

FORMAS TECNOLÓGICAS DE VIDA*

Scott Lash

Resumo

Como a produção de sentido se opera *em* ambiente tecnológico? As 'formas tecnológicas da vida' que daí emergem já não estruturam uma clara distinção epistemológica entre sujeito e objeto. Nesse contexto radicalmente 'desaturado', o inconsciente emerge no cotidiano; do mesmo modo que a economia **desmorona** dentro da cultura da vida cotidiana; e do mesmo modo que a arte se torna apenas mais um modo de comunicação. O sentido transcendental das experiências desaparece em nome da produção de sentidos empíricos contingentes. A reflexão já não nos pode oferecer uma suspensão epistemológica do fluxo da vida que viabilize um recentramento do sujeito, tal como esperava a fenomenologia. As formas tecnológicas da vida são, por definição, desalojadas.

Palavras-chave

Tecnologia. Vida. Fenomenologia. Sentido. Reflexividade.

TECHNOLOGICAL FORMS OF LIFE

Abstract

How the production of meaning occurs in a technological environment? The 'technological forms of life' which emerge in such an environment do not establish a clear epistemological distinction between subject and object any longer. In this radically 'desaturated' context, the unconscious emerges in daily life, as much as the economy collapses into every day culture, or art becomes communication. The transcendental meaning of experience disappears just as the production of empirical signification becomes contingent. 'Reflection' can no longer offer an epistemological

• Traduzido por Jcnatas Ferreira. Uma versão desse artigo foi publicada na *Theory, Culture & Society* 2007, v. 18, n.1, p.105-110

suspension from the flow of life, which would make a recentring of the subject possible, as phenomenology wished. Technological forms of life are, by definition, disembodied.

Keywords

Technology. Life. Phenomenology. Meaning. Reflexivity,

Pensamos com tanta naturalidade em termos da noção de 'formas de vida', que é difícil manter algum distanciamento em relação a esta noção. Ludwig Wittgenstein tomou esse conceito moeda bastante corrente num espectro considerável de disciplinas acadêmicas. De fato, na conversa acadêmica e na conversa cotidiana nós falamos incessantemente de vida e de formas de vida. Falamos de 'ciências da *vida*'; psicólogos olham para o 'curso da *vida*'; organizamos nossas identidades em termos de 'narrativas de *vida*'. Nós 'tocamos' nossas vidas. Filósofos políticos falam da 'boa vida'; biólogos moleculares, de 'vida artificial'. Conservadores em debates sobre o aborto chamam a si próprios, não pró-Deus ou pró-Cristo, mas 'pró-vida'. Falamos acerca de estilos de vida e, de modo bastante distinto, acerca do 'sentido da vida'. Perguntamos se existem formas de vida em tal ou qual planeta, em tal ou qual deserto, no fundo de tal ou qual mar. Somos obcecados pela vida e pelo *orgânico*. Preocupamo-nos acerca de alimentos geneticamente modificados e sua transformação do orgânico. Liberais de classe média, quando têm recursos suficientes, compram na seção 'orgânica' de nossos supermercados. Liberais mais pobres podem desejar uma medicina *orgânica*, holística. E conservadores verão a nação como um todo *orgânico*, como um organismo. Deparamo-nos, assim, com muita conversação, muita preocupação acerca da 'vida'.

A vida, entretanto, é diferente de '*formas* de vida', O que poderia *formas* de vida significar? Uma forma de vida é um modo de vida, um jeito de fazer as coisas. Uma cultura, no sentido antropológico e no sentido cotidiano, é uma forma de vida, uma forma de fazer as coisas. Assim, o multiculturalismo, promovendo uma pluralidade de formas de vida, é visto por alguns como uma ameaça à integridade da cultura francesa, britânica, alemã ou austríaca. Multiculturalismo é visto como uma ameaça ao 'modo de vida americano'. A noção de formas de vida abarca, por um lado, as formas de vida naturais ou biológicas e, por outro, formas sociais ou culturais de vida.

Pensamos tão naturalmente em termos de 'vida' e de formas de vida, que é estranho considerar que isso nem sempre foi assim. Em *A palavra e as coisas*, Michel Foucault escreveu que nós começamos a compreender a natureza e a sociedade em termos de 'vida' apenas com a modernidade, nos séculos dezenove e vinte. Anteriormente, entendíamos as coisas em termos de 'classificação'. Assim, em relação ao mundo natural, havia o predomínio da história natural, cuja idéia central era *classificar* as coisas naturais em gênero e espécie. Mas onde antes havia classificação, na modernidade do século dezenove há 'vida' e organismo. Nas ciências da vida não há mais primariamente uma classificação anatômica e de gênero-espécie. Na moderna biologia o organismo, o organismo vivo e suas funções se tomam o campo de estudo. No estudo da linguagem, não é mais a classificação de acordo com os elementos da gramática que é dominante. Neste novo contexto, prevalece o estudo filológico das línguas naturais, no qual a língua é estudada como um organismo vivo localizado na raiz de uma cultura nacional. Na economia, há uma mudança dos princípios de classificação do velho mercantilismo para a moderna economia política e a teoria do valor-trabalho de Ricardo e Marx. Aqui a economia é um organismo e o trabalho seu coração. Em questão está a 'reprodução' de uma unidade econômica ou, como Marx coloca, a 'acumulação', que é a reprodução expandida da economia concebida como organismo.

