

AUTONOMIA E LIBERDADE EM TEMPOS DE VIDA ADMINISTRADA

Divino José da Silva*

O nosso propósito, neste artigo, será pensar as dificuldades para a formação ética, numa época em que há o predomínio de sofisticadas formas de controle e gerenciamento da vida, as quais se dão a partir de intervenções científico-tecnológicas no campo da informática e dos meios de comunicação, na área da saúde e da engenharia genética, no trabalho e na educação, no campo da política e da vida social. A vida transformou-se em objeto de investimento, sobre o qual incidem estratégias de controle e do cálculo previdenciário.

A atualidade desses temas se evidencia no predomínio de termos e conceitos que têm ocupado espaço no debate teórico e na mídia, atualmente, tais como: bioética, sociedade de risco, biotecnologia, biogenética, vida administrada, vidas supérfluas. São termos ou expressões que definem modos de intervenção sobre o corpo e a vida humana e que fabricam desejos e necessidades, modos de querer e pensar, formas de organização política e social. O interesse aqui é pensar aspectos do nosso *ethos* contemporâneo que põem claros limites aos ideais de autonomia e liberdade. Trata-se, sobretudo, de pensar os limites do pensamento e da capacidade de julgar, numa época em que o capitalismo invadiu “[...] as esferas mais privadas e íntimas da vida humana desde a fé até o corpo biológico.” (PELBART, 2000a, p. 26).

A discussão sobre ética e educação é um dos assuntos mais desfigurados, na atualidade. Tornou-se insípido e com pouca força evocadora, mas ao mesmo tempo é tema de uma infinidade de livros e artigos de Filosofia, Psicologia e Pedagogia. O problema, certamente, não está na importância e pertinência de se discutir e pensar o nosso presente a partir de uma perspectiva ética, mas no risco em conferir ao tema uma abordagem excessivamente otimista e identificada com a crença nos ideais de autonomia e liberdade que, desde o século XVIII, impregnam

* Doutor em Educação. Professor do Departamento de Educação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Campus Presidente Prudente.
SILVA, Divino José da. Autonomia e Liberdade em Tempos de Vida Administrada. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 20: maio-out/2013, p. 64-86.

o nosso ideário educacional. Não se trata aqui de negar, como lembra Adorno (1995a), a atualidade do programa kantiano acerca do Esclarecimento como condição para a maioria, mas de colocar em questão os entraves, o controle planejado, que a sociedade exerce sobre os indivíduos e que põem sérios limites à emancipação: “[...] é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização de mundo.” (p. 181). Essa constatação de Adorno põe em suspeita, como se sabe, os ideais de autonomia e liberdade sustentados pela razão, na modernidade. Esse alerta tem suas raízes em Marx, Freud e Weber, e coloca Adorno na companhia de Foucault, apesar das diferenças que marcam o pensamento desses autores. Vejamos, a esse respeito, o que afirma Rouanet (1987, p. 12):

Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios a fins. Depois de Adorno, não é mais possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder.

Ainda que não seja nosso intuito averiguar o que houve com o conceito clássico de razão, essas indicações confirmam as dificuldades para se operar com as noções de autonomia e liberdade, na atualidade, e as colocam em suspeição. Hoje, podemos nos pensar, de fato, livres e autônomos? Como interroga Duarte (2010), vivemos uma espécie de colonização desses ideais pelas exigências do mercado de trabalho que nos querem flexíveis, dóceis e criativos? Os ideais de autonomia e liberdade não foram suplantados pelas determinações tecnológico-científicas, econômicas e políticas, em nosso presente? É possível o exercício da autonomia e da liberdade, numa época em que há o predomínio das tecnologias virtuais, a partir das quais parece se realizar o moderno desejo de comunicação instantânea sem restrições, em que todas as instâncias da vida foram espetacularizadas?

Desafios para a formação ética no contexto da vida administrada

A expressão *vida administrada* será empregada aqui num sentido amplo, para significar os processos de interferência planejada sobre a vida em suas várias dimensões. A administração da vida ocorre hoje de forma suavizada, quase anônima, tornando real a fórmula nietzschiana: “nenhum pastor e um só rebanho”. Nisto parece consistir o processo de uniformização de desejos e necessidades que, no limite, constrói pseudoindividualidades, em que “[...] os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 144-145).

Tendo em vista as questões acima anunciadas, trataremos a seguir de aspectos do nosso *ethos* contemporâneo, que nos desafiam a reinventar ou a repensar os sentidos da autonomia e da liberdade, hoje. Para que evitemos os idealismos, ao tratar dessa temática, é necessário lidar com aspectos gerais da nossa cultura, na atualidade, que marcam de forma incisiva os nossos valores: a) o predomínio do saber tecnocientífico sobre as demais formas de conhecimento; b) a prevalência do tempo do mercado e tempo do trabalho sobre as demais instâncias do vivido.

a) O predomínio do saber tecnocientífico

A crítica às conquistas tecnocientíficas da modernidade, que submeteu tudo ao domínio da “vontade de poder”, encontra suas raízes na filosofia de Nietzsche e de Heidegger. Sobre isso, afirma Duarte (2010, p. 34):

Ao fim das contas, Heidegger detecta a herança moderna, cartesiana, de Nietzsche, ao interpretar a vontade de vontade como a vontade do sujeito como fundamento que reduz tudo o que “é” à figura da subjetividade que visa a se assegurar da certeza das suas representações para melhor agarrar seus objetos, metáfora com a qual se explicita a violência característica do mundo contemporâneo tecnificado.

