



Vilém Flusser: pós-história e biopolítica

Vilém Flusser: post-history and biopolitics

André Brayner de Farias^{[a],[b]*}

^[a] Universidade de Caxias do Sul (UCS – PPG/FIL), Caxias do Sul, RS, Brasil

^[b] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

O artigo propõe uma aproximação entre o conceito de *pós-história* de Vilém Flusser e o conceito de *biopolítica* de Michel Foucault. No foco da análise está o problema da objetivação científica do ser humano. O conhecimento objetivo da ciência médica não está condicionado ao reconhecimento ético do ser humano. Ao máximo conhecimento corresponderia o mínimo reconhecimento. Tal situação caracteriza a crise da nossa ciência. Este trabalho analisa a situação como ponto de convergência entre a pós-história e a biopolítica.

Palavras-chave: Pós-história. Biopolítica. Ciência e ética.

* A.B.F.: Doutor em Filosofia, e-mail: abraynerfarias@yahoo.com

Abstract

The article proposes an approach between the post-history concept of Vilém Flusser and the biopolitics concept of Michel Foucault. In the analysis focus is the problem of scientific objectification of human beings. The objective knowledge of medical science is not subject to the ethical recognition of the human being. To the maximum knowledge corresponds the minimal recognition. This situation characterizes the crisis of our science. This paper analyzes the situation as a point of convergence between post-history and biopolitics.

Keywords: *Post-history. Biopolitics Science and ethics.*

Introdução

“A tendência atual da ciência rumo à objetivação do homem é tendência suicida. Transforma a ciência em aparelho des-humano.”
(FLUSSER, 2011, p. 68)

A hipótese que se pretende desenvolver neste artigo pode ser escrita em duas direções: *a pós-história é um conceito biopolítico* ou *a biopolítica é um conceito pós-histórico*. Talvez o nome de Michel Foucault mereça estar no título, já que é ele quem propõe o conceito de biopolítica. Mas a intenção aqui é muito mais a de revelar a dimensão biopolítica do pensamento pós-histórico de Vilém Flusser do que revelar a dimensão pós-histórica do pensamento biopolítico de Foucault.

A dimensão biopolítica da pós-história não é imediatamente perceptível. A pós-história aborda um fenômeno cultural e civilizatório relacionado explicitamente à linguagem e à comunicação, mas tal fenômeno produz consequências específicas nos campos político, epistemológico, ético e estético. Trata-se de analisar tais consequências no sentido de tornar mais perceptível, mais explícita a relação da pós-história com a biopolítica.

De que maneira podemos falar de uma biopolítica em Flusser?

A fenomenologia da pós-história escancara o absurdo de nosso clima existencial quando aborda eventos típicos do século XX, sendo Auschwitz o modelo. O absurdo consiste na realização final do programa de objetificação da vida, sintoma maior de nossa crise cultural e civilizatória. Segundo Flusser (2011) tal programa vem se realizando há séculos e se confunde com o progresso histórico do ocidente.

Mas não é apenas o campo de extermínio o foco da questão, mas também nossa saúde, nossa habitação, nosso divertimento, nossa relação, nosso saber, enfim, tudo o que diz respeito a nós — nossa atmosfera existencial é parte do mesmo *programa de objetificação da vida*. O caso da medicina é dos mais interessantes, por ser talvez o mais escandaloso.

Esse escândalo da medicina — revelação do instantâneo “Nossa saúde”, na obra *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar* (FLUSSER, 2001) — será a referência principal para a análise da pertinência da relação aqui proposta entre a pós-história e a biopolítica.

Pós-história

A *pós-história* indica uma situação cultural e civilizacional. Trata-se de experiência existencial. Tal experiência começa a acontecer a partir do momento em que a *imagem técnica* toma o lugar da escrita em nosso processo cultural. A virada pós-histórica inicia no fim do século XIX, com a invenção da fotografia.

Nas análises de Flusser, sobretudo em *Filosofia da caixa-preta e Universo das imagens técnicas*, a fotografia é o paradigma da tecnociagem, assim como o aparelho fotográfico, a caixa-preta, é o protótipo de todo aparelhamento pós-histórico — político, administrativo, científico. O que caracteriza um *aparelho* é fundamentalmente o seu programa, melhor dizendo, o fato de que ele é algo *já programado*. O fotógrafo não domina o programa da caixa-preta, ele é apenas seu *funcionário*, que faz o aparelho funcionar, revelando as potencialidades

contidas neste. O fotógrafo é uma função do aparelho fotográfico, ele faz parte do programa do aparelho, trabalhando internamente ao aparelho. Mas o aparelho depende de seu funcionário. O que o fotógrafo faz está contido virtualmente na caixa-preta de seu aparelho. O gesto de fotografar consiste em realizar imagens prováveis, contidas virtualmente no programa da máquina fotográfica. O fotógrafo, diz Flusser, “pode fotografar apenas imagens que constam do programa do seu aparelho. Por certo, *o aparelho faz o que o fotógrafo quer que faça, mas o fotógrafo pode apenas querer o que o aparelho pode fazer*” (FLUSSER, 2010, p. 28, grifo nosso). Se as imagens produzidas são prováveis, se estão virtualmente contidas no programa do aparelho, o desafio do fotógrafo é o de realizar as mais improváveis imagens, é transcender o programa, ou traí-lo, tentando mostrar que o programa não foi capaz de prever tudo ou, como diz Flusser (2010, p. 28), “lutar contra a sua automaticidade” e, dessa forma, produzir informação — coisa que o aparelho, programado, não é capaz de fazer por si só.