A adoção da metáfora da vida ou orgânica espalhou-se no século vinte para o domínio científico emergente da sociologia e da antropologia. Assim, o funcionalismo de Talcott Parsons e do jovem Émile Durkheim viu a sociedade como um organismo; e Radcliffe-Brown e Malinowski viram a cultura como um sistema fisiológico auto-reprodutor. Este modelo orgânico constituía uma reafirmação da tradição positivista. Mas a idéia de formas de vida – a linhagem da noção wittgensteineana – é intrinsecamente um conceito antipositivista. A vida aqui não é organicista, mas vitalista; ela é um conceito fenomenológico. Daí a centralidade da 'vida' ou da força vital na *Lebensphilosophie* de Nietzsche, Bergson, Dilthey e Georg Simmel (e na prosa de Proust e Joyce). Há aqui uma mudança do ego cartesiano desencarnado para a 'vida' do corpo, da cognição para a percepção; do tempo newtoniano para o tempo da experiência. O conceito que governa isto é a noção husserliana de *intencionalidade*. Na fenomenologia, nós damos sentido às coisas, não de modo neutro, mas

'intencionalmente', Nós conhecemos, não mais a partir da posição axiologicamente neutra do observador objetivo, mas da perspectiva do 'interesse" a partir de uma "atitude" em relação a algo. Nós estamos no mundo, no 'mundo da vida', de modo intencional, com uma atitude em relação ao que quer que seja que estejamos investigando. A investigação fenomenológica dá sentido ao mundo menos através da 'intelecção' do que através daquilo que Husserl e Bergson chamam 'intuição'. Nós conhecemos, não por meio da abstração do julgamento, mas por meio da experiência imediata. Intuição é mais corpórea e orgânica que intelecção – experiência mais próxima da vivência do que o julgar. O tempo do julgar é abstrato, newtoniano. enquanto que o tempo da experiência é dado pela correnteza, o fluxo, de impressões sensoriais; é o fluxo da consciência ou da inconsciência. Conhecemos, impomos uma ordem nas coisas, não através do julgamento e da classificação vinda do alto. O conhecimento, pelo contrário, vem da experiência, de 'baixo', do mesmo mundo da vida das pessoas e das coisas.

Fazer sentido das coisas (naturais e sociais) é atribuir significado. O produtor de sentido no regime de classificação (ainda presente em nós sob várias formas de positivismo) atribuía sentido lógico às coisas. Isso é verdadeiro não apenas nas ciências humanas, mas também na narrativa clássica e na pintura com perspectiva. O regime de classificação fazia sentido do mundo através da *epistemologia*. 'Epistemologia', como observa Hans Georg-Gadamer (1976), está preocupada com o status do conhecimento, com aquilo que constitui um conhecimento científico válido, de fato, com o conhecimento objetivo, com a correspondência entre representações e as coisas. Num engajamento fenomenológico, porém, fazemos sentido menos através da lógica do que através da *ontologia*. Nós vivenciamos ou interrogamos as coisas ou as pessoas menos em seu significado lógico do que em seu significado *existencial*. Procuramos por significado ontológico. O espaço neutro e distanciado do observador científico pode levar ao conhecimento epistemológico, como Kant observou, da *aparência* das coisas – isto é, uma explanação de causa e efeito. Mas vivenciar as coisas, estar imerso no mundo da vida com elas, pode abrir o conhecimento das *coisas-em-si*. Conhecer as coisas-em-si é conhecê-las não epistemologicamente, mas em sua estrutura ontológica. Este tipo de conhecimento de estruturas mais profundas, ontológicas também é central para Freud, em cuja obra a coisa-em-si era o

inconsciente; para Marx era a classe social (*Klass-an-sich*). Desse modo, nas formas de vida o conhecimento se realiza no mundo da vida através de um sujeito entendido como vida (o corpo, interesse de classe, o inconsciente, vontade de potência). Não mais estando acima das coisas, mas no mundo com as coisas, deparamo-nos não com epistemologia e aparências, mas com estruturas ontológicas mais profundas.

formas tecnológicas de vida

O que acontece quando as formas de vida se tornam tecnológicas? Nas formas tecnológicas de vida nós atribuímos sentido ao mundo através de sistemas tecnológicos. Como produtores de sentido nós operamos menos como ciborgues do que como interfaces. Essas interfaces de humanos e máquinas são conjunções de sistemas orgânicos e tecnológicos. Sistemas orgânicos trabalham num modelo fisiológico. Sistemas tecnológicos trabalham num modelo cibernético. Sistemas cibernéticos, auto-reguladores, trabalham através das funções de inteligência, comando, controle e comunicação. Não nos fundimos com estes sistemas. Encaramos, todavia, o nosso ambiente a partir de nossa interface com sistemas tecnológicos. Como uma interface orgânico-tecnológica deste tipo, eu digo: 'Simplesmente não consigo funcionar sem meu celular WAP1. Eu não consigo viver sem meu laptop, câmera digital, fax, automóvel. Não posso funcionar sem Ryanair", Amazon.com e meus canais via cabo ou satélite.'

Opero como uma interface homem-máquina – isto é, como forma tecnológica de vida natural - porque eu preciso navegar através das formas tecnológicas de vida social. Enquanto natureza tecnológica, eu devo navegar através da cultura tecnológica. E cultura tecnológica é, de um modo constitutivo, cultura à *distância*. Formas de vida se tomam formas de vida à distância. Posto que minhas formas de vida social são normalmente, e de modo crônico, tão remotas, eu não consigo navegar estas distâncias, eu não consigo me socializar sem **conexão** com minha

¹ O **telefone celular** de tipo WAP (*wireless applicaun protocolo*) permite acesso à Internet num modo não-gráfico (NT).

² Companhia **aérea** (NT).

inconsciente; para Marx era a classe social (*Klass-an-sich*). Desse modo, nas formas de vida o conhecimento se realiza no mundo da vida através de um sujeito entendido como vida (o corpo, interesse de classe, o inconsciente, vontade de potência). Não mais estando acima das coisas, mas no mundo com as coisas, deparamo-nos não com epistemologia e aparências, mas com estruturas ontológicas mais profundas.

formas tecnológicas de vida

O que acontece quando as formas de vida se tornam tecnológicas? Nas formas tecnológicas de vida nós atribuímos sentido ao mundo através de sistemas tecnológicos. Como produtores de sentido nós operamos menos como ciborgues do que como interfaces. Essas interfaces de humanos e máquinas são conjunções de sistemas orgânicos e tecnológicos. Sistemas orgânicos trabalham num modelo fisiológico. Sistemas tecnológicos trabalham num modelo cibernético. Sistemas cibernéticos, auto-reguladores, trabalham através das funções de inteligência, comando, controle e comunicação. Não nos fundimos com estes sistemas. Encaramos, todavia, o nosso ambiente a partir de nossa interface com sistemas tecnológicos. Como uma interface orgânico-tecnológica deste tipo, eu digo: 'Simplesmente não consigo funcionar sem meu celular WAP1. Eu não consigo viver sem meu laptop, câmera digital, fax, automóvel. Não posso funcionar sem Ryanair", Amazon.com e meus canais via cabo ou satélite.'

