear e inevitável, que poderia ser previsto após uma análise cuidadosa de sua dinâmica

⁸ Desenvolvida na cidade de Gand, na Bélgica, por Marc Van Montagu e Jozef Schel, consistiu na introdução de um gene codificante para a resistência ao antibiótico canamicina em plantas de fumo.

progressiva. Não. Para Serres (2003b), o tempo avança de maneira caótica e contingente de certo que não se pode prever e nem sequer esboçar os cenários vindouros.

Impossibilitados de prever o futuro, podemos, entretanto, cogitar: será que chegaremos ao triunfo das biotecnologias de forma que no futuro existirão dois tipos de seres vivos, divididos em dois componentes artificiais – o produzido nos laboratórios e os protegidos nos parques para nos lembrar das antigas espécies selvagens e arcaicas?⁹ Ou, quem sabe, aconteça uma reversão da tendência em razão das várias reações ecológicas e o desenvolvimento das biotecnologias não siga adiante? Uma última possibilidade: e se as biotecnologias fossem utilizadas para matar a fome do Terceiro Mundo, fazendo com que os africanos, americanos do sul e hindus pudessem beber e comer em tão grande quantidade que os obesos do Ocidente? (SERRES, 2003b).

Pensando ainda sobre essa última hipótese, quem poderia se opor às novas tecnologias caso elas fossem uma alternativa à supressão das tantas desigualdades? Solos até agora impróprios ao cultivo poderiam encontrar nelas as condições para a expansão de sua agricultura. Mas, para tanto, os antigos cidadãos do mundo, o camponês e o cientista, há muito tempo associados, precisariam reconhecer um ao outro para se libertarem do jugo opressor dos novos donos do dinheiro. Talvez seja esse o caminho, pois acreditamos que “é preciso cada vez mais ciência para alimentar os condenados à morte do Terceiro Mundo” (SERRES, 2003b, p. 91). Tergiversamos.

Por conseguinte, se não dá para prever quais cenários o futuro engendrará, é possível, todavia, tentar compreender a paisagem que essas continuidades e rupturas desenham a nós hoje. Para tanto, voltemos ao maior acontecimento do século XX: o fim da agricultura. Ao ser extinta, a antiga domesticação, descrita anteriormente, foi seguida pelo que se chama *indústria agroalimentar*. Desde os anos 1980, a criação e o cultivo já haviam se tornado alvos de cruzamentos inspirados na genética das populações, aprimorados pela rentabilidade, expostos pela publicidade, assépticos pela prevenção, selecionados pela administração. A indústria agroalimentar ensaiava, então, assumir o lugar da antiga agricultura. Em função dela e por meio de seus cruzamentos, os seres vivos começaram a transformar-se tanto quanto se transformava o

⁹ Esse mote é bem representado no filme “Gattaca: a experiência genética”, de Andrew Niccol, no qual há seres humanos geneticamente modificados, perfeitos, e os não-modificados, com suas imperfeições “naturais”.

seu proprietário. “Os animais mudaram seus corpos assim como nós. Juntos mudamos de mundo” (SERRES, 2003b, p. 123).

Dessa forma, o processo da domesticação do homem e de seus antigos companheiros muda e a antiga habitação se transforma. Representada por dois nichos: o corpo e o teto que o abriga, a habitação definitivamente deixa de ser a mesma nessas duas performances. Dentre os limites espaços-temporais da construção, todas as espécies viviam envolvidas pelas mesmas fronteiras. No entanto, elas desapareceram no decorrer do último século. Hoje, não moramos mais com os animais. Ninguém mora mais com ninguém. Todos dormem sozinhos. Sobrevivemos sob o regime da separação, compartilhando com os velhos companheiros as consequências da ruptura lenta e brusca da co-domesticação. Os médicos não reconhecem mais nossos corpos; por outro lado, os zootécnicos também têm dificuldades de reconhecer as raças. “Outros corpos que não habitam mais como seus predecessores” (SERRES, 2003b, p. 124).

Nosso tempo se torna, pois, único e a particularidade mais relevante dessa ruptura hominescente concerne à *proveniência*. Na antiga habitação da fazenda, conhecia-se perfeitamente a proveniência da alimentação obtida. Ela sempre vinha do pomar de nossa casa ou da casa do vizinho. Conhecia-se a origem do vinho que se bebia, do trigo para o pão de todo dia, do leite para o queijo, até mesmo de alguns simples remédios caseiros para determinadas doenças. Habitar era isso: conhecer a proveniência das pessoas, das coisas, das espécies e também das ideias. Desde então, não é mais possível habitar dessa maneira, uma vez que hoje se comem alimentos produzidos do outro lado do mundo, sem conhecer sua origem, como foi plantado ou como se deu seu crescimento. Nossos alimentos procedem de armazéns distantes, para depois ficarem dispostos em prateleiras de supermercados. Consumem-se legumes diversificados em qualquer época do ano; muitas das frutas que vão à nossa mesa são cultivadas em estufas exóticas, até mesmo os animais são criados com alimentos produzidos muito longe do estábulo. Os medicamentos que tratam nossas dores, que antes eram colhidos na horta da casa, agora são estudados em laboratórios dispersos pelo planeta.

Nossas fontes de sobrevivência se expandiram pelo mundo e, conseqüentemente, a fonte de nossas culturas e criações. Perdemos, pois, a finitude implicada pela definição do lugar. Deixamos de lado, definitivamente, a proveniência. Saímos da fazenda e entramos no mundo.

Essa expansão do antigo habitar redimensionou completamente nossa existência, pois, segundo Serres (2003b):

Passamos todos do ‘lá’ para o mundo; melhor ainda, do ser aos modos de relação [...] Arcaicamente, a vida habitava o Ser, mas evoluiu e perambula na Relação. Ela frequentava os átrios e a lareira da fazenda, distante de relações que não fossem próximas. Será que tínhamos conhecimento de que a mais alta ontologia permanecia ligada às humildes práticas rurais? (p. 124-125: grifo do autor).

Pode-se dizer, portanto, que, em função do nosso novo lugar no mundo, somos agora um *Eu relação*, e não mais um *Eu ser*, uma vez que, pelo advento da mundialização, a vida passou do espaço reduzido e mínimo das antigas habitações para um espaço universal, sem fronteiras, como num circuito termodinâmico aberto, do qual se ignoram as leis e não se enxergam os deuses, mas onde se obtêm companheiros, alimentos e remédios provindos de todos os lugares (SERRES, 2003b). Não somos mais definidos pelos lugares onde estamos, pois, por um golpe inesperado, passamos a ter acesso a todos os lugares do mundo. Esses lugares constituem agora nosso espaço, que adquire proporções infinitas e intermitência constante. Logo, como ser nesse espaço multifacetado? A cada nova relação nesse novo espaço sem fronteiras, deixamos o ser à antiga realidade da restrição e passamos ao modo contingente da dimensão global. Assim, por modos e relações, habitamos o mundo.

Será, contudo, que ao abandonar a antiga habitação em que se vivia com os animais, para habitar o planeta como um todo, acabamos por perder o ser vivo em função das técnicas refinadas do segundo hábitat? De acordo com Serres (2003b), o *Biossom* nos faz pensar certamente que não, pois, ao ser engendrado pelas técnicas de nosso segundo hábitat, ele representa a recuperação de uma espécie de corpo integral. Entenda-se, pois, *Biossom* como um “neologismo que designa o *soma*, um corpo em vias de abarcar a totalidade da vida” (p. 96). Ele representa o nosso novo corpo aparelhado pelas técnicas e que, atualmente, vê e ouve todo tipo de ondas, antes invisíveis e inaudíveis, além de poder voar e, até mesmo, procriar à distância. “Quer se trate de espaço, ou de tempo, de percepção, de motricidade, alimentação ou reprodução” (*ibidem*), nossas diversas funções passaram a englobar, pouco a pouco, o conjunto de espaços disponíveis ocupados por outros seres vivos em seu ambiente. De agora em diante, sabemos reconhecer,

explorar, imitar, reproduzir, até mesmo aprimorar todas as performances corporais por meio de nossas máquinas. As frequências e sinais que escapavam da percepção de nossos sentidos, mas que, muitas vezes, podem ser interceptados por outros seres vivos, se nos tornaram acessíveis agora por meio de nossas técnicas. Por isso, nosso corpo hoje, mais do que nunca, representa o *soma* dos nichos de outros seres vivos, abandonando com isso a antiga restrição quando nos limitávamos a habitar com alguns deles.

Nesse sentido, Serres (2003b) diz que:

Consideremos o conjunto de todos os tipos de sinais de todas as formas acessíveis sinais emitidos para o conjunto dos seres vivos; nossos diversos aparelhos tendem a reconstruir esse conjunto de sinais como uma soma dos habitats que cada espécie, a nossa incluída ou cada indivíduo da nossa, reparte em seu ambiente. Será que, pelo menos de maneira assintótica, tendemos a uma realidade global, integral desses espaços e desses tempos parcelares, constituídos pelos nichos e durações de cada ser vivo e, em razão de seu agrupamento, ao início de uma integração? (p. 129).

É dessa forma que, por meio de nossas técnicas, deixamos a fazenda e adentramos o mundo. Nossos corpos, antes influenciados pelo habitat local, se tornam agora um *soma* das espécies e dos reinos. Podemos pensar, assim, que atingimos um conceito global composto por escalas de um possível mapa do mundo pontuado pelos nichos espaços-temporais das espécies (SERRES, 2003b). Ao tentar sincronizar os múltiplos tempos e espaços dos seres vivos, o *Biossom* acaba por compor um espaço-tempo global, complexo e entrecruzado, que faz dos observadores e observados do mundo hoje contínuas somas em devir. Pela primeira vez, mediante nossas técnicas, somos capazes de observar o mundo por meio de todos os observadores possíveis.

Contudo, nossas técnicas não adentram apenas o nicho e o tempo do conjunto dos seres vivos, mas, também, a estatura e duração dos átomos e do mundo em sua totalidade. À sobreposição temporal do corpo dos observadores, junta-se, por outros equipamentos, o conjunto das sobreposições temporais da matéria que os forma. Esse outro corpo, Serres (2003b) o denomina *Hylossom*, termo que representa a soma dos elementos da matéria, medido por nossos

aparelhos em nanotempos e gigatempos¹⁰. Dessa forma, na junção do *Biossom* e *Hylossom*, seguimos por meio de nossas novas técnicas em direção ao mundo cada vez mais objetivo e cada vez menos relativo. Isso nos faz pensar que o antigo empirismo pode, agora, ser revisitado, visto que se ampliou incrivelmente o alcance dos cinco sentidos em direção às espécies e matérias.

Por essa ampliação, o “sujeito” do pensamento hoje é capaz de generalizar-se a todos os seres vivos possíveis por meio de um biocogito e também ao universo por intermédio de um cosmocogito. Observamos, então, o mundo a partir de somas integrais ou em vias de integração que constituem, pela união das coisas e dos seres vivos, o nosso mundo da vida (*Lebenswelt*). Assim, cada ser vivo, em seu mundo respectivo, reúne suas percepções nessa integral do mundo. A co-domesticação, enfim, se totaliza, mas esse homem em vias de globalização que emerge dela compromete-se, agora, com o caminho do conhecimento, e não mais apenas com o seu viveiro. Ele começa a se preocupar com o próprio mundo em totalização crescente. “Todos os reinos reais e possíveis confundidos, a vida se realiza por um tipo de dobra sobre o material, o conjunto de maneiras de apreender o mundo, de se comunicar com ele e de conhecê-lo” (SERRES, 2003b, p. 135).

Ao se abrir à escala das coisas e dos seres vivos, o homem, por meio de suas técnicas, se torna, então, inevitavelmente, todo-poderoso. Contudo, poder aqui não é, de maneira alguma, compreendido como uma força vantajosa sobre o mundo inerte, existente e pensável, nem tampouco um retorno ao antigo lugar folclórico de obra prima da natureza ou senhor do universo (SERRES, 2003b). O poder, pois, ao qual nos referimos, equivale à possibilidade, o que significa que nossas capacidades se desdobram “pangênicas e onívoras, certamente, mas, em resumo, onivalentes” (p. 137). Parece, portanto, que a humanidade ou o humanismo atingiram a “abertura múltipla da capacidade” (*ibidem*). O momento de hominescência abriu subitamente o leque de possibilidades do lado da gênese corporal, do mundo observado e, como veremos adiante, da comunicação. Estamos abertos, assim, à *totipotência*, compreendida como capacidade em todos os sentidos.

¹⁰ Segundo Serres (2003b), nanotempo é a medida da duração referente ao aparecimento e desaparecimento de certas partículas subatômicas. Gigatempo, por sua vez, é a medida referente ao *big bang* e *big crunch* dos respectivos nascimento presumido e morte suposta do universo (p. 130).

Conforme Serres (2003b), o conjunto de nossos aparelhos responde à ampliação desse novo leque de possibilidades, o que evidencia que, ao invés de desumanizar, as técnicas extrapolaram nossas melhores características corporais: as tradicionais contribuíram para a formação do *Biossom* que se tornou totipotente por sua somatória, por outro lado, as novas tornaram-se onivalentes, assumindo a continuidade do processo em perfeita harmonia com o nosso corpo e com seu *soma*. Pode-se pensar, assim, que, da mesma forma que as antigas técnicas monovalentes formaram ao longo do tempo o *Biossom* e o *Hylossom*, aproximando-nos da dureza do mundo, as novas tecnologias totipotentes, doces, por sua vez, podem fazer emergir, talvez, um *Ethnosom* capaz de redimensionar as relações do homem com o mundo, tornando-a mais responsável e equitativa, e, na mesma proporção, aproximar os homens.

4.3 Segundo circuito de hominescência: objeto-mundo

Como já foi dito, devido às técnicas que produzimos, o mundo se abriu ao nosso corpo global, e assim o fez na medida em que os objetos de nosso *savoir-faire* atingiram escala de influências cada vez maiores, constituindo os *objetos-mundo*. Hoje, essa escala avança na velocidade (satélite), na energia (bomba atômica), no espaço (internet) e no tempo que alcançam (resíduos nucleares). Será, pois, que, mediante essa extensão, pode-se ainda chamá-los de objetos, assim como o faz uma antropologia filosófica do ser? No sentido literal, objeto significa *o que se coloca diante de*. Para a antropologia do ser, dir-se-ia *é o que se coloca diante de*, sendo que este “de” remete ao sujeito de expressividade, que, após incidir sobre ele sua ação expressiva, o consideraria enquanto exterioridade. Contudo, os objetos-mundo não estão diante de nós, a uma distância bem definida que estabelece o seu lugar e o daqueles que exercem ações expressivas sobre eles. Segundo Serres (2003b), a dimensão global que os caracteriza suprime essa distância própria do que se coloca *diante de*, fazendo com que as posições sujeito e objeto se confundam num mesmo espaço comum. Logo, os novos objetos não estão mais diante de nós. Nós os habitamos, assim como habitamos o mundo.

No passado, os artefatos tradicionais, instrumentos e máquinas, tinham um raio de ação local no espaço e no tempo. Essa característica estável e bem definida contribuiu, de acordo com Serres (2003b), para fixar a noção antiga de *ob-jectus*, como o que está à média distância do corpo. Sob sua atuação, os elementos existiam dentro de um conjunto espaço-temporal estreito e invariante no tempo. Aos poucos, contudo, a globalização formou um novo universo de objetos mais flexíveis e universais de forma que se torna cada vez mais inapropriado denominar *objeto* a essas coisas, assim como *sujeito* às pessoas em função das quais elas “se colocam”. Portanto, parece que estamos diante de um redimensionamento de perspectivas que deslocou o leque de coisas que dependiam e que não dependiam de nós, fazendo bifurcar a antiga relação sujeito-objeto. O que no passado não dependia de nós, de repente, passou a depender cada vez mais. Por outro lado, começamos a depender de coisas que dependem, por sua vez, das atitudes que tomamos. Segundo Serres (2003b), estamos numa espiral em que dominação e dependência interagem e retroagem, fazendo desaparecer a ilusória postura de sujeito que domina os objetos localizados. Assistimos, pois, a uma mudança no estatuto dos objetos e das coisas, e isso se reflete no mundo.