Pois bem, a *pós-história* é a era da tecnoimagem. A sociedade pós-histórica (pós-industrial, pós-moderna) constitui-se de aparelhos que contêm programas, e tais aparelhos programados solicitam a ação de funcionários. O funcionário é o paradigma da condição humana na era da pós-história. Mas importa entender as relações entre história, escrita e imagem.

Flusser parte da divisão tradicional entre pré-história e história: a história começa com a invenção da escrita, o código linear. Até surgirem os primeiros traços de escrita linear, as tabuletas mesopotâmicas, a humanidade vivia sob a regência das imagens tradicionais, o código de superfície. O que caracteriza a imagem tradicional, primeiramente, é que ela descreve uma cena concreta. O desenho tradicional é a construção de uma cena real, que ocorre no espaço e no tempo, mas na qual apenas as dimensões do plano são conservadas, a temporalidade concreta e a profundidade são abstraídas. O código de superfície consiste, portanto, na codificação de fenômenos espaçotemporais em planos, e a decodificação deve ser a capacidade de restituir aos fenômenos representados as dimensões abstraídas na

codificação superficial. Esse trabalho de codificação e decodificação de imagens é o que chamamos de *imaginação*.

Numa imagem, os elementos estão todos apresentados ao mesmo tempo, de maneira que, ao olhá-la, podemos captá-la no primeiro golpe de vista. Porém, nossa tendência é percorrer o olhar pela cena descrita (*scanning*), a fim de recobrar as dimensões abstraídas. É assim que decodificamos imagens. Faz-se importante destacar que o símbolo imagético é conotativo, pois a imaginação demanda interpretação, cruzamento da intencionalidade do emissor com a intencionalidade do receptor. No processo de escaneamento da imagem, saltamos de um elemento a outro e tendemos a repetir o exame desses elementos. Também tendemos a eleger certos elementos, que passam a ser “portadores preferenciais de significado” (FLUSSER, 2002, p. 8). A temporalidade produzida na relação de significação imagética é o tempo mágico do eterno retorno, temporalidade mítica.

Suponhamos uma cena de fazenda: campo, árvores, o sol nascendo no horizonte, o galo cantando. No tempo mágico, o sol faz o galo cantar e o canto do galo faz o sol nascer, diferentemente da temporalidade linear, que é processual e estabelece relações causais: o nascer do sol provoca o galo a cantar¹. No tempo mítico do eterno retorno, “o significado das imagens é o contexto mágico das relações reversíveis” (FLUSSER, 2002, p. 8).

O que resulta da circularidade do processo imagético é uma inversão: o propósito das imagens “é serem mapas do mundo, mas passam a ser biombos” (FLUSSER, 2002, p. 9). A inversão consiste em substituir o mundo pelas cenas que pretendiam representá-lo: “O homem, ao invés de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens” (FLUSSER, 2002, p. 9). Essa tendência de substituição típica do pensamento mitológico é o que se chama de *idolatria*.

¹ O exemplo do canto do galo e do nascer do sol aparecem em *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia* (FLUSSER, 2002, p. 8) e também em *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação* (FLUSSER, 2007, p. 141).

Na era pós-histórica, essa tendência idolátrica retorna com a hipersaturação das tecnoimagens e com os *mass media*. “Podemos observar, hoje, de que forma se processa a *magicização* da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função *imagética* e *remagicizam* a vida” (FLUSSER, 2002, p. 9, grifos do original).

A pós-história é, de certa forma, um retorno à pré-história, se observarmos apenas o aspecto idolátrico de substituição do mundo pela imagem do mundo, se observarmos o regime geral da vida, o clima existencial no qual passamos a viver em função das imagens. Mas há uma diferença fundamental: a idolatria pós-histórica é consequência do esgotamento do processo histórico, enquanto a idolatria pré-histórica é causa do processo histórico. A imagem pós-histórica é imagem *técnica*, ou seja, resultado do processo científico da modernidade histórica: a caixa-preta é um aglomerado de discurso científico, discurso histórico, e o que ela faz é reconverter o discurso linear em imagem — e, por isso, não é mais imagem no sentido tradicional, é *tecnoimagem*. O código imagético tradicional é transparente, o código tecnoimagético é impenetrável, é caixa-preta.

Mas o que é o processo histórico, esse intervalo de muitos séculos que separa a imagem tradicional da tecnoimagem?