Opero como uma interface homem-máquina – isto é, como forma tecnológica de vida natural - porque eu preciso navegar através das formas tecnológicas de vida social. Enquanto natureza tecnológica, eu devo navegar através da cultura tecnológica. E cultura tecnológica é, de um modo constitutivo, cultura à *distância*. Formas de vida se tomam formas de vida à distância. Posto que minhas formas de vida social são normalmente, e de modo crônico, tão remotas, eu não consigo navegar estas distâncias, eu não consigo me socializar sem **conexão** com minha

¹ O **telefone celular** de tipo WAP (*wireless applicaun protocolv* permite acesso à Internet num modo não-gráfico (NT).

² Companhia **aérea** (NT).

interface com a máquina. Não consigo me socializar na ausência de sistemas tecnológicos, apartado de minha interface com máquinas de comunicação e transporte. Formas tecnológicas de vida são vida à distância: não apenas cultura, mas também natureza à distância. O Projeto Genoma Humano e os vários bancos de DNA humano são natureza à distância. O que era antes interno e próximo ao organismo é agora armazenado como informação genética num banco de dados externo e distante. Aquilo que antes era interno à minha vida mental também é armazenado num banco de informações. Nas formas de vida tecnológicas, o que eram sistemas mais ou menos fechados – meu corpo, o corpo social – tomam-se sistemas mais ou menos abertos. Meu corpo não pode estabelecer uma **interface** com os sistemas tecnológicos se não for mais ou menos aberto. O corpo social (Estado-Nação) não pode interagir com outros sem que um certo grau de abertura se opere. Quando corpos individuais ou sociais se abrem, seus órgãos com frequência se externalizam à distância. Isto também é verdadeiro para as instituições dos estados-nação. Formas tecnológicas de vida, sejam elas naturais ou sociais, são como os 'corpos sem órgãos' de Deleuze e Guattari (1983). Na medida em que se abrem, eles externalizam os seus órgãos e abrem-se aos fluxos de informação e comunicação.

Com a tecnologia as formas de vida se *achatam*; elas se tomam *não-lineares*; tomam-se *suspensas* [*become lifted* our].

Achatamento

Harold Garfinkel é um teórico das formas tecnológicas de vida. Ele torna o respeito para com o 'lado de dentro', com a interioridade, e o externaliza na quotidianidade do 'lado de fora', no técnico, no prático. Ele toma a profundidade das estruturas ontológicas e as achata, transformando-as no que é um empiricismo radical das formas tecnológicas de vida. Tanto na classificação como nas formas de vida há um foco no vertical. Em ambas há uma certa verticalidade. Com a classificação, há a verticalidade do sujeito e do objeto, do classificador e do classificado, do universal e do particular. As formas de vida, no entanto, dão-nos uma nova verticalidade e, conseqüentemente, novos dualismos. O dualismo epistemológico é substituído pelo dualismo ontológico. Ambos os modelos de verticalidade estão baseados num termo transcendental, por um lado, e num termo

empírico, por outro. O precursor disto é obviamente o dualismo religioso, do sagrado, como termo transcendental, e do profano, como empírico. Já na classificação secular, o transcendental compreende as categorias de classificação e o empírico compreende as **coisas** a serem classificadas. Na classificação (ou na epistemologia), o transcendental situa-se 'acima' do empírico, como um sujeito para um objeto. Nas formas de vida e na ontologia, o termo transcendental se situa 'sob' o empírico (por exemplo, o inconsciente, o **significado** ontológico, a infraestrutura marxista). Um dualismo 'de cima' é deslocado por um dualismo 'de baixo'. Um dualismo de altura, por um dualismo de profundidade (dai 'ontologia profunda', 'estruturas profundas'). Nas formas tecnológicas de vida, o termo transcendental é achatado e transformado na empírico. O dualismo da epistemologia e da ontologia é achatado e convertido no monismo **radical** da tecnologia.

Nas religiões mundiais, o transcendental conduzia ao privilégio cosmológico do sacerdote (PARSONS, 1968). Na classificação, o transcendental implicava o privilégio do cientista, do filósofo (DURKHEIM; MAUSS, 1963). Nas formas de vida, vemos o privilégio ontológico do psicanalista, do partido operário e do artista. Nas formas tecnológicas de vida, esses privilégios entram em crise. Agora o inconsciente emerge no cotidiano; do mesmo modo que o transcendental da economia desmorona dentro da cultura da vida cotidiana; e do mesmo modo que a arte se toma apenas mais um modo de comunicação. As formas tecnológicas de vida sugerem, não positivismo, que é um tipo de concepção classificatória baseada no dualismo sujeito-objeto, mas *empíricismo*, no qual o observador não é em princípio fundamentalmente diferente do observado. Olhe mais de perto a fenomenologia, a passagem da fenomenologia transcendental e filosófica de Husserl/Heidegger para a fenomenologia sócio-técnica e empiricista de Garfinkel. Primeiro a redução transcendental desaparece. O filósofo ocupado na redução transcendental é ele próprio reduzido ou achatado, tornando-se um ator que observa empiricamente, que não é nem melhor nem fundamentalmente diferente do processo social que ele observa. Por definição, a intencionalidade necessita de um ego e um objeto. Com o desaparecimento do ego transcendental (e o *Dasein* heideggeriano é uma variante disto), já não há mais sentido em falar de estruturas ontológicas. O sentido profundo desaparece. O que resta é o sentido empírico. O sentido empírico **não é**

lógico (como na classificação) nem ontológico, mas cotidiano e contingente.