Heidegger (1987, 2002) desenvolveu um longo diagnóstico filosófico acerca da modernidade, na tentativa de compreender os fundamentos metafísicos que dão sustentação e sentido para o nosso tempo presente. Nessa empreitada, Heidegger desenvolve uma sofisticada crítica à metafísica da subjetividade e à influência da técnica sobre os rumos das sociedades contemporâneas. O esforço do projeto heideggeriano está em exercer a crítica à constituição da subjetividade moderna, que conferiu ao homem uma posição de domínio calculado sobre o mundo. Esse domínio é identificado com a técnica desenfreada, a qual se sustenta “[...] na figura do intelecto capaz de calcular, ordenar, organizar, representar e dominar incondicionalmente tudo que é. Garante-se, assim, a possibilidade da contínua produção e destruição tecnológica do homem e dos entes.” (DUARTE, 2010, p. 38).

Essa posição de domínio foi conferida ao homem com o advento do sujeito moderno, sujeito cartesiano, que transformou a natureza em matéria representável à consciência do sujeito. Só é real o que é representado pela consciência. O sujeito é considerado a origem sobre a qual se sustentam quaisquer conhecimentos. É consciência de si, a qual representa e ordena o mundo representado. Tal consciência de si do sujeito, ao mesmo tempo em que o coloca na posição de pensar os objetos externos a ela, pretende ter a absoluta clareza sobre si mesmo e do funcionamento de sua própria consciência. O pressuposto é o de que nada escapa ao seu controle e domínio. O sujeito orienta o pensamento na busca do conhecimento com base em regras e leis que, se bem observadas, não o deixarão desviar-se do caminho da verdade.

Mas, para Heidegger, comenta Rouanet (1993, p. 62), a metafísica da subjetividade não se restringe à especulação teórica, pois dela decorre um projeto prático, a partir do qual o sujeito controla e transforma a realidade. Esse projeto é impulsionado por uma vontade de transformação, a qual se vincula, inicialmente, à busca da felicidade e da realização humana. No entanto, com o tempo, essa vontade foi reduzida à vontade de potência no sentido nietzschiano, em que a razão foi reduzida ao instinto de tudo dominar e calcular. O conhecimento é

pensado nesses termos como relação de poder, portanto, de dominação. O comentário de Foucault (2002, p. 21) a essa noção de vontade de poder, em Nietzsche, nos auxilia na compreensão da crítica heideggeriana:

Atrás do conhecimento, na raiz do conhecimento, Nietzsche não coloca uma espécie de afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, ao contrário, impulsos que nos colocam em posição de ódio, desprezo, ou temor diante de coisas que são ameaçadoras e presunçosas.

Nessa crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade, salienta Rouanet (1993), a técnica passou a constituir um fim em si mesmo, expressão máxima da instrumentalização da razão. Daí decorre a natureza marcadamente totalitária da técnica em razão de seu caráter onipresente, que submete ao controle todas as esferas do mundo vivido. No mundo tecnificado, as formas de organização e de decisão sobre a vida e sobre as relações sociais são orientadas por uma racionalidade burocrática. Ou seja, para Heidegger, a técnica moderna submeteu a vida ao planejamento calculado, padronizou e funcionalizou os comportamentos humanos. Com o predomínio da técnica, a relação entre pensamento e mundo foi obscurecida:

[...] quando Heidegger falava de um obscurecimento do mundo tratava-se, em primeiro lugar, de caracterizar um mundo que se tornara superficial e “sem profundidade”, um mundo de simulacros multiplicados instantaneamente, um mundo de superfície plana, desprovida de raiz ou referencial ontológico, desprovido de meditação ponderada. (DUARTE, 2010, p. 21).

Esse diagnóstico heideggeriano acerca da modernidade pode ser considerado o ponto de partida para muitas das críticas à cultura contemporânea. São convergentes com essa crítica as análises que Adorno e Horkheimer desenvolvem, no livro *Dialética do esclarecimento*, cujas preocupações são devedoras da análise de Heidegger: “[...] crítica à sociedade burocrática, repressiva, disciplinadora e consumista do mundo ocidental.” (MAIA, 2003, p. 94). Do mesmo modo, Hannah Arendt, em seu livro *A condição humana*, assume muitas das teses do diagnóstico heideggeriano sobre a modernidade. Mais do que

explicitar a dívida de Adorno e Arendt para com Heidegger, interessa-nos pensar o que advém do diagnóstico desses autores para a análise dos desafios éticos aos quais fomos lançados na modernidade tecnocientífica.

Todos estes são temas e problemas caros ao pensamento de Hannah Arendt e Adorno. O nosso interesse nesse tópico não é fazer aproximações apressadas entre Adorno e Arendt, visto serem marcantes as diferenças teóricas entre eles, mas pensar a partir do horizonte da crítica que eles tecem à racionalidade instrumental, aspectos que põem claros limites aos ideais de autonomia e liberdade na atualidade. Trata-se, sobretudo, de pensar os limites da reflexão e da capacidade de julgar, numa época em que o capitalismo, com seu braço tecnológico, ocupa todas as esferas da vida. Insere-se nesse rol de preocupações, particularmente, as críticas de Arendt (2000) ao desenvolvimento tecnocientífico e seus efeitos sobre a capacidade dos indivíduos de julgar, pensar, opinar e conferir sentido à vida humana.

No prefácio ao livro *A condição humana*, Arendt (2000, p. 10) escreve:

Recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar “artificial” a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, “sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores” e “alterar-(lhes) o tamanho, a forma e a função”; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos.