“Cada vez menos objetos, cada vez mais mundo, os objetos-mundo nos conduzem em direção ao mundo que não é um objeto como os objetos do mundo” (SERRES, 2003b, p. 160). Que mundo, então, nossos novos objetos modelaram? Ainda não se sabe ao certo, pois mal o conhecemos. Sabe-se apenas que ele não é mais o mesmo e que, portanto, o conhecimento e a prática que sobre ele executamos devem diferir daqueles executados sobre um objeto delimitado. Por meio de nossas técnicas, esculpimos esse novo ambiente e essa nova habitação que nos protege. Formada pelos objetos-mundo, a nova habitação passou a agir sobre o próprio mundo, produzindo uma outra natureza, de forma que hoje se produzem tempestades e se aquece o planeta. O alcance de nossos conhecimentos e ações atingiu proporções inimagináveis.

Por conseguinte, os velhos conceitos da filosofia: sujeito, objeto, conhecimento, ação que, segundo Serres (2003b), foram construídos ao longo dos tempos em função da distância presumida entre sujeito-objeto, necessitam agora ser repensados diante da nova dimensão global. Todos esses conceitos, até então, dependiam da medida dessa distância e de seu raio local de atuação. Divisões, vizinhanças, distâncias, sempre medidas pelas finitudes preliminares de suas

teorias e práticas. Hoje, contudo, atuamos num espaço global em que não se pode contar mais com a finitude. Os velhos conceitos que pensam o homem e o mundo devem, então, ser repensados em vista do novo espaço de proporções infinitas que se abre a eles. As antigas e tímidas categorias de totalidade, que antes, acreditava-se, pensavam o homem em sua globalidade, hoje nem de longe conseguem alcançar as dimensões implicadas na ação do homem, assim como na retroação que, por outro lado, lhe é submetida. Na mesma proporção, essas categorias de totalidade são cada vez mais insuficientes para se pensar a educação do homem contemporâneo apesar de persistirem como fundamento das instituições e práticas educativas. Por isso, a necessidade de se repensarem as circunstâncias da formação humana nos dias de hoje.

Isso porque, antes, quando a ação se caracterizava por seu raio de atuação local, podia-se se restringir o agir sobre o mundo, examinando, manipulando, transformando, criando simples objetos. Hoje, diante dos instrumentos de atuação global, o mundo que começa a nascer de nossas mãos demonstra que é tempo de partir desses conhecimentos localizados e definidos e ir em direção ao mundo. Essa passagem ao mundo representa hoje a condição primeira de sobrevivência para os sujeitos nele mergulhados. Desde que começamos a agir sobre o mundo, ele mudou e nos fez mudar (SERRES, 2003b), pois à nossa ação sobre ele corresponde uma retroação sobre nós. É hora de pensar nesse retorno.

Em *O contrato natural* (1991b), Serres nos chama a atenção para o fato de que nunca pensamos nesse retorno. Ao contrário, sempre na história do pensamento, o mundo foi relegado em nossas representações como se tudo ocorresse num espaço abstrato, onde o que importa são os sujeitos, suas conquistas e contendas. “Tirem o mundo em torno das lutas, olhem apenas os conflitos ou os debates, densos de homens, puros de coisas e obterão o teatro em cima do palco [...] Quem alguma vez disse onde lutam o senhor e o escravo?” (p. 13). Nossa cultura sempre relegou o mundo. Contudo, desde a revolução industrial, aumenta na atmosfera a concentração de gás carbônico, de substâncias tóxicas e de gases de efeito estufa. O Sol esquenta cada vez mais a Terra. Devido às nossas intervenções, o ar varia em sua composição, o clima se modifica e vemos, assustados, a alteração dos níveis dos mares. O mundo retroage à *violência objetiva* que lhe é infligida, fruto do velho relacionamento unilateral sujeito-objeto. Por essa retroação, pela primeira vez, “a história global entra na natureza, a natureza global entra na história” (p. 15).

Enquanto pensava-se que dominávamos, a Terra mostrou que nós é que estamos sob a ameaça da dominação. Mais do que a possuímos, ela vai nos possuir em proporção diferente daquela de antigamente quando a necessidade nos submetia às restrições naturais (SERRES, 1991b). Antes local, agora global, a dominação pura do homem se volta, pois, contra ele mesmo. O mundo se faz perceber, finalmente, por meio de nossas ações sobre ele. “Vítimas de nossas vitórias, enquanto sujeitos tornamo-nos objetos passivos de nossas ações. Correlativamente, o objeto global reage a nossas ações como um sujeito aliado” (SERRES, 2003b, p. 162). Aliado, pois é dessa reação que emerge a consciência da necessidade de ações responsáveis, a menos que se queira arcar com as consequências vitais à sobrevivência.

Em suma, toda a questão da responsabilidade das ações humanas sobre o mundo está diretamente vinculada à concepção sujeito e objeto que articula a relação do homem com seu meio. No entanto, os instrumentos globais transformam hoje a ação e o conhecimento, fazendo-os crescer em direção ao universal. O estatuto do sujeito, antes ativo no passado, varia porque se torna, agora, um objeto global que sofre as ações decorrentes de suas próprias ações; por outro lado, o estatuto do objeto que era passivo e determinado, volta novamente a ser ativo e parceiro de fato (SERRES, 2003b). Logo, após o advento dos objetos globais, não se pode mais “descrever a cena do conhecimento por meio do par medieval sujeito-objeto, pois os próprios termos e suas relações mudam” (p. 165). E esse redimensionamento de posições conduz às condições de engendramento de uma relação mais igualitária do homem com o mundo.

Deve-se pensar, então, o novo objeto como aquele que ultrapassa o estatuto de objeto local, fazendo com que nos tornemos objetos de algo que, até ontem, presumia-se, ocupava esse lugar. Assim, “se tratamos o mundo como um objeto, seremos condenados por nós mesmos a nos tornar objetos desse objeto” (SERRES, 2003b, p. 165). Essa nova situação redefine as premissas jurídicas que fundamentam nossas relações e possibilitam a expansão de suas fronteiras em direção aos objetos inertes.

No passado, assujeitada por nós; hoje, a Terra global exige o *status* de sujeito de direito pelo o que Serres (1991b) denominou *contrato natural* e que se torna a cada dia mais inadiável. Esse contrato, segundo o filósofo, vem somar ao antigo contrato social que, encerrado em si mesmo, deixou de fora o mundo, “extensa coleção de coisas reduzidas ao estatuto de objetos

passíveis de apropriação” (p. 48). Justamente por essa restrição, as coisas foram entregues às ações destrutivas da atividade humana. Agora, contudo, pela passagem do local ao global, a natureza começa a se conduzir como um sujeito por meio de uma relação renovada do homem com o mundo. Outrora senhor, antes escravo, em todo caso, hospedeiro, o mundo passa a exigir a simbiose, isto é, uma relação com as coisas que deixa o domínio e a posse pela escuta admirativa, a reciprocidade, a contemplação e o respeito, onde o conhecimento não mais supõe a propriedade, nem a ação a dominação. Na relação contratual, pois, o simbiota admite o direito do hospedeiro e o parasita preserva aquele que lhe condiciona a vida.

O contrato com a Terra fala, assim, de força, de ligações e de interações igualitárias, o que supõe, por sua vez, *parceria*. Algo inédito na relação de conhecimento entre o sujeito e seu objeto, visto que essa relação jamais foi pensada no contexto da *troca*, como se estivesse subtendido que o sujeito ativo tivesse um direito adquirido sobre o objeto que passivamente lhe fornece a informação. Segundo Serres (2003b), o termo *dado*, utilizado na filosofia, remete a essa ideia em que o mundo objetivo e exterior dá e não necessita pedir, nem receber nada em troca. Logo, os vínculos que se estabeleceram no processo do conhecimento, desde o princípio, identificam-se, na contramão de uma relação contratual, aos de uma relação parasitária. Em *Le parasite* (1980b), Serres afirma que a relação parasitária designa “o conviva que se alimenta ao lado daquele que o convida. Um pega tudo e nada dá ao passo que o outro tudo dá e nada recebe” (p. 9). Assim, como num único sentido, “o canal que o reúne e aquilo que ele transporta vão sempre de um a outro sem nenhum retorno” (*ibidem*). Uma relação nesses termos só pode, então, “tornar-se mortal para um hospedeiro espoliado em excesso” (p. 10).

Homem parasita, mundo hospedeiro. Acreditava-se que, gratuito, o conhecimento pudesse duplicar-se em ações sem retorno. Parasitismo ou, quem sabe, predação, o homem não sabia retribuir, e nem imaginava que seu hospedeiro pudesse retroagir. O que parecia normal na relação do conhecimento torna-se, contudo, hoje, escândalo e abuso. A relação contratual que se faz necessária exige a troca, e não mais a doação em sentido único. Por exigência da simbiose com o novo objeto, a relação do conhecimento mudou de simples exploração para comunhão e reciprocidade.

Eduquemos, pois, nossas crianças nessa nova perspectiva que se descortina ao homem. Façamos delas simbiotes ou parceiras de uma troca equilibrada e equitativa, porque na origem todos somos parasitas. Logo, é preciso a educação para ensinar ao homem o esquecimento dessa conduta primordial de exploração num sentido único, isto é, é preciso fazê-lo aprender que, na relação de conhecimento, faz-se necessário um contrato de troca com o meio circundante; caso contrário, a situação continuará como hoje: ações beirando o aniquilamento. Que os homens, então, aprendam a considerar o mundo e que a pedagogia se constitua na efetivação da relação contratual. Dessa forma, por meio de ações educativas, que se voltam à vital simbiose objeto-mundo global e sujeito-gênero humano global, forma-se o *Homo universalis*, aquele que se descobre, “sem limites e sem fronteiras, no espaço, no tempo, no real e no virtual” (SERRES, 2003b, p. 142).

4.4 Um eu sem espaço

O recente poder que o homem adquiriu de acesso ao global fez surgir a universalidade do novo humanismo, a qual temos tentado demonstrar neste trabalho. Essa universalidade, contudo, não se deve apenas ao acesso ilimitado ao mundo. Ela é fruto também do reconhecimento do corpo como todo-poderoso, no sentido que lhe confere a totipotência, e, sobretudo, da extensão que, desde então, se habita. “O espaço sem distância implica um eu sem espaço” (SERRES, 2003b, p. 173). Não se habita mais “a geometria nem a Terra, nem a medida, mas uma topologia sem métrica nem distância, um espaço qualitativo” (*ibidem*), que constitui um eu livre de toda restrição.

Habitar assim, sem distância dos outros, impossibilita o cálculo de qualquer extensão, porque não se consegue estimar o lugar por onde começar a medir. Desaparece, portanto, o ponto fixo das coordenadas geométricas de Descartes, e, conseqüentemente, qualquer referência se apaga. Vive-se, pois, a crise das referências pelo advento da habitação universal, o que torna obsoleta a velha questão: *onde?* Ou, *a partir de onde?* Quando se habitava geometricamente, era possível medir essa distância da habitação em relação à sabedoria. De agora em diante, por viver

sem métrica nem medida numa espécie de topologia (SERRES, 2003b), estamos a uma distância nula de qualquer um que esteja no mundo. A distância incalculável perde qualquer sentido nesse novo espaço global.

Não obstante, essa extensão plana e sem ponto singular amedronta, uma vez que, na antiga referência, o ponto fixo significava segurança, conforto, acolhimento. *De onde você é?* A pergunta associa o eu, ou o ser, ao onde, ou ao lugar. Tal associação evidencia que, desde sempre, o lugar esteve intimamente vinculado ao eu como um estar-lá ou aqui jaz; como estar numa tumba ou numa lápide funerária, conforme Serres (2003b). Agora que se habita o global, não faz mais sentido esse *onde*. Logo, será que é dessa falta do aqui, da origem, que os ranzinhas de nossa época têm tanto medo?. “Não sou mais o lugar onde estou, o lugar de onde venho, nem aquele para onde vou, eu desconheço esse lugar” (p. 172).

O eu se libertou dessa ligadura. Por estar agora sem referências, ele é fixo e móvel, ondulante e diverso. Muda de cor segundo seus infinitos encontros pelo universo, e não depende de ninguém, somente de si mesmo. Ele se livrou de todos os pertencimentos, causa de desprezíveis crimes contra a humanidade no passado. Sua identidade é agora uma tautologia branca e plana, aberta ao infinito leque de todos os encontros que o mundo, espaço global, lhe possibilita. Quem é o eu? Ele não é, ele flutua e percola. Como todos, ele habita o mundo e seu tempo. Ele não é mais o lugar de onde vem. Ele é quem é, isso é tudo.

Nesse sentido, pensando sobre a velha questão *o que é o homem?*, pode-se dizer: ele é virtual, e não mais real. Ele é infinito porque seu tempo bifurca-se sem cessar, contingente, múltiplo, indefinido, integrado no branco dos possíveis. Essa onivalência explica, por sua vez, porque ele desobedece, porque raramente se conforma, porque não se pode prever seu comportamento e, finalmente, porque, num piscar de olhos, ele é capaz de transformar-se em outro.

Como se sabe, essa infinitude amedronta e angustia, pois amamos viver em distâncias calculáveis, limitados e finitos. “O real bem definido elimina a ansiedade; o virtual a faz nascer e adensar” (SERRES, 2003b, p. 143). Hoje, somos seres errantes num mundo sem referências nem distâncias. Essa recente mudança de hábitat assusta e a nova habitação-mundo faz com que se

tenha medo. “Tudo depende de nós, nada pode ser mais aterrador do que isso” (*ibidem*). A totipotência ignora todo limite e com ela vagueamos pelo mundo sem fronteiras.

Segundo Serres (2003b), a única menção que se tem na história de uma onipotência como essa se encontra na teologia no que se refere aos atributos de Deus. A totipotência, que uma religião designa como atributo divino, retorna agora ao homem como seu bem próprio “não na eternidade, mas no devir temporal mediante uma infinidade de processos contingentes virtualmente integráveis” (p. 144). De fato, tornamo-nos todo-poderosos, nosso domínio se estendeu ao mundo inerte, ao global, ao espaço, à extensão do tempo, ao conjunto dos seres vivos; em suma, ao horizonte virtual. Essa é uma das razões pelas quais esse extenso poder do homem angustia os contemporâneos. Eles sentem o peso da responsabilidade que lhes cai sobre os ombros. O medo de ser responsável pelas gerações futuras faz com que eles queiram viver sob risco zero e que desejem ardentemente fazer voltar às mãos de Deus essa capacidade sem limites.