A história é a era do código linear, a era da *escrita*. A escrita resulta do esgotamento da circularidade imagética, espécie de reação afirmativa da inteligência humana contra a alienação idolátrica que fez o homem esquecer a função original das imagens, qual seja, a de promover a mediação entre o homem e o mundo e veicular a comunicação, fazer a mediação intersubjetiva. A idolatria isola o homem do mundo e os homens entre si, na medida em que estes passam a viver em função das imagens. Com a idolatria, a imaginação vira alucinação.

No segundo milênio A.C., tal alucinação alcançou seu apogeu. Surgiram pessoas empenhadas no “relembramento” da função originária das imagens, que passaram a rasgá-las, a fim de abrir a visão para o mundo concreto escondido pelas imagens. O método do rasgamento consistia

em desfiar as superfícies das imagens em linhas e alinhar os elementos *imagéticos*. Eis como foi inventada a escrita linear. Tratava-se de transcodificar o tempo circular em linear, traduzir cenas em processos. Surgia assim a *consciência histórica*, consciência dirigida contra as imagens. Fato nitidamente observável entre os filósofos pré-socráticos e sobretudo entre os profetas judeus (FLUSSER, 2002, p. 9, grifo do original).

A consciência histórica é, pois, luta contra o poder alienador das imagens, luta contra a superstição mitológica. Rasgar a imagem foi o gesto afirmativo da inteligência no alvorecer do processo histórico. Os elementos da imagem são separados e alinhados (por exemplo: primeiro o sol nascendo, depois o galo cantando), a fim de reaproximar o homem do mundo e dos outros e relembrar a função da imagem: permitir o acesso ao mundo e mediar a comunicação.

Porém, a codificação linear é mais um salto abstrativo; neste caso, é abstração de segunda ordem: a escrita abstrai todas as dimensões espacotemporais, exceto a da *conceituação*. O conceito é a explicação da imagem, que, por sua vez, explica (ou mostra) o mundo. O conceito é o efeito inteligente da consciência saturada da circularidade imagética, consciência do aprisionamento ou da alienação que caracteriza o clima existencial pré-histórico e mitológico. A crítica da alienação idolátrica abre espaço para o longo processo de letramento da humanidade. A temporalidade característica no novo clima existencial é processual, progressiva, favorável à conquista da liberdade. O homem letrado tem condições de lutar contra o poder supersticioso: é o filósofo e, mais adiante, o cientista, o homem conceitual, o homem teórico. Esse processo vai durar séculos e vai demorar até que o letramento se torne algo mais acessível ou até mesmo obrigatório.

O alcance mais generalizado do código linear é fenômeno renascentista e moderno: a revolução científica de Copérnico e Galileu e a Revolução Industrial são os eventos que efetivamente deram vazão e significado ao processo histórico. A consciência histórica não é, evidentemente, uma totalidade, pois o código linear convive todo tempo com o código bidimensional. O processo histórico obedece a uma dialética entre texto e imagem, observável em diversos momentos:

Na Idade Média, assume a forma de luta entre o cristianismo textual e o paganismo imagético; na Idade Moderna, luta entre ciência textual e ideologias imagéticas. A luta, porém, é dialética. À medida que o cristianismo vai combatendo o paganismo, ele próprio absorve imagens e se paganiza; à medida que a ciência vai combatendo ideologias, ela própria absorve imagens e se ideologiza. Por que isso ocorre? Embora textos expliquem imagens a fim de rasgá-las, imagens são capazes de ilustrar textos, a fim de remagicizá-los. Graças a tal dialética, imaginação e conceituação que mutuamente se negam, vão mutuamente se reforçando. As imagens se tornam cada vez mais conceituais e os textos, cada vez mais imaginativos (FLUSSER, 2002, p. 10).

Da mesma forma como a escrita é capaz de rasgar a imagem, a fim de devolver a ela o movimento concreto do mundo que precisou abstrair, a imagem é capaz de fixar a escrita em superfície, como se a pegasse por trás, e nesse momento é a própria escrita que perde o movimento concreto do mundo. É a luta dialética da consciência histórica. A imagem técnica é um dos efeitos dessa luta. Quando rasgamos uma fotografia, no sentido da escrita que rasga a imagem para alinhar seus elementos, encontramos um aglomerado de textos, conceitos, teorias.

No entanto, a reconversão de texto em imagem ameaça o processo histórico, exatamente porque o texto tende a perder o movimento, fecha-se em si mesmo, torna-se autossuficiente. Quando, por exemplo, a ciência se dogmatiza e abandona seu hábito cético e hipotético, poético, enfim, quando a ciência parece mais um discurso mitológico do que um tema dialógico, estamos vendo prova do esgotamento do processo histórico. Nesse ponto os textos perdem a capacidade de comunicar (ou, o que dá no mesmo, os homens perdem a capacidade e o interesse de decodificar textos).

Tal processo é semelhante ao do esgotamento do código superficial, ambos produzem alienação. O texto deixa de ser mediação e passa a ser prisão: o homem não mais se serve dos textos, mas serve aos textos. Da mesma forma como a imagem perde a capacidade de representar o mundo, e disso resulta nossa necessidade de escrever textos, o texto perde a capacidade de produzir imagem e de significar algo do mundo. Essa tendência leva, por exemplo, às ideologias científicas, aos fanatismos religiosos e políticos. Flusser chama tal

fenômeno de *textolatria*: “Surge textolatria, tão alucinatória como a idolatria. Exemplo impressionante de textolatria é ‘fidelidade ao texto’, tanto nas ideologias (cristã, marxista, etc.), quanto nas ciências exatas” (FLUSSER, 2002, p. 11).