Arendt revela, nessa análise do moderno desenvolvimento tecnocientífico, o desejo do homem em abandonar a Terra, vista por ele como uma prisão da qual pretende se libertar. O investimento em conhecimento científico redundaria no esforço permanente em construir uma vida artificial que pudesse eliminar os vestígios de natureza no próprio homem. Nesse desejo de abandonar a Terra está presente a preocupação em transformar radicalmente a condição humana, ultrapassando os limites entre vida e artifício, natureza e mundo. Tal atitude condensa os efeitos que os avanços tecnocientíficos exercem sobre a relação que o

homem estabelece com o mundo e com a natureza. Nessa atitude se manifesta a intensificação da alienação do homem sobre todas as formas de vida.

Nessa indiferenciação entre vida e natureza, vida e artefatos tecnocientíficos, há riscos para a própria vida, em razão das dificuldades de se exercer o controle sobre “[...] os processos de fabricação da natureza e do próprio homem.” (DUARTE, 2010, p. 50). A dificuldade, para Arendt, não está somente no caráter incontrolável dos processos de fabricação, mas passa, fundamentalmente, pela linguagem científica que se expressa em fórmulas matemáticas, as quais “[...] não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio.” (ARENDR, 2000, p. 11). Acentua-se, cada vez mais, a distância entre a capacidade fabricante do homem, no contexto do conhecimento tecnocientífico, e a sua capacidade de pensar, compreender e falar sobre aquilo que ele é capaz de fazer.

Essa situação criada pelo avanço do conhecimento científico interfere no campo das decisões políticas. Ao se deter sobre as análises arendtianas, interroga Duarte (2010, p. 51): “Como decidir politicamente alguma coisa se não somos sequer capazes de pensar, compreender e julgar o que estamos fazendo e aquilo que está em jogo no que fazemos?”. Com o predomínio da linguagem científica, anula-se, ou pelo menos há uma evidente ameaça à eficácia do discurso político, como instância em que os homens podem exercer a pluralidade e “[...] experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos.” (ARENDR, 2000, p. 12). A questão política da qual nos fala Arendt tem como exigência a reflexão e a compreensão acerca do que estamos fazendo, sobretudo, em uma época em que as rápidas transformações produzidas pela ciência e pela técnica dificultam a construção de representações coerentes a propósito de seus efeitos sobre a nossa condição humana. É pensar “[...] aquilo que nos lança em direção a nós e contra nós” (NOVAES, 2009, p. 20). É, portanto, um exercício que demanda “[...] uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.” (ARENDR, 2000, p. 13).

Ao identificar a separação entre a linguagem do pensamento, com a qual podemos exercer a atividade reflexiva, e a linguagem formal, que modula o

discurso científico, Arendt (2000) nos alerta para o risco de sermos transformados em indivíduos indefesos. Caso se confirme, definitivamente, essa separação, “[...] então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja.” (p. 11). A questão que se levanta aqui está relacionada ao caráter burocrático a que foi reduzido o pensamento. Esse tipo de pensamento fez triunfar a mentalidade mediana, espelhada, sobretudo, na figura do tecnocrata, esse contumaz defensor da eficiência e da racionalidade baseada no cálculo, capaz de extrair o máximo rendimento de cada setor da produção tecnológica. Mas é também essa mesma racionalidade burocrática que transforma o homem em matéria para todo e qualquer empreendimento tecnológico. O burocrata é o funcionário que, “[...] no limite, sujeita-se a si mesmo, como objeto, à fúria desencadeada do processo tecnológico de produção.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 54). A essa figura não ocorre perguntar o que acontecerá com aqueles que são transformados em matéria para alimentar o processo produtivo e os interesses do próprio Estado. O caso Eichmann e seus congêneres são os exemplos mais flagrantes dessa rendição incondicional à mentalidade burocrática, a qual transformou seres humanos em matéria a ser manipulada, descartada ou conservada, conforme determinações do cálculo técnico. Nesse caso, trata-se de lidar com o homem como se lida com qualquer material. Vejamos a reflexão de Arendt (2000, p. 201):

A história política recente está repleta de exemplos indicativos de que a expressão “material humano” não é simplesmente metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer a inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral, etc., todas visando a manipular e modificar o material humano como se se tratasse de qualquer outro material. Esta atitude mecanicista é típica da era moderna. [...] Em qualquer caso, o único resultado possível é a morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas enquanto homem.

O que se evidencia, a partir desse diagnóstico de Arendt, é o risco da perda da capacidade humana de pensar, julgar e compreender os efeitos do

conhecimento tecnocientífico que transformou a vida supérflua, reduzida a mera vida biológica. Amplia-se assim o controle sobre a vida e as formas de geri-la. “Con ello se opera una progresiva sustitución de la acción espontanea por la conducta normalizada.” (BÁRCENA, 2006, p. 136). Em tal situação, a vida foi reduzida à luta pela sobrevivência e pela adaptação às demandas do social, gerando o conformismo e a dificuldade de reflexão sobre o que estamos fazendo. Nesse mundo em que a *ação espontânea* é substituída pela *conduta normalizada*, “[...] as palavras perderam seu poder”. (ARENDRT, 2000, p. 12). É nesse espaço da linguagem e da conversação que a pluralidade humana se manifesta como constitutiva da vida pública. No entanto, essa esfera pública encontra-se ameaçada pelo predomínio do pensamento tecnoburocrata.