Isto acarreta uma transformação de reflexividade. Reflexividade sempre foi uma questão de ir além da classificação e da epistemologia, de modo a ganhar algum tipo, opaco que fosse, de conhecimento das estruturas ontológicas. Assim Kant falou de 'juízo reflexivo', o qual, diferentemente do juízo determinativo, visava um sentido ontológico profundo. De modo similar, Hegel falou de 'reflexão' e Husserl da 'atitude reflexiva'. Em todos esses casos, há um distanciamento do cotidiano por parte daquele que reflete, um movimento para um espaço separado de reflexão. Conhecimento significativo, como algo distinto de um conhecimento trivial, por um lado, e formas de vida, por outro, ainda se encontram separados. Agora, considere a fenomenologia empiricista de Garfinkel. Reflexividade **não** é mais separada, porém 'encarnada' nas atividades. O conhecimento encontra-se '*vinculado* de modo reflexivo' a atividades, expressões, eventos. Em uma fenomenologia empiricista deste tipo não há mais distância entre conhecimento e prática; o saber já não reflete acerca do fazer; ao invés disso, o fazer é, ao mesmo tempo, conhecer. O conhecimento lógico e o ontológico já não têm um status separado do conhecimento trivial do cotidiano ou do conhecimento empírico. Esta reflexividade é mais próxima de um 'reflexo' do que da distância da reflexão. **Reflexividade** nas formas tecnológicas de vida não envolve uma dialética entre teoria e prática. A dialética presume dois níveis. A reflexividade tecnológica assume *alusão* entre teoria e prática. A teoria é 'encarnada' na prática.

Nessa fenomenologia empiricista, atribuir sentido perde a sua interioridade. Ocorre um achatamento da interioridade do sujeito. A subjetividade expressiva do artista, do analista, do filósofo, a interioridade da consciência proletária sofrem erosão. A subjetividade expressiva supunha a consciência como um monólogo interior. O sentido estava de algum modo na consciência. Fazia-se sentido para si próprio. Nas formas tecnológicas de vida, o atribuir sentido é orientado para os *outros*. Atribuir sentido é prestar contas, é 'polir-se', é *comunicação*. Atribuir sentido ou conhecer é polir-se, prestar contas de atividades cotidianas, ação que é inseparável daquelas atividades. A reflexividade na cultura tecnológica não é um processo separado de reflexão. Não há tempo ou espaço para este tipo de reflexão. O que existe é uma fusão de palavras e

coisas, do pensamento e da prática. Mais ainda, pensar não é apenas ao mesmo tempo fazer; pensar é ao mesmo tempo comunicar. Na cultura tecnológica, reflexividade se torna prática; ela se torna comunicação.

Não-linearidade

Formas tecnológicas de vida são não-lineares. Isto envolve compressão, aceleração, descontinuidade.

(1) Compressão

Formas tecnológicas de vida são não-lineares, primeiro, enquanto unidades de sentido. Isto implica compressão. Na era tecnológica, unidades lineares de sentido, tais como **narrativa** e discurso, são comprimidas e convertidas em formas de sentido abreviadas, não-estendidas e não-lineares, tais como unidades de informação e comunicação. Anteriormente, nós atribuíamos sentido ao mundo principalmente através da narrativa e do discurso. Agora isso ocorre através de unidades abreviadas de informação. Note que eu não estou falando acerca de sobrecargas de informação. Eu não estou dizendo que existe tanta informação disponível que não podemos atribuir sentido a toda ela. O constante bombardeio de sinais, os anúncios da cultura de consumo e coisas do gênero não constituem informação. Ele é caos, ruído, só se tomando informação quando lhe atribuímos algum sentido. Informação só acontece na interface entre o(a) produtor(a) de sentido e seu ambiente. Ou na interface do ambiente, por um lado, e a interface do(a) produtor(a) de sentido e as máquinas de informação e comunicação a ele/ela conectadas, por outro. Se não existe sentido, não há informação. O mundo lá fora, de outro modo, é apenas caos ou ruído. Richard Sennett (1998) tem argumentado que o sentido é drenado da vida com o declínio das narrativas de vida. Eu discordo. O sentido apenas se torna diferente. O sentido se torna informacional.

(2) Aceleração

Com relação ao tempo, a quebra da linearidade implica aceleração. Formas de vida são aceleradas na tecnologia. Em formas de vida 'simples', nós temos narrativas e metanarrativas. Um certo ritmo de movimento do tempo conduz a tais narrativas e metanarrativas. Quase o ritmo certo para a

reflexão. Formas tecnológicas de vida são rápidas demais para a reflexão e rápidas demais para a linearidade. Elas não apenas comprimem a linearidade; elas a ultrapassam. Na aceleração a cultura se toma crescentemente efêmera. O monumento permanece por séculos, senão por milênios; a novela, por gerações; um **livro** acadêmico, uma década. O artigo do jornal tem valor apenas por um dia. As pirâmides levaram séculos para serem construídas; o discurso acadêmico de um tratado - acarretando reflexão - leva, digamos, quatro anos. Uma reportagem jornalística acerca do último jogo do Arsenal deve ser escrita e enviada eletronicamente num intervalo de 90 minutos após o jogo. Isso acarreta falta de tempo para reflexão, e um escasso espaço dedicado, visto que compomos mensagens em trens, aviões, e lemos nosso correio eletrônico em telefones celulares.

O super-homem, que era um extraterrestre, era mais rápido que uma bala em aceleração. Formas tecnológicas de vida também são rápidas. Elas são algumas vezes tão rápidas quanto a velocidade da luz. Elas são mais rápidas do que uma metanarrativa. O tempo cíclico, como Max Weber observou, é realmente lento. O tempo da narrativa - quer da novela, da narrativa de vida ou da metanarrativa do progresso - é bem mais rápido. O tempo tecnológico não exatamente recusa as metanarrativas; ele as ultrapassa. O tempo tecnológico não exatamente questiona o progresso; ele é rápido demais para o progresso. Ele acredita em progresso, no entanto, é rápido demais para o progresso. Agora, nós nos aperfeiçoamos cada vez mais e mesmo nos tomamos mais rápidos que na noção Whig da história. Nós nos aperfeiçoamos tão rápido no tempo tecnológico, que o próprio aperfeiçoamento é posto em questão.