De acordo com Serres (2003b), esse medo evidencia claramente que a totipotência implica uma *antropodiceia*, o que significa “o comparecimento do responsável humano de todos os males do mundo diante de um tribunal” (p. 145). Em outras palavras, o poder, que está hoje nos corpos, na inteligência e nos objetos humanos, faz com que, juntamente à totipotência, advenha uma *onirresponsabilidade*, o que significa que somos responsáveis por nossa própria hominização e pelo mundo que habitamos. Herdamos, pois, os atributos de Deus, que, relegado, vive agora apenas no Terceiro Mundo. Contudo, no conjunto dos legados divinos que o homem assumiu, resta um que ainda escapa à apropriação humana. “É preciso aceitar todo o lote da herança ou não aceitar nada” (*ibidem*). Para que, de fato, sejamos nossa própria causa, criadores do mundo e de nós mesmos, só nos resta tornarmo-nos bons. Sem a bondade e a misericórdia, os outros legados se invalidam. De acordo com Serres (2003b), a filosofia, ao longo dos tempos, se voltou plenamente à *sophia*, isto é, à ciência e ao conhecimento, mas avançou poucos passos em relação à *philia*, o amor. “O saber e a totipotência não podem prescindir de uma infinita piedade” (p. 145). Sem ela, o pensamento se torna ignóbil e esse novo Deus, o mais monstruoso de todos os demônios que já se pôde imaginar. Assim, a sequência de legados que o homem aparentemente assumiu de Deus precisa ainda ser coroada pela virtude mais importante: *a bondade*. Nessa

virtude, está a última fagulha da totipotência, porque ela perdoa tudo, crê em tudo, espera tudo, suporta tudo.

Dessa forma, testemunhamos hoje a origem de um tempo caracterizado pela perda das referências de forma que a relação homem e mundo nele engendrada resulta, em função dos novos objetos técnicos, num eu sem restrições locais. Por seu espaço mundo, esse eu se define, então, não enquanto *ser*, mas enquanto *relação*, uma vez que a cada momento novos encontros redefinam sua provisória constituição. O espaço sem métrica abre, portanto, ao humano, infinitas capacidades, e o *Homo universalis*, que delas emerge, busca na piedade, última totipotência que lhe falta, a virtude capaz de o fazer retornar ao mundo por uma relação de simbiose que lhe garanta a sobrevivência.

Vejamos agora como o *Homo universalis*, ou cidadão do mundo, engendra a sua relação com os outros por meio do último circuito de hominescência proposto pelas reflexões antropológicas de Serres.

5 O HOMEM E OS OUTROS: O DEVIR SER E AS NOVAS MODALIDADES CONTINGENTES DE ENCONTRO COM A ALTERIDADE

“Estupor! Tatuado o Imperador da Lua exhibe uma pele multicolor, muito mais cor do que pele. Todo corpo parece uma impressão digital. Como um quadro sobre uma tapeçaria, a tatuagem – estriada, matizada, recamada, tigrada, adamascada, mourisca – é um obstáculo para o olhar, tanto quanto os trajes ou os casacos que jazem no chão.”
(Serres, 1993a)

Neste último circuito de hominescência, apresentamos o movimento, indubitavelmente, articulador da filosofia de Serres: de Pierrô a Arlequim. Apesar de abordado apenas neste momento, este movimento não remete, exclusivamente, à relação homem e outros, à qual nos voltamos então. De certa forma, ele condensa as circunstâncias das demais relações pelas quais já passamos anteriormente, ou seja, as circunstâncias da relação homem e corpo, homem e mundo, além da referida homem e outros. Contudo, uma vez que estamos nos aproximando do último circuito de hominescência, acreditamos que apresentá-lo agora seja mais propício, visto que, abordados os elementos das relações anteriores, suas implicações reflexivas podem repercutir com mais acuidade ao nosso propósito. Assim, no movimento de Pierrô a Arlequim, podem ser percebidas, além das circunstâncias do relacionar-se com os outros, as do relacionar-se com o mundo, tanto quanto as da mediação do corpo no acontecimento dessas relações. Portanto, é nesse sentido que buscamos pensar, ao final dos circuitos, as implicações, ou o itinerário do homem, que vêm se constituindo nas dimensões antropológicas, segundo *Hominescências*, culminando, enfim, no encontro com o outro. Esse movimento, portanto, é extremamente relevante à compreensão da dinâmica formativa dos circuitos segundo o pensamento de Serres.

Por conseguinte, conforme os três momentos de explicitação das dimensões hominescentes, o movimento de Pierrô a Arlequim concentra-se no primeiro momento da explicitação quando buscamos refletir sobre os conceitos antropológicos de Serres. Posteriormente, no segundo momento, passamos a tratar das mudanças do último século que

redimensionaram as relações do homem no circuito *Outros*. E, por último, avaliamos as implicações dessas mudanças ao pensamento sobre o homem.

5.1 De Pierrô a Arlequim: possibilidade de pensar a relação homem e outros

Os personagens da *Commedia dell'arte*, Pierrô e Arlequim, são suscitados na filosofia de Serres como elementos pulsantes que, por suas características singulares, encarnam as posturas contingentes em relação às quais o filósofo pensa a experiência múltipla do encontro do homem com o mundo e com os outros, viabilizados no/pelo corpo. Essa correspondência, no entanto, pode ser mais bem compreendida se acompanharmos suas particularidades reflexivas à constituição da contingência humana, mais diretamente desenvolvida na obra de Serres, *Filosofia Mestiça* (1993a), precisamente, no prólogo, *Laicidade*, no qual acontece a implicação Arlequim-Pierrô/Pierrô-Arlequim.

No prólogo *Laicidade*, Serres (1993a) narra a fábula de Arlequim, aquele que tende a Pierrô em fim e em princípio. Esse prólogo, além de suscitar as reflexões sobre a formação humana, segundo Oliveira e Santos (2007), antes, revela uma forte característica da filosofia de Serres, a qual acreditamos deva-se abordar aqui, pois contribui para compreender os rumos, um tanto quanto inusitados, que essa filosofia segue e que ficam mais evidenciados neste trabalho pelo paralelo que realiza entre a filosofia de Serres e a de Lima Vaz. Oliveira e Santos (2007) afirmam que essa característica é a de “contar histórias, reanimar os mitos” (p. 129) como uma maneira de filosofar. “*Philomuthos, philophos pôs. Philosophos, philomuthos pôs*” (SERRES *apud* OLIVEIRA e SANTOS, 2007, p. 129: grifo dos autores). Os autores evocam a epígrafe que abre *Filosofia Mestiça* para evidenciar o fato de que Serres resgata a ideia do filósofo como um filomito, ou seja, um amigo do mito. Para o filósofo, então, narrativas fabulosas são uma maneira de trabalhar conceitos, perspectiva que o faz aproximar filosofia e literatura. Essa aproximação, entretanto, é motivada primeiramente por questões epistemológicas. Ela busca pensar como os principais saberes se perpetuaram hemiplégicos, isto é, “como aconteceu de as ciências humanas ou sociais não falarem jamais do mundo e as ciências, ditas ‘duras’, deixarem os homens de

lado?” (p. 130). Uma fala do mundo com exatidão, mas esquece a história e a cultura, a outra, fala do homem de modo imperturbável, todavia, ignora o mundo e suas mudanças (*ibidem*). Portanto, persistem na “tola patologia da divisão” (*ib.*).

Por conseguinte, o que Serres (*apud* OLIVEIRA e SANTOS, 2007) procura com sua filosofia é a passagem entre elas, a qual ele denomina “passagem do noroeste” (p. 130), referindo-se ao labirinto de gelo que une o Atlântico ao Pacífico no polo norte. Logo, essa intenção explica alguns dos motivos que fazem sua abordagem sobre o homem tão peculiar. Enquanto as filosofias do ser falam de sujeito, significação, expressividade, transubstanciação, para pensar a constituição humana, Serres fala de avanços na medicina, nas biotecnologias, no fim da agricultura, em DNA e bomba atômica, em tecnologias de comunicação e informação *etc.*, para pensar as circunstâncias da possível emergência de um novo homem. Tudo isso, para nada mais que uma reconciliação dos saberes, demonstrando, assim, que as ciências duras, mesmo que terminantemente não admitam, falam de história e cultura, assim como as ciências do homem falam, sem o perceber, do mundo e de suas mudanças. E ao que parece, a obra *Hominescências*, aqui tematizada, ensaia com êxito uma das formas possíveis de se tentar essa reconciliação.

Dessa forma, *Laicidade* está em *Filosofia Mestiça*, ou *Le tiers-instruit* como foi publicada originalmente, enquanto prólogo que suscita pensar a formação do homem pautada por três instruções: das ciências duras, ou exatas, das ciências humanas e da piedade, sendo essa última, exatamente, a terceira instrução, que remete ao título original e sobre a qual pode se dar a necessária passagem. Não obstante, para Serres, uma formação pensada nesse sentido, necessita, antes de tudo, engendrar as condições necessárias de seu acontecimento. Esse engendramento consiste, por sua vez, em “criar”¹¹ aquele aprendiz capaz de comportar tal ideal de formação. *Filosofia Mestiça*, pois, volta-se para as ações que engendrarão o terceiro instruído, ou aprendiz mestiço. Essas ações, por sua vez, nada mais são do que ações que procuram ensinar ao homem como se colocar perante a multiplicidade do mundo, dos saberes e dos outros. Logo, as condições apontadas em *Filosofia Mestiça* podem contribuir à compreensão de como se efetiva o encontro

¹¹ Segundo Oliveira e Santos (2007), devemos entender “criar” não como “a ação de inventar ou tirar algo do nada” (p. 124), como leva a pensar o verbo em português, mas no seu sentido que remete à educação. De acordo com os autores, a palavra correspondente no original é *Élever*. Logo, como aluno em francês é *Éleve* e, primitivamente, no latim o termo *alumni* significa “criança que se dava para criar” (*ibidem*), acreditamos que seja no sentido da educação que Serres pense o criar do aprendiz mestiço.

do homem com a alteridade, tendo nos personagens Pierrô e Arlequim as singularidades pulsantes que evidenciam as circunstâncias dessa relação.

De acordo com Serres (1993a), o homem quando se coloca, de fato, aos outros, compreendendo esse colocar-se como um *estar com o outro*, aberto, suscetível e acolhedor, é por que aceitou despir-se de tudo, abandonar o seu ambiente conhecido e hospitaleiro. Dessa forma, sem referências, nu, branco como Pierrô, ele se lança ao diferente, ou seja, ao outro. Pierrô, o incandescente, a possibilidade em todos os sentidos, representa, pois, a tolerância que acolhe na paz a diversidade do mundo, dos saberes e dos outros. Mais ainda, ele é a hospitalidade capaz de receber todos confortavelmente. Um nada que pode ser tudo pelos encontros que este estar aberto incondicionalmente viabiliza.

Contudo, para estar aberto incondicionalmente, mediante o abandono e o desprovimento das referências, o homem precisa aprender a conduta do desprendimento, cujo referencial mais significativo, segundo Serres (1980b), é Diógenes. De acordo com o filósofo:

Diógenes, o mendigo, abandonou tudo [...] deixou todo interior: [...] o interior quente do grupo, deixou a sociedade. Diógenes abandonou tudo, duvidou de tudo. Reduziu tudo ao que é, sem ilusão, discurso ou firulas. Saiu da dura casa, tirou a vestimenta imprecisa, escapou das relações viscosas, nu, sozinho, em seu barril, o Cínico [...] Creia em Diógenes mais que em todo outro retórico da dúvida radical. Não os escute quando dizem que duvidam, eles não abandonaram seu manto, [...] seu dinheiro, sua progressão no grupo, sua potência ou sua glória medíocre (p. 117-118).

Assim como Diógenes, é preciso abandonar tudo e partir ao encontro do outro, levando consigo apenas o corpo, porque é somente na miséria, no nada, neste desprendimento completo que deixa sem referências que o diferente encontra espaço para estar e a alteridade vem ao encontro do homem. Ao abrir mão de tudo o que se tem e voltar ao estado do nada: nada saber, nada ter, nada ser, o homem está fora e, neste “fora”, está preparado para receber a diferença. Ele se torna, pois, um espaço hospitaleiro da diversidade.

Este abandono completo das referências é uma das condutas mais difíceis de empreender, pois a ela estão vinculados o sofrimento e a dor, próprios da ausência de segurança e de abrigo, dos lugares que protegem das intempéries do mundo e da solidão. Conquanto a extrema exigência

dessa conduta, para Serres (1993a), ela não surge espontaneamente. É preciso que uma força contrária conduza ou atire o homem para esse estado branco e nulo. A essa força contrária que leva ao desprendimento, o filósofo identifica o mestre. Para ele, mestre é aquele que nos contraria, que nos atira para fora de nossos abrigos; em consequência, ele é aquele que nos conduz ao desprendimento.

Devemos observar, portanto, que a conduta do desprendimento afasta, consideravelmente, a perspectiva de Serres daquela da antropologia de Lima Vaz, à qual somente enquanto Eu constituído o homem se apresenta ao encontro com o outro. A conduta do desprendimento faz perceber, por outro lado, que, para esse encontro, é necessário, ao invés de um Eu constituído, um homem que se apresente enquanto nada, um errante que abandonou suas certezas, seu “Eu”, para expor-se ao outro. O nada, ao invés da infinidade intencional, é, pois, a condição de possibilidade, na perspectiva de Serres, para que aconteça o engendramento do homem pela alteridade.

Esse afastamento se justifica porque, para Serres, o encontro com o outro não se resume na experiência de um *ser* perante a alteridade, na qual o Eu só percebe que está diante de outro Eu porque o submete à avaliação de que ele não é o que ele – Eu que se relaciona – é, ou seja, a relação com a alteridade é mediada constantemente, na antropologia do ser, pela avaliação do diferente em função do mesmo. Por outro lado, no pensamento de Serres, a relação com o outro é pensada, na contramão da antropologia do ser, enquanto sincero acolhimento do diferente em sua diferença mesma, isto é, sem submeter-lhe aos parâmetros do igual. Por isso, ela é uma relação de *estar suscetível*; de estar, de fato, aberto, fora de sua interioridade; em poucas palavras, exposto à diferença. Logo, a necessidade do desprendimento, porque um espaço acolhedor da diferença, sem violências nem submissão a parâmetros, deve ser um espaço indiferenciado, branco, nulo, sobre o qual podem ficar impressas as marcas desse encontro único e singular. Apenas quando se faz branco e límpido é que o homem consegue abrir-se aos outros, permitindo-se marcar por esses diversos encontros, ou seja, é apenas quando se torna Pierrô que o homem caminha no sentido de Arlequim.

Arlequim, o que traz marcado em seu corpo os encontros com a alteridade, mestiço, multicolor como seus casacos, tem a pele tatuada, tigrada, mesclada por esses encontros. É ele o

personagem que nos leva pelos caminhos daquele que vai ao encontro do diferente e o acolhe; portanto, personagem que nos mostra em que implica viver a diferença como diferença, aceitando-a em sua alteridade, como um outro, sem submeter-lhe às categorias do igual. Arlequim não violenta a diversidade, ele convive com ela, ele a acolhe, de uma acolhida verdadeira, que, por ser verdadeira, deixa marcas em seu corpo, tornando-se parte de sua contingência, constituindo sua singularidade.

As marcas daquele que encontra o outro, cujo referencial é Arlequim, estão, pois, na pele, ao invés de transsubstanciadas em instâncias superiores de significação. Essa pele e sua carne, que juntas constituem o corpo, são formadas, então, por misturas. “Sim, o sangue e a carne [...] num dado lugar do corpo, aqui e agora, a mistura de músculos e de sangue, de pele e de pelos, de ossos, de nervos e de funções diversas” (SERRES, 1993a, p. 5), compõem a exterioridade de Arlequim. Em tudo, ele é mestiçagem. A experiência do homem com os outros é, portanto, experiência de mestiçagem. Arlequim é mestiço. O Eu constituído, uno, estrutural, cede à multiplicidade, à desordem, ao constante *devoir* próprio daquele que se abriu à alteridade.