Nesse mesmo registro, situa-se a crítica de Adorno e Horkheimer ao conhecimento tecnocientífico, particularmente, no livro *Dialética do esclarecimento*. Para esses pensadores, a mentalidade científica e sua linguagem anulam os vestígios do irreconciliado e de tudo aquilo que de alguma maneira porta em si a ambiguidade, a incerteza e o “incomensurável”. Aqui reside o caráter regressivo e autodestrutivo da própria ciência, que perdeu a capacidade de acolher em si a reflexão e a crítica de si mesma, pois sua atividade ficou reduzida ao cálculo e ao planejamento da ação mais eficaz sobre a vida. Há uma espécie de paralisia do pensamento, que não investe de forma negativa sobre os fatos, os quais são previamente moldados pela ciência, pelo mercado e pelo jogo político.

A ciência, em sua prefiguração moderna em Bacon e Descartes, anunciou o perfeito domínio do entendimento sobre a natureza, agora, desencantada. A relação que esse sujeito estabelece com os outros, com as coisas e com o mundo é meramente instrumental, prática que será corporificada na técnica e na racionalidade instrumental. O sujeito do conhecimento em funcionamento na modernidade submete o objeto às leis do pensamento. O que escapa às suas regras e leis, por ser diferente, é simplesmente relegado ao esquecimento ou igualado na abstração conceitual: “Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 27).

A partir da constituição do sujeito moderno, já prefigurada no próprio mito, nada pode escapar à sua lógica: “Nada pode ficar de fora, porque a simples idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 29). É contra essa angústia, e o resto inabordável que ela denuncia, que se exige do pensamento uma precisão matemática. No esclarecimento, o pensamento e a matemática se confundem. Tudo já está previamente dado pelo cálculo matemático. Assim, para Adorno e Horkheimer (1985, p. 37), “[...] o esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o próprio pensamento. [...] O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento.” As formas de pensar que se distanciam dos limites do cálculo da linguagem matemática são proibidas ou tratadas como um amontoado de palavras sem sentido. Transgredir a imediatidade dos fatos é incorrer no risco da autodestruição, é perder-se no desvario da imaginação e da fantasia. O encontro de Ulisses com as Sereias nos dá a medida do embate entre imaginação, desejo, fantasia e o risco do eu se perder, portanto, se dissolver no outro ameaçador, pois “[...] quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 45). Nesse embate, o pensamento perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo, bem como teria acontecido a regressão dos sentidos, que já não são mais capazes de “ouvir o imediato com os próprios ouvidos” e “tocar o intocado com as próprias mãos.”

Na conferência “Educação após Auschwitz”, Adorno interroga sobre o sentido do moderno desenvolvimento tecnológico. Trata o problema da mentalidade tecnológica como central, na produção da barbárie. Depois de abordar as psicopatias que favorecem o desenvolvimento do caráter autoritário e da perda do indivíduo, na totalidade social, Adorno (1995b) descreve aspectos do caráter autoritário, associando-os à ideia de eficiência e organização, traços marcantes da personalidade de homens como Himmler e Eichmann. Sobre o caráter manipulador, afirma Adorno (1995b, p. 129):

O caráter manipulador [...] se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas [...]. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de fazer de *doing things*, de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações. Ele faz do ser atuante, da atividade, da chamada *efficiency* enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo. Este tipo encontra-se [...] muito mais disseminado do que se poderia imaginar.

Adorno identifica, na sequência, o caráter manipulador com a consciência reificada. Pessoas desse tipo se igualam a coisas e tratam os outros como coisas. Essa consciência reificada tem forte relação com a técnica. “Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica. [...] na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional e patogênico. Isto se vincula ao ‘véu tecnológico’.” (ADORNO, 1995b, p. 132). Na relação com a técnica, os homens a tomam como um fim em si mesmo, como uma força inexorável, que põe limites à reflexão crítica e ao pensamento, impossibilitando, assim, a compreensão do próprio condicionamento. Contrapor-se a tudo isso tem algo de desesperançoso, porque “[...] significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo.” (ADORNO, 1995b, p. 133). Nisto consiste o aspecto obscuro que paira sobre o desenvolvimento tecnocientífico, anunciado, também, por Heidegger e Arendt.

Neste ponto, incidem os problemas de natureza ética decorrentes do desenvolvimento tecnológico. Daí deriva a natureza marcadamente totalitária da técnica em razão de seu caráter onipresente, o qual submete ao controle todas as esferas do mundo vivido. No mundo tecnificado, as formas de organização e de decisão sobre a vida e sobre as relações sociais são orientadas por uma racionalidade burocrática, que tende a submeter a vida ao planejamento calculado e padronizado e a funcionalizar os comportamentos humanos. Enfim, com o predomínio do conhecimento tecnocientífico, a relação entre pensamento e mundo foi obscurecida. Não parece ser exagero reconhecer, seguindo Adorno e Arendt, que a técnica exerce sobre os indivíduos uma espécie de enfeitiçamento que ofusca o próprio pensamento e o exercício da crítica.

b) A prevalência do tempo de trabalho e do tempo do mercado sobre as instâncias do vivido