O tempo tecnológico é rápido demais para a causa-e-efeito do tempo newtoniano. A invenção é tão veloz que nós ultrapassamos a lógica da causa-e-efeito. A lentidão entorpecida do tempo cíclico significava um bocado de segurança. O tempo mais rápido da causa-e-efeito significou que nós devíamos organizar nossa própria segurança. O tempo tecnológico ultrapassa o ritmo da determinação da causalidade; ele leva a uma indeterminação radical, a uma contingência radical; a uma insegurança crônica. O colapso do tempo linear nos dá a sociedade de risco. Quando a linearidade do esquema marxista desaparece no leste europeu, ocorre uma repentina insegurança. Ultrapassando a previsibilidade da lógica causal, nós somos lançados na imprevisível lógica de conseqüências,

Classicamente, a sociologia, em Weber, Marx e Durkheim, era obcecada com as causas da modernidade. A aceleração tecnológica foca nas *conseqüências* da modernidade. A linguagem das conseqüências é não-linear; se elas fossem lineares, nós não nos preocuparíamos com elas. O culpado aqui não é o fracasso, mas o sucesso da linearidade.

No raciocínio causal, nós olhamos o passado para explicar o presente. No raciocínio de conseqüências, nós olhamos para o presente como algo que causa riscos no futuro (ARNOLDI, 2000). Nas formas de vida tecnológicas, nosso olhar dirige-se detenninadamente para o futuro. Num passado distante, nós investimos na propriedade da [terra, a qual era a base de segurança e de continuidade (*Blut und Boden*) através das gerações. Aqui o valor formava um vínculo com o passado. Mais recentemente, nós investimos em ações de empresas de manufatura, cujos ativos e movimento comercial se igualavam aproximadamente à capitalização de mercado dessas ações. Nesse momento, o valor estava no presente. Na era tecnológica, o valor está no futuro. Encontramos nossa segurança ao investir na insegurança mais radical, ao investir na contingência. Assim, a Microsoft, com um movimento comercial de aproximadamente \$ 15 bilhões, teve um capitalização de mercado de aproximadamente 160 bilhões, 15 vezes os seus ativos e movimento. A Lastminute.com obteve aproximadamente 20 milhões de libras esterlinas em vendas no ano de 1999. Sua capitalização de mercado será de aproximadamente 400 milhões de libras esterlinas no seu balanço de fevereiro de 2000. Na era tecnológica, o capital acumula no futuro. Aquilo que é verdade para o capitalismo, é verdade para o bem-estar. O Estado de bem-estar social clássico era baseado na engenharia social que tomava a vida melhor no presente. A engenharia genética visa um bem-estar no futuro. A nova geração não é uma 'geração do agora', mas uma 'geração do ainda não'.

(3) Esticando-se: descontinuidade

As formas tecnológicas de vida estão esticadas. Os laços sociais da cidade medieval, seja do aprendiz, do diarista ou do mestre artesão, eram orgânicos, quase naturais. Esta cidade possuía estradas que ziguezagueavam sobre o percurso natural de vacas e ovelhas. O Estado-Nação tem vínculos lineares. As relações, e por conseguinte os laços

sociais, são mais específicas que difusas no que se refere aos papéis, visto que o contrato linear substitui o status orgânico. Aí já percebemos os laços sociais sendo esticados e adelgaçados. A 'comunidade imaginada' do Estado-Nação moderno desloca a comunidade medieval, real. Trata-se de uma comunidade imaginada, posto que as pessoas que a compõem não podem se conhecer através de contato direto. A comunidade imaginada do Estado-Nação já é o começo da cultura-á-distância. Não apenas laços sociais, mas ligações espaciais se tomam mais retas e lineares: em rodovias nacionais, estradas de ferro, fiações de telefone e eletricidade. Embora esticadas e lineares, as conexões espaciais apresentam continuidade. uma continuidade de laços sociais.

Mas as formas de vida tecnológicas são esticadas *mesmo*. Elas são longas demais. esticadas, distantes demais para a linearidade. Elas são tão esticadas que se partem. Ligações espaciais e laços sociais se quebram. Elas então se reconstituem como ligações de uma *rede* não-linear e descontínua. A cultura tecnológica é uma sociedade em rede. As ligações da rede são tão finas que não têm quase nenhuma espessura. Elas são, para citar Bruno Latour (1993, p. 119), 'topológicas' e não 'topográficas', e são conectadas não por **laços** sociais *per se*, mas sim por vinculas sócio-técnicos. Elas são unidas por conexões tão técnicas quanto sociais. Redes são de algum modo tanto *inorgânicas* quanto orgânicas. Há algo artificial, algo absolutamente não-vital acerca das redes. Elas são cultura a uma distância muito maior. Se a unidade dos laços sociais (da nação) é mantida por mitos de origem, a unidade das ligações sócio-técnicas das redes é mantida por unidades de sentido bem mais tênues. Esta unidade é mantida através das *comunicações*: a chamada telefônica, a partida de futebol transmitida globalmente pela televisão, a última troca de mensagens eletrônicas.

Num certo sentido. o transporte é apenas uma outra forma de comunicação distanciada. Em cada caso, existe uma troca simbólica a distância entre A e B. Formas de vida são tão distendidas na era tecnológica, que a linearidade das rodovias já não é longa o suficiente. Assim. as comunicações se estabelecem de modo crescente através de portos não-lineares e descontínuos: através dos aeroportos, 'teleportos' de telefones celulares, *modem*, através de portais da Internet. Mudar de um porto para o outro é movimentar-se não numa linha reta, mas saltitar por aí, movimentar-se de modo descontínuo. Com frequência, o movimento nas

redes se dá em várias direções ao mesmo tempo, e não ao longo de um caminho reto. As coisas se tornam 'difusas' através das redes. A sociedade em rede é uma sociedade de fluxos, uma sociedade de comunicações globais. Existem vários tipos de fluxos, sendo proeminentes aqueles relativos à informação. Mas todos os tipos de fluxos são fluxos de comunicações. A sociedade manufatureira de Marx era baseada em máquinas que transformavam a natureza. As máquinas de hoje são menos relativas à transformação da natureza, ou mesmo à transformação da cultura (informação), do que à *transmissão* da cultura (comunicações). A sociedade de fluxos, a sociedade em rede, é menos uma sociedade de informação que uma sociedade de *comunicações*.