Dessa forma, são os outros que constituem o homem. Se retirarmos suas marcas, se desfizemos sua composição, não restará nada e Arlequim não existirá. Logo, não existe, para Serres, um Eu constituído a se relacionar com outro Eu constituído; existe, sim, um *devoir ser* em permanente constituição. Permanente, porque Arlequim é sempre incompleto, ele necessita constantemente mesclar-se, compor sua paisagem múltipla e mestiça, que naturalmente tende a Pierrô: assim como num espectro de múltiplas cores, a diversidade das marcas de Arlequim segue infinitamente para a soma branca, possibilitando que novos encontros aconteçam:

Rumo a um primeiro limite, a multiplicidade multicolorida estimula e reforça a singularidade, como se fornecesse a principal tonalidade ao conjunto do quadro. No outro limite, ela reencontra a universalidade [...] O que de exclusivo no homem? Exatamente esse tipo de mistura. Incandescente como Pierrô; supercolorida e misturada como Arlequim. Quanto mais você imprime os outros sobre o eu, mais ele se afirma em sua singularidade, pois nenhum outro apresenta essa tonalidade marcante, mais ele se dirige a uma soma tão branca quanto à tábua de cera inicial. Essa brancura pode constituir-se de uma cor única ou de uma integração de todas elas. Pierrô tende para Arlequim, Arlequim tende para Pierrô (SERRES, 2005, p. 112).

Por conseguinte, a relação do homem com os outros, na perspectiva de Serres, fala de abertura irrestrita, de encontro concreto, de marcas corporais, de constituição de contingências e singularidades e, principalmente, de acolhimento da alteridade. São nesses termos, então, que as reflexões do filósofo em *Hominescências* convidam a pensar as mudanças que o último século propiciou à constituição das circunstâncias pelas quais se dá o encontro ou a acolhida do outro nos tempos de hoje.

5.2 Terceiro circuito de hominescência: as novas tecnologias e a comunicação

Segundo Serres (2003b), três comunicações constituem o homem: a da vida orgânica, a da sociedade e a da comunhão. A primeira comunicação, a da vida orgânica, se processa quando “a membrana celular porosa abre e fecha a célula para milhares de mudanças, desejadas ou não” (p. 176). Esse movimento da célula de acolhimento ou rejeição faz com que alguns órgãos, como a pele coberta de orifícios, por exemplo, seja capaz de trocar informação com seu meio e, mediante essas trocas, sustentar e perceber os sons, a luz, o frio e os odores, excretar e acasalar-se, entre outras ações vitais. Essa primeira comunicação é condição de sobrevivência de qualquer ser vivo. “Ela mantém e caracteriza a vida, das bactérias à formação dos seres multicelulares, dos indivíduos à sua reprodução, dos nichos à biosfera inteira” (*ibidem*). Por meio de trocas em diversos canais, os seres vivos, pois, desde a vida orgânica, emitem, recebem e armazenam energia dura e informação doce.

Contudo, a vida não se reduz às funções orgânicas. Os seres vivos, além de sobreviverem, necessitam comunicar-se. Essa comunicação, por sua vez, não acontece apenas quando se quer comer, beber ou acasalar-se. “Por ser em parte um animal político” (SERRES, 2003b, p. 176), o homem tem deveres em relação à família, ao trabalho, à cidade, ao público e à humanidade. Por isso, ele convive, trabalha, vota, discursa, auxilia e contribui. E ainda, organiza, gerencia e administra a sociedade. Em grande parte dessas ações, entretanto, sempre acrescenta a energia dura dos conflitos à leveza da informação que sozinha já constituiria ela mesma a sociedade, visto que a energia dos conflitos, segundo o filósofo, sempre foi dispensável em sua formação.

Logo, para Serres (2003b), a sociedade, assim como o organismo, se constrói pela comunicação e na ausência dela, deixaria de existir. Até mesmo as formas de governo, que Montesquieu atribuiu ao tamanho dos organismos sociais, dependem indiretamente da propagação da força e da informação que determinam as fronteiras desses organismos. “Costuma-se dizer que a escrita, o cavalo, a estrada de ferro, o barco a vela, o telégrafo e o avião fizeram e desfizeram impérios” (p. 177).

Mas a vida também não se resume a um conjunto de órgãos e papéis sociais. Gestos e palavras compõem a sobrevivência elementar dos organismos e coletividades, segundo Serres (2003b), que, todavia, necessitam ainda do verbo de conversações amigáveis, cujo estilo se diferencia das meras funções sociais e excretórias, à constituição misteriosa do *devoir ser* humano. Esse verbo é o único do conjunto das três comunicações que, desde o princípio, consegue dispensar a energia dura do par *energia e informação* que compõe as ações comunicativas. Desprovida da energia dura, própria dos conflitos, a informação das conversações amigáveis ou amorosas voa aérea, leve e luminosa, de forma que se poderia até considerá-la espiritual. Por meio dela, não se tem necessidade de poder ou glória; é suficiente nutrir-se de pão e de palavra. Serres (2003b) denomina *comunhão* a essa última modalidade comunicativa, rara e improvável, mas tão vital para o *devoir ser* como as duas primeiras para o corpo e o grupo. Assim, segundo o filósofo, o homem só nasce quando o outro lhe diz: *eu o amo*. Sem amor não há sobrevivência. “O amor propicia e salva a existência” (p. 178).

Essas três modalidades comunicativas estão mutuamente implicadas e interligadas no homem de forma que as alterações em uma afetam, conseqüentemente, as outras. As mudanças do último século, ao incidirem sobre algumas delas, acabam por afetar o conjunto informativo como um todo. De acordo com Serres (2003b), isso pode ser percebido desde o começo dos tempos quando as técnicas, partindo a princípio da comunicação orgânica, agregaram às performances corporais, puramente fisiológicas ou físicas, uma diversidade de artefatos destinados à comunicação. Esse serviço de mensagens e sinais variou no decorrer da história e, bem recentemente, as novas tecnologias eletrônicas afetaram mais uma vez o conjunto de equipamentos encarregados de receber, armazenar, conservar, emitir e transmitir informação. Essa transformação recente “refere-se ao tempo, ao espaço e à relação entre os homens” (p. 192).

Não obstante, no passado, conforme relata Serres (2003b), tem-se conhecimento de duas revoluções do mesmo gênero: a invenção da escrita e a da imprensa. A escrita, por contribuir de maneira decisiva para a criação das primeiras cidades no Crescente fértil; a imprensa, por propiciar a possibilidade da independência individual, da democracia política, do direito civil e, principalmente, da liberação da memória que colocou o observador frente aos fatos, contribuindo para a eclosão da experimentação mecânica e física, em poucas palavras, por gerir a ciência moderna. Conquanto, as estabilidades políticas, religiosas, econômicas e científicas que chegaram até nossos tempos, após essas revoluções, podem ser consideradas como procedentes de equipamentos apropriados ao tratamento das informações que tanto variam na história quanto as comandam.

Assim, as transformações do suporte da informação, pela velocidade, leveza e capacidade de expansão, parecem influir mais fortemente sobre as condutas individuais e a organização social do que as revoluções produzidas pelas técnicas “duras” como a revolução industrial. “Oriundas das ações necessárias dos seres vivos e [...] das trocas com o inerte, as diversas maneiras de acumular ou trocar informação governam as mudanças menos visíveis e impactantes do que aquelas que parecem determinar as altas energias” (SERRES, 2003b, p. 194). Portanto, se as novas tecnologias, expressivamente voltadas aos suportes de informação, têm essa capacidade de inovar muito maior do que as técnicas precedentes, é preciso estar preparado, então, para grandes transformações, até mesmo para rupturas de extensão equivalentes àquelas das revoluções provenientes da invenção da escrita e da imprensa no passado. Vejamos, pois, em que sentido podem repercutir essas transformações.

Conforme afirma Serres (2003b), o mundo antigo, que, parece, abandonamos, caracterizava-se por propiciar a existência num espaço dominado pela *concentração*: “uma cidade reúne famílias e uma rua, um bairro ou uma praça agrupam lares ou negócios; uma empresa combina os meios de produção e de comunicação; uma fazenda acumula sementes e cruza os animais” (p. 195) e, assim progressivamente, as escalas de capitalização vão compondo os cenários da compreensão, da inteligência, da cognição e do pensamento. Logo, habitava-se antes um espaço polarizado ao redor de lugares de concentração. A própria localização onde se vivia, indicada como endereço, interligava caminhos de toda natureza. Vivia-se em um espaço em rede.

Era impossível sobreviver sem essas concentrações e circulações que condicionavam a vida; por isso, inventavam-se sempre novas redes.

A criação dos computadores, contudo, complementou tão perfeitamente essa necessidade de concentração a ponto de fazê-la extinguir-se. Ao se tornarem os instrumentos por excelência dessa tendência de estocagem, os computadores acabaram por torná-la desnecessária. Para que reunir livros, informações, bens, alunos, casas ou atividades, já que o computador faz isso melhor do que nós? O problema da estocagem encontrou, pois, solução não no plano real, mas no virtual dos computadores. Daí por diante, as novas tecnologias que surgiram caminharam no sentido de tornar cada vez mais obsoleta a necessidade de concentração, seja ela qual for. As novas tecnologias transformaram a estocagem numa aglomeração trivial, pois as transmissões rápidas e o acesso fácil, próprios dos computadores, substituíram a antiga função de concentrar. Pode-se dizer, portanto, que agora não mais se armazenam coisas, mas relações. Esse é o grande diferencial de nosso tempo. “A troca relativiza a estocagem” (p. 196).

Logo, a concentração foi substituída pela *distribuição*. De acordo com Serres (2003b), a partir do momento em que passou a dispor do computador portátil, do telefone móvel, em geral de todos os acessos possíveis aos bens e às pessoas, o homem teve menos necessidade de estocar. Diante dessas novidades, o filósofo levanta a questão: “para que anfiteatros, classes, reuniões e colóquios em lugares determinados, até mesmo, para que uma sede social, uma vez que cursos e encontros podem ser realizados a distância?” (p. 197). Uma vez substituída a concentração, a distribuição hoje altera o velho endereço. Ao longo dos tempos, o endereço sempre se referiu a um lugar, de moradia ou de trabalho. Agora, o número do telefone celular ou o *login* de acesso a uma instituição não designam mais um lugar determinado; basta um código ou uma sequência de números para que se seja encontrado. Para Serres, essa novidade fez com que todos os pontos do mundo passassem a desfrutar de uma equivalência geral. Entra em crise, pois, a dupla aqui-agora. Segundo o filósofo:

Quando Heidegger, o filósofo mais lido do mundo na atualidade, denomina a existência humana *ser-ai*, ele designa um modo de habitar ou de pensar em vias de desaparecimento. A noção teológica de ubiquidade – capacidade divina de estar em todos os lugares – descreve melhor nossas possibilidades do que esse fúnebre aqui-jaz (p. 197: grifo do autor).

Isso porque o antigo habitar representado pelo endereço remetia a raízes precisas; notificação exata do lugar, ele fornecia a direção correta e fixa sobre o destino de uma mensagem enviada a uma pessoa. Como um fato sem precedentes, o telefone celular e o computador liberam o endereço do lugar. Não mais se chama somente na casa, no escritório ou no alqueire, mas em qualquer lugar que se estiver. Por outro lado, responde-se sem saber de onde se está sendo chamado, assim como escuta-se ignorando de onde vem a resposta. “Conversamos com o auxílio de códigos: a geometria ou a topografia de superfície cedem lugar à aritmética e à criptografia dos números” (SERRES, 2003b, p. 198). Pela liberação do endereço, abandonamos o local para estarmos presentes no espaço global.

Nesse novo espaço, anulam-se as concentrações e suas necessidades, os afastamentos e suas constrições e, com isso, desaparece a rede, forma construída por centros e caminhos. Mesmo que hoje em dia não se fale de outra coisa a não ser de redes, elas, segundo Serres (2003b), desaparecem no espaço global das novas tecnologias. “De agora em diante, não habitamos mais essa forma entrelaçada, mas um espaço qualitativo sem distância, sem referencial pontual ou polar” (p. 199). Diante desse advento único na história, é necessário, então, repensar o espaço, o hábitat, o aqui e o agora, os objetos, os sujeitos coletivos, a filosofia inteira, particularmente a cognição.

A relevância da necessidade de repensar a cognição em face desse advento explica-se pelo fato de que o fim da estocagem repercute mais diretamente nela. Ao construir os suportes de informação, a estocagem que antes pesava sobre a cognição humana, na forma da memória, viu-se transferida aos objetos materiais que, concentrando tanto quanto, ou melhor, as informações, liberaram a capacidade memorativa humana: “um monólito de pedra, um rolo de papiro, uma folha de papel, memórias matérias próprias para aliviar nossa memória corporal” (SERRES, 2003b, p. 200). Se isso já era verdadeiro para as bibliotecas, tornou-se ainda mais para a internet, “memória global e coletiva da humanidade” (*ibidem*). A estocagem corporal evolui em direção à aparelhagem de antigas funções cognitivas. “Não cessamos de demonstrar nossas performances corporais em equipamentos produzidos a partir delas” (p. 201). Assim, à perda da memória corporal, sucederam-se múltiplas memórias técnicas e objetivas construídas pelo homem ao longo dos tempos.

Portanto, na história da hominização, de acordo com Serres (2003b), um empobrecimento sempre conduziu a um avanço. A privação de uma função, nesse sentido, passa a ter um significado muito maior porque, no final das contas, os benefícios superam claramente os prejuízos. Na história da vida humana, pois, a cada privação de funções correspondeu uma objetivação das mesmas nos produtos humanos de forma que hoje o saber não consiste mais no lembrar-se, mas em objetivar a memória, ou seja, em depositá-la nos objetos, fazendo-a deslizar do corpo para os artefatos. Ao se livrar do peso das funções, a cabeça fica, então, livre para infinitas descobertas, e a famosa frase de Montaigne *mais vale uma cabeça bem feita do que uma cabeça bem cheia* é mais bem entrevista, visto que, nunca como hoje, essa cabeça pôde estar tão propícia a ser feita.

Dessa forma, no passado, a liberação da memória dispensou o conteúdo, porque disponível nos livros. Hoje, sob o efeito de nova liberação, a enciclopédia de informações singulares da rede mundial é capaz de transformar novamente o paradigma do saber. Na perspectiva de Serres (2003b), o aparelho cognitivo, ao ser liberado de todas as lembranças possíveis, acaba de dar lugar à invenção. “Aqui estamos todos nus, libertos para um destino assustador: livres de toda citação, libertos da estafante obrigação das notas no fim da página, aqui estamos reduzidos a nos tornar inteligentes” (p. 203).

As novas tecnologias têm, contudo, outras implicações sobre o cognitivo além da referida liberação da memória. De acordo com Serres (2003b), elas tornam, ainda, coletivas e objetivas outras antigas faculdades cognitivas, as quais se acreditavam pessoais e subjetivas. Por meio delas, o que era pessoal e subjetivo cedeu para o coletivo e objetivo ao deslizarem progressivamente para os objetos e equipamentos humanos. “Estranho poder do corpo humano de se transformar parcialmente em objeto!” (p. 206). Com isso, a psicologia das faculdades invalidou-se, pois, agora, todas as faculdades cognitivas, antes pensadas enquanto privilégio de alguns, ao estarem presentes nos objetos técnicos, tornaram-se coletivas, isto é, ao alcance de todos. Ao mesmo tempo, por deslizarem do corpo aos objetos, essas faculdades, até então presentes no homem, o abandonaram, de forma que, parodiando Robert Musil, Serres denomina aquele que nasce neste novo tempo: *o homem sem faculdades* (p. 203). Segundo o filósofo:

Ao *cogito* na primeira pessoa, juntam-se, hoje, duas declinações do mesmo verbo pensar: o *cogitamus* na segunda pessoa dos físicos de que trata a sociologia das ciências e o *cogitat* na terceira pessoa dos computadores. A antiga faculdade cognitiva descentra-se por um jogo a três: eu, tu, aquilo; nós, vós, eles. A filosofia havia esquecido que nossas línguas dispõem de pelo menos três sujeitos, que o próprio objeto e a outra pessoa dispõem cada um de um pronome que lhes permite acesso ao estatuto de sujeito? Vocês podem ver os três trabalhando. Desde então, quem consegue pensar no mundo sem o socorro dos outros e a ajuda dos computadores? Dito isso, resta ao ego o poder soberano de se retirar do jogo. Quem sou eu? Um aposentado em potencial. Posso não jogar. Minha consciência às vezes me aconselha a retirada sem me importar com o preço a pagar. Trago em mim minha própria renúncia (p. 204: grifos do autor).