Esse rápido diagnóstico retomado de Arendt e Adorno traduz uma nova forma de viver e organizar a vida, a qual foi submetida ao ritmo da máquina. Por outro lado, essa mesma crítica faz-nos manter uma consciência aguda acerca das demandas do tempo presente, o qual tem sido governado pelo ritmo do mercado e do trabalho que encontra na parafernália tecnológica o seu aporte. Isso teria produzido uma nova forma de percepção e relação com o tempo, visto que todos os sentidos e pensamento do homem estão voltados para as atividades de fabricar e fazer. “O progresso da ciência depende cada vez mais do gênio experimental do cientista aliado ao avanço da tecnologia, e a partir daí conhecer e fazer uso de instrumentos passaram a ser momentos complementares” (CORREIA, 2001, p. 230). Nisso consistem as prerrogativas do *homo faber*, que, segundo Arendt (2000), foram elevadas a condição da máxima expressão da dignidade humana, em que são valorizadas as atitudes do homem como construtor e fabricante de objetos artificiais. Em tais circunstâncias, aumenta sua confiança nas ferramentas, as quais ampliam a capacidade produtiva e de domínio sobre a natureza. Todas as motivações humanas são reduzidas à lógica da utilidade e, por conseguinte, à fabricação de ferramentas, tendo em vista a produção de novos e mais sofisticados instrumentos, num movimento em que os fins são transformados em meios: “[...] num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins.” (ARENDRT, 2000, p. 167).

As indicações de Arendt ganham novo vigor, na atualidade, momento em que as decisões das empresas em intensificar investimentos já não são definidas somente em função da taxa de lucros que se deverá alcançar, mas passa, conforme salienta Laymert Garcia dos Santos (2000), pela atenção às inovações tecnológicas que se sucedem como ondas e contra as quais não há alternativa senão investir, caso contrário, será suplantado pela concorrência. Racionalidade econômica e racionalidade tecnocientífica se aliam de maneira inédita, “[...] ao subordinar as

decisões de investimento não às taxas de retorno mas à dinâmica da inovação. Como se a corrida tecnológica lançasse as empresas numa constante fuga para frente, ou numa constante antecipação do futuro [...].” (SANTOS, 2000, p. 294). Nesse contexto, a experiência da fabricação, como um fazer infinito, parece se generalizar e apoderar-se de todas as coisas. A utilidade, como nos lembra Arendt (2000), passa a definir significação e critérios últimos para a vida e para a relação entre os homens. Tudo é julgado e analisado em termos de “para quê”, e não se leva em consideração o “em nome de quê”, cujo sentido só pode ser construído com base na referência ao homem como fim, e não às regras da utilidade.

Na medida em que o processo de fabricação se lança sobre todas as coisas, orientado pelo princípio da utilidade, intensifica-se a mecanização do trabalho e da vida, ao mesmo tempo em que os processos automáticos passam a dominar e, no limite, a destruir o mundo e as coisas. Explicita-se aqui o caráter paradoxal do processo de mecanização da vida humana, já que, se a tecnologia das máquinas possibilita ao homem subordinar-se às leis da natureza para delas se emancipar, isso produz uma nova configuração na relação entre homem e natureza: “[...] a racionalização da vida leva o homem a submeter-se às máquinas que ele mesmo construiu [...]” (SANTOS, 2000, p. 298). Ou seja, o homem se submete, por meio de uma mimese racional, às leis da natureza transcritas agora em linguagem científica. Embora essa constatação não seja nova, dela decorre uma nova relação com o tempo e com o trabalho, impulsionada pelas novas tecnologias e pelo consumo.

Do ponto de vista da relação do homem com o tempo, na sociedade tecnificada, não parece exagero admitir que agimos como um autômato ou, como diz Benjamin (1989, p. 125), reportando-se a Baudelaire, como “um caleidoscópio dotado de consciência”, cujos sentidos são treinados para reagir automaticamente a todas as formas de estímulo. Na relação do homem com os instrumentos tecnológicos, quer no âmbito do trabalho, quer fora dele, esse automatismo se faz presente.

Essa reação automática a estímulos torna as ações humanas semelhantes ao gesto compulsivo do jogador. Cada reação nossa, assim como a do jogador, está

desprovida de conteúdo, pois consiste na mera repetição de um gesto automatizado. Essas atividades estão marcadas pela inutilidade, pelo vazio e pela falta de sentido, pois estão regidas pelo “[...] tempo infernal, em que transcorre a existência daqueles a quem nunca é permitido concluir o que foi começado.” (BENJAMIN, 1989, p. 129). Essa imagem benjaminiana de um tempo que não nos permite concluir nada nos remete ao que enfatiza Deleuze (1992a) sobre o caráter competitivo da empresa contemporânea, que expõe os indivíduos a uma rivalidade insana, mas sempre justificada como sã emulação e sadia motivação. Nesse jogo, a estabilidade é uma meta inalcançável, porque é sempre postergada. Há uma espécie de dívida impagável com o mercado de trabalho, com a nossa formação, que deve acontecer agora de forma permanente, ao mesmo tempo em que nos sentimos defasados com relação às inovações tecnológicas. Nessas condições, vive-se o risco iminente de exclusão dos postos de trabalho.

No registro deste tempo do endividamento, o homem é expropriado de sua experiência e do tempo da reflexão, uma vez que o tempo do ócio foi substituído pelo tempo do trabalho e caracterizado, eufemisticamente, como ressalta Adorno (1995c), como tempo livre. No tempo livre, o homem se vê acorrentado ao trabalho e às exigências do tempo do mercado, o qual regula o ritmo da vida pelo ritmo da produção e do consumo: “As horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outras coisas senão em consumir; e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites.” (ARENDDT, 2000, p. 146). Mesmo que esse tempo seja ocupado com atividades consideradas prazerosas, as mesmas estão funcionalizadas pelo comércio, que interdita o exercício da imaginação criativa. Pensados dessa perspectiva, tempo livre e tempo do mercado não se distinguem. Neles se articulam formas de controle que ganham força com a indústria do espetáculo e com a publicidade, que disputam nossa atenção e ditam o ritmo do nosso tempo, do nosso pensamento e a escolha de nossos assuntos e palavras. Essas são características, assinala TÜRCKE (2010), da “sociedade da sensação”, que ocupam em tempo integral os nossos sentidos. Cumpre-se aqui o temor arendtiano de que nenhum objeto pudesse estar a salvo da aniquilação pelo consumo, o qual ameaça a durabilidade do mundo: “[...] todas as coisas devem ser

devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo [...].” (ARENDR, 2000, p. 147).