Tal situação caracteriza a crise da cultura como esgotamento da história. E é nessa situação que as imagens técnicas começam a aparecer, abrindo o tempo e o espaço da pós-história. A tecnoimagem é produto do esgotamento do texto em sua luta histórica. Na pós-história as explicações tornam-se desnecessárias, porque dispomos de imagens técnicas, ou, antes, porque fomos convencidos de que uma fotografia, uma reportagem na TV ou um documentário nos revela fielmente a realidade. Tal ilusão caracteriza o absurdo do clima existencial pós-histórico, pois “sabemos” que o hiper-realismo das tecnoimagens é mais uma forma de alienação² e, certamente, a mais perigosa de todas, pois as imagens técnicas se propagam num mundo cada vez mais desinteressado de explicações, exatamente porque nos tornamos convencidos de que as tecnoimagens permitem o acesso ao mundo. E quanto mais sofisticada for a tecnologia, quanto mais diversificado e acessível for o aparelhamento tecnoimagético, maior será o poder alienador, mais ilusória a nossa liberdade, mais programada a nossa vida³.

² Flusser explica, como sempre de maneira muito concreta e geométrica, essa alienação provocada pela tecnoimagem, analisando o gesto do fotógrafo: “O gesto não pode alcançar sua meta, porque para fabricar superfícies a partir de pontos seria preciso uma infinidade de pontos. De modo que as imagens técnicas não são superfícies efetivas, mas superfícies aparentes, superfícies cheias de intervalos. Imagens técnicas enganam o olho para que o olho não perceba os intervalos” (FLUSSER, 2010, p. 29).

³ Certamente que aqui cabe um contraponto sobre o alcance da comunicação em rede, as redes sociais, fenômenos tipicamente pós-históricos. Qual o limite entre a alienação e a real comunicação? Até que ponto estamos de fato cultuando novos ídolos, aparelhos e programas, ou permitindo encontro intersubjetivo? Em *O mundo codificado*, ao analisar o papel do *designer* como criador de objetos e a tendência visível em nosso mundo dos *designs imateriais*, do surgimento de uma cultura imaterial, voltada para a necessidade de remover obstáculos, e também reveladora da efemeridade das formas e da própria criação, evidenciada pela facilidade com que substituímos objetos pesados por objetos mais leves e transparentes, Flusser parece reconhecer, não sem uma certa hesitação, a *face dialógica dos novos media*: “Pode ser que essa tomada de consciência da efemeridade de toda criação (inclusive a criação de *designs imateriais*) contribua para que futuramente se crie de maneira mais responsável, o que resultaria numa cultura em que os objetos de uso significariam cada vez menos obstáculos e cada vez mais veículos de comunicação entre os homens. Uma cultura, em suma, com um pouco mais de liberdade” (FLUSSER, 2007, p. 198).

Discurso e diálogo

Ao analisar a crise cultural pós-histórica, Flusser toma por base sua teoria da comunicação. Uma boa exposição dessa teoria encontra-se no capítulo “O que é comunicação”, de *O mundo codificado*. Neste item apresenta-se uma síntese da teoria flusseriana da comunicação, pois, como já afirmado, ela baseia toda a análise da crise pós-histórica.

Primeiro ponto: *por que o ser humano se comunica?*

A comunicação humana responde a uma necessidade de proteção, provavelmente advinda de nossa consciência da morte. É porque nos é insuportável o sentimento de solidão e a consciência de nossa finitude que nos comunicamos. Criamos artifícios para encobrir a insignificância de nosso estado de natureza. O conjunto de tais artifícios ou informações constitui o mundo codificado da cultura, a qual tenderá a se converter em nossa segunda natureza, a maneira que encontramos para suportar a insignificância brutal da natureza, que nos condena à morte. É necessário acentuar, também, que a comunicação é produto da liberdade humana. Não vivemos ao sabor das determinações da natureza, somos criadores do mundo codificado, condenados não pela natureza, mas pela liberdade. A comunicação certifica nossa liberdade e nossa condição histórica.

A comunicação humana tece o véu do mundo codificado, o véu da arte, da ciência, da filosofia e da religião, ao redor de nós, e tece com pontos cada vez mais apertados, para que esqueçamos nossa própria solidão e nossa morte, e também a morte daqueles que amamos. Em suma, o homem comunica-se com os outros; é um “animal político”, não pelo fato de ser um animal social, mas sim porque é um animal solitário, incapaz de viver na solidão (FLUSSER, 2007, p. 91).

Produção e permuta de informação é o que fundamentalmente caracteriza a natureza humana, chamada de *cultura*. Introduzimos novidade informativa na natureza, criamos significado e ordem no caos insignificante que nos rodeia e ameaça, resistimos à tendência entrópica da natureza (Segunda Lei da Termodinâmica) com nossa capacidade comunicativa antinatural: a de criar e preservar informação.