A irrupção de novas tecnologias assinala, portanto, um momento de hominescência, pela objetivação e coletivização das faculdades cognitivas, modifica-se o conhecimento, assim como se modificaram a reprodução e o hábitat. Por meio das perdas corporais mediante as técnicas, formou-se um mundo que evolui fora dos corpos na mesma proporção que as performances físicas e cognitivas transformam-se ao tratar de energia e de informação mediante produtos externos. Em consequência, mudam os indivíduos, as trocas necessárias à vida orgânica e as transmissões que efetivam as coletividades (SERRES, 2003b).

Contudo, esse momento de hominescência, como ressaltamos anteriormente, redimensiona, além da filosofia e da cognição, o espaço, o hábitat, o aqui e agora, os objetos e os sujeitos coletivos. Isso porque, hoje, por meio das tecnologias, estamos liberados não somente das funções cognitivas, mas também da restrição ao lugar. Pelos novos objetos técnicos, passamos do espaço local para o global, vivemos sem endereço, sem fronteiras, no não-lugar. Esse novo espaço, ou a ausência dele, levanta, por sua vez, a questão: como formular um direito sobre um não-lugar? Por essa questão, a internet preocupa e faz pensar que não são somente as faculdades, o endereço e o hábitat se modificaram, mas com eles as implicações do direito. A normatização atual continua sem ter acesso à virtualidade e, segundo Serres (2003b), devemos desejar que continue assim, pois, se por acaso conseguir esse acesso, ela é capaz de eliminar toda a liberdade que é própria desse não-lugar. Melhor que se deixe emergir desses próprios lugares de não-direito, por suas mensagens, trocas e usos, a novidade de outros contratos e de um outro direito que lhes sejam singulares.

Por conseguinte, novas mudanças somam-se ao nosso relato: pelas novas tecnologias, mudou-se de tempo histórico, de lugar, de hábitat e, agora, de direito. Essas mudanças, por sua vez, deixariam o homem invariante? “Tudo começa de maneira diferente desde o momento em que se deixa o aqui e o agora” (SERRES, 2003b, p. 212). Essa partida do aqui e agora foi ainda mais influenciada pela recente *mobilidade* dos novos objetos-técnicos. Por meio deles, pode-se dizer que a nova situação definitivamente passou do aqui e agora para uma situação de *puro deslocamento*. Logo, sem lugar, sem raízes locais, não se consegue mais responder à velha questão: *onde?*, questão essa que regulava o pensamento e fortalecia as certezas. Objetos-mundo, o computador portátil e o telefone celular permitem agora que se esteja em todos os lugares: vivemos sobre o espaço global e em tempo real. “Conectados a um conjunto de pontos equidistantes de todos os lugares do mundo, podemos nos comunicar à velocidade da luz” (p. 211). Quem são os nossos vizinhos ou nosso próximo, hoje? Pelas novas tecnologias, virtualmente, a humanidade inteira. Em número, espaço, tempo e velocidade, os objetos-mundo levam a viver e a pensar fora do lugar e além dele; em outras palavras, levam a se situar em um universo que também não tem endereço.

A mobilidade desses novos objetos-mundo repercute, sobretudo, no saber, nos cuidados e nas leis que agora podem deslocar-se. Segundo Serres (2003b), no antigo espaço das concentrações, o aluno, o doente, o cidadão e o administrado caracterizavam-se por terem que se deslocar em direção a escolas, hospitais e escritórios para ter acesso ao saber, aos cuidados e às leis. Até ontem mesmo, ainda que não fosse necessário ir até aos centros fixos desses serviços, os três usuários precisavam, contudo, deslocar-se até seus computadores, que, universais, porém, fixos, assumiram a posição central antes ocupada por esses polos. Nada havia mudado. Tratava-se apenas de outra rede, mais fechada, próxima e mais rápida. Mesmo a internet não conseguia adaptar-se a esses serviços. Seus usuários continuavam presos ao lugar, só que agora àquele ocupado por seus computadores. Todavia, ao propiciar a mobilidade a seus usuários, o telefone celular e o computador portátil os tornaram passíveis de exploração por todo o espaço. Os indivíduos agora têm a possibilidade de acessar tudo, de todos os lugares. Onde estiverem, o estudante, o doente ou o cidadão podem acessar os serviços de que necessitam. Os fluxos de

informação a serviço da inteligência, do corpo ou do coletivo, são capazes de deslocar-se em direção aos que formam, cuidam ou federam. “A mobilidade mudou os espaços” (p. 223).

Entretanto, sabemos bem que essa possibilidade de acesso a tudo em todos os lugares não é uma realidade que se viabiliza em todos os lugares, haja vista as restrições impostas a essa potencialidade das novas tecnologias por países como China, Índia e Coreia do Norte. Neles, persistem as constrictões de um passado paupérrimo, que, mesmo diante da evolução das novas tecnologias de informação e comunicação, renegam as benemécias dessas técnicas aos indivíduos. Podemos afirmar, porquanto, que esse relato de Serres (2003b) refere-se a uma *tendência* dos novos objetos-mundo, que, por suas características peculiares, possuem, intrinsecamente, essa capacidade de acesso a todos em qualquer lugar, e até mesmo que essa capacidade chega a efetivar-se para alguns. Contudo, não ignoramos que esse acesso em tempo real está longe de ser uma realidade para todos. Além da situação de países assolados pela violência à liberdade individual e ao acesso às informações, outra grande parte da população mundial permanece excluída dos benefícios dessas invenções devido à extrema pobreza à que é sujeitada. Como sempre, persiste o problema do mal, da mesquinhez humana manifestada na dominação vergonhosa de alguns donos do poder, que submetem os mais pobres e desgraçados a permanecerem sob o jugo das piores e antigas constrictões da história humana sem desfrutar, portanto, dessas novidades e liberações. Conquanto, ressaltamos que essas análises e perspectivas concernentes à influência das transformações técnicas nos últimos tempos relatam *potencialidades* do que foi criado, não necessariamente, realidades vividas por todos. Mas, uma vez presente na vida do homem, a expansão dessas potencialidades pode se dar a qualquer momento, por um desvio ou pela subversão dessas constrictões.

Assim, para Serres (2003b), a mobilidade dos novos objetos foi decisiva no processo que fez com que o espaço deixasse de ser métrico, com distâncias bem calculadas, para se tornar “um pano feito de pontos que se dissolvem continuamente” (p. 225). Ou seja, um espaço que Serres descreve em *A lenda dos anjos* (1995) como semelhante àquele povoado por anjos: “um universo amalgamado, flamejante, rigoroso, hermético e assustador, sereno e aberto” (p. 93), como uma filosofia da comunicação ou teoria da multiplicidade “do caos, da bagunça e do barulho acima de qualquer teoria” (*ibidem*). Por isso, os anjos são os que melhor representam nosso tempo, um

tempo caótico por mensagens diversas, e foram eles que substituíram o antigo espaço métrico, organizado e definido, bem representado por Hermes. Nesse sentido, Serres (1995) afirma que:

[...] nosso universo está organizado em torno de mensageirias e eles são mensageiros mais numerosos, complexos e refinados do que Hermes, único, mentiroso e ladrão. Cada Anjo transporta uma ou várias relações; existem miríades delas e, a cada dia, inventamos mais milhares: falta-nos uma filosofia dessas relações. Em vez de tecer redes de coisas ou seres, desenhamos entrelaçados de caminhos. Os anjos traçam permanentemente os mapas de nosso novo universo (p. 293).

Como vimos, esse novo universo redimensiona o acesso ao ensino, aos cuidados e à cidadania. Contudo, dentre os três serviços referidos, vamos nos deter aqui, mais um pouco, sobre a repercussão da mobilidade no ensino, porque ela agrega ao relato das potencialidades o problema da superação das desigualdades sociais, que a todo momento tangencia nossas reflexões. Além disso, a repercussão da mobilidade no ensino traz ainda elementos que nos ajudam a pensar alguns aspectos da problemática questão da educação a distância. Ao pensar sobre a mobilidade no ensino, mediante as novas tecnologias, Serres (2003b) aborda diretamente as consequências desse deslocamento à educação por meio da possibilidade de um ensino livre das constrações do lugar. É no sentido da viabilidade a todos, por uma espécie de democracia do saber, pois, que o filósofo nos propõe pensemos a educação a distância, uma das grandes preocupações do campo educacional nos dias de hoje.

De acordo com Serres (2003b), sabe-se que o fato de a educação institucional não conseguir alcançar toda a população em qualquer país do mundo sempre teve como uma de suas justificativas, ou pretensas justificativas, o alto investimento que um empreendimento nessas proporções demanda, em especial no que se refere à instalação de centros universitários. Por outro lado, os preços módicos que uma educação por meio das novas tecnologias propicia favorece bem mais a concretização desse dever para com os homens e a sociedade. Consideremos a concentração de prédios, bibliotecas, anfiteatros, laboratórios, restaurantes e moradias que uma instituição de ensino superior, por exemplo, faz necessária. Ela consome uma quantidade de dinheiro muito maior do que a demandada por um ensino virtual. Logo, a princípio, por ser mais acessível, economicamente falando, o ensino a distância, segundo Serres (2003b), oferece, às

pessoas e às coletividades desprovidas de dinheiro, a possibilidade de imersão nas fontes do conhecimento, o que talvez nunca chegasse a acontecer se essas fontes fossem restritas às instituições tradicionais.

Em *A lenda dos anjos*, Serres (1995) diz que, “já envelhecido, nosso mundo das comunicações está parindo, neste momento, uma sociedade pedagógica, a das nossas crianças, onde a formação contínua acompanhará pelo resto da vida um trabalho cada vez mais raro” (p. 55). Para o filósofo, as universidades a distância, “em toda a parte e sempre presentes” (*ibidem*), tendem a substituir os *campi*, “guetos fechados para adolescentes ricos, campos de concentração do saber” (*ib.*).

Assim, é em razão de um projeto de *superabundância*, ou seja, um projeto no qual se coloca à disposição das pessoas mais necessitadas, segundo suas condições e desejos, fontes gratuitas de conhecimento que sejam tanto quanto gratuitas, emancipadoras, que o filósofo nos propõe pensar a viabilidade da formação por meio das novas tecnologias. Esse projeto de superabundância, ao voltar-se, por sua vez, para o ato educativo, repercute também em outro sentido: naquele de uma partilha multiplicativa própria do jogo do ensino, no qual todo mundo ganha. Quando se dá qualquer coisa a alguém, um fica com tudo e outro sem nada. Tem-se um jogo de soma nula. Contudo, quando se ensina algo a alguém, um recebe e o outro continua a possuir; melhor ainda, ao ensiná-lo, esse saber sempre cresce dentro de si. Uma adição toma o lugar da subtração, e ao tomar proporções universais, o saber tende, enfim, à multiplicação. Dessa forma, para Serres (2003b), as novas possibilidades de ensino e aprendizagem podem distribuir mais igualdade em uma democracia mundial ainda inexistente, ou pelo menos oculta sob “o mais implacável dos imperialismos energético, informacional e financeiro” (p. 208).

Voltando às três comunicações, neste momento que a implicação das novas tecnologias é mais bem compreendida, podemos pensar o terceiro circuito da hominescência da seguinte forma: a princípio modeladas pela comunicação orgânica, as técnicas engendraram as condições de possibilidade de novas tecnologias capazes de expandir no espaço global a comunicação entre os grupos; esta, por sua vez, clama a cada dia para que essas novas possibilidades alcancem a terceira modalidade comunicativa: a da comunhão. De nada adiantam os avanços e o progresso se eles não vierem acompanhados do verbo de conversações amigáveis, aquele que dispensa a glória

e a dominação pelas simples fluência da palavra amorosa. Pia, que tem o mundo a correr em sua direção, percebe bem essa necessidade e a diz a Pantope¹²:

- Mas temos, realmente, alguma coisa a nos dizer através da mensageiria universal?
- Que só exalta o poder e a glória a violência e a desgraça, construindo mil hierarquias injustas.
- O que importam essas relações, se não contam com nossa falta de amor? Podemos viver sem contentamento, nem súplica, sem piedade nem alegria perfeita? (SERRES, 1995, p. 264).

Portanto, pelas técnicas que aparelham seu corpo, a relação do homem com os outros se dá hoje num novo espaço global sem limites nem fronteiras, no qual todos são seu próximo, mas onde presente-se, a todo momento, a necessidade inadiável de atos solidários e compartilhativos. Resta saber, agora, que homem essa relação sem precedentes pode estar fazendo emergir dessas novas modalidades contingentes de encontro com a alteridade.

5.3 Os outros e o anúncio da morte do ego

Ao redimensionar a relação do homem com os outros, as tecnologias do último século acabam por assumir, segundo Serres (2003b), a posição de *quase-objetos*. De acordo com o filósofo, pode se chamar de quase-objeto, por exemplo, o anel que circula nas mãos das crianças na brincadeira de passar o anel ou a bola com que jogam duas equipes. Esses objetos nulos são assim considerados porque “traçam as relações flutuantes e reguladas que se estabelecem ou podem desaparecer entre os sujeitos de um coletivo” (p. 236). Tais objetos sociais, que correm de mão em mão, contribuem local e gradualmente para a constituição de um grupo. Nesse sentido, Brown (s/d) diz ainda que o quase-objeto refere-se a um objeto que é, em si mesmo,

¹² Pia e Pantope, personagens de Serres na obra *A lenda dos anjos* (1995), se encontram sempre no mesmo espaço, o aeroporto. Ela é enfermeira a serviço do aeroporto, ele é inspetor da *Air France*. Assim, enquanto Pantope gira em torno do mundo com suas viagens, Pia tem o mundo a correr em sua direção, ao viver entre os corredores do aeroporto, imóvel, mas atenta ao movimento que passa. Por meio do diálogo entre esses dois personagens, o filósofo, então, traça suas reflexões sobre uma nova cultura engendrada em meio às potencialidades da comunicação.

relativamente indeterminado ou branco e que, por essa indeterminação, incide unindo as relações humanas. Em outras palavras, trata-se de objetos que, por serem capazes de influenciar a constituição do social ou o posicionamento dos sujeitos num espaço e tempo específicos, representam algo mais que a mera concretude de um simples objeto sem, contudo, serem sujeitos de relação. Na relação sujeito-objeto, eles estão no meio, no *quase*, a influenciar tanto um quanto outro. Portanto, poder-se-ia também denominá-los: *quase-sujeitos* técnicos (SERRES, 1995).

Contudo, já havíamos afirmado anteriormente que essas novas tecnologias poderiam ser consideradas *objetos-mundo* devido à sua capacidade de atuação no espaço global. Agora, vinculamos a essa capacidade uma outra cabível de influenciar na constituição das relações de um conjunto. Logo, são as novas tecnologias objetos-mundo pelo alcance e quase-objetos pela atuação, e a soma de um objeto-mundo mais um quase-objeto resulta, segundo Serres (2003b), em tecnologias que assumem a característica de *máquinas da sociedade* ou *instrumentos sociais*.