Comunidades nacionais são lineares e contínuas. As ligações entre as cidades globais são não-lineares. Multiculturalismo e cosmopolitismo são não-lineares. A idéia de integração nas comunidades nacionais, imaginadas - quer no 'cedinho' americano, republicanismo francês ou patriotismo constitucional alemão (o *Verfassungspatriotismus* de Habermas) -, é linear. Elas trabalham da perspectiva de narrativas pedagógicas de integração. Mas as formas tecnológicas de vida são menos lineares que um 'mosaico'. Elas envolvem um mosaico de comunidades em rede. Cosmopolitismo é uma questão de cidadania, e de direitos universalistas de cidadania, mas também uma questão de cultura, de multicultural, em lugar da uniformidade do cadinho cultural. Assimilação significa fazer do outro o mesmo, isto é, um certo 'endotismo' [*endotism*]. Multiculturalismo e cosmopolitismo presumem um exotismo mútuo, e, no entanto, o começo de uma conversa. Eles presumem um 'tornar-se nativo' mútuo. Eles envolvem não a assimilação através de uma norma ocidental, mas aquilo que Hannah Arendt indica como um colocar-se no lugar de um outro concreto e particular. O multiculturalismo aqui indica não apenas o caráter (mosaico) de um território geográfico dado. Ele indica também a identificação plural de indivíduos móveis e dispostos numa rede transnacional. Quando a diáspora turca estende-se de Ancara a Berlim e Hackney, e com comunicações para todos esses lugares se tomam mais baratas, a identificação plural significa uma ligação mais tênue a uma cultura específica. Ela significa mais espaço para elementos fortes de completa desidentificação com a diáspora. O caráter tênue das redes de formas tecnológicas de vida deixa espaço para o individualismo, para a contingência, para a subjetividade nômade. Multiculturalismo também é

cultura à distância. Ele é uma cultura singular dada espalhada ou estendida na distância e significa que culturas diferentes – previamente distantes – se defrontam umas com as outras.

Suspensão

Formas tecnológicas de vida são desalojadas [*disembedded*], de algum modo '*suspensas*' [*'ijied ou''l*].

Enquanto suspensas, elas absorvem menos e menos a característica de um lugar particular, e podem ser qualquer lugar ou, de fato, lugar nenhum. Esse espaço suspenso de não-localidade é um espaço genérico, não particular, e se caracteriza não tanto por uma multiplicidade de identidades, mas por uma ausência de identidades (AUGÉ, 1995). Seu contexto não é contexto absolutamente. Sua diferença é indiferença. Aeroportos e, de fato, aviões constituem espaços genéricos deste tipo. Assim são os espaços de marcas nas lojas de departamentos: uma seção Ralph Lauren é intercambiável com outra, uma seção Boss por outra, uma Tommy por outra. A loja de departamentos pode estar em Tóquio, Londres, Chicago, como o poderia o aeroporto. Muitos parques temáticos - Disney. Universal – são espaços genéricos deste tipo. Um McDonald's é intercambiável com um outro; uma Benetton com uma outra; um Warner Village com um outro (FRANKLIN; LURY; STACEY, 2000). A Internet é um espaço genérico e não um espaço particular. De fato, as próprias redes são por definição espaços suspensos. A CNN e o mundo dos Teletubbies são espaços genéricos. Espaços genéricos são desalojados e nunca realojados (KNORR-CETINA, 2000). Algumas vezes isto envolve uma suspensão literal, como no transporte aéreo, telefonia celular e televisão digital via satélite; outras vezes, o ato de cavar, como na televisão a cabo e conexões subterrâneas de banda larga da Internet. Em todos esses casos, a interação social situa-se num nível distinto das formas usuais da vida.

O 'laboratório' é um espaço genérico deste tipo. O laboratório está 'suspenso' da vida normal. Ele consiste não de homens de colarinho azul, mas de gente usando batas brancas. Na vida normal, as pessoas fazem coisas rotineiras. Na vida nos laboratórios, descobrem-se, inventam-se coisas. O laboratório não produz bens, ou serviços, mas conhecimento; ele produz pesquisa. O laboratório é um espaço genérico. Quer em Tóquio,

Paris ou Los Angeles, as pessoas vestem batas brancas. Esses laboratórios estão cheios de equipamentos similares e das mesmas revistas acadêmicas e especializadas. Nos laboratórios as pessoas devem saber inglês e ser digitalmente alfabetizadas. Há uma certa ausência de contexto nos laboratórios. Vinte anos atrás, Bruno Latour e Steve Woolgar escreveram *Laboratory life*. Vinte anos depois, mais e mais vida normal está se transformando em vida de laboratório. Quando Latour e Woolgar escreveram, o laboratório produzia textos acadêmicos. Agora, com a mesma frequência eles produzem *protótipos*. De modo crescente, a pesquisa tem se tomado pesquisa & *desenvolvimento*. De modo crescente, a ciência de laboratório se torna tecnológica, na proporção em que acadêmicos da biotecnologia e garotos universitários prodígios da ciência da computação produzem protótipos, começam seu próprio pequeno negócio e ficam ricos. Há um movimento duplo aqui. Primeiro, a ciência 'desce', por assim dizer, de sua autonomia pura e se torna tecno-ciência. Segundo, há a ascensão, por assim dizer, de relações sociais cotidianas para se tomarem, elas próprias, formas de vida laboratorial. Ao mesmo tempo, ciência e sociedade se tornam tecnológicas.

O mesmo acontece na arte com o fenômeno do 'estúdio'. O estúdio era um espaço de criatividade, suspensão de formas rotineiras da vida como pura arte. Pura pintura, escultura, composição de música aconteciam no estúdio. Mas agora as novas asas da nova mídia de editores globais como Bertelsmann se tomam 'Bertelsmann Studios'. Firms londrinas de multimídia tais como AMX Digital se renomeiam AMX Studios. Uma agência bem sucedida de arquitetos como Libeskind em Berlim é agora Libeskind Studio. O maior site de pesquisa e treinamento da mídia universitária digital na Europa na nova Universidade de Malmö é o Malmö Studios. O que é produzido nos novos estúdios (e laboratórios) contradiz a idéia de gênio do artista e do cientista autônomos, pois é coletivamente produzido. O modelo para os novos estúdios de 'tecnarte' é obviamente o cinema de Hollywood. Aquilo que o laboratório e o novo estúdio e estúdio hollywoodiano fazem são *protótipos*. Isto é diferente da fábrica, que faz cópias; e do escritório, que faz estas cópias circularem. O laboratório e o estúdio fazem protótipos. E quando, de modo crescente, o consumo se torna especializado, e os produtos de mercado crescentemente imprevisíveis, a competição se torna menos uma questão de 'cópias' que de protótipos. Progressivamente mais gente trabalha na produção de

protótipos. 'Laboratórios' e 'estúdios' estendem-se a um número cada vez maior de setores económicos. De modo crescente, a própria vida se torna similar à vida de laboratório. Do mesmo modo que a ciência, a arte desce de sua autonomia e se torna tecnoarte, e vende os seus protótipos no mercado.