Segundo ponto: *como o ser humano produz, acumula e preserva as informações de seu mundo codificado?*

Basicamente, ele o faz de duas formas: pelo *discurso* e pelo *diálogo*. O discurso é a síntese de novas informações que devem alimentar o diálogo. O diálogo é a troca de informações que deve possibilitar a síntese de novas informações. Há, portanto, uma circularidade: *o discurso alimenta o diálogo, que produz novos discursos*. Não é possível dizer quem vem primeiro, e não tem sentido essa questão. O gesto humano de *comunicar* é dialógico e discursivo. O discurso é *a necessidade de ter o que dizer (para falar com outros)*, o diálogo é *a necessidade de ter com quem falar (o que se tem a dizer)*. A comunicação é um processo dialético entre o discurso e o diálogo, mas a dialética não pode se fechar; nem o discurso pode assimilar o diálogo, nem o diálogo pode assimilar o discurso. É fundamental preservar a diferença entre comunicação dialógica e comunicação discursiva, ainda que tal diferença não seja absoluta⁴.

[...] embora diálogo e discurso estejam implicados um no outro, e embora a diferença entre ambos dependa da observação, trata-se de uma diferença importante. Participar de um discurso é uma situação totalmente distinta da de participar de diálogos. (Uma questão política fundamental vem aqui à expressão). A conhecida queixa de que “não se pode mais comunicar” é um bom exemplo. O que as pessoas pensam certamente não é que sofram de falta de comunicação. Nunca antes na história a comunicação foi tão boa e funcionou de forma tão extensiva e tão intensiva como hoje. O que as pessoas pensam é na dificuldade de produzir diálogos efetivos, isto é, de trocar informações com o objetivo de adquirir novas informações. E essa dificuldade deve ser conduzida diretamente ao funcionamento hoje em dia tão perfeito da comunicação, a saber, deve ser dirigida para a onipresença dos discursos predominantes, que tornam todo diálogo impossível e ao mesmo tempo desnecessário (FLUSSER, 2007, p. 97-98).

⁴ “Por exemplo, um livro científico pode, isoladamente, ser interpretado como um discurso. No contexto de outros livros, ele pode ser interpretado como parte de um diálogo científico. E, considerando de uma distância ainda maior, pode ser compreendido como parte de um discurso científico que flui desde a renascença e que caracteriza a civilização ocidental” (FLUSSER, 2007, p. 97). Ou seja, dependendo da distância histórica em que são considerados, discurso e diálogo podem se confundir.

O desequilíbrio entre a importância do discurso e a importância do diálogo, a fragilidade do diálogo diante da força do discurso, caracteriza a crise cultural pós-histórica. Se não somos capazes de dialogar verdadeiramente, ou seja, com o propósito de produzir informação nova, se não participamos autenticamente da conversação discursiva⁵, (OK) porque nos desinteressamos ou porque não nos sentimos capazes de intervir, o discurso tenderá a se empobrecer, seja porque não receberá informações novas, seja porque não mais conseguirá falar em nome da cultura. Será um discurso exclusivo de especialistas que, se conseguirem ainda dialogar, o que tende a ser cada vez mais duvidoso, o farão cada vez mais em círculos pequenos e fechados.

Pode-se afirmar, na verdade, que a comunicação só pode alcançar o seu objetivo, a saber, superar a solidão e dar significado à vida, quando há um equilíbrio entre discurso e diálogo. Como hoje predomina o discurso, os homens sentem-se solitários, apesar da permanente ligação com as chamadas “fontes de informação”. E quando os diálogos provincianos predominam sobre o discurso, como acontecia antes da revolução da comunicação, os homens sentem-se sozinhos, apesar do diálogo, porque se sentem extirpados da história (FLUSSER, 2007, p. 98).

Do ponto de vista da comunicação, a pós-história é a crise do diálogo. Mas na medida em que do diálogo depende o discurso, ele a pós-história (favor, suprimir o pronome) é também a crise do discurso. Aparentemente os discursos sobressaem: a voz predominante da ciência, a sociedade do conhecimento e da informação, a proliferação de especialistas. De fato sobressaem, mas ao preço de se tornarem discurso vazio (“com o qual e sem o qual o mundo continua tal e qual”, como diz o velho ditado). Se não há diálogo, não há vida política, não há verdadeiro republicanismo, não há história. Em síntese, do ponto de vista da comunicação, a pós-história é o clima existencial dos falsos diálogos e dos discursos vazios.

⁵ Usando a terminologia de *Língua e realidade*, primeiro livro de Flusser, diríamos: quando os diálogos se tornam repetitivos ou automáticos, pobres de discurso, viram *conversa fiada*, diálogo inautêntico, senso comum. Cf. FLUSSER, 2010b, p. 136.

Pós-história e biopolítica

Quem ler os escritos biopolíticos de Michel Foucault e suas intervenções sobre a história social da medicina e compará-los ao livro *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, de Flusser, terá a impressão de uma interessante aproximação conceitual: a biopolítica e a pós-história. O que há no fundo de todo fenômeno pós-histórico também há no fundo de todo fenômeno biopolítico: *a vida tornada objeto*.