Assim, por estar em meio a uma grande diversidade de quase-objetos que são também objetos-mundo, a relação do homem com os outros foi redimensionada em diversos aspectos, muitos deles já ressaltados anteriormente. Não obstante, o cômputo geral desses redimensionamentos tende a convergir para o aspecto principal dos tempos de hoje no que tange à questão do saber e do homem: contrariamente às tendências do enclausuramento, “o ego contemporâneo só se constrói dentro e por meio de relações, outrora consideradas mundanas” (SERRES, 2003b, p. 245).

Se evocarmos o ser íntimo de Santo Agostinho, de Montaigne, de Descartes ou de Rousseau, perceberemos que todos esses egos, para se encontrarem, se retiravam em “oração” sob seus hábitos ou em suas bibliotecas, isto é, “enclausuravam-se dentro de uma tebaida para meditar em solidão” (SERRES, 2003b, p. 242). Para eles, o espaço social fora do claustro tornava-se um *não-ego* trepidante de vaidade, considerado de reputação perigosa para o desenvolvimento da pessoa. Foi, portanto, sobre esse afastamento extremo de todo contato social que nasceu grande parte do conhecimento das ciências. De fato, Serres (2003b) ressalta que um olhar pela história do pensamento e da ciência é suficiente para mostrar-nos que o espaço social quase nunca favoreceu os seus pensadores e cientistas: Galileu foi condenado, Descartes teve que

se refugiar na Holanda, Spinoza foi apedrejado, Mendel, esquecido, Boltzmann se suicidou, Majorana desapareceu, Turing foi forçado ao suicídio, entre outros.

Talvez por essa rejeição, tolhimento ou violência do social, o claustro tenha sido associado como vital ao saber e à verdade desde o princípio dos tempos. A partir de então, representado por sua máxima *penso, logo existo*, a filosofia sempre fez acreditar que a vida social gira em torno de aparências vãs, máscaras, mentiras e sombras (SERRES, 2003b), das quais o saber verdadeiro deve se livrar. Nesse sentido, a vida pública é vista como aquela que destrói impiedosamente a existência, ou como se não fosse possível construir relações com outras pessoas antes de construir-se a si mesmo fora da fogueira das vaidades.

Todavia, o “ego” contemporâneo surge como uma ruptura a essa velha perspectiva, visto que ele agora se constrói nas relações exteriores à clausura monástica ou às mônadas. Para Serres (2003b), o que era perda antes transforma-se em ganho hoje de tal forma que é exatamente a relação com os outros que pode assegurar ao eu sua existência autêntica, seu crescimento e seu desenvolvimento. Essa transformação significativa é a resultante, sem dúvida, da multiplicação dos meios de comunicação, que, por estarem cada vez mais na vida de todos os indivíduos, contribuíram, conseqüentemente, para que os outros se tornassem parte indissolúvel daquilo que se denomina ego.

Isso não equivale dizer, entretanto, como acreditam alguns, que a verdade nasça da disputa com o outro, própria dos tão quistos debates abertos e acirrados, conduzidos por um afrontamento dialético e os quais sempre culminam na vitória de um sobre a derrota de outros. Como nos estádios e campos de batalha, o fundamento da verdade, protegido das mazelas sociais, deixa a solidão meditativa do eu para ir ao encontro do furor e dos louros da vitória (SERRES, 2003b). Contudo, tal saída da clausura é, na verdade, ilusória, pois ela se dá motivada não por uma busca do outro, mas para afirmar-se, diante de outros egos, no seu ego solitário. Ou seja, é na verdade uma busca por plateia que se renda aos méritos de um “eu” da verdade do que necessariamente uma constituição de si pelos outros.

No “ego” contemporâneo a que nos referimos, o sentido é completamente diverso deste da disputa e do debate, uma vez que nele “à primeira pessoa do *cogito ergo sum* opõe-se um eu em forma de estrela, localizado no centro de uma rede, cruzamento que se torna cada vez mais denso

à medida que caminhos mais numerosos partem dele e a ele chegam” (SERRES, 2003b, p. 245-246). Dessa forma, a relação precede, assegura e enriquece a existência do homem contemporâneo. Isso porque ela é possível agora em todos os espaços. A multiplicidade dos meios de comunicação fez com que até mesmo o tradicional refúgio do mundo e dos outros, o quarto, fosse invadido pela praça pública. “Equipado com rádio, telefone, correio eletrônico, televisão ou fax” (p. 246), a vida exterior acaba de invadir esse antigo recanto privativo a ponto de destruir um dos poucos espaços de clausura que restavam. Logo, se o ego só podia ser construído nesse quarto que agora se transformou “num mercado interpenetrado pelos ruídos do coletivo” (*ibidem*), pode-se pensar que ele, inevitavelmente, tende a morrer pelo advento onipresente do nós. “*O eu morre por causa do nós*” (*ib.*: grifo nosso).

Por conseguinte, as dimensões, o relevo e o volume do eu são enriquecidos pela topografia do você. O tempo em que a vida privada era exaltada como bem supremo e a felicidade dos monges e dos filósofos autossuficientes, considerada a única verdadeira, porque, acima das necessidades comuns, ficaram para trás. Hoje, ao contrário, denuncia-se a infelicidade solitária daqueles que perderam as relações. Portanto, para o verdadeiro, o existente e o feliz, Serres (2003b) anuncia: *o ego acaba de morrer*. Ele pertence agora a uma cultura desaparecida. “Morto Descartes, só nos resta escrever: *eu me religo, logo sou*. A relação precede a existência” (p. 248: grifo do autor). Pelos encontros com os outros, o homem se torna, pois, Arlequim.

Entretanto, ressaltamos que a morte do ego aqui referida é, certamente, um anúncio feito pela filosofia antropológica de Serres, uma vez que, para que o ego deixe, de fato, de existir, é necessário que outras ações potencializem os elementos que conduzam ao seu fim. Cogitamos: será que a educação pode contribuir para a efetiva morte do ego? De que forma o pensamento educacional pode criar as circunstâncias e os elementos que possibilitem o fim da objetivação do mundo? São algumas das questões que buscamos refletir quando passamos às considerações finais, na qual fazemos as implicações sobre a educação e o homem contemporâneo.

Quanto ao anúncio da morte do ego, Serres (2003b) destaca ainda que, não obstante a felicidade do nós, é preciso retornar, contudo, ao silêncio do princípio em prol da acolhida do outro que não pode cessar. Arlequim precisa voltar a Pierrô. No entanto, como fazer isso hoje em meio à invasão das tecnologias em todos os espaços? “Como criar um arco de silêncio no reino

universal do ruído?” (p.250). Estaremos, por acaso, condenados ao barulho constante? Certamente que não. Por uma ação singular, cada indivíduo pode empreender, em meio ao ruído sem fim, uma postura de desconexão. O circuito da relação homem e outros se complementa, então, por esse desconectar, também compreendido como ética do desapego. Somente por esse mutismo, o homem está pronto para novos encontros, pois nele está o segredo da escuta incondicional e nada mais; de esperar, de estar atento ao outro na riqueza de sua diferença (p. 250).

Por conseguinte, de Arlequim a Pierrô, *a relação precede o ser*, essa é exatamente a palavra da filosofia de Serres (2003b), que busca falar de comunicação sem com isso tentar em nenhum momento descrever a consciência ou penetrar nos seus arcanos. Para o filósofo, o que sempre importou foi pensar a multiplicidade; a relação homem e outros, substituindo o ego pelo eco do nós, aventurando-se na acolhida do próximo, tentando compreender como em todos os relacionamentos pode se dar simultaneamente o conjunto de homens encontrados e reencontrados. Nesse sentido, para Serres, da relação homem e outros não resulta um eu: “não, eu não sou eu, como um ponto fixo, mas uma nuvem de próximos possíveis” (p. 249). A identidade fluente, temporal e diversa do homem “não tem nada a ver com a ontologia do ser nem com o princípio da identidade espacial, exclusivo e único, mas sim com o possível” (*ibidem*). A relação precede o ser; portanto, *eu sou o meu próximo*.

A passagem pelo circuito corpo compôs, enfim, as três dimensões de engendramento do homem, pelas quais Serres anuncia a possível emergência hominiana advinda das modificações do século XX. Após passarmos por este último circuito, temos, pois, viabilizados os elementos, ou as singularidades, que nos fazem avançar em direção ao objetivo principal desta pesquisa, ou seja, refletir sobre o homem contemporâneo em razão das condições e circunstâncias problematizadas ao longo da dissertação e, ainda, contingentemente, pensar as implicações à educação dessas condições e circunstâncias da emergência hominiana. Sigamos, portanto, em direção a algumas sínteses que nos permitam completar o movimento do singular ao global que *Hominescências* propõe.

6 CULTURA DA PAZ: O RENASCIMENTO DO HUMANISMO

Os três circuitos de hominescência problematizados ao longo da dissertação nos conduzem, enfim, a pensar: afinal, que tempo é esse que o século XX fez emergir ao homem? E ainda, que homem é esse que pode estar surgindo do redimensionamento das relações com o corpo, o mundo e os outros, próprio desse novo tempo? Como se tentou demonstrar, o fato é que uma ruptura aconteceu nos últimos tempos. Para Serres (2003b), essa ruptura pode ser mais bem compreendida quando se atenta para a questão de que a nossa sociedade, até há pouco tempo, se regia por três deuses: Júpiter, Marte e Quirino. Citando Georges Dumézil, Serres destaca a longa tradição dessa sociedade, visto que remonta à Idade Média e se estende até época recente. Conquanto a sua longa duração, uma ruptura se deu e, segundo o filósofo, ela aconteceu pelo fim de Quirino, deus dos trabalhadores. Não pelo fim da agricultura, mas de um certo modelo cultural ligado à domesticação da flora e da fauna. Por outro lado, muitos esperam, também, o desaparecimento da era de Júpiter, “primeiro dos mandatários” (p. 254). Contudo, o filósofo adverte que essa morte não é tão evidente, uma vez que “a proliferação dos sinais da comunicação só pode conduzir a processos de tipo religioso como o monoteísmo, que ocorreu no começo da escrita e com a Reforma, filha da imprensa” (*ibidem*). Sobretudo, na dissipação dessa tripla regência, Serres anuncia a morte de Marte, “guerreiro brutal, soldado, deus da morte sob as armas” (*ib.*).

É, principalmente, no sentido do fim da guerra que Serres (2003b) nos convida, portanto, a pensar o tempo que se abre a nós hoje. De acordo com ele, a afirmação de que a guerra constitui o horizonte originário de qualquer grupo social respaldou nossos relatos históricos desde o princípio da civilização. Em síntese, a queda de Troia, a morte de Abel e a Paixão de Cristo fundaram nossa cultura. Da mesma forma, vimos que a vida de Serres e de seus contemporâneos surgiu e desenvolveu-se em meio à revolução espanhola, à Guerra Mundial de 1939 a 1945, à da Indonésia e à da Argélia. Nossa civilização sempre viveu entre cadáveres. Os dirigentes políticos, um após o outro, compuseram a história, cuidando das feridas da guerra precedente e preparando o próximo e inevitável conflito que deveria acontecer. “O Estado nasceu da guerra e dela sempre

retira sua força” (p. 255). As filosofias advindas dessa constatação, das necessárias lutas mortais, combates, rixas e debates, as consideram não só coisas normais, mas motores exclusivos da renovação e do conhecimento. Para essas filosofias, “sem guerra, não há o Estado nem história, e os homens menos ainda, nem invenções ou avanços” (*ibidem*). Para essa “civilização sanguinária” (*ib.*), todas as formações culturais passam, indubitavelmente, por contínuas guerras. Logo, ela despreza os projetos de paz perpétua, denominando-os sonhos utópicos e revestindo a disputa com grandeza e dignidade conceituais.

Contudo, a geração das últimas décadas veio à luz em circunstâncias, relativamente, diferenciadas, considerando-se que ela não passou pela mesma experiência, dos canhões, bombardeios, cadáveres e vísceras, que passou as gerações precedentes. Para Serres (2003b), a morte violenta e o luto que ela desencadeia desapareceram quase completamente da visão de mundo e da conduta usual e ética dessa geração. É certo que essa ausência mundial de conflito refere-se apenas aos países chamados desenvolvidos, que acabam por provocar, na contramão do que vivenciam, a violência não em si próprios, mas nos outros países, sobretudo pela venda de armas. Entretanto, embora limitada, essa paz recente constitui-se uma exceção extraordinária. “Quando foi que certa parcela da humanidade pôde desfrutar de um lapso de tempo tão longo sem guerras maiores?” (p. 256). Segundo o filósofo, são quase 60 anos sem conflitos de grandes extensões nos países desenvolvidos, enquanto na Europa, no século XVII, por exemplo, não se poderia contar, ao menos sete anos pacíficos. Estaríamos caminhando para o fim do guerreiro? Uma parcela considerável dos militares, hoje, se empenha mais em impedir que se faça a guerra do que em fazê-las eles próprios. “A dialética inverte-se: não vivemos mais a era do vencedor, mas das vítimas. Quem negará o progresso no que concerne a esse ponto?” (p. 257).

Todavia, para as filosofias da guerra, essa ausência de conflitos pode evidenciar, na verdade, uma privação da força que move os grupos sociais. Assim, privados dessa força propulsora, nada seria inventado pelos homens. Durante esse intervalo, a sociedade se estagnaria. Por outro lado, em poucas décadas, a ciência avançou num ritmo que esses países jamais conheceram. Será que, “num contra-argumento às dialéticas vulgares, a paz conteria em si mesma uma força propulsora?” (SERRES, 2003b, p. 257). Mesmo sob as ameaças da Guerra Fria ou dos equívocos cometidos pela descolonização, durante o intervalo desse meio século, os países

produziram imensas riquezas. Ademais, um número cada vez maior de seres humanos habita a Terra hoje. A densidade demográfica, segundo Serres, é o sintoma mais visível da paz dos últimos tempos.

Conquanto, se perguntarmos sobre a origem dessa paz tão duradoura, as filosofias endurecidas da guerra se apressam em afirmar que ela é resultante do perigo do holocausto, compreendido no seu sentido etimológico e religioso da consumação de todo o gênero humano pelo fogo das bombas termonucleares. Por um excedente de força e efeitos, essas armas ultrapassaram o conjunto dos conflitos concebíveis, fazendo paralisar os motores da história. Para elas, o segredo dessa paz recente reside talvez na possibilidade da erradicação total, no desaparecimento do gênero humano e do planeta, que o último conflito mundial fez entrever. Serres (2003b), no entanto, faz duvidar essa causa alardeada por todos os lugares, segundo ele, fruto de uma cultura da guerra e seus mortos. “Sempre retorna a mesma doutrina energúmena que pleiteia que a paz decorra da guerra, que a vida nasça da morte, que a invenção emerja da destruição e a paz perpétua surja da violência máxima” (p. 258).