Importa destacar aqui que, no curso dessa lógica que configura as nossas vidas no presente, já não detemos nenhum controle sobre o nosso tempo. Conforme escreve Pelbart (2000), somos como que tragados por esse tempo e nele fluímos de forma turbulenta e precária. Os nossos desejos e sensações são vividos como instantâneos e mal temos tempo de compreendê-los e de construir sobre eles um sentido. O ritmo desse tempo é cadenciado por uma sucessão de atividades repetitivas que embaralham as fronteiras entre trabalho e descanso, entre trabalho e lazer. Assim, lidamos com o tempo em dois registros: como obsessivos, que reduzem “[...] a vida a um tempo de puro fazer” (KHEL, 2009, p. 149), ou como depressivos, que caem na inação e numa espécie de inaptidão para a vida. Em ambas as situações, salienta a autora, a ação movida pelo desejo fica anulada, o que impede que pouco ou nada de significativo aconteça ao sujeito.

Com o avanço das tecnologias e sua aplicação no mundo do trabalho, as formas de sujeição se estenderam para além da fábrica. Se, no sistema fabril, ainda havia a possibilidade de liberdade, visto que o trabalhador podia se movimentar da casa para o trabalho, do trabalho para o sindicato, do trabalho para o lazer, do lazer para a escola, como lugares absolutamente distintos, hoje esses espaços estão preenchidos pelo tempo do trabalho. Hoje, escreve Pelbart (2000b, p. 32),

[...] a produção não fica centrada na fábrica, ela invade o tecido urbano, os domicílios, se pulveriza e se mistura com o tempo livre. É o que se chama de fábrica difusa, numa nova conjunção entre cidade e fábrica. A expansão da esfera produtiva invade a esfera reprodutiva. E a tendência é cada vez mais trabalhar-se em casa, já que o espaço doméstico torna-se ele mesmo “produtivo”, de modo que a empresa coloniza a privacidade do tempo livre.

Com essas mudanças nas relações de produção, assinala Pelbart que a forma de sujeição na relação trabalho-capital, que prevaleceu no sistema fabril, foi substituída por uma espécie de servidão contínua. O que se verifica é a extensão da lógica do capital a todas as instâncias do tempo vivido, o qual se tornou uma mercadoria: o tempo pode ser comprado, investido e potencializado. “O sujeito

[...] quer fazer render seu corpo, seu sexo, sua comida, ele investe nas mais diversas informações para se rentabilizar, para se fazer render, para fazer render o seu tempo.” (PELBART, 2000b, p. 34).

O processo de automação conjugado com a informática possibilitou uma nova combinação entre homem e máquina. Não se trata, como escreve Pelbart (2000b), de submissão dos homens à máquina, mas de um processo de integração nelas. Os aparelhos tecnológicos se diluem no ambiente, nos objetos mais triviais e em nossos corpos. Produz-se assim uma espécie de simbiose, “indiferenciação inclusiva”, de indistinção entre meios e instrumentos de trabalho e a própria força de trabalho: “É isso a servidão maquínica objetiva dos indivíduos pelo capital. – é uma espécie de integração no capital.” (PELBART, 2000b, p. 33).

Algumas considerações

Retomemos, para encerrar, as questões das quais partimos para desenvolver a presente reflexão: Os ideais de liberdade e autonomia, tão caros ao projeto do Iluminismo filosófico, foram colonizados pelas exigências do mercado de trabalho que nos querem flexíveis, rentáveis, criativos e submissos? Os ideais de autonomia e liberdade não foram suplantados pelas determinações tecnológico-científicas, econômicas e políticas, em nosso presente? É possível o exercício da autonomia e da liberdade, num contexto marcado por essas determinações? Essas questões não são novas, nem fáceis de serem respondidas. No entanto, quando pensadas à luz deste breve diagnóstico retomado de Arendt e Adorno e de alguns pensadores contemporâneos, elas nos desafiam a redimensionar o alcance das noções de autonomia e liberdade, em nosso *ethos* contemporâneo.

Na modernidade, sobretudo a partir do século XVIII, autonomia e liberdade se tornam princípios universais pelos quais os seres humanos deveriam nortear suas ações no mundo. Tais princípios são “[...] fontes de inspiração da conduta humana e do reconhecimento da própria dignidade do homem.” (DUARTE, 2010, p. 104). O pensamento iluminista, em seus traços gerais, se estrutura com base na compreensão do homem como sujeito livre que é capaz de dar a si mesmo,

racionalmente, as leis que devem guiá-lo na ação e no pensamento. Portanto, a liberdade é pensada como autonomia da vontade. Vontade autodeterminada pela razão e que não se submete às poderosas forças sociais e políticas que nos são estranhas. No artigo “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’”? de 1783, publicado no jornal *Berlinischer Monatschrift*, Kant (2005) caracteriza a época do Iluminismo como aquela em que o homem pode sair de sua condição de menoridade e tornar-se artífice e responsável pela sua própria história. Isso significa que o homem, pelo uso de seu próprio entendimento, pela capacidade que tem de pensar por si mesmo, pode romper com as formas de submissão e subserviência, condição da qual ele mesmo é culpado, quando sua causa não for falta de entendimento, mas falta de coragem e decisão de pensar por conta própria. Mais do que retomar aqui esse importante texto de Kant, nossa intenção é ressaltar que os princípios de autonomia e liberdade estão identificados, do ponto de vista moral, com as ideias de humanidade e dignidade humana e que nos permitem tocar no cerne da moralidade kantiana, a qual toma a humanidade como fim e não simplesmente como meio. Pensada nesses termos, não só a formação da vontade autônoma nos daria a consciência da frágil condição humana, que é egoísta e tende a submeter o outro às formas de dominação e subjugação, mas a razão funciona como a instância que dita ao homem as regras para o seu autogoverno.