Em Flusser, temos a impressão de uma análise mais direta que, partindo da teoria comunicológica ou da ênfase pós-histórica — esgotamento do código linear e surgimento da tecnoimagem —, revela o desdobramento da ciência moderna desde Galileu até Auschwitz, lugar onde se completa o programa histórico de objetificação da vida. Mas Auschwitz não é fenômeno isolado, é modelo. E é o tema do primeiro instantâneo de *Pós-história*, intitulado “Nosso chão”:

Perdemos a fé na nossa cultura, no chão que pisamos. Isto é: perdemos a fé em nós mesmos. É essa vibração oca que acompanha os nossos passos rumo ao futuro. O que nos resta é analisarmos o evento Auschwitz em todos os detalhes, para descobriremos o projeto fundamental que lá se realizou pela primeira vez, para nutrir a esperança de nos projetarmos fora do projeto. Fora da história do Ocidente. Tal o clima “pós-histórico” no qual somos condenados a viver doravante (FLUSSER, 2011, p. 26-27).

O que importa para Flusser não é o que aconteceu ou como aconteceu. Tais perguntas não tocam no problema. Importa é que, antes de ser o que foi, Auschwitz era uma possibilidade inscrita no programa da história ocidental. É possível o conhecimento objetivo, ele se realiza por meio do método experimental e está fundamentado metafisicamente na separação cartesiana entre sujeito pensante e objeto extenso. É possível reduzir inclusive o ser humano em objeto de conhecimento, é possível suspender o reconhecimento dialógico do ser humano em nome de seu conhecimento discursivo e pretensamente objetivo. Auschwitz e a supremacia discursiva estão

no programa do Ocidente. O campo de extermínio poderia até não ter sido, mas não deixaria de estar no programa. O fato é que aconteceu, e o que importa agora é compreender a fundo a lógica dessa possibilidade, porque sem nenhuma dúvida é ela, essa lógica, essa possibilidade, o chão oco em que pisamos.

Em Foucault, o enfoque é a dinâmica do poder sobre a vida. A biopolítica nasce quando o direito de vida e de morte, que cabia ao velho soberano⁶, cede lugar ao poder como gestor dos processos biológicos da população: a proliferação, a natalidade, a mortalidade, a higienização etc. A virada biopolítica, que começa a se preparar no século XVII, com os procedimentos disciplinares e reguladores orientados para o corpo dos indivíduos, aquilo que Foucault chama de *anátomo-política do corpo*, acompanha a virada econômica do capitalismo industrial. O objetivo da *disciplina*⁷ é produzir corpos úteis e dóceis: “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 2009b, p. 132). A disciplina é o primeiro foco estratégico do poder sobre a vida (biopoder), e seu alvo é o indivíduo; a biopolítica é o segundo foco estratégico do biopoder, e seu alvo é a população.

⁶ O soberano é aquele cuja condição política e jurídica implica em dispor da vida e da morte de seus súditos, podendo ordenar-lhes a morte como castigo por ofensa pessoal ou contra o Estado e expor suas vidas em defesa do Estado, em caso de guerra, por exemplo.

⁷ “O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma ‘aptidão’, uma ‘capacidade’ que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (FOUCAULT, 2009b, p. 133-134).

Concretamente esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população* (FOUCAULT, 2009a, p. 151-152, grifos do original).

O que aconteceu nessa transição de épocas, nesse período compreendido entre meados do século XVII até fins do século XIX, foi uma profunda mudança na estrutura do poder, cujo foco é exatamente a gestão da vida — mais especificamente, a adequação do corpo, individual e coletivo, à maquinaria da produção capitalista. O poder de morte como símbolo máximo do velho soberano prescreveu, precisou se adaptar à nova demanda social e, principalmente, econômica. O indivíduo submetido não é mais aquele cuja morte espetacularizada atestava o poder do rei, mas aquele cuja vida, o corpo biológico, tornou-se ferramenta estratégica para a sustentação e a reprodução do próprio poder. À nova estrutura de poder não interessa mais a extorsão dos bens e até da própria vida, mas a extorsão das forças produtivas do corpo: elevar ao máximo as potências produtivas e reduzir ao mínimo as potências de resistência política.

A sociedade disciplinar e biopolítica vai exigir cada vez mais uma organização de saberes adequados aos procedimentos reguladores da vida. A medicina científica é fenômeno biopolítico. *A mesma força que vai submeter o corpo aos procedimentos disciplinares destinados a*

produzir indivíduos úteis e dóceis é a que vai converter o corpo a objeto da ciência médica. A liberação epistemológica da medicina se inscreve no mesmo registro histórico em que o poder sobre a vida e a regulação de seus mecanismos começa a representar a nova face da estrutura política. Seria o caso de abordar, também, o salto epistemológico das ciências ditas *humanas* no registro da biopolítica, porém o exemplo da medicina é mais emblemático e será privilegiado.