E se, contudo, pudéssemos esquecer, por alguns instantes, essa ideologia da violência, procedendo, assim, a finalização da nossa longa carreira de *terminator* individuais e coletivos? Será que mudaria também nossa concepção de vida? De fato, a possibilidade do holocausto, conforme nós mesmos destacamos, a princípio, nesta dissertação, consta como um acontecimento da hominização, talvez seu acontecimento originário. Porém, a nova época se alimentou de outras novidades de mesma amplitude e profundidade: a novidade do corpo, da relação consigo mesmo, com a terra e com os outros. Serres (2003b), denomina essas causas *hominescentes*:

Quando a esperança de vida aumenta quase o dobro, o herói eventual aceitará, facilmente, sacrificar esse lapso de tempo que ele poderá ainda desfrutar? Será que quando a dor se amenizar durante essa longa vida, ele ainda a invocará em suas orações? Será que ele não irá considerar as guerras uma patologia coletiva a ser erradicada tão vigorosamente quanto a varíola? Quando o alqueire de terra trabalhado perde seu valor econômico a ponto de as produções agrícolas caírem abaixo de 5% do produto nacional bruto, será que esse herói defenderá os campos e as colheitas, sacrificando por eles uma existência que se tornou tão preciosa? Quando auxiliados pelos objetos-mundo, os muros da casa se estendem em direção a um horizonte universal, esse herói dispor-se-á a combater até a morte *pro aris et focis*, em favor de altares sacrificais e lares domésticos, na mesma proporção em que a domesticação se dissipa? Quando as fronteiras

são abolidas e todas as manhãs aquele que diz *oiseau* se comunica com aqueles que dizem *vogel, bird, uccelo* ou ‘pássaro’, irá ele odiá-los tão intensamente porque não falam a mesma língua, nem adoram os mesmos deuses? (p. 259).

Segundo Serres (2003b), todos os componentes desse tempo de hominização podem, pois, estar confluindo para criar um novo herói, que recusa qualquer conflito armado e luta apenas para abolir a pena de morte que ronda a vida humana. Nesse sentido, os componentes de hominização atestariam a mudança gradativa de uma antropologia da morte em razão de outra cultura mais renascente do que a cultura do renascimento, pois aqueles que não têm mais a mesma morte não vivem mais a mesma vida e não veem mais o mesmo mundo e os mesmos objetos.

Essa cultura renascente evidencia-se, principalmente, nas lógicas da precaução e da segurança que compõem a ordem dos dias atuais. Em razão delas, eleva-se a intolerância à morte violenta e cresce, infinitamente, o valor outorgado à vida. O sagrado, antes originário do sacrifício humano, agora, refere-se à interdição do risco de morte. Essa minimização dos riscos de morte pode ser percebida, ainda, pelo significativo universo profílató das técnicas, do direito, da administração e da moralidade que caracterizam o nosso tempo. Não se aceita mais a morte sob nenhuma circunstância. Diferentemente de quando, para obter o domínio dos mares, a Inglaterra do século XIX, por exemplo, segundo Serres (2003b), “suportava dois ou três naufrágios por dia: pagava a morte de seus concorrentes com a morte de seus filhos” (p. 262). Quem hoje suportaria esse escândalo da morte mesmo que fosse de doença mortal?. Se necessário, somos capazes de levar aos tribunais até os aliados da manutenção de nossas vidas, certos de que eles nos devem a saúde. Não suportamos mais a possibilidade da morte. Para o filósofo, pois, é cada vez mais evidente que uma das resultantes mais significativas de nosso tempo é a gradativa abolição da pena de morte que paira sobre as nossas cabeças.

Contudo, o que, de fato, aconteceu para que essa pena de morte tendesse a ser abolida de nossa cultura? De acordo com Serres (2003b), a causa maior do advento da paz, conseqüente do fim de Marte, reside no “estatuto hominescente” (p.268) que nosso tempo concedeu ao objeto. Isso porque, nos dias atuais, suportamos melhor os cadáveres provenientes dos destroços de automóveis e aviões acidentados do que se tombados sob a força das armas. “As relações brutais com os objetos substituem os relacionamentos mortais entre os sujeitos” (p. 263). Dessa forma, o

que o filósofo denomina a “objetivação progressiva das relações humanas” (*ibidem*) pode ser considerada a variável de mudança que singulariza o nosso tempo. A proliferação de todos esses objetos, que o consumo disponibiliza ao nosso redor, pode ser, então, entrevista como a causa que fez com que deslocássemos ao universo objetivo a violência subjetiva que, no passado, dirigíamos ao nosso vizinho.

Certo, a velha doutrina sanguinária da guerra fundamenta-se, também, por uma filosofia de relações entre sujeitos, permeada por objetos. Esses objetos, todavia, não existem independentemente, mas enquanto possuídos por sujeitos. “Desde a mais tenra idade só desejamos ou queremos determinada coisa em razão de nossas relações com as pessoas que as possuem” (SERRES, 2003b, p. 268). Logo, para essas doutrinas, não se trata da coisa, mas da relação. A comparação e o ciúme determinam o desejo e o valor. Segundo o filósofo, “toda infelicidade do mundo, toda a sua violência, advém da comparação” (p. 269). O objeto mistura-se tanto com o subjetivo, que, ao final, a coisa não existe enquanto objetividade, mas como fetiche de relações intersubjetivas. A violência, própria das relações entre sujeitos, estaria, então, mais vinculada à política do que necessariamente ao objeto. Entenda por política, ou relação de poder, a manipulação da violência e o monopólio de suas leis.

Para Serres (2003b), é enquanto animais políticos, pois, que devemos considerar os animais e nós, seres humanos, seus sucessores, à medida que nos confinamos inteiramente nesse intersubjetivo absoluto. Por outro lado, afastamo-nos lentamente deles quando deixamos de ser animais políticos e nos tornamos *animais objetivos*. “O objeto como tal cria o que na hominescência deixa a animalidade” (p. 270). Esse afastamento só foi possível, por sua vez, a partir do momento em que nos convencemos lentamente de que os objetos existiam independentes dos sujeitos. Assim, o circuito intersubjetivo, que por milhares de anos persuadiu-nos de que o conjunto dos objetos reduzia-se “à soma daquilo que o conjunto dos sujeitos detinha” (p. 271), foi substituído pelo circuito objetivo inverso que nos conduz e persuade de que os bens objetivos “existem em número infinito independentemente de nós e de que podemos produzi-los à vontade e em grande quantidade” (*ibidem*). Isso não equivale dizer que a paz seja recorrente da superabundância dos objetos, mas que ela é o resultado do fim da *raridade* dessa superabundância.

O crescimento do consumo objetivo de que trata a superabundância referida não consta, entretanto, de valores relativos à posse, como bens imobiliários, financeiros, bancários ou de joias, mas da quantidade bruta de objetos disponíveis, mesmo que não se lhes possua. Segundo Serres (2003b), “passamos da raridade à inundação excessiva” (p. 271). E antes que desclassifiquemos esses objetos, é preciso que se atente para o fato de que são eles que sustentam nossa existência, nos transportam, cuidam de nós, melhoram nosso conforto, acalmam a dor, calculam por nós, lembram-se das coisas em nosso lugar, comunicam-se sem nós, ocupam e constroem nossas casas. Logo, não acabariam eles por nos defender inteiramente? (*ibidem*).

Não obstante, Serres (2003b) adverte que essa paz advinda do relacionamento objetivo pode acabar a qualquer momento, visto que a nossa sociedade, ávida por relações subjetivas, tende a restabelecê-las em detrimento da objetividade que nos protege de nossa violência. As forças dos tempos evolutivos permanecem dentro de nós de forma que a qualquer momento podem nos reconduzir às eras sangrentas do poder e do combate. Assim, sob a pressão desses interesses mesquinhos, aproximar-nos-emos dos milhares de homens desfavorecidos, aos quais nossas injustiças impediram de partilhar conosco a esperança tangível, mais frustrada, dessa possível paz perpétua, que constitui, contudo, a probabilidade do processo de hominescência. Sobre eles ainda pesa a execrável pena de morte no momento em que sua abolição figura como um acontecimento inevitável.

O conhecimento dessa digressão vergonhosa abre, no entanto, de acordo com Serres (2003b), um belo canteiro à filosofia: “pensar um tempo sem dialética, construir uma história alicerçada na vida, criar valores purgados de ressentimentos, generalizar a paz” (p. 274). E se a violência pode ser propagada rápida e longinquamente que até mesmo os protestos calorosos contra ela servem objetivamente à sua disseminação, propagar a paz, por sua vez, consistiria em “retomar o curso da entropia e, portanto, o tempo de sua queda” (*ibidem*). Essa inversão define o trabalho, a invenção e o pensamento filosófico que deveria ser projetado sobre o mundo inerte e todos os seres vivos em vista de um contrato natural de simbiose, responsável por construir outra história e novos tempos.

Vivemos, pois, um momento de indeterminação no qual as potencialidades de um novo renascimento vibram latentes sobre circunstâncias que podem ou não acontecer. Para Serres

(2003b), esse momento de indeterminação atesta ainda a breve agonia do humanismo próprio de um mundo compacto e racional, definido por algumas ciências pouco estáveis, falado em certas línguas e salvo pelas religiões. Nesse velho humanismo, corpos doridos, que nenhuma medicina ou nenhum remédio podia aliviar ou curar, meditavam sobre o destino humano. Esses mesmos corpos tendiam, por suas dores sem fim, à melancolia diante da violência, ao lamento da rapina e do desejo de poder e, principalmente, à ânsia sedenta da beleza. Por outro lado, quem, nos dias atuais, sacrificaria sua vida por essa beleza, quem passaria seus dias e suas madrugadas dedicado à harmonia da língua, aos ritmos e dimensões métricas das frases, à junção do mosaico do sentido e da musicalidade da forma? (SERRES, 2003b). Assistimos à agonia desse humanismo que, certamente, não ressuscitará mais, uma vez que o mundo que o alimentava e o condicionava, e que também resultava dele, segundo o filósofo, desapareceu sem nenhuma esperança de retorno. “Organizados sob outras modalidades, corpos sexuados de outra forma aventuram-se sobre outra terra e outros céus” (p. 288).

De acordo com Serres (2003b), as mudanças de nosso tempo podem ser vistas como uma evidência de que estamos vivendo um Renascimento de proporções nunca entrevistadas em toda a história de forma que o que se indicava pelo termo humanismo se reduz a uma “suave ondulação no movimento do tempo” (p. 288). Nas palavras do filósofo:

Sob um céu cuja imensidão não encontra paralelo, sobre uma Terra cujo emocionante conhecimento global acabamos de adquirir, habitando um corpo que nenhuma dor aproxima do corpo de nossos pais, manipulando suportes desconhecidos por nossos predecessores, talvez à espera de um Deus indecifrável, o que esperamos para inventar não um segundo humanismo, mas o humanismo enquanto tal, e isso porque, pela primeira vez, no milenar processo da hominização, por intermédio de estudos elementares, viagens fáceis, de múltiplos e inesperados reencontros e vizinhanças, possuímos os meios científicos, técnicos e cognitivos para lhe dar um conteúdo federativo inclusivo, que enfim seja digno desse nome? (p. 288).

Assim, sobre a abundância dos meios, sob um céu de proporções infinitas, uma Terra que conhecemos globalmente e habitando um corpo liberado de sua escravidão, Serres (2003b) nos mostra que nosso tempo dispõe de todas as circunstâncias, suportes e elementos necessários para fazer advir um novo humanismo, ou, de acordo com suas palavras, o humanismo como tal. A

nossa era, assim caracterizada, acaba de deixar de lado o antigo humanismo sobre as margens de uma outra Antiguidade. Isso porque a cultura que essa Antiguidade fez surgir nunca conseguiu educar o homem para a não-destruição daqueles que viviam com ele o mesmo tempo. Pela cultura da paz que advém de nossos novos tempos, retornamos a uma espécie de etapa inicial, que nos faz empenhar em construir inovações que permitam minimizar os grandes crimes da história. Uma cultura que, de fato, pode ser reconhecida pela diminuição do pecado original da violência, e não, como se constitui até hoje, pelos grandes homens e suas invenções. “Deixemos alegremente Aquiles e Alexandre, Horácios e Curáceos, Rolando e Napoleão, homens ilustres à moda de Plutarco, cuja glória eclodiu porque mataram muito” (p. 291). Nosso tempo e nossos projetos não mais lhes correspondem.

Logo, vivemos um tempo em que “resta tudo a fazer, a reinventar, a suscitar, a organizar, a fundar, a meditar, a pensar” (SERRES, 2003b, p. 288). Poderia haver um tempo mais entusiástico para um filósofo, um educador, para todo homem em geral? Por todas as características que destacamos na dissertação, pelos redimensionamentos que essas características resultaram à relação do homem com o corpo, o mundo e os outros, vivemos um momento em que tudo é possível e, por conseguinte, a humanidade pode surgir renovada. Por que, então, insistir em ver apenas com olhos de rejeição as mudanças que o último século trouxe à estrutura contingente do homem? A proposta de Serres compreende essas diversas mudanças como possibilidade de uma realidade renovada. Todavia, não fecha os olhos para os grandes males, às dicotomias que dividem o cenário mundial, fazendo persistir, em meio aos avanços, situações precárias em que ainda figuram as mesmas restrições milenares como se a sociedade das ciências permanecesse primitiva em suas performances ao fundamentar-se ainda sobre o sacrifício humano (Serres, 1987). Contudo, por que não pensar que as modificações ainda em germe podem repercutir no sentido da melhora visível e provável? Vive-se um momento de indeterminação que pode seguir num sentido tanto quanto em outro. Quem o pode dizer ao certo?

De alguma forma antecipando suas avaliações sobre as condições do novo tempo, Serres afirma em *Statues* (1987):

Não pertenço mais à geração dos positivistas entusiastas que acreditam que as luzes da ciência e as performances das técnicas iriam, com a condição de

erradicar tudo aquilo que não fosse a intervenção racional, [...] salvar o mundo das trevas, doenças e misérias, acidentes, guerras e morte. Também não pertencem àquela, mais recente, que em todo avanço da ciência só vê infelicidade e destruição. Aqueles que gritam vitória e aqueles que clamam ao escândalo fazem ouvir vozes excessivas. Como toda batalha ou toda partilha entre dois princípios exclusivos, este conflito só produzirá sua reprodução. Para minha geração da qual a consciência se abre com Hiroshima, a mesma palavra diz triunfo e derrota, confiança e prudência, lucidez redobrada [...] podemos melhorar a vida coletiva ou a suprimir bruscamente através das mesmas energias [...]. A mais velha de nossas tradições religiosas reputava o saber culpável, tínhamos pensado-o inocente, e aqui está ele simplesmente mas globalmente responsável [...] é preciso computar globalmente dívidas e benefícios ampliando nossos horizontes para além de nossas respectivas especialidades, tal avanço técnico podendo ter um custo social ou cultural (p. 28-29).

Nesse sentido, a contribuição de *Hominescências* parece vir no sentido de empreender um cômputo global das dívidas e benefícios, com vistas à ampliação de nossos horizontes, os quais estão imerso nas especialidades cada vez maiores das ciências e que, portanto, não conseguem avaliar o que cada avanço técnico pode representar à humanidade em geral. Não se trata de análises definitivas nem tampouco de previsões certas e inquestionáveis, apenas de um esforço em destacar as relações latentes aos desenvolvimentos pontuais. E nesse esforço, constitui-se um espaço que releva a pertinência da Antropologia Filosófica como um dos caminhos para a superação da impotência da soma, uma vez que não se dispõe de uma ciência ou de uma técnica das interações capazes de fazê-la. Pelas ciências, fabricou-se um mundo lacunar; pela antropologia, pode-se, quem sabe, superar essa fragmentação e tentar visualizar essa nova cultura da paz fundamentada, sobretudo, na reconciliação das Ciências Exatas com as Ciências Humanas, assim como do saber racional com a ética e a piedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta dissertação, é provável que uma das impressões mais significativas que tenha resultado da perspectiva apresentada, quanto às mudanças de nosso tempo, seja a de que parece conduzir essa perspectiva um otimismo ingênuo que se furta aos clamores majoritários de seus contemporâneos, os quais se firmam numa postura, que denominam crítica, ao primar pela análise “fria e real” de nossa situação, desvinculada de ilusões ou desastrosos enganos. No entanto, gostaríamos de ressaltar, nestas últimas páginas que, embora pareça uma abordagem que não releva os “poréns” das mudanças de nosso tempo, rotular a filosofia de Serres como simplesmente otimista beira à banalização e confessa escusa em perceber a intensidade de seu pensamento. Não. O que faz a filosofia de Serres perceber potencialidades, em que muitos veem sujeição; pensar o advento do novo, da possibilidade de um tempo ímpar para uma humanidade sem precedentes, no qual muitos veem o fim do humano, em síntese, de ressaltar o ganho, em que muitos só percebem a perda, não é otimismo. Serres não é otimista, ele está além desta postura que pensa “as coisas estão assim, mas no futuro estarão melhores”. Acreditamos que ele seja, na verdade, um *filósofo da afirmação*, no sentido que Nietzsche atribuiu àquele filósofo que cria um pensamento, o qual não mutila a vida com julgamentos, medidas, limites e condenações. Assim, como se pôde perceber ao longo da dissertação, Serres pode ser considerado, pois, um filósofo que *afirma* a vida.