Laboratórios e estúdios produzem protótipos. A diferença é que os laboratórios têm seus protótipos patenteados. Estúdios (incluindo, claro, as firmas produtoras de software) têm os seus protótipos protegidos por direitos de cópia. Patentes e direitos de cópia são, é claro, formas de propriedade intelectual. Protótipos materiais são patenteados. Protótipos simbólicos são protegidos pelo direito de cópia. Laboratórios fazem protótipos de bens materiais para serem patenteados. Estúdios fazem protótipos de bens simbólicos para extrair deles direitos de cópia. Os estúdios não estão envolvidos apenas com trabalho simbólico, como é o caso dos escritórios. Estúdios inventam bens simbólicos. Toda propriedade intelectual é suspensa, é desalojada em comparação com a propriedade real. A propriedade real é baseada na acumulação de capital; a propriedade intelectual na acumulação de informação. A propriedade real é baseada na acumulação do idêntico: como disse Marx, 'tempo de trabalho homogêneo congelado'. A propriedade intelectual é baseada na acumulação de diferença. Cada protótipo deve ser diferente daquele que o precede. A propriedade intelectual é baseada na acumulação de símbolos, de sentido. Para que haja sentido, deve existir diferença inteligível. Hoje, a produção de protótipos (de propriedade intelectual) se tornou rotineira. Hoje a produção acarreta a invenção crônica, a repetição crônica da diferença. A patente é a invenção crônica do real; o direito de cópia, a rotina da invenção do imaginário.

Nós falamos acerca de ambientes de marca como espaços genéricos, suspensos. Isto envolve a terceira categoria da propriedade intelectual, a marca comercial (LURY, 1993). Se você patenteia um material (seja ele um bem tecnológico ou natural) e garante direitos de cópia de um bem simbólico, qual a função da marca comercial? Você comercializa marcas, uma logomarca ou um nome (como McDonald's ou hoje Mick Jagger). O que se comercializa são '*marcas*', sejam elas cores, nomes ou logomarcas (FRANKLIN; LURY; STACEY, 2000). Comercializar marcas é tomá-las propriedade intelectual. É conferir direitos exclusivos a essas marcas. Enquanto a patente e o direito de cópia

presumem a **invenção** de um protótipo, a marca comercial não. Para que marcas (como Boots the Chemist ou Virgin ou Ford) sejam comercializadas, elas - e as marcas, bens e serviços a elas associados - já devem pertencer ao domínio público. Em alguns casos, conferem-se proteções a marcas comerciais para as quais não existe ainda um conjunto de bens e serviços associados. Por exemplo, Mick Jagger, que agora, ao que parece, pretende lançar uma gama de produtos sob esta marca. Enquanto você garante direito de cópia de um livro, disco, um *bit* de um aplicativo que é novo e que você quer lançar no domínio público, a marca de comercialização já pertence ao domínio público.' Deixe-me dar um exemplo. Quando eu ganho um pouco de dinheiro com a escritura de um livro maravilhoso e inovador, eu o faço através do direito de cópia. Quando eu escrevo um livro ruim, e ele ainda vende, então, deve ser um resultado de meu nome como marca comercial efetiva. Quando eu escrevo um terceiro livro, muito bom, que não vende em absoluto, isto pode ser explicado pelo fato do valor de minha marca ter declinado.

A marca comercial é uma propriedade intelectual, e o trabalho de gerenciamentc de marcas [*branding*] parece estar se tomando, de forma crescente, central para os 'estúdios'. Como outros trabalhos em estúdios, não se trata tanto de trabalho de produção, mas principalmente de *design*. Entretanto, distintamente de outros trabalhos de design, ele não cria novas unidades de propriedade intelectual. Ao invés disso, *valoriza* unidades de propriedade intelectual existentes, que são as marcas (LURY, 1999). Na nova mídia dos estúdios, onde estamos conduzindo uma pesquisa, parece que houve uma mudança na direção do trabalho orientado para as marcas comerciais. Firms de nova mídia estavam no passado primariamente orientadas para a produção de CD-Rü Ms, Weh-graphics e jogos para computador, isto é, protótipos como bens simbólicos que seriam lançados sob a proteção de um direito de cópia. Elas estavam produzindo novos *bits* de propriedade intelectual. Agora, aparentemente, elas estão gastando um bocado mais de tempo produzindo marcas para suas firmas. Elas são agora, de modo crescente, um negócio do setor terciário, valorizando marcas, como uma propriedade intelectual existente. Firms da nova mídia estão mais e mais trabalhando para as ponto.com, desenhando sites e

1 As idéias deste paragrafo são todas tiradas diretamente de Célia Lury. Qualquer erro de interpretação, sou eu o responsável.

equipamentos de comércio eletrônico - isto é, construindo um lugar onde se possa comercializar – para essas empresas. Além disso, formas clássicas de propaganda estão promovendo valorização de marca para as *ponto.com*. Olhe qualquer trem ou estação de metrô, ou *outdoor*, dirigindo através de Londres. Conte as primeiras 50 propagandas. Aposto que de 15 a 20 delas serão para empresas *ponto.com*. O comércio eletrônico é compra à distância; cultura de consumo à distância; formas de vida à distância. O que ocorre aqui *é*: valorização terrestre de marcas de formas tecnológicas de vida.⁴