Ao longo deste texto, buscamos evidenciar alguns desafios que são postos aos ideais de razão postulados pelo Iluminismo. São muitas as críticas e dúvidas quanto à possibilidade de realização desse projeto de razão. O nosso intuito não foi produzir a desmobilização dos conceitos de autonomia e liberdade, no âmbito do projeto da modernidade, mas antes pensá-los nos limites das formas de controle produzidas pelo mercado e pelos processos tecnológicos que administram e regulam as nossas vidas. Na leitura que fizemos de Arendt e Adorno, procuramos deixar claros os vínculos por eles estabelecidos entre os dilemas e problemas contemporâneos e a modernidade que submeteu à objetificação científica a natureza e o próprio homem.

Não se trata, nesse caso, de uma crítica ao presente em nome de um paraíso perdido, em que viveríamos sem correr nenhum risco e protegidos dos efeitos administrativos decorrentes do uso das novas tecnologias. A presença e sofisticação desses processos são inevitáveis. Sobre a efetividade e eficácia dos mesmos, já não paira mais nenhuma dúvida. Todavia, esse argumento não pode encerrar o debate como forma de isenção de responsabilidade pelos efeitos negativos e predatórios desencadeados pelo desenvolvimento tecnológico associado à racionalidade econômica. Para Arendt (2000) e Adorno & Horkheimer (1985), a vida humana foi reduzida aos processos de trabalho e consumo em função da sobrevivência e dos riscos de desmoronamento do próprio mercado. Nada parece escapar à lógica da produção e do consumo excessivos e, por conseguinte, do desperdício. É importante ressaltar que tais formas de controle sobre a vida, enfim sobre o trabalho, sobre o modo como devemos ou não consumir e sobre nossa ação política, têm se dado, do ponto de vista das novas tecnologias, sob o registro da suavidade e da sutileza. Esta constitui a principal característica da dominação na sociedade contemporânea, denominada por Deleuze (1992a) “sociedade de controle”. Expor-se em redes sociais, estar o tempo todo atento aos *e-mails* e mensagens de celular não nos requer nenhum sacrifício, mas antes nos produz a sensação de que podemos desejar tudo, rompendo qualquer limite entre realidade e mundo imaginário.

No âmbito das relações de trabalho e dos espaços formativos, a racionalidade empresarial se faz presente com discursos e práticas aparentemente mais sutis. Isso se evidencia, sobretudo, na forte presença da linguagem empresarial nesses meios, expressa em termos tais como: qualidade total, gestão de risco, flexibilização, formação e avaliação contínuas e inteligência emocional. O discurso empresarial e educacional adquire as cores dos discursos de autoajuda, em que se valoriza o esforço individual, o trabalho em equipe, as técnicas de motivação, a competição e o salário por mérito. O espírito de competição foi transmutado agora em espírito de colaboração e cooperação, ocultando, assim, o caráter precário do trabalho e as formas de controle exercidas sobre o trabalhador.

Com o desenvolvimento tecnológico e com o avanço das novas tecnologias, especialmente no campo da informação, somos diariamente invadidos pelo excesso de informação sobre vários temas – que vão desde a ética, a cidadania, as desigualdades sociais, a educação escolar, a temas e assuntos banais, tais como o sucesso ou insucesso de celebridades, as tendências da moda e dietas para emagrecimento rápido. Há sempre um especialista de plantão disposto a nos dar conselhos e orientações sobre como devemos cuidar da saúde, como educar filhos ou como obter sucesso no trabalho. Do excesso de informação advém o excesso de opinião. Em tempos de informações fartas, depois de informados, não emitir qualquer opinião sobre assuntos sérios ou corriqueiros é se colocar na condição de desinformado e ignorante. O problema, lembra Deleuze (1992b, p. 166), “[...] não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer.” Para Deleuze, há algo de impositivo e de repressivo em nossa sociedade, que cobra que as pessoas tenham sempre que expressar opiniões, sempre demonstrar ares de bem informadas. Espaços de solidão e silêncios são impensáveis. Não há tempo ocioso que não esteja ocupado pela informação e pela demanda de opinião. Todos os espaços e tempos estão plenos de informação e de opinião. O conluio entre informação e opinião é próprio da cultura do periodismo, que se faz presente em todas as instâncias da vida por meio de jornais, revistas, televisão, internet etc. Essas mídias forjam a informação e a opinião. Nelas, os discursos dos especialistas (economista, psicólogo, médico, educador do corpo, professor) e das celebridades (modelos, atores, jogador de futebol, cantores, escritores e religiosos) são ofertados ao público como verdades que trazem a chave para o sucesso e para a felicidade. No entanto, esses discursos funcionam como instrumento de dominação e intimidação, pois entre nós e a experiência que temos da realidade coloca-se o discurso do especialista ou da mais nova celebridade de plantão. Situados nesse registro da opinião e nos excessos de falas que ela comporta, resta pouco espaço para a ação espontânea.