De acordo com Deleuze (1985), na obra dedicada à Nietzsche, uma filosofia da afirmação é aquela na qual “os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida *activa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida” (p. 18: grifos do autor). Por vivermos em meio a pensamentos reativos, ou seja, pensamentos de negação que só depreciam a vida, reduzindo-a às formas mais fracas e doentias, não temos mais ideia desta unidade pré-socrática entre vida e pensamento.

A filosofia de Serres refletida nesta dissertação parece-nos, então, identificar uma constante afirmação da vida dos dias atuais na contramão da maioria dos discursos contemporâneos que primam por um pensamento depreciativo, o qual mede essa vida com

valores pretensamente superiores. Esses discursos mostram-se perceptíveis representantes de um pensamento *reativo*, enquanto a concepção de Serres evidencia, no outro sentido, elementos de um pensamento *ativo*. De fato, em Serres, a vida, com suas circunstâncias e condições, é que ativa o pensamento, e esse pensamento, por sua vez, afirma a vida. Quanto às singularidades de um pensamento ativo, em detrimento do reativo, Nietzsche (2008), em *Ecce Homo*, afirma que:

eu vi por primeiro a verdadeira oposição – o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança [...], e uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim, sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo... (p. 60-61: grifos do autor).

Acompanhar a perspectiva de Serres quanto à relevância das modificações do último século à vida do homem faz-nos perceber no que resulta ser essa *afirmação suprema*, esse dizer sim sem reservas a tudo o que constitui nosso tempo mesmo que estranho e questionável. Por outro lado, a maioria das perspectivas atuais que seguem na contramão desse sim às potencialidades de nossa existência parece atestar esse instinto que genera, que se volta contra a vida com avidez e vingança. Para Nietzsche (2008), um pensamento que afirma a vida é, pois, aquele que aprende que não há nada na existência que deva ser desconsiderado ou que nada do que existe é dispensável. Aprender isso requer coragem, condição e um excesso de força. Portanto, o conhecimento, o dizer Sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, a covardia e a fuga da realidade, o ideal. Essa força do pensamento afirmativo, que Deleuze (1985) caracteriza de *força ativa*, é aquela que se afirma em sua própria diferença, visto que o que vem primeiro nela é a afirmação. A negação é sua consequência. A covardia e a fuga da realidade do pensamento negativo condicionam, por sua vez, as *forças reativas*, nas quais o que vem primeiro é a negação disfarçada sob uma aparente afirmação. Doravante, essa definição, a princípio, possa levar a conceber um dualismo terminológico entre forças ativas e reativas, Deleuze ressalta que à afirmação pertencem originalmente a multiplicidade e o pluralismo próprios de um pensamento intempestivo, enquanto a negação reduz-se a uma unidade monista. Portanto, na afirmação, tencionam estados diversos, múltiplos e

caóticos, que ora aproximam, ora afastam as forças ativas da ambiência das forças reativas, permitindo, momentaneamente, a comparação.

Contudo, a força ativa vai mais adiante, não se limitam simplesmente a não ser o que é a força reativa. Ela é possibilidade de criação, enquanto a negação apenas vê as coisas do lado pequeno, por imagens invertidas, movidas de ressentimento, nas quais se afirma “é o teu erro, é por tua causa que somos assim”, (DELEUZE, 1985, p. 24), ou ainda, “é o meu erro, nós é que somos os culpados de sermos assim” (*ibidem*). A força ativa, enquanto criação, se desprende do princípio de avaliação, ou seja, ela não se mede pelo que está posto. A força ativa não apenas substitui velhos valores estabelecidos, mas transmuta-os. Por conseguinte, tudo muda. Enquanto transmutação dos valores é que a força ativa pertence, pois, à ordem do *múltiplo* e do *devir*.

“O múltiplo é afirmado enquanto múltiplo, o devir é afirmado enquanto devir” (DELEUZE, 1985, p. 29). Isso equivale dizer, ao mesmo tempo, que “a afirmação é, ela mesma, múltipla, que se torna, ela mesma, e que o devir e o múltiplo são eles mesmos afirmações” (*ibidem*). E nessa afirmação do múltiplo e do devir, há a alegria prática do diverso. A alegria é móbil para o filosofar.

Logo, acompanhar o desenvolvimento das concepções filosóficas de Serres sobre o homem contemporâneo é testemunhar como uma filosofia da afirmação pode se mover por forças ativas que buscam o múltiplo e o devir, resultando, afinal, na alegria do diverso. Considerar as potencialidades de um tempo e suas modificações acaba por produzir uma filosofia da afirmação, movida pela alegria, na contramão de grande parte das produções que se têm hoje sobre a contemporaneidade e que se restringem a lamentações e ressentimentos, que apontam o que não somos, o que não conseguimos e o que fizeram de nós. As reflexões filosóficas de Serres nos felicitam com essa abordagem que busca se firmar perante o que está posto, e por uma transmutação desses valores negativos, tão alardeados em todos os meios, tenta entrever a possibilidade do super-homem como resultante do recolhimento de tudo o que pode ser afirmado (DELEUZE, 1985).

Por último, nesta conceitualização que tentamos fazer da filosofia de Serres, enquanto filosofia da afirmação, evocamos as três metamorfoses que Deleuze (1985) cita nas primeiras páginas de *Nietzsche* como forma de sintetizar o movimento que esta dissertação buscou

empreender na abordagem da concepção antropológica de Serres. De acordo com Deleuze (1985), o primeiro livro de Zarathustra narra as três metamorfoses que, entre outras coisas, podem ser entrevistas como momentos da obra, da vida e da saúde de Nietzsche (*apud* DELEUZE, 1985): “como o espírito se torna camelo, como o camelo se torna leão e como finalmente o leão se torna criança” (p. 9). Segundo Deleuze, o camelo representa o animal que transporta; o leão, ao seu tempo, representa a crítica, que destrói e que parte as estátuas; e a criança é a possibilidade do novo, o jogo da criação, dos novos valores e de outros princípios de avaliação. A princípio, o camelo transporta para o deserto o peso dos valores estabelecidos, “os fardos da educação, da moral e da cultura” (*ibidem*), mas no deserto esse camelo se transforma em leão, que direciona a crítica a todos esses valores estabelecidos. Por fim, é próprio do leão torna-se criança. Então, surge o novo, os novos valores e os novos princípios de avaliação. Ainda segundo Deleuze, os cortes entre essas metamorfoses são sempre relativos, porque convivem, simultaneamente, no espírito, o leão, o camelo e a criança.

Da mesma forma que Deleuze identifica na vida e no pensamento de Nietzsche as três metamorfoses, gostaríamos, nestas últimas páginas da dissertação, de nos apropriar, por nossa vez, dessas três metamorfoses como possibilidade de sintetizar o movimento que realizamos para pensar o homem contemporâneo a partir da filosofia de Michel Serres. Buscamos tal apropriação porque consideramos que, ao transitar da filosofia do ser à filosofia modal de Serres, acreditamos entrever elementos da metamorfose do camelo ao leão. A princípio, o camelo, quando demonstramos quais elementos da velha perspectiva antropológica Serres carregava para o deserto de seu pensamento; logo depois, o leão, quando expomos o momento em que essa perspectiva é destruída pela crítica ao que está posto na antropologia do ser. Conquanto, ao seguirmos no sentido de compreender as modificações do século XX, no que se refere ao redimensionamento das relações do homem com o corpo, o mundo e os outros, entrevemos, por sua vez, a transmutação dos valores que viabiliza a criança, ou os novos princípios de avaliação das condições de nosso tempo.

É nesse sentido, ainda, que, seguindo as três metamorfoses – camelo, leão e criança –, esta dissertação busca, como último movimento, levantar, enfim, mais diretamente, algumas implicações para o pensamento educacional de uma filosofia da afirmação, que transmuta os

valores de uma antropologia do ser, no sentido de criar o jogo do novo na compreensão do homem contemporâneo. Para tanto, retomamos três elementos destacados ao longo da dissertação e que bem caracterizam uma filosofia que diz sim ao nosso tempo: no circuito corpo, *o criar como desequilíbrio*; no circuito mundo, *a possibilidade de pensar culturas de escola como conceito imagem de culturas de fazenda*; e no circuito outros, *a relevância da educação na efetivação da morte do ego*, anunciada por Serres.

Esses três elementos podem ser agrupados, em síntese, na implicação principal à educação de uma filosofia de forças ativas: *o repensar das categorias de totalidade* – sujeito, objeto, conhecimento e ação – em razão da nova dimensão global que se abre ao homem nos dias de hoje. Sabemos que essas categorias persistem na educação e a caracterizam mesmo em tempos nos quais potencialidades globais lançam o destino humano em proporções infinitas. Por outro lado, acreditamos que, justamente, ao fazer acontecer a criação, enquanto desequilíbrio que lança para novas estabilidades; ao compreender a cultura escolar, o conhecimento e a cognição como resultante do contato concreto e sensorial entre os sujeitos dessa habitação comum, denominada escola; e, finalmente, ao viabilizar, por meio dessas ações, o fim da objetivação do mundo e das coisas; em outras palavras, ao viabilizar a morte do ego, a educação torna-se elemento determinante na dinâmica do quadrilátero das modalidades que pode engendrar o nascimento do novo humanismo entrevisto pela filosofia de Serres.

De acordo com Serres (2003b), essa hominescência que se anuncia em sua obra, de fato, refere-se ao *educar* do outro humano que se encontra prestes a nascer. Tal educar repercute, por sua vez, no fundar de uma nova cultura na qual os obstáculos crescem na contramão da barbárie, no desencadear de outra narrativa a partir de uma enciclopédia das ciências, no conceber uma filosofia, no imaginar uma política, no construir outra cidade, como nos tempos de renascimento de Erasmo, Rabelais ou Montaigne, ou, ainda, de Santo Agostinho ou de Homero, que preparava os poemas que dariam origem à Paideia Grega (*idem*). Será que poderíamos pensar que, pela educação desse novo humano de proporções globais, podemos estar preparando as condições de uma nova Paideia?

É dessa forma que, nesses tempos de possibilidade de criação e renovação, o pensamento educacional pode ter viabilizados os elementos e circunstâncias que potencializam o novo ou

condicionam a ambiência de um tempo renascido. Tudo é possível neste intervalo que tensiona entre o que foi e o que será. Todavia, a educação só consegue entrever, mais claramente, a dimensão dessa potencialidade se desprender-se das categorias da totalidade que uma filosofia do ser atesta e aventurar-se no redimensionamento da velha perspectiva sujeito-objeto. Acreditamos que *Hominescências* concede alguns dos meios para esse desprendimento por meio do qual as categorias da totalidade aparecem sob uma nova concepção. Nessa concepção redimensionada, o eu, outrora grão denso, único e duro, torna-se múltiplo, transversal, rutilado, assemelhado a um mosaico (SERRES, 2003b). Somente nesse redimensionamento em razão do múltiplo é que as tantas potencialidades de nosso tempo podem, então, mostrar-se ao pensamento educacional em sua riqueza e condição de engendramento do novo.

Ao pensamento educacional das gerações de hoje, fica, então, o convite de *Hominescências* para o desprendimento dos velhos e cômodos conceitos, que desde há muito orientam e conduzem a formação do homem sobre os tempos sombrios e penetrantes de Descartes e Kant e para seguir o alegre e ruidoso Arlequim na descoberta infinita do mundo e dos outros, engendrados em si pela carne pulsante e viva de um corpo que experiencia. E, no caminho de Arlequim, vibrando no quadrilátero das modalidades, o *cidadão do mundo* ou *Homo universalis* espera as ações formativas que o acolherão em sua intensidade de múltiplo e de devir.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983.

BROWN, S. D. **Michel Serres: Myth, Mediation and the Logic of the Parasite**. Disponível em: <<http://devpsy.lboro.ac.uk/psygroup/sb/Serres.htm>>. Acesso em: 13 mar. 2002.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DELEUZE, G. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1985.

JOLIF, J-Y. **Compreender o homem: introdução a uma Antropologia Filosófica**. São Paulo: Herder, 1970.

LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Antropologia Filosófica II**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

MERLEAU-PONTY, M. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OLIVEIRA, W. C. de; SANTOS, M. E. E. dos. A educação como mestiçagem em Michel Serres. In: OLIVEIRA, W. C. de; PEREIRA, L. H. P. (Org.). **Práticas educativas: discurso e produção de saberes**. Rio de Janeiro: E-papers, 2007. p. 119-145.

SERRES, M. **Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques**. Paris: P.U.F., 1968.

_____. **Hermès I**. La communication. Paris: Minuit, 1969.

_____. **Hermès II**. L'interférence. Paris: Minuit, 1972.

_____. **Hermès III**. La traduction. Paris: Minuit, 1974a.

_____. **Jouvances**: sur Jules Verne. Paris: Minuit, 1974b.

_____. **Esthétiques**: sur Carpaccio. Paris: Hermann, 1975a.

_____. **Zola**: feux et signaux de brume. Paris: Grasset, 1975b.

- _____. **Hermès IV**. La distribution. Paris: Minuit, 1977a.
- _____. **La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce**. Fleuves et turbulences. Paris: Minuit, 1977b.
- _____. **Hermès V**. La passage du Nord-Ouest. Paris: Minuit, 1980a.
- _____. **Le parasite**. Paris: Grasset, 1980b.
- _____. **Genèse**. Paris: Grasset, 1982.
- _____. **Détachement, apologue**. Paris: Flammarion, 1983a.
- _____. **Rome**. Le livre des fondations. Paris: Grasset, 1983b.
- _____. **Les cinq sens**. Paris: Grasset, 1985.
- _____. **Statues, le second livre des fondations**. Paris: Flammarion, 1987.
- _____. **Le contrat naturel**. Paris: François Bourin, 1990a.
- _____. **Uma filosofia das ciências**. São Paulo: Paz e Terra, 1990b.
- _____. **Le tiers-instruit**. Paris: François Bourin, 1991a.
- _____. **O contrato natural**. Tradução Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991b.
- _____. **Filosofia mestiça**. Tradução Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993a.
- _____. **La légende des anges**. Paris: Flammarion, 1993b.
- _____. **A lenda dos anjos**. São Paulo: Aleph, 1995.
- _____. **Luzes**: cinco entrevistas com Bruno Latour. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unimarco, 1999.
- _____. **Hominescence**. Paris: Le Pommier, 2001.
- _____. **L'incandescent**. Paris: Le Pommier, 2003a.
- _____. **Hominescências**: o começo de uma outra humanidade. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003b.

_____. **Rameaux**. Paris: Le Pommier, 2004a.

_____. **Ramos**. Tradução Sérgio Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2004b.

_____. **Variações sobre o corpo**. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004c.

_____. **O incandescente**. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.