A liberação epistemológica da medicina como fenômeno biopolítico é também pós-histórico. A comparação se torna difícil porque os enfoques paradigmáticos são incomparáveis. Mas podemos abstrair os conceitos de biopolítica e pós-história e acentuar os elementos da análise da medicina em Foucault e em Flusser; talvez isso permita enxergar melhor a pertinência da hipótese aqui aventada: *a pós-história como conceito biopolítico e a biopolítica como conceito pós-histórico.*

Propõe-se a seguir uma síntese do instantâneo “Nossa saúde”, do livro *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, no qual Flusser aborda o problema da medicina.

Para Flusser (2011, p. 63), o problema da medicina, que ele caracteriza, de saída, como “o maior escândalo da atualidade”, é de ordem epistemológica. A crise da medicina, que é no fundo a crise de toda ciência, considerando que não existe ciência que não seja humana, é o conflito entre o conhecimento objetivo (do sujeito) e o reconhecimento ético (do objeto), ou seja, o médico tem diante de si um objeto que exige dele reconhecimento ético-dialógico. O exemplo que Flusser utiliza parece especialmente biopolítico:

No Terceiro mundo a mortalidade infantil está diminuindo, e no Primeiro mundo o aborto passa a ser direito gratuito de todas as mulheres. Por isto os pais no Terceiro mundo não mais conseguem nutrir seus filhos numerosos, e os filhos pouco numerosos no Primeiro mundo não conseguirão nutrir, no futuro, os seus pais aposentados. Tal transferência da mortalidade dos recém-nascidos para os fetos tem, por certo, aspectos econômicos, sociais, políticos e éticos. Por exemplo: o aborto em vez de mortalidade infantil representa um passo importante rumo à libertação das mulheres. Mas o importante é

o aspecto epistemológico do problema. Trata-se, em tal transferência, de programação da família, de planejamento social. Os motivos da programação são funcionalmente irrelevantes. Não importa se o motivo do combate à mortalidade infantil for “nobre” (salvar vidas), ou “vil” (proporcionar mão de obra barata). O que conta é que a programação funciona imperfeitamente: cria novos problemas. Mas o programa pode ser aperfeiçoado. A solução é o “crescimento zero”. Aborto e combate à mortalidade infantil devem ser equilibrados. O problema é epistemológico: até que ponto o homem e a sociedade podem ser objetivados? (FLUSSER, 2011, p. 63-64).

Ou seja, o que está em jogo em tal situação absolutamente não é a decisão em função do valor da vida. A questão é anterior ao debate sobre que posicionamento ético adotaremos com respeito ao aborto ou sobre as virtudes morais dos programas de combate à mortalidade infantil. O que está em jogo é o aparelho da ciência moderna que converte em objeto manipulável o corpo do indivíduo e o corpo da sociedade: a vida presa do conhecimento científico, a sociedade programada por aparelho político e administrativo. Estão em questão os limites do conhecimento objetivável e quantificável, bem como os limites do condicionamento ético da ciência diante da vida.

Flusser insiste na dimensão epistemológica do problema, o que sem dúvida implica um problema ético. A ciência moderna é o desdobramento das possibilidades do programa cartesiano que pressupõe a mensurabilidade de todo objeto de conhecimento. “A coisa extensa tem estrutura pontual: corpos podem ser decompostos em planos, planos em retas, retas em pontos. A coisa pensante deve, pois, possuir estrutura adequável a pontos” (FLUSSER, 2011, p. 65). A exatidão do conhecimento decresce na medida em que passamos dos objetos inorgânicos aos objetos orgânicos. Quanto mais orgânico e complexo o objeto, menos enumerável se torna seu conhecimento, portanto, menos exato, menos preciso. Quanto mais a medicina objetiva o conhecimento do ser humano, tanto mais difícil e improvável se torna nossa possibilidade de tomarmos por nosso espelho tal conhecimento. *Ao máximo conhecimento corresponderá o mínimo reconhecimento.*

Nos termos da teoria comunicológica de Flusser, o problema se coloca como supremacia da esfera discursiva sobre a esfera dialógica. Quanto mais autorizada epistemologicamente, quanto mais científica, quanto mais competente e poderosa, tanto mais discursiva e tanto menos dialógica se torna a medicina. A ciência se torna mais competente e reconhecida epistemologicamente quanto mais ela for impessoal. O problema epistemológico da medicina é comunicológico e ético, pois a responsabilidade é da esfera dialógica e exige a possibilidade do reconhecimento, tanto mais improvável quanto mais eficiente se torna a ciência médica. Obviamente que, nesse ponto, a eficiência da ciência médica não implica em incremento da saúde humana⁸.

Tal supremacia discursiva coincide com a decolagem epistemológica e altamente problemática da medicina, analisada por Foucault em vários momentos de suas intervenções sobre história da medicina. Uma delas é bastante emblemática e particularmente interessante para uma aproximação aos elementos da análise flusseriana:

Em primeiro lugar, gostaria de me referir à distância ou à distorção existente entre a cientificidade da medicina e a positividade dos seus efeitos, ou entre a cientificidade e a eficácia da medicina.