Para Hannah Arendt (2000), com esse processo, deu-se a redução do político à racionalidade técnica, em função da atividade produtiva e do consumo.

Desse modo, a esfera pública foi submetida aos interesses do mundo privado, portanto, sujeita ao econômico. O espaço público é submetido aos valores que são próprios da esfera privada, os quais ganharam intensa promoção na sociedade de consumo. Quando os atos privados deixam de figurar como próprios à cena da vida privada e passam a marcar forte presença no espaço comum dos homens, esses atos se impõem como importantes para orientação da vida comum dos homens. Se isso acontece, perde-se a referência do que realmente tem significado para a vida em comunidade, e o que ganha visibilidade são as particularidades da intimidade dos indivíduos. Dá-se assim a emergência de um modelo de sociedade baseado no conformismo e na normalização de condutas, da qual está excluída qualquer ação espontânea.

A nossa intenção, ao longo deste texto, não foi bradar contra o desenvolvimento tecnológico e a presença das novas tecnologias em nossas vidas. Isso seria inútil e ineficaz. O nosso objetivo foi pensar, do ponto de vista da filosofia, as consequências éticas e políticas sobre o que temos feito de nós. Conforme assinala Duarte (2010), não somos apenas operadores de aparelhos tecnológicos e muito menos exercemos sobre eles um controle absoluto. Contudo, os aparatos tecnológicos nos submetem e nos utilizam, na medida em que determinam nossos modos de pensar, sentir, querer e desejar. Por isso mesmo, interferem nas nossas formas de relacionar com o mundo e com as outras pessoas.

A pergunta sobre o quanto, hoje, somos autônomos e livres está, conforme sugere Duarte (2011), relacionada ao reconhecimento de que estamos aprisionados e submetidos aos processos tecnológicos. Nesse caso, não se trata de assumir uma postura pessimista ou resignada frente a esses processos, mas de compreender de que forma eles nos submetem e a partir daí reinventar e recriar maneiras de resistir a eles, no âmbito de nossas ações sociais, educacionais e comunitárias, bem como no plano das relações e dos afetos privados. Ter consciência acerca desses processos e saber o quanto eles nos determinam é condição para se instituir formas de resistir que podem fazer a diferença em nossas relações cotidianas. Assim, “[...] sob tal condição, liberdade e autonomia deixam de ser traços supostamente universais da natureza humana para transformarem-se

em fonte efetiva de inspiração da ação, do pensamento e da resistência.” (DUARTE, 2010, p. 116). Essa atitude nos conduz à reflexão sobre o nosso presente e sobre quem somos e de que forma nos constituímos enquanto parte desta atualidade. A esfera pública, que se encontra a todo instante ameaçada pelos interesses do mundo privado, só pode se reestabelecer por meio do exercício da crítica que abre espaço para ações, palavras, pontos de vista e juízos que possibilitem uma permanente conversação sobre a nossa condição humana, no presente. Ou, como diria Foucault (2000, p. 173, “[...] a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica será a arte da não-servidão voluntária, da indocilidade refletida.” É sobre esse exercício da crítica que repousa todo o esforço de construção de uma rigorosa ontologia de nós mesmos: afinal, o que temos feito de nós?

REFERÊNCIAS

ADORNO Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. Educação e emancipação. In: _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a. p. 169-185.

_____. Educação após Auschwitz. In: _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b. p. 119-138.

_____. **Palavras e sinais**. Modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995c. p. 70-82.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

BÁRCENA, Fernando. **Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad**. Barcelona: Heder, 2006.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. Tradução de José Carlos Martins

Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-149. (Obras escolhidas, v. III).

CORREIA, Adriano. O desafio moderno. Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. (Org.). **Hannah Arendt**. Diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 227-245.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: _____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992a. p.235-237.

_____. Os intercessores. In: _____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992b. p.155-172.

DUARTE, André. **Vidas em risco**. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral M. M.; e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. O que é crítica? Tradução de Antônio C. Galdino. **Caderno da Faculdade de Filosofia e Ciências UNESP/Marília**, v. 9, n. 1, p. 169-189, 2000.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Ética, técnica, educação. In: _____. MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. (Org.). **Hannah Arendt**. Diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 48-62.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

_____. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão et al. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”? In: _____. **Textos seletos**. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KHEL, Maria Rita. O tempo e o cão. **A atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo, 2009.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: _____. NOVAES, Adauto (Org.). **O homem-Máquina**. A ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras. 2003. p. 77-108.

NOVAES, Adauto. Entre dois mundos. In: _____. NOVAES, Adauto (Org.). **A condição humana**. As aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC, SP. p. 9-35.

PELBART, Peter Pál. Direitos humanos e cyber-zumbis. In: _____. **A vertigem por um fio**. Políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000a. p. 23-28.

_____. Da claustrofobia contemporânea. In: _____. **A vertigem por um fio**. Políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000b. p. 29-42.

ROUANET, Sérgio Paulo. Introdução. In: _____. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 11-36.

_____. **Mal-estar na modernidade**. Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Laymert Garcia dos. Tecnologia, perda do humano e crise do sujeito do direito. In: _____. OLIVEIRA, Francisco de; PAOLI, Maria Célia. (Org.). **Os sentidos da democracia**. Políticas do dissenso e hegemonia global. Vozes, 2000. p. 291-306.

TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada**. Filosofia da sensação. Tradução de Antonio Álvaro Soares Zuin et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.