'Plataformas' são espaços suspensos. O sistema operacional Microsoft Windows é uma tal plataforma. Esta plataforma é protegida por legislação de propriedade intelectual, por legislação de direito de cópia. Mas as plataformas não são necessariamente uma propriedade. A plataforma para comunicação por telefone celular predominante na Europa não é uma propriedade. Ninguém tem direitos de propriedade intelectual sobre ela. Ou sobre o sistema operacional Linux, ou o Unix como sistema operacional para servidores. Plataformas são um caso muito especial de propriedade intelectual. Sem elas, não se tem a permissão para participar de várias formas tecnológicas de vida. Plataformas podem ou não ser 'padrões'. Não existe ainda padrão de conversores para televisão digital. A plataforma europeia para as comunicações faladas através de telefone celular é um padrão. Nos Estados Unidos existem plataformas em competição e não ainda um padrão, Onde existem plataformas competindo. o tema proprietário ou não-proprietário é importante. Onde existe um padrão esse tema é crucial. Se você detém um padrão registrado, você é de fato dono de um portal [*gatekeeper*] para o mundo. Se não lhe pagarem uma taxa de licenciamento, eles estarão excluídos de formas tecnológicas de vida. Outras plataformas para formas tecnológicas de vida são aeroportos, e espaço nos distritos certos das cidades globais. Com frequência. você precisa de capital para ter acesso a essas plataformas, esses espaços genéricos. Eles são caros. Você precisa tanto de capital cultural quanto econômico. Você precisa de 'capital social' das redes

⁴ Meu agradecimento a Andreas Wirtel aqui. Este artigo é informado por **uma** pesquisa feita com Wittel, Lury, Deidre Boden e Dan Shapiro acerca da **nova** mídia. A pesquisa é parte do **Programa Virtual Society** financiado pelo Economic and Social Research Council.

certas (LEADBEATER, 1999). Em questão pode estar um *NOVO* tipo de estratificação social, no qual a classe social depende das relações de propriedade intelectual e dos direitos de acesso aos espaços suspensos das formas tecnológicas de vida.

Conclusões. políticas

A que dizer a respeito do poder? No capitalismo tecnológico, o poder opera talvez menos através da exploração que da exclusão. Propriedade real nos meios de produção carrega consigo o direito de exploração. Propriedade intelectual carrega consigo o direito de *excluire*. A propriedade de uma marca comercial exclui qualquer outra pessoa que não o seu proprietário de valorizar aquela marca comercial. Este é o modo como o patrocínio moderno opera. A valorização de patentes de DNA humano e de plantas do 'terceiro mundo' é objeto de discórdias sobre a globalização na **AME** em Seattle. **a** direito de cópia numa plataforma, que é um padrão, é objeto de discórdias entre o Departamento de Justiça dos Estados Unidos e a Microsoft. Essas são lutas envolvendo não apenas questões de quem é o dono dos bancos de dados de DNA e quem é o dono das plataformas, mas que empurram para trás as fronteiras do proprietário em si. Classe social se toma uma questão de acesso às plataformas, acesso à suspensão das formas de vida tecnológicas. Ela se toma uma questão de acesso, não apenas ao meio de produção, mas aos meios de invenção.

Nas formas de vida tecnológicas, não apenas a resistência mas também o poder é não-linear. **a** poder já não é primariamente pedagógico ou narrativo, mas ele próprio performático. A 'nação' agora opera menos através de 'narrativa' e 'pedagogia' que através da performariedade da informação e comunicação. **a** poder opera menos através da linearidade e do argumento reflexivo do discurso – ou, no que diz respeito a isso, da linearidade da ideologia - que através do imediato da informação, da comunicação. **a** poder talvez não opere primariamente no nível do intelecto reflexivo nem no nível do inconsciente, mas no nível do conhecimento tácito. **a** poder pode ser menos disciplinar que nômade na forma de multinacionais, pés soltos para se mudar de um país para o outro. Mais uma vez, essas companhias de pés soltos operam menos através da exploração que através da exclusão dos meios de produção. A política na vida tecnológica é também uma política na qual aqueles na interface da

tecnologia e formas de vida. um já significativo e crescente número de empregados nos laboratórios e estúdios, terão um papel cada vez mais importante. Finalmente, a política nas formas tecnológicas de vida problematizará o futuro de modo crescente. Este é o caso, é claro. da política da natureza: política ambiental e política de DNA e OGMs. O próprio capital acumula-se de modo crescente no futuro.

Referências

- ARNOLDI, J. 2000. Niklas Luhmann 's Phenomenology of Communicarions. **Goldsmith College, London University**. Mimeo.
- AUGÉ, M. 1995. *Non-places*, London:Verso.
- BECK, U. 1992. *Risk società*. London: Sage.
- _____. 2001. *Individualization*. **London: Sage**.
- BODEN, D.; MOLOTCH, H. 1994. The compulsion of proximity. In: FRIEDLAND, R.; BODEN, D. (Eds.) *NowHere: spae e, time and modernity*. Beckerley: Uni versity **ofCalifornia Press**.
- CASTELLS, M. 1996. *The rise ofnetwork società*. *Oxford*: Blackwell.
- DELEUZE, G. 1995.** *Nego tíations*. New **York: Columbia** University Press.
- DELEUZE, G.; GATARRI, F. 1983. *Antt-Oedipus*. London: Routledge.
- DURKHEIM, E.; MAUSS, M. 1963.** *Primitive classificatíon*. **London: Cohen and West**.
- FOUCAULT, M. 1996. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- FRANKLIN, S.; LURY, C., STACEY, J. 2000. *Global nature, global culture*. **London: Sage**.
- GADAMER, H. G. 1976.** *Philosophical hermeneutícs*, **Beckerley: University ofCalifornia** Press.
- GARFINKEL, H. 1984.** *Studies in ethnometodology*, **Cambridge: Polity** Press.
- KNÜRR-CETINA, K. 2000.** Currency traders as epistemic communities. *American Journal ofSociology*.

KOOLHASS, R. 2001. Junkspace. Mimeo.

LATOUR, B. 1993. *We have never been modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. 1979. *Laboratory life*. Princeton: Princeton University Press.

LEADBATER, C. 1999. *Living on thin air*. Harmondsworth: Penguin.

LURY, C. 1993. *Cultural rights*. London: Routledge.

_____. 1999. **Marking time with Nike: the illusion of the durable.** *Public Culture*, II, p. 499-526.

MCLUHAN, M. 1993. *Understanding media*. London: Routledge.

PARSONS, T. 1968. *The structure of social action*. New York: Free Press.

SENNETT, R. 1998. *The corrosion of character*. New York: Norton.