[...] A medicina mata, ela sempre matou e sempre teve consciência disso. O importante é que, até uma época recente, os efeitos negativos da medicina eram inscritos no registro da ignorância médica. A medicina matava devido à ignorância do médico ou porque a medicina era ignorante. Não se tratava de uma verdadeira ciência, mas de uma rapsódia de conhecimentos mal-fundamentados, mal-estabelecidos e mal-verificados. A nocividade da medicina se media proporcionalmente à sua não cientificidade.

Todavia, no início do século XX, aparece o fato de que a medicina pode ser perigosa, não mais por sua ignorância, porém por seu saber, precisamente por ela ser uma ciência (FOUCAULT, 2011, p. 379).

⁸ “O homem enquanto sujeito coloca problema que é externo à ciência moderna. O encontro entre sujeitos é marcado pelo mútuo reconhecimento de um no outro. Tal relação dialógica de conhecimento é impossível a ser incorporada em não importa que teoria de conhecimento científico moderno” (FLUSSER, 2011, p. 67).

A decolagem científica da medicina é, ao mesmo tempo, no mesmo processo, o início de sua crise. No fundo o que está em questão é o pressuposto metafísico da objetividade científica que, aplicado à esfera da vida humana, converte-se em pura violência. A objetificação da vida humana (como da vida em geral, da natureza), à guisa de conhecimento para o bem da saúde (ou para o bem da ecologia), não está condicionada pela alteridade ética do ser humano (nem pela alteridade da vida em geral, nem da natureza). Trata-se de cegueira epistemológica. E tal cegueira é, inclusive, o que permite que, em nome do conhecimento e em prol da saúde, pratique-se violência deliberada, justificada pela mitologia epistemológica da ciência médica (mitologia da ciência *tout court*). O êxito científico da medicina custa a ignorância do reconhecimento ético do ser humano. Nesse sentido, o saber médico continua ignorante, não importa se tão ou mais do que antes, porque a ignorância que persiste não é de natureza científica, é de natureza ética. O desafio epistemológico da medicina (como de toda ciência objetivadora) é sanar sua ignorância ética.

Conclusão

O clima existencial da pós-história é o mesmo clima da biopolítica. Se o conceito de pós-história se presta mais para uma teoria da cultura e da comunicação, como em geral faz Vilém Flusser, e o conceito de biopolítica focaliza o tratamento científico e administrativo dos processos biológicos da população, obviamente a interpretação desses conceitos revela fenômenos para além do que eles estão dizendo de forma mais explícita. O livro *Pós-história*, de Flusser, é um exemplo da abrangência do fenômeno pós-histórico. Aqui priorizamos a “Nossa saúde”, mas as análises vão longe: a morada, as roupas, o jogo, a embriaguez, o relacionamento, o ritmo, a escola, o trabalho e até o céu que olhamos.

Talvez possamos dizer que a pós-história contém a biopolítica. Nesse sentido, diríamos que *a biopolítica é um conceito pós-histórico*. Essa afirmação levada a sério permite uma série de hipóteses que, ao

serem analisadas, podem revelar novas relações, novas articulações. Por exemplo: como o esgotamento do código linear e a emergência da tecnoimagem se associam ao biopoder? É possível afirmar que a saturação da existência histórica tornou a vida mais vulnerável? Afinal, a população tornada objeto de controle administrativo, o ser humano e a sociedade tornados objetos de intervenção científica e política são os mesmos a conhecerem a revolução tecnoimagnética que vai abrir caminho para um novo modo de existência, o clima cultural da pós-história. As relações entre biopolítica e pós-história são férteis e podem abrir caminhos e perspectivas interessantes e inusitadas.

O que se tentou fazer aqui foi uma primeira aproximação, talvez a mais evidente. O ponto comum é a crise ética e epistemológica da ciência moderna. As análises de Foucault e de Flusser sobre a medicina apontam exatamente para o mesmo problema, embora os enfoques sejam diferentes: a vulnerabilidade da vida diante da ignorância ética da ciência, revelada em sua incapacidade de reconhecimento da alteridade, que coincide com uma crença na possibilidade de uma objetificação total da vida — ou, antes, coincide com a crença de que de tal possibilidade depende o êxito da ciência. A vida totalmente objetificada, totalmente esclarecida por conceitos e funções científicos, aniquilaria a possibilidade do reconhecimento ético, porque não somos substituíveis pelo nosso conceito científico.

O caminho das ciências da vida, entre outros, o da medicina, já foi traçado, e se não foi ainda totalmente percorrido, já é possível ver onde vai dar — e tal visão não é nem um pouco animadora. Se não for possível traçar outro caminho, então que seja possível aprender uma nova maneira de caminhar.

Referências

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa-preta*: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

-
- FLUSSER, V. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2010a.
- FLUSSER, V. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2010b.
- FLUSSER, V. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2009a.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009b.
- FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. (Coleção Ditos e Escritos; VII).

Recebido: 16/06/2015

Receveid: 06/16/2015

Aprovado: 28/08/2015

Approved: 08/28/